

ISSN: 2564-7229  
e-ISSN: 2630-5941  
Cilt: 2, Sayı: 1, Yıl: 2018



"İslam'da İrtidat Sorunu ve Yol Açabileceği  
Psiko-Sosyal Problemler (Takiyye-Nifak Örneği)

**Maşallah TURAN**

"Seyda Molla Abdüllatif Şemmâmî'nin  
Hayatı ve İlmî Kişiliği"

**Faruk KAZAN**

"Attilâ İlhan'ın Mavi Dergisindeki  
Sosyal Realizm Yazıları Üzerine"

**Mehmet YALÇINKAYA**

"Çanakkale-Çan Halıları  
Üzerine Bir Değerlendirme"

**Elif CEYLAN EROL**

"Mardin-Artuklu İlçesi Lise Düzeyi Okul  
Yöneticilerinin 2015 Yılı PISA Türkiye  
Sınav Sonuçları İle İlgili Görüşleri"

**Vasfiye KALYA AYTEKİN  
Ceylan KALYA YILMAZ**

"Bikaranîna Rengdârên Kurmancî  
di Helbestên Melayê Cizîrî de"

**Resul GEYİK**

"الطائفة المرشدية في سورية"

سليمان الطعان

**Kadim  
Akademi** **SBD**

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences



ISSN: 2564-7229

e-ISSN: 2630-5941

Cilt: 2, Sayı: 1, Haziran 2018

**Kadim**  
**Akademi** **SBD**  
Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

# Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Cilt: 2, Sayı: 1, Haziran 2018

ISSN: 2564-7229 | e-ISSN: 2630-5941

**Editör | Editör In Chief**

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZTÜRK

**Sayı Editörü | Editor of Issue**

Dr. Öğr. Üyesi Esra DOĞAN TURAY

**Yönetim Kurulu | Board of Directors**

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman DEMİRCİ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜTÜK

Dr. Öğr. Üyesi Esra DOĞAN TURAY

Dr. Öğr. Üyesi Evindar YEŞİLBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi Zekai ERDAL

Dr. Öğr. Gör. M. Cevat ACAR

Arş. Gör. Şehmus ASLAN

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ, Harran Üniversitesi

Prof. Dr. Abdülhalim AYDIN, Fırat Üniversitesi

Prof. Dr. Atabey KILIÇ, Erciyes Üniversitesi

Doç. Dr. Abdulwahab K. MOUSA, Zaho Üniversitesi (Irak)

Doç. Dr. Hazem Burhan MOSTAFA, Salahaddin Üniversitesi (Irak)

Doç. Dr. Hazem Said MONTASIR, El-Ezher Üniversitesi (Mısır)

Doç. Dr. Hayrettin KIZIL, Dicle Üniversitesi

Doç. Dr. Masoumeh DAEİ, Tabriz Payame Noor Üniversitesi (İran)

Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN, Bingöl Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abuzer KALYON, Gazi Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN, Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Dirk KRAUSMÜLLER (Almanya)

Dr. Öğr. Üyesi Erhan ÇAPRAZ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Fasih DİNÇ, Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Fikret ÖZÇELİK, Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Nesim SÖNMEZ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAPLAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ziya POLAT, Mardin Artuklu Üniversitesi

**Yönetim Yeri | Head Office**

Kadim Akademi Derneği

13 Mart Mahallesi, Mehtap Caddesi,

Aksoy Su Apartmanı, Zemin Kat, Artuklu-MARDİN

**İletişim | Contact**

Tlf: +90 482 212 22 12, Gsm: +90 5052218502, e-mail: [kadimakademisbd@gmail.com](mailto:kadimakademisbd@gmail.com)

© Kadim Akademi SBD yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayınlanan çalışmaların bilim ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimize gönderilen çalışmalar, alanında uzman iki ayrı hakem tarafından incelendikten sonra yayınlanmaktadır. Yazım kurallarına ilişkin bilgilere dergimizin son kısmında yer verilmiştir. Bu derginin tüm hakları saklıdır.

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

- Maşallah TURAN* İSLAM'DA İRTİDAT SORUNU VE YOL AÇABİLECEĞİ PSİKO-SOSYAL PROBLEMLER (TAKİYYE-NİFAK ÖRNEĞİ)  
*He Issue of Apostasy in Islam and the Psychosocial Problems Which Apostasy May Cause (Takkiya "Hidding"-Nifak "Duplicity" Example) ..... 1-11.*
- Faruk KAZAN* SEYDA MOLLA ABDÜLLATİF ŞEMÂMÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ  
*Molla Abdullatif Shemami's Life and Scientific Personality ..... 12-38.*
- Mehmet YALÇINKAYA* ATTILÂ İLHAN'IN MAVİ DERGİSİNDEKİ SOSYAL REALİZM YAZILARI ÜZERİNE  
*The Writtings of Attila İlhan on Social Realism in Mavi Magazine .....39-49.*
- Elif CEYLAN EROL* ÇANAKKALE-ÇAN HALILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME  
*An Evaluation of the Carpets in the Region of Çanakkale-Çan ..... 50-68.*
- Vasfiye K. AYTEKİN  
Ceylan K. YILMAZ* MARDİN-ARTUKLU İLÇESİ LİSE DÜZEYİ OKUL YÖNETİCİLERİNİN 2015 YILI PISA TÜRKİYE SINAV SONUÇLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ  
*Views' Year 2015 Pisa Exam Results of High School Administrators in Artuklu Town of Mardin... .. 69-80.*
- Resul GEYİK* BİKARANÎNA RENG DÊRÊN KURMANCÎ DI HELBESTÊN MELAYÊ CİZİRÎ DE  
*The Use of Kurdish-Kurmancî Adjectives in Molla Jazîrî's Poems ..... 81-89.*
- سليمان الطعان* الطائفة المرشدية في سورية  
*Murshidiya sect in Syria ..... 90-107.*

# editör'den

Değerli Okuyucular,

İlim hayatına yeni başlamış olan ve yılda iki sayı olarak yayımlanan *Kadim Akademi SBD*'nin ikinci cildinin birinci sayısını büyük bir heyecanla sizlere takdim etmekten mutluluk duyuyoruz. Birçok dil, din ve kültürün mezc olduğu yaşadığımız coğrafyanın tarih ve edebiyatına, ülkenin eğitim ve sanat alanındaki gelişmelerine akademik anlamda değer kazandırmayı hedefleyen dergimizin bu sayısında da, birinci sayıda olduğu gibi, muhtelif konularda Türkçe, Kürtçe ve Arapça makaleler sizlere sunulacaktır.

Sosyal bilimlerin farklı alan ve konularına yer verdiğimiz dergimizde hakem sürecinden geçen değerli çalışmalardan ilki edebiyat alanındadır. Mehmet Yalçinkaya'nın "Attilâ İlhan'ın Mavi Dergisindeki Sosyal Realizm Yazıları Üzerine" adlı bu değerli makalesi Atilla İlhan'ın edebiyat camiasında ciddi polemiklere yol açan sosyal realizm hakkındaki görüşlerini konu edinmektedir. Dergimizin ikinci makalesi İlahiyat alanında olup, Maşallah Turan'ın "İslam'da İrtidat Sorunu ve Yol Açabileceği Psiko-sosyal Problemler" adlı çalışmasıdır. İrtidat meselesinin günümüz şartları bağlamında değerlendirildiği bu özgün çalışma hiç şüphesiz alanına katkı sağlayacaktır. Üçüncü makalemiz Kürtçe dilinde olup Resul Geyik'in "Bikaranîna Rengdêrên Kurmancî Di Helbestên Melayê Cizîrî de" adlı makalesidir. Araştırmacı, Melayê Cizîrî'nin şiirlerinde kullandığı sıfatların anlamsal ve dilsel gücüne değinmiş ve ilginç sonuçlara ulaşmıştır. Dergimizin dördüncü makalesi sanat tarihi alanında olup Elif Ceylan Erol'un "Çanakkale-Çan Yöresi Halıları Üzerine Bir Değerlendirme" adlı çalışmasıdır. Akademisyen, bu çalışmasında yeterince araştırılmayan yöre halıları üzerinde durarak bunların önemi ve günümüz şartlarında tekrar geliştirilebilirliği konusunu ele almıştır. Beşinci makale Sulaiman Taan (سليمان الطعان)'ın "et-Taife el Murşidiyye fi Suriyye (الطائفة المرشدية في سورية)" adlı makalesidir. Araştırmacı, Suriye Alevileri içinde bu güne değin üzerinde durulmamış ve oldukça az tanınan Mürşidiyye Alevilerinin yaşayışlarına ve diğer Aleviler ile olan fikirsel ayrılıklarına değinmiştir. Dergimizde yayınlanan altıncı makale Faruk Kazan'ın "Seyda Molla Abdüllatif Şemâmî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği" üzerine yaptığı bir biyografi çalışmasıdır. Çalışmada Seyda Molla'nın hayatı, ilmi ve eserleri üzerinde durulmuştur. Son makalemiz Vasfiye Kalya ve Ceylan Yılmaz'ın "Mardin Artuklu İlçesi Lise Düzeyi Okul Yöneticilerinin 2015 Yılı Pisa Türkiye Sınav Sonuçları İle İlgili Görüşleri" adlı alan araştırmasıdır. Bölgeye katkı sağlayan bu çalışmada liselerde uygulanan pisa sınav sonuçlarına göre Güneydoğu Anadolu bölgesinin son sıralarda olmasının nedenleri ve bu konuda başarıyı arttırmak için atılacak adımlar üzerinde durulmuştur.

*Kadim Akademi SDB*'nin bu sayısında her aşamada yardımlarını esirgemeyen, sayıyı gerçek bir ekip çalışmasına dönüştüren meslektaşlarıma, özellikle Mustafa Öztürk ve Evindar Yeşilbaş'a teşekkürlerimi sunuyorum. Bir sonraki sayıda yayınlanmak üzere değerli çalışmalarınızı bir an önce görmeyi umuyor, öneri ve katkılarınızı bekliyoruz. Gelecek sayıda buluşmak dileği ile.

Dr. Esra DOĞAN TURAY  
Sayı Editörü

TURAN, Maşallah (2018), “İslam’da İrtidat Sorunu ve Yol Açabileceği Psiko-Sosyal Problemler (Takiyye-Nifak Örneği)”, *Kadim Akademi SBD*, C. 2, S. 1, s. 1-11.

## İSLAM’DA İRTİDAT SORUNU VE YOL AÇABİLECEĞİ PSİKO-SOSYAL PROBLEMLER (TAKİYYE-NİFAK ÖRNEĞİ)

*THE ISSUE OF APOSTASY IN ISLAM AND THE PSYCHOSOCIAL PROBLEMS WHICH APOSTASY MAY CAUSE (TAKIYYA “HIDDING”- NIFAK “DUPLICITY” EXAMPLE)*

Maşallah TURAN\*

1

### Öz

Her toplumda olduğu gibi İslam toplumunda da, bireysel özgürlüklerle beraber toplumun manevî değerleri ve dinî inançları önemsenmiş, buna karşı meydana gelebilecek açıktan saygısızlık ve saldırganlık, önleme yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda, nesilleri inkârcılığın olumsuz etkilerinden koruma amacıyla, dinden dönüp irtidat eden yani İslam’ı bırakıp dinini değiştiren veya İslam’dan sonra dinsizliği tercih eden kimselerin cezazsız bırakılmaması gerektiği belirtilmiş, ceza olarak da ölüm cezası gündeme getirilmiştir. Durum böyle olunca, irtidat olayının çok yönlü bir tarzda ele alınması, meselenin günümüz şartları bağlamında güncellenmesi bir ihtiyaç halini almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İrtidat, mürted, hürriyet, takiyye, nifak.

### Abstract

In the Islamic society like that in every society, was the importance of spiritual values and religious beliefs in society with individual freedom, It has been asked to prevent the openly disrespect and aggression against it. In this context, in order to prevent the generations from the negative effects of disbelief, the one who turned from Islam or preferred atheism after Islam, stated that should not be left unpunished. The death recompense as a punishment were raised. As such, It has become a necessity that the apostasy event to be addressed in a multifaceted way and updating the issue in context of the present conditions.

**Key Words:** Apostasy, apostate, freedom, takiyya (hiding), nifak (duplicity).

\* Dr. Öğr. Üyesi., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, [masallahturan25@gmail.com](mailto:masallahturan25@gmail.com)

## GİRİŞ

İslâm fıkıh geleneğinde, toplumun ortak manevi değerlerine ve dinî inançlarına karşı alenî saygısızlık ve saldırganlığı önleme, toplumda inananlar açısından gerekli olan huzur ve sükûnu güvence altına alma, nesilleri inkârcılığın olumsuz etkilerinden koruma gibi gayelere yönelik bir tedbir olarak, irtidat eden kimselerin cezalandırılması gerektiği dile getirilmiş, bu hususta genel anlamda müsamaha ve esnekliğe pek yer bırakılmamıştır. Bu nedenle irtidat olayının günümüz şartları bağlamında, değişik açılardan ele alınıp değerlendirilmesi bir gereklilik halini almıştır. Konu hakkında farklı çalışmalar yapılmıştır (Örnek olmak üzere bk., Dalgın, 1998, I: 172-189; Karadavi, 2005, V: 259-273; Okur, 2002/1, I: 344-364; Erdoğan, 2007, 4: 98-104; Şahinalp, 2013, IV: 101-125; Dalgın, 2014, 21: 102-106). Ancak içinde bulunduğumuz vasat itibariyle, gerek irtidat cezası verilirken cezalandırmanın temel mantığını kavramamızı sağlayacak olan “hükümün illeti/asıl gerekçesi” ve bunun yorumlanmasına dönük vurguların zayıf kalması, gerekse de yapılan çalışmalarda kayıtsız-şartsız ceza verilmesi durumunda bireysel özgürlüğün zarar göreceği vurgusu dışında ortaya çıkabilecek olan psiko-sosyal problemlere kimi zaman işaret edilse de, (“İrtidatını açıklayıp propagandasını yapan bir kimsenin cezasının ihmal edilmesi, toplumun tamamını tehdit altında bırakır ve sonucunu ancak Allah'ın bilebileceği bir fitnenin doğmasına yol açar.” Şahinalp, 2013, IV: 118), kanaatimizce yeterince değinilmemiş olması meseleyi yeniden ele alıp incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Başka bir ifadeyle, cezanın uygulanmaması durumunda doğabilecek olan sıkıntılar hep öncelenmiş, halbuki beri tarafta böyle bir cezanın kayıtsız-şartsız bir şekilde uygulanması durumunda, toplumda ortaya çıkabilecek olan psiko-sosyal sıkıntılar çoğunlukla ıskalanmış veya sınırlı bir şekilde ele alınmıştır. Bizce meselenin bu ikinci yönünün de açıkyüreklilikle işlenmesi, konuyu daha itidalli bir düzlemde algılamamıza ciddi katkılar sunacaktır. Zira psiko-sosyal özellikler taşıyan bir meseleyi sadece bir yönüyle veya sınırlı bir iki özelliğiyle ortaya koyup, meselenin öbür unsurlarını büyük oranda ihmal etmek veya görmezlikten gelmek, bununla beraber bir denge beklentisi içine girmek gerçekçi değildir. (İki taraflı değerlendirmeye bir örnek olmak üzere bk., Şahinalp, 2013, IV: 115-121). Bu noktadan sonra, dengeli bir bakış açısına sahip olmayı kolaylaştırmak adına irtidatın tanımı, cezası, cezanın asli gerekçesi, Kur'an-Sünnet bağlamında irtidat olgusunun tahlili ve bu cezanın koşulsuz bir şekilde uygulanmaya gidilmesi durumunda doğurabileceği psiko-sosyal sıkıntıları ele alalım.

### 1. “İrtidat” Kavramının Tanımı

“Riddet” de denilen “irtidatın” sözlük anlamı; bir şeyden başka bir şeye dönmek demektir. Buna göre mürted (irtidat eden), İslam dininden küfre, inkara dönen kişi demektir. (Zuhayli, 1991-1992, VII: 462-463; Karaman vd. 2006: 321). İrtidatın gerçekleşmesi için gereken akıl-baliğ olmak gibi şartlar da göz önünde bulundurulmak suretiyle irtidat ve mürted terimleri şu şekilde tanımlanmıştır: “Akıllı, bülüğa ermiş müslüman erkek veya kadının, zorlama olmaksızın, İslam Dininde zorunlu olarak inanılması gereken temel şeyleri tamamen veya kısmen inkar etmesine irtidat, bunu yapana mürted denir. (Zuhayli, 1991-1992, VII: 463-465).

### 2. İrtidat Eden Kimsenin Cezası

“Alimler arasındaki yaygın kanaate göre, İslam dininden çıkan mürted, tövbe ederek geri dönmezse öldürülür. (Örneğin İmam Şafii, “Risâle” isimli eserinde,

tafsilata girmeden İslam'dan dönen mürtedin öldürüleceğini ve bu hükmün sabit olan bir ilme dayandığını ifade etmektedir. Bk., Şafii, tsz.: 480; Ayrıca konu hakkında bk., Derveze, 1966, II: 373-374). İrtidat eden erkeğin öldürülmesi lazım geldiği hakkında ilim ehlinin icma ettiği söylenmiştir. Hanefiler hariç, cumhura göre irtidat eden kadın da öldürülür. Hanefilere göre ise, irtidat eden kadın öldürülmez, ancak İslam'a dönmesi için zorlanır. Zorlamak da, İslam'a dönünceye ya da ölünceye dek hapsedilmesi şeklinde olur. Öldürülmeme nedeni de şudur: Öldürülme, küfür sebebiyle değil, savaşın şerrini önlemek için caiz kılınmıştır. Kafir olmanın cezası, Allah katında, öldürmekten daha fazladır. O yüzden öldürme cezası, savaşa fiilen katılana mahsus sayılır ki o da kadın değil erkektir. Çünkü kadın, sadece niyeti sebebiyle savaşı kabul edilemez." (Zuhayli, 1991-1992, VII: 465).

### **3. Cezanın İlleti / Asli Gerekçesi ve Eleştirisi**

Mürtedin öldürülme gerekçesi olarak, genelde İslam toplumuna savaş açması, toplumu ifsad etmesi, parçalaması ve maddi-manevi huzursuzluğa sebep olması gösterilmektedir (Hanefilerin görüşleri ve değerlendirmesi için bk., Şahinalp, 2013, IV: 108-109).

Söz gelimi; İmam Ebû Yûsuf, 3 gün süreyle tövbe teklif edilmesi taraftarı olmakla birlikte, erkek mürtedin öldürüleceği görüşündedir. Ancak kadın mürtedin, erkek mürteden farklı mütalaa edilmesi gerektiğini söyler. Ebû Yûsuf bu konuda Ebû Hanîfe'nin, Âsım b. Ebî Rezîn vasıtasıyla İbn-i Abbas'tan naklettiği rivayete dayanır. Rivayette kadın mürtedlerin öldürülmeyeceğinden bahsedilir (Bk., Ebû Yûsuf, 1382: 180-181). İrtidat eden kadının Hanefiler nezdindeki öldürülmeme gerekçesi, daha önce geçtiği üzere, kadının savaşa fiilen katılmaması, potansiyel savaşı olmamasıdır. Mevdûdî'nin konu hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir:

"İslam'ın mürtedlerle ilgili hükmünün gayesi, onları İslam üzere kalmaya zorlamak değildir. Bundan maksat, devletin esas olan İslam toplumunu parçalanma ve çözüntülerden (disintegration) korumaktır. İslam Şeriatı, İslam Devleti hudutları içerisinde yaşayan bir müslümanın İslam'ı bırakmasına müsaade etmediği gibi, aynı şekilde İslam Devleti sınırları içerisinde yaşayan bir gayr-ı müslim zımminin devlete karşı gelmesine ve onun hükümranlığını kabulden kaçınmasına da müsaade etmez. Bildiğim kadarıyla, yeryüzünde hiçbir devlet kendisine vücut veren ana unsurların ve temel değerlerin çözülme ve parçalanmasına müsaade etmez! Bu konuda İslam'a girmemiş olanlarla, girdikten sonra çıkanları diğer ilim erbabı da ayrı mütalaa ediyorlar. Dünyada bu iki zümreye de aynı gözle bakacak ve her ikisine de aynı muameleyi yapacak hiçbir kimse olmasa gerek! Mesela, Amerikan vatandaşlığına veya İngiliz milliyetine girmemiş bir kimseyle, bu vatandaşlık ve milliyeti kabul ettikten sonra terk eden bir kimse aynı mı görülür? Yine Amerika Birleşik Devletleri'ne henüz katılmamış bir eyaletle, Amerika'dan kopmuş ve ayrılmış bir eyalet bir tutularak her ikisine de aynı muamele yapılır mı?" (Mevdûdî, 1993: 228-229)."

Mevdudî'nin yaptığı değerlendirmede, devletlerin kendilerine vücut veren ana unsurların ve temel değerlerin çözülmesine ve parçalanmasına müsaade etmedikleri tarzındaki tespiti gibi isabetli yönler olmakla birlikte, genel manada toplumların özelde ise İslam toplumunun birlik ve bütünlüğünü, dinden dönmek isteyen fertlerin



bu isteklerine karşı çıkmakla koruduğunu söylemek tartışmaya açık bir meseledir. Çünkü, parçalanma ve çözülme sırf bu gibi kimseler yüzünden olacaksa, o taktirde birlik ve bütünlük “birbirlerine kenetlenmiş bir bina gibi” (“Şüphesiz ki Allah, kendi yolunda, sanki birbirlerine kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak çarpışanları sever.” Saff, 61/4) olma özelliğinden yoksun, içi boş bir görüntü arz eder. Hem de bu gibi kimseleri, dinde kalmaya zorlamak, birliği daha da bozabilir. Zira tövbe etmediği taktirde öldürüleceğini bilen bir kimse, kendi canını kurtarmak için belki de yalan söyleyerek durumu kurtaracak bir tövbede bulunacak, İslam düşmanlığını gizlice devam ettirecektir. Gizli ve sinsi küfrün ise aleni-açık küfürden topluma daha zararlı olacağı bilinen bir gerçektir. Bu tarz gerçek kişiliğini gizlemeye zorlanmış bireyler zorla İslam bünyesinde kalmaya itilirlirse, gizliden gizliye topluma zarar verme ihtimalleri daha yüksektir. Yakın dönem alimlerimizden Saîd Nursî, “Mektubat” isimli eserinde, mürtedin öldürülme gerekçesini şu şekilde izah etmektedir:

“Bir müslüman, İslamiyetten çıksa ve dinini terk etse, daha hiçbir peygamberi kabul edemez. Belki Cenab-ı Hakkı dahi ikrar edemez ve belki hiçbir mukaddes şeyi tanımaz; belki kendinde kemalata medar olacak bir vicdan bulunmaz, tefessüh eder. Onun için, İslamiyet nazarında harbi kafirin hakk-ı hayatı var. Hariçte olsa, musalaha etse; dahilde olsa, cizye verse İslamiyetçe hayatı mahfuzdur. Fakat mürtedin hakk-ı hayatı yoktur. Çünkü vicdanı tefessüh eder, hayat-ı içtimaiyeye bir zehir hükmüne geçer.” (Nursi, 1998: 499).

Metinden de anlaşıldığı üzere, Saîd Nursî de mürtedin öldürülme gerekçesini, vicdanının bozulmasıyla birlikte toplumsal hayata zararlı olmasına, kendi tabiriyle bir zehir hükmüne geçmesine bağlar. Çağdaş müelliflerden “İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler” kitabının yazarı Servet Armağan’ın değerlendirmesi, şu şekildedir:

“Ridde ismi verilen dinden çıkma suçu, laik ceza hukukunda suç kabul edilmemiştir. İslam Dininden çıkan kimsenin, çevresine ve topluma devamlı zarar vereceği kabul edildiği için böyle bir hareket cezalandırılmıştır.” (Armağan, 1996: 138-139).

Görüldüğü gibi, mürtedin öldürülmesinin illeti olarak ileri sürülenler, “mürted dinden döndüğü için öldürülür” tarzındaki bir gerekçeden ziyade, İslam devletiyle savaşıması, toplumsal hayatı bozması, ifsad etmesi, istikrarsızlığa sebep olması gibi unsurlarda yoğunlaşmaktadır. Öyleyse; mürtedin yalnızca dinden döndü diye öldürülmeyeceği konusunda güçlü bir fikir bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu husus “dinde zorlama yoktur...” (Bakara, 2/256) ilkesinin temel esprisini açısından önem arz etmektedir. (Bk., Şahinalp, 2013, IV: 121-122).

#### 4. Kur’an ve Sünnet Açısından İrtidat

Kur’an bağlamında meseleye baktığımızda; dinden dönenin, dünya ve ahirette amellerinin batıl olup boşa gideceği ve ahirette çetin bir azaba çarptırılacağı dışında, açık bir müeyyideye rastlanmamaktadır. İrtidattan söz eden ayetlerden biri şu şekildedir: “... Sizden kim dininden döner ve kafir olarak ölürse, artık onların bütün yaptıkları dünyada da, ahirette de boşa çıkmıştır ve onlar ateşin halkıdır, onda süresiz kalacaklardır.” (Bakara, 2/217). Ayetteki “kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse” açıklaması, mürtedin her hâlükârda öldürülmeyip, kâfir olarak ölmesine fırsat ve imkân tanınabileceği anlamını da içermektedir. Şu ayet-i kerime de bu anlamı desteklemektedir: “Kitap Ehlinde bir bölümü dedi ki; iman edenlere indirilen mesaja, gündüzün başlangıcında inanın,

bitiminde ise inkâr edin. Belki onlar da dönerler.” (Al-i İmran, 3/72). Kitap ehlinde bir kısmının gündüzün başlangıcında inanıp, bitiminde ise inkâr etmesi bir irtidat olayıdır. Ancak, Kur'an-ı Kerim, onların müslümanları dinlerinden dönmeye sevk etmek amacıyla yaptıkları bu davranışlarını, fiili isyan içermediği için had ile veya herhangi bir somut hukuki yaptırımla cezalandırmaktan bahsetmemektedir.

Hz. Peygamber de mürted hakkında şöyle buyurmuştur: “Dinini değiştireni öldürün.” (Buhârî, Cihad, 149; İ'tisam, 28; Bu hadisteki ifadenin mutlak olduğu ön kabulünden hareketle, her halükârda İslam inancını terk eden kişinin (mürtedin) cezasının ölüm olduğu ileri sürülmektedir.) Bir başka hadis şu şekildedir: “Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın Resulü olduğuma şahitlik yapan hiçbir müslümanın kanı helal değildir. Ancak şu üç kişi müstesnadır. Zina eden evli, bir başkasını kasden öldüren kişi, dinini terk edip cemaatten ayrılan şahıs.” (Buhârî, Diyat,66; Müslim, Kasame, 25-26) Ebû Dâvûd ve Nesâî'de geçen şu hadis de dikkat çekicidir. “Müslüman'ı öldürmek, şu üç sebep hariç helal değildir. Zina eden evli recmedilir. Müslüman'ı kasden öldüren, öldürülür. İslam'dan çıkarak Allah ve Resulü ile harbe tutuşan kişi ya öldürülür, ya asılır, ya da sürgün edilir.” (Ebû Dâvûd, Hudûd, 1; Nesâî, Kasame, 14).

Yukarıda verdiğimiz ilk iki hadis İmam Buhârî'nin “*Sahih*”inde yer almaktadır. Buhârî'den naklettığımız ikinci hadis, birinci hadisin tefsiri hükmündedir. Yine ikinci hadisteki “*cemaatten ayrılan*” ifadesi, “dinini terk eden” ifadesinin sıfat-ı müekkidesi olup, hariciler gibi İslam cemaatinden her ne maksatla olursa olsun ayrılan tüm grupların, silahlı saldırıda bulunup fesat çıkardıkları takdirde öldürülebileceklerini düşündürmektedir. Ebû Dâvûd ve Nesâî'de geçen üçüncü hadiste, öldürülme dışında asılma veya sürgün edilme cezalarının da verilebileceğinin ifade edilmesi dikkat çekicidir. Zira her ne kadar “asılma”, “öldürülme” ile aynı neticeyi verse de “sürgün edilme”, hayatın devam edebileceği anlamını taşıması yönüyle, mürtedin sadece dinden döndü diye öldürülmeyeceğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Mürtedle ilgili olarak naklettığımız bu rivayetlerden, İslam'dan çıkıp müslüman toplulardan ayrılarak Allah ve Resulü ile yani İslam'ın yasal ve meşru düzeniyle harbeden mürtedin “öldürülmesinin” uygulanabilecek cezalardan biri olduğu, öldürmenin alternatifsiz yegâne ceza olmadığı anlaşılmaktadır. Yine rivayetlerden öldürme cezasının, kişinin irtidatından ziyade, müslümanlara karşı harp halinde oluşundan dolayı verildiği de anlaşılmaktadır.

Hz. Ebu Bekir'in hilafeti sırasında, mali görev olan zekâtı vermeyenlerle savaşılmamasının sebebi; muhaliflerin zekâtı vermemekte direnmeleri ve Hz. Ebu Bekir'in de almak için ısrarlı tavrıdır. Yoksa savaş, bir grubun zekâtın farz olduğunu inkâr etmeleri karşısında, bunun farz olduğuna inandırmak için yapılmamıştır. Kişiler zekâtı ödemekten kaçınırlarsa, farz olduğunu kabul etseler bile, zekâtı verinceye kadar kendileri ile savaşırlar. “Bu olay, meşru yönetime haksız bir isyan ve bunun bastırılması şeklindedir.” Günümüzde de, güçlü devletler vergisini vermeyenden zorla alır, bu durum inanç hürriyetine baskı anlamına gelmez. (Naklî delillerin değerlendirmesi için bk., Şahinalp, 2013, IV: 110-118).

Görünen o ki, irtidatla ölüm cezasının özdeşleştirilmiş olmasında, tarihte irtidat edenlerin büyük çoğunluğunun fiilî isyanlarda bulunması etkili olmuştur. Nitekim Hz. Ebubekir döneminde bu durumu net bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Hatta öyle bir dereceye varmış ki, “irtidat eden isyan eder” anlayışı, bir kaide gibi zihinlerde yer

etmiştir. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi, büyük çoğunlukla “mürtedin dinden döndüğü için değil de, İslam toplumunu ifsad edip, çevresine ve topluma sürekli zarar vereceği kabul edildiği için” öldürülmesi gerektiği ifade edilmişti. (“İrtidat tabii olarak, siyasi bir hıyanet kabul edilir ve bu ağır suç beraberinde bir takım müeyyideleri getirir. Fakat tarihte görülmüştür ki, bunlar kullanım alanı bulamamışlardır...” Hamidullah, 1998: 222). Ancak tarihte böyle olmuş olması, tüm zamanlarda istisnasız bütün mürtedlerin de böyle olacağını gerektirmez. Silahlı ayaklanma ile İslam toplumuna zarar vermeye kalkışmadıkça, mürtedin ölümle cezalandırılmaması, hem deliller bağlamında, hem din tercihindeki özgürlüğün zarar görmemesi anlamında, hem de böyle bir cezanın kayıtsız-şartsız uygulanması durumunda yol açabileceği psiko-sosyal problemler nedeniyle zamanın şartları açısından da isabetlidir. (Örneğin; zina, kazif ve hırsızlık gibi en açık ve kesin hadler hakkında Mevdudi şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Yüce Allah, zina ve kazif suçlarını işleyen bir insan için böylesine kesin iki cezayı, kadınların süslenip açılarak sokaklara çıkmadıkları, müstehcen ve açık-seçik resimlerin bulunmadığı, aşk ve seks romanlarının yayınlanmadığı, şehvi hisleri tahrik edici sahne ve oyunların olmadığı, insanların kolayca evlenebildikleri ve fesih, tefrik, talak ve hulu’ gibi İslami hükümlerin tam tamına uygulandığı bir cemiyet için koymuştur... Zina ve kazif cezaları için söylediklerimiz, hırsızlık cezası için de geçerlidir. Hırsızlık cezası, faizin serbest olduğu, zekâtın verilmediği, adaletin bir ticaret metaı gibi alınıp satılarak el değiştirdiği, ağır ve haksız vergiler sebebiyle temel ihtiyaç maddelerinin fiyatlarının anormal bir şekilde yükseldiği ve alınan vergilerin tümünün ancak lükse, israfa ve mutlu azınlığın refahına harcandığı bir cemiyet için konmamıştır.” Mevdudi, 1993: 274-276. Mevdudi’nin bu açık ve kesin hadler karşısında gösterdiği esnekliğin, irtidat gibi kapalı ve pek kullanım alanı bulamayan bir hususta gösterilmesi elbette daha uygundur). Mürtedin silahlı olarak ayaklanması safhasına kadar, müslümanların müteyakkız olmaları ve irtidat durumundaki kişileri irşad ve ıslah etmeye çalışmaları gerekir. Sözün özü; insanlar zorla iman ettirilemez ve zorla iman içinde tutulamaz. (Ayrıntılı bilgi için bk., Karaman, 1996: 72-74). Bu tarz bir zorlamaya başvurulduğu takdirde ise çok ciddi ve görmezlikten gelinmesi imkânsız olan birtakım psiko-sosyal hastalıklar karşımıza çıkacaktır ki önemli olmaları bakımından biz burada iki tanesini ele alacağız.

#### a- Takiyye

Etimolojik olarak takiyye kelimesi, Arapça’daki “v,k,y” kökünden gelmekte ve kendini saklama ya da koruma anlamını taşımaktadır (İnayet, 1998: 316). Sözlük anlamı ihtiyat, korku veya gizlenmek manasında olan “takiyye” kavramı, kendisine zor kullanılan kimsenin canını, malını ve koruması gerekli varlığını mutlak bir tehlikeden kurtarmak için gerçekte benimsediği görüş ve kanaatin aksini izhar etmesi, karşı tarafla aynı fikirdeymiş gibi görünmesidir (Bk., Karaman, 2006: 630).

Mezhepler tarihi kavramı olarak da takiyye, yine açık ve muhtemel tehlikelerden korunmak amacıyla insanın saklanması ve gizlenmesi manasıdır. Bütün mezhepler, ciddi bir can korkusu ile karşılaşıldığında, inancın gizlenebileceği kanaatine varmışlardır. Çoğu kaynakta, Ammar b. Yasir’in müşriklerin eza ve cefasına karşı hayatını kurtarmak için takiyye yaptığı ve bu olayı Resulullah’a arz ettiğinde Hz. Peygamberin de bunu tasvip ettiği geçmektedir. Ancak hayatî tehlike arz etmeyen, sadece maddî menfaatinden dolayı İslami hakikatlerin gizlenmesi caiz değildir. Fakat Şiî fırkalarda takiyye ifrat derecesinde tatbik edildiğinden, vacip olarak kabul

edilmiştir. Şîh düşüncesine göre, imanı tehlikeden korumak için değişik kanaat izhar edilebilir. Böylece takiyye, zorunlu ve geçerli bir sebep olmaksızın, nassların ve dini metinlerin tevili için de bir vesile yapılmıştır (Bk., Karaman, 2006: 630).

Düşünce ve eylem özgürlüğünün olmadığı, zulüm ve baskı sebebiyle insanların inandıklarını yaşayamadığı, bunun da ötesinde işkencelere maruz bırakıldığı ortamlarda takiyye, başvuru kurtuluş yollarından biri olarak algılanmıştır. İnsanlar, birtakım eziyet ve işkencelere maruz kaldıkları zaman, kalben ve vicdanen istemedikleri halde, gerçek inançlarını zaman zaman gizlemeyi kurtuluş yolu olarak düşünürler. Ancak böyle bir yola başvurdukları için de, büyük bir rahatsızlık hisseder, derin bir strese ve buhrana girerler. Çünkü insan fıtratı; esas itibarıyla izzet, haysiyet, onur ve şerefle yoğrulmuştur. O halde, mükerrem olarak yaratılan insanı, kimi bahanelere veya ihtimallere dayanmak suretiyle böyle bir azap ve strese sürüklemeye kimsenin hakkı olmasa gerektir. Böyle bir hakkı Allah, hiç kimseye vermemiştir. Bu tarz bir buhran ve strese sürüklenen kimselerin, bir zaman sonra toplum içinde kendilerine kurtuluş yolu olarak algıladıkları kimi illegal oluşumlara prim verebilecekleri, onlarla hareket edebilecekleri unutulmamalıdır.

#### **b- Nifak**

Arapça “n,f,k” kökünden türeyen bu kelime, etimolojik olarak yer altında bulunan ve bir ucundan diğer ucuna gizlice gidilebilen işlek yol demektir. Yanısıra kaybolmak, eksilmek, geçmek ve tükenmek anlamlarına da gelir (Bk., Karaman, 2006: 495). İslamî terminolojide ise, kısaca içi dışı bir olmayan iki yüzlü kimselerin, müslüman toplum içinde, müslüman gibi görünerek gerçekte içlerinde küfür veya şirk inancını taşımalarına denir. Başka bir ifadeyle, kalbi ile inanmadığı halde inkarını saklayıp, dili ile inandığını söyleyerek mü'min görünmektir (Bk., Karaman, 2006: 495-496).

Kuşkusuz her sosyal ve politik sistemde, o sistemin üzerinde yükseldiği felsefi ve ideolojik görüşü paylaşmayan, fakat yine de ses çıkaramayacak durumda olan insanlar bulunabilir. Münafıklar da, farklı bir sosyal kategori olarak İslam toplumunun iç muhalifleri şeklinde görülebilirler.

Eğer bir toplumda, insan gruplarının temel hak ve özgürlükleri teminat altındaysa, ibadet ve düşünce farklılığı olanların bu farklı konumları tabii karşılanıyorsa, muhalif çevrelerin varlığından rahatsız olunmuyorsa ve bu muhaliflerin inanç ve düşünceleri baskı kullanılarak değiştirilmiyor ya da ibadet ve ayinlere engel olunmuyorsa; böyle bir ortamdaki nifak ve takiyye tamamen çıkar amaçlıdır, tam anlamıyla bir kişilik bozukluğudur. Asr-ı saadetteki nifak böyle bir tezahürdür.

Ancak bir toplumda; hangi inanç, din ve görüşte olursa olsun, hiçbir sosyal gruba yaşama imkanı tanınmazsa, onlar için özel hukuki statüler tayin edilmezse, kişi ve gruplar bir takım özel durumları dolayısıyla farklı konumda ele alınsalar bile yine de onların can, mal, namus, din ve görüşlerini güvence altına alan hukukun üstünlüğü ilkesi yoksa, o zaman nifakın doğup beslenmesine veya toplumda var olan nifakın anormal bir şekilde yayılmasına zemin hazırlanmış demektir. Çünkü, herkes tavır koyabilme gücünü gösteremez. O halde, insanları, böylesi marazî bir yola başvurmaya mecbur etmemek lazımdır (Bk., Şahinalp, 2013, IV: 118-121).

Toplumsal bir vakia olarak tecrübe edilmiştir ki; tek tip insan yetiştirme dayatması, insanları takiyye-nifak ikilemine iten, kafa sayısınca görüş, yürek sayısınca

sevgi, realitesini inkar eden bir özellik sergiler. Halbuki, toplum ideologların, yöneticilerin hamur gibi yoğurup tek bir biçim verebilecekleri bir varlık değildir. Bu amaçla yapılan devrimler, omuzdaki yükü değiştirmemiş, yalnızca omuz değiştirmiştir. ("Hiçbir kültür çizmeyle yok edilememiştir. Tek biçimli insan yetiştirme dayatması (integrisme), tehlikeli bir arındırma girişimi olarak ilkin girişimin sahiplerini yok etmiştir. Kurgusal bir akılla toplum mühendisliğine özenen Jakobenler, Robespierre, Billaud-Varennes, Saint-Just, Le Pelletier insanı terörle yeniden üretmeye yeltendiler. Napoleon bütün Avrupa'yı, bir kimyager gibi kendi deneyi için kullanacağı bir hammadde olarak gördü. Mussolini, Hitler, Stalin, Franco yalnız milyonlarca cana değil, aynı zamanda insanlığa va onun onuruna da kıydılar. Hepsi de tek biçimli insan yaratma isteşiyle hareket ettiler. Kendi akıllarının ürettiği tek gerçeği topluma dayatarak, kendilerinden menkul yol göstericiliği benimseyerek, toplumsal olayların/olguların sadece kişilere, aktörlere teslim olmayacak kadar karmaşık olduğunu düşünmediler. Yarattıkları ideolojik/yanlı Procrustes devlet sayesinde insanların yataklarına uzun gelirse, ayaklarını kestiler, kısa gelirse ayaklarını uzatmaya yeltendiler. Kimileyin de insanları önce parçalara ayırdılar, sonra bu parçaları yeni biçimler altında birleştirip kendi insanlarını yaratmak istediler. Her totaliter rejim gibi, 'bir meyve koparmak için ağacı devirdiler' (Montesquieu). Özgür birey yok oldu. Ortada yalnızca tek bir efendi kaldı. Bu devletti. Geriye ise her efendinin gerek duyduğu köleler. Bireysiz devlet 'çaldığı dişlerle ısırın hain bir yaratık' (Nietzsche) olup çıktı." Bk., Selçuk, 1999-2000, Ankara Barosu Dergisi, <http://www.ankarabarusu.org.tr/siteler/ankarabarusu/tekmakale/1999-2/2.pdf>, 26). Toplumları dönüştürmede en yetkin insanlar olarak kabul ettiğimiz Peygamberler bile sevdiklerine hidayet verebilecek bir güce sahip değildiler. Onlara düşen açık bir şekilde gerçekleri anlatmaktır, bunu kabul etmek veya reddetmek insanların iradelerine bırakılmış bir husustur. "Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola erdirtir. O, doğru yola gelecekleri en iyi bilendir." (Kasas, 28/56); "Peygambere düşen ancak apaçık bir tebliğdir." (Nur, 24/54; Ankebut, 29/18).

Bu gerçeğin gözardı edilip topluma deli gömleğinin giydirilmeye çalışıldığı vasatlarda insanlar, maske takıp sahte kimlik kartlarıyla dolaşmak zorunda bırakıldılar. Bireyler için tek kurtuluş yolu ikiyüzlülük oldu. Halbuki böyle bir ortamda pek çok kimse artık kendisi değildir. Ortalıkta duyulan sesler slogan, yinelenen törenler kısır ritüellerdir. Pastörize insanlardan oluşan bir toplumda fotokopilerle yığınlaşma başlar. Farklılık yok olur (Bunun adı da kültürel soykırımdır (genocide culturelle). Bk., Sami Selçuk, Ankara Barosu Dergisi, <http://www.ankarabarusu.org.tr/siteler/ankarabarusu/tekmakale/1999-2/2.pdf>, 26). Artık insanlar tek şey bilir, tek şey düşünürler. Bu da resmi ideolojilerin dayattığı gerçektir! Herkesin aynı şeyi düşündüğü bir yerde, aslında kimse düşünmüyor demektir. İnsanın yerine, kişisiz yaratıklar, "hiç kimse"ler geçmiştir. (Bk., Selçuk, 1999-2000: 26-27)

İnsan yanakları kızaran bir varlıktır, onurludur. Devlet ve herkes insana, insanın kendisine, insan kümelerine ve ölüm pahasına değer verdiği şeylere, kültüre, dile, kimliğe saygılı olmalıdır. Kısacası, *insanlık, bir ağaç gibi tek ve hür, bir orman gibi kardeşesine yaşamayı sağlamak için, barışa ve selamete ulaştıracak olan başka başka kültürlerin, kimliklerin, zenginlik olarak görülmesi gereken farklılıkların bir aradalığını hazmedebilmek durumundadır.* (Bk., Selçuk, 1999-2000: 27).

## SONUÇ

İslâm fıkhında, toplumun dinî inançlarına karşı saldırganlığı önleme maksadıyla, irtidat eden kimselerin tövbe edip geri dönmedikleri takdirde öldürülecekleri fetvası varolagelmıştır.

Hanefilere göre mürted erkeğin aksine, irtidat eden kadının öldürülmeyip hapsedilmesi; öldürülmenin küfür sebebiyle değil, savaşın şerrini önlemek maksadıyla caiz kılındığını gösterir, yanısıra kadının sadece niyeti sebebiyle savaşçı kabul edilmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Bu durum ise fıkhıta da tekdüzeliğin olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca eskiden beri, irtidat konusunda farklı alternatiflerin gündeme getirilmiş olduğunu göstermesi bakımından da dikkate değerdir.

Bütüncül bir okumayla meseleye bakıldığında, mürtedin öldürülme gerekçesi olarak, genelde toplumu ifsad etmesi, parçalaması ve maddi-manevi istikrarsızlığa sebep olması gösterilmektedir. Öyle görünüyor ki, mürtedin öldürülmesinin sebebi olarak ileri sürülen gerekçeler, “mürted dinden döndüğü için öldürülür” tarzındaki bir sebepten ziyade, toplumsal hayatı bozması, ifsad etmesi ve İslam Devletiyle savaşması gibi birtakım nedenlere dayanmaktadır. Dolayısıyla mürtedin sadece dinden döndü diye öldürülmeyeceği konusunda bir fikir birliğinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu husus, “Dinde zorlama yoktur ...” (Bakara 2/56 ilkesinin temel esprisi açısından önem arz etmektedir.

Kur'an'da; mürtedin, dünya ve ahirette amellerinin batıl olup boşa gideceği ve ahirette çetin bir azaba çarptırılacağı dışında, açık bir müeyyidenin bulunmaması da son derece önemlidir. Zira fiili isyan içermeyen hususların had ile cezalandırılmaması, Kur'an'ın cezalandırma anlayışında önemli bir ilkedir.

Hz. Peygamberin de mürted hakkındaki hadisleri, bütüncül bir okumaya tabi tutulduğunda, Hariciler gibi İslam cemaatinden ayrılıp, silahlı saldırıda bulunan kimselerin öldürülebileceklerini düşündürmektedir. Yanısıra hadislerde öldürülme dışında sürgün edilme cezasının da verilebileceğinin ifade edilmesi dikkat çekicidir. Çünkü sürgün edilme, hayatın devam edeceği anlamını taşımaktadır. Ayrıca, Müslüman toplumdaki ayrılarak İslam'ın yasal ve meşru düzeniyle harbeden mürtedin öldürülmesinin, uygulanabilecek cezalardan biri olduğunu, öldürmenin alternatifsiz yegâne ceza olmadığını göstermesi bakımından da önemlidir.

İlerleyen zamanlarda irtidatla ölüm cezasının özdeşleştirilmesinde, tarihte irtidat edenlerin büyük çoğunluğunun fiilî isyanlarda bulunmuş olmalarının etkisi büyüktür. Ancak tarihte çoğunlukla böyle olmuş olması, tüm zamanlarda istisnasız bütün mürtedlerin de böyle olacağı, bu şekilde davranacağı önermesini doğru ve tartışmasız kılmaya yeterli değildir.

Müslümanların silahlı ayaklanma hariç, irtidat eden kişileri güzellikle irşad ve ıslah etmeye çalışmaları ise insanî bir durumdur. Aksi takdirde insanları, zorla iman etmeye sevk etmek ve icbârla iman dairesinde tutmaya çalışmak, onları çok ciddi iki psiko-sosyal hastalık olan takiyye-nifak ikilemine sürüklemektir. Bu durum ise ikiyüzlü, çift kişilikli, olduğu gibi görünmeyen, görüldüğü gibi olmayan fertlerin toplumda çoğalmasına zemin hazırlamaktır. Zira insanlar, bir takım eziyet ve işkencelere maruz kaldıkları zaman, kalben ve vicdanen istemedikleri halde, gerçek inançlarını zaman zaman gizlemeyi kurtuluş yolu olarak düşünürler. Ancak böyle bir yola başvurdukları için de, büyük bir rahatsızlık hisseder, derin bir strese ve bunalıma

girerler. Çünkü insan fıtratı; esas itibarıyla izzet, haysiyet, onur ve şerefle yoğrulmuştur. O halde, mükerrem olarak yaratılan insanı, kimi bahanelere veya ihtimallere başvurmak suretiyle böyle bir azap ve strese sürüklemeye kimsenin hakkı olmasa gerektir. Böyle bir hakkı Allah, hiç kimseye vermemiştir. Bu tarz bir buhran ve strese sürüklenen kimselerin, bir zaman sonra toplum içinde kendilerine kurtuluş yolu olarak algıladıkları kimi illegal oluşumlara prim verebilecekleri, onlarla hareket edebilecekleri de unutulmamalıdır.

Böyle bir patoloji ise hem toplumun sağlığı açısından normal karşılanabilecek bir durum değildir; hem de bu tür zorlamalarla yapılan amellerin -velev ki salih olsun- Allah katında bir değerinin olmayacağı da hatırdan çıkarılmamalıdır. Zira amelin ruhu ihlastır, ihlas ise yapılan amelin sırf Allah'ın emretmesi dolayısıyla yapılması ve sadece O'nun rızasının gözetilerek eda edilmesiyle gerçekleşebilecek bir durumdur.

Her şeye rağmen "hür irade" ve "özgürce seçim" gerçeğinin gözardı edilip topluma ve toplumu oluşturan bireylere zorbalıkla deli gömleğinin giydirilmeye çalışıldığı vasatlarda insanlar, adeta maske takıp sahte kimlik kartlarıyla dolaşmak zorunda bırakılmış olurlar. Bu noktadan sonra pek çok kimse artık kendisi değildir. Ortalıkta duyulan sesler slogan, yinelenen törenler kısır ritüellerdir. Bu ise insanlık onurunu zedeleyici bir durumdur. Olması gereken ise ne dindarın inandığı değerleri saklamaya çalışacağı bir ortama, ne de dinden uzak yaşayanların hayat görüşlerini gizlemeye çaba sarfedecekleri baskıcı bir atmosfere meydan vermemektir.

#### KAYNAKÇA

**Ebu Yusuf**, Yakup b. İbrahim, *Kitabu'l-Haraç*, Selefiyye Matbaası, III. Baskı, Kahire 1382.

**Fikret Karaman** ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2006.

**Hacer Şahinalp**, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidat," *İnönü Üniversitesi İFD*, 2013, cilt: IV, sayı: 2, s. 101-125.

**Hamid İneyet**, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Yöneliş Yayınları, Çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1998.

**Hayreddin Karaman**, *İslam'da İnsan Hakları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1996.

**Kaşif Hamdi Okur**, *İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler*, Gazi Üniversitesi Çorum İFD, 2002/1, cilt: I, sayı: 1, s. 344-364.

**Mevdudi Ebu'l-Ala**, *Modern Çağda İslami Meseleler*, Terceme: Yusuf Işıcık, Tekin Kitabevi, Konya 1993.

**Muhammed Hamidullah**, *İslam Anayasa Hukuku*, Editör: Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.

**Muhammed İzzet Derveze**, *Ed-Düsturu'l-Kur'ani ve's-Sünnetu'n-Nebeviyye Fi Şuuni'l-Hayat*, İsa Babi Halebi Matbaası, 1966, I-II C.

**Nihat Dalgın**, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme (İrtidat)," *Din ve Hayat*, 2014, sayı: 21, s. 102-106

**Recep Erdoğan**, “İslam Açısından Dindarlığın Değeri ve İrtidatın Cezalandırılması,” *Eski Yeni*, 2007, sayı: 4, s. 98-104.

**Said Nursi**, *Mektubat*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 1998.

**Sami Selçuk**, *Adli Yıl Açış Konuşması (1999-2000)*, Ankara Barosu Dergisi, <http://www.ankarabarusu.org.tr/siteler/ankarabarusu/tekmakale/1999-2/2.pdf>.

**Servet Armağan**, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1996.

**Şafii**, Muhammed b. İdris (150-204 H.), *Er-Risale*, Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, El-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut tsz..

**Vehbe Zuhayli**, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, Risale Basın-Yayın Ltd., Saraç Mehmet Ali Yekta (Genel Yayın Yönetmeni), İstanbul 1991-1992, I-X C.

**Yusuf Karadavi**, *İrtidat Sorunu: Yaşanan Sosyal Değişimler ve Tehdit Boyutu*, Çev. Osman Güner, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 2, s. 259-273.

**Zemahşeri**, Carullah Ebul Kasım Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1995 (1415), I-IV C.





## SEYDA MOLLA ABDÜLLATİF ŞEMÂMÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

### *MOLLA ABDULLATİF SHEMAMI'S LIFE AND SCIENTIFIC PERSONALITY*

Faruk KAZAN\*

#### Öz

Diyarbakır Kulp ilçesinin eski adıyla Dalita Jirin olarak bilinen Aşağı Polat köyünde resmi kayıtlara göre 1924 yılında dünyaya gelen Seyda Molla Abdullatif, 1954 yılında geçici bir süreliğine geldiği Yenievler Köyüne eski adıyla Şemâmî köyüne sabırlı, idareci ve kanaat önderi gibi özellikleri sayesinde ömrünün sonlarına (2008) kadar adı geçen köyde talebe yetiştirmiştir. Yarım asırdan fazla tedrisatla uğraşarak hayatını eğitime adanmış Seyda Molla Abdullatif Şemâmî 2012 yılında Xincika olarak bilinen Diktepe köyünde vefat etmiştir. Hayatını, ilmi kişiliğini, eğitimciliğini ve eserlerini tespit etmek amacıyla yapılan bu çalışmada onun eğitimde klasik anlayışı benimsemesine rağmen eğitim metodunda bu günün pedagojisine uygun olan öğrenci merkezli yöntemi tercih ettiği saptanmıştır.

Eserleri arasında kendisiyle özdeş olup şöhret bulan ama buna rağmen kendisinin yazmadığı öğrencilerine yazdırdığı sarf ilmi ile ilgili notlardır. Bu notların yanında dağınık bir şekilde bulunan şiirleri ve “Banet Suadu” adlı meşhur kasideye yazılan bir şerhi tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Abdullatif, Şemâmî, Sa'luk, Sarf.

#### Abstract

Seyda Molla Abdullatif came into the world in 1924 according to official records in the village of Aşağı Polat known as Dalita Jirin, Kulp, Diyarbakır. Seyda Molla Abdullatif has raised students in the village, Yenievler Village, which he temporarily moved to in 1954, until the end of his life thanks to the nature, patience, leadership, social leader and conviction leader. Abiding himself to education for more than half a century, Seyda Molla Abdullatif Shemami died in Diktepe village known as Xincika in 2012. In this study, which was conducted in order to determine his life, scientific personality, education and works, it was determined that he preferred the student centered method which is suitable for today's pedagogy in his method of education although he adopted classical understanding in education.

Among his works, there are notes about the morphology knowledge that is identical with him, but he made the students write. In addition to these notes, his dispersed poems and an explanation of famous eulogium named "Banet Suadu", waiting to be published, has been determined.

**Key words:** Molla Abdullatif, Shamami, Sa'luk, Morphology.

\* Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Bilim Dalı  
fkazan21@hotmail.com

## GİRİŞ

Son dönem klasik medrese âlimlerinin hayatlarını konu edinen çalışmalarda onların gönüllülük ilkesine dayalı olarak verdikleri ilme karşılık bir vefa borcunu ödeme amacının taşındığı bir gerçektir. Ancak bunun yanı sıra onlardan örnek ve ilham alma ve alınan fikir ve eğitim metotları ile gelenek ile modernite arasında bir bağ kurma hedefinin güdüldüğü de bir hakikattir.

Klasik medrese alimlerinden Seyda Molla Abdüllatif Şemâmî'nin hayatını ve ilmi kişiliğini konu edindiğimiz bu makaledeki bilgiler, onun ortanca oğlu Abdullah Cengiz, küçük oğlu Ramazan Cengiz ve diğer bazı talebelerle yapılan görüşmelerden elde edilmiştir. Bu görüşmelerin yanı sıra 1995-1998 yılları arasında Seyda'nın yanında okuyan bir talebesi olarak tarafımızca gözlemlenen ve deneyimlenen bilgiler ışığında bazı değerlendirmelerde bulunulmuş ve bir sonuca varılmıştır.

### 1. HAYATI

#### 1.1. Doğumu ve Ailesi

Seyda Molla Abdüllatif, Diyarbakır Kulp ilçesinin eski adıyla Dalita Jêrîn olarak bilinen Aşağı Polat köyünde resmi kayıtlara göre 1924 yılında ancak aile bireylerin (Ortanca oğlu Abdullah Cengiz ile yapılan 08.02.2018 tarihli görüşme) verdiği bilgiye göre en az 1920 yılında dünyaya gelmiştir. Babasının adı Ömer, dedesinin adı ise Cuma'dır. Kökleri Muş Muxakom seyitlerine dayanmaktadır. Dedesi Cuma, Mirgavehşi (Akçayır) köyünde imamken köylüler arasında çıkan kavgayı yatıştırmak istediği sırada kazara aldığı bir darbe sonucu genç yaşında vefat etmiştir. ( Abdullah Cengiz ile yapılan 04.09.2017 tarihli görüşme)

Ailenin ilk çocuğu olan Seyda'nın medreseye gitmeden önceki ve resmi adı Murat'tır. Ancak Kenberli köyünde ikamet Bahça şeyhlerinden Şeyh Abdülhakim'in yanına gittiğinde ismi hocası tarafından Abdüllatif<sup>1</sup> olarak değiştirilmiştir. Kendisi de bu ismi benimsediği gibi halk tarafından hep bu isimle tanınır, bilinir ve anılır olmuştur. Seyda kendine lakap olarak muhtemelen fakir, çok yoksul, muhtaç, avare, dilenci ve aylak anlamına geldiği için Sa'lûk'u (Mutçalı, 1995: 481.) tercih etmiştir. Salahattin Kaplan'ın kız kardeşi Heci Xalti veya Heci Ana olarak bilinen Fahriyye ile evlenmiştir. Bu evlilikten altı erkek çocuk ve beş kız olmak üzere toplam on bir çocuk dünyaya gelmiştir. Erkek çocuklardan üçü küçük yaşta vefat etmiştir. Bunların adları Abdülbaki, Ahmet ve Muhammed Nesih'tir. Yaşayanların adları ise Abdurrahim, Abdullah ve Ramazan'dır. Kızlarının adları ise Naima, Gevher, Vildan,<sup>2</sup> Şükran ve Fatma'dır. ( Abdullah Cengiz ile yapılan 04.09.2017 tarihli görüşme)

#### 1.2. Yaptığı Görevler

Seyda, henüz ilmini tamamlamadığından icazet alamamıştır ve icazet almadan 1954<sup>3</sup> yılında Diyarbakır Sur ilçesine bağlı Şemâmî Köyü olarak bilinen Yenievler

<sup>1</sup> Kendisine ait kitapların başında daima muamma sanatı tarzında bu isme işaret ederek الملك للمضاف إليه لا للمضاف ibaresini yazardı. Bununla şu kast ederdir. Aslında her ne kadar bu kitap kul olan Abdüllatif'a ait olsa da hakikatte ise mal ve mülk, bu tamlama isimde müzafun ileyh olan Latif'e yani Allah'a aittir.

<sup>2</sup> Seyda'nın bu kızı, Seyda'sı Salahattin Kaplan'ın bir oğluyla evlenmiştir ve geride Nurullah adında bir çocuk bırakarak doğum esnasında vefat etmiştir.

<sup>3</sup> Bu tarih de kesin değildir. Hesaplamalara göre en az 1952 yılı olması gerekmektedir. Çünkü 1954 yılında daha sonra geleceği gibi onun ilk öğrencilerinden M. Muhammed Ali Zengiloğlu hocası için *Avâmil*, *Zurûf* ve *Sadullah Sağır* olarak bilinen sıra kitaplarını istinsah etmiştir. Bu

köyüne altı ay için geçici bir süreyle gelmiştir. Seyda buraya geldiğinde büyük oğlu Abdurrahim Cengiz üç aylıktır. Bu durumda yeni evlendiği anlaşılan ve bu köye geçici bir süreliğine gelen Seyda; sabırlı, idareci, adaletli, metanetli, sosyal lider ve kanaat önderi gibi özellikleri sayesinde ömrünün sonuna kadar burada görev yapmıştır. İlk fahri imamlık yapan Seyda, daha sonraları kadro alarak bu görevini resmileştirmiştir.

### 1.3. Vefatı

Seyda her zaman yaptığı gibi gece gündüz talebelerine ders vermiş onların eğitimini sürekli takip etmiştir. 2005 yılında kış mevsiminde, karlı bir gecede ve buz tutmuş kaygan bir yolda medreseye giderken kayıp düşmüştür. Düşükten sonra bir daha yürüyemez olmuştur. Ömrünün sonuna kadar yatağa mahkûm kalmıştır. Seyda 2008 yılına kadar bu haliyle talebelere ders vermeye devam etmiştir. Ancak 2008 yılında yakalandığı Parkinson hastalığının ilerlemesi nedeniyle zorunlu olarak Diyarbakır'a taşınmak zorunda kalmıştır. O da tıpkı Seydası Molla Yahya Ferhandî (Kayadere) ve S. M. Sabri (Kozluk) gibi yatakta bile tedrisattan vaz geçmemiştir. Oğullarının yanına gittiğinde onlara, çocuklarına ve varsa talebelerine öğretime faaliyetine devam etmiştir. 2012 yılında hem Cuma hem Kurban bayramının denk geldiği bir günün seher vaktinde ve bu keşişmeden dolayı Üstat Bediüzzaman Said Nursî'nin deyimiyle bir Hacc-ı Ekber (Bkz. Nursî, 2013, 466.) sabahında Batman iline bağlı Xıncika olarak bilinen Diktepe köyünde ortanca oğlu Abdullah Cengiz'in yanında vefat etmiştir. Na'sı hafif yağmurlu bir günde Şemâmî köyünde defnedilmiştir. Oğlunun anlattığına göre sabaha kadar çok sevdiği Melay-i Cezerî'nin divanından kasideler okutmuş, bir cüz Kur'an ve Kur'an-ı Kerim'den Yasin süresinin bitimiyle de dünyaya gözlerini yummuştur. (Abdullah Cengiz ile yapılan 04.09.2017 tarihli görüşme.) Yüzü, oraya gelen talebelere son bir kez daha gösterilmiştir. Onu tanıyan her kesin bildiği gibi esmer tenli olan Seyda'nın yüzünü, sakalını ve tenini aynı renkte yani her ölünün renginde görülen beyazlığın ötesinde bir parlaklıkta görünce hüznünlü bir şekilde tebessüm etmişlerdir. (Yusuf Çalışkan ile yapılan 03.09.2017 tarihli görüşme).

## 2. İLMÎ KİŞİLİĞİ

### 2.1. Tahsili

Bir evin yanında geçerken duyduğu Kur'an tilavetinden çok etkilenen Seyda, daha on bir yaşındayken evden çıkıp medresede öğrenim hayatına başlamıştır. Seyda, Diyarbakır ili Silvan ilçesinin Boşat (Boyunlu), Bülbül (Gündüz), Ferhand (Kayadere), Zıncın (Üçbasamak), Barınê, Başkoy (Başköy), Melefiyata (Serçeler) köylerinde; Bismil ilçesinin Mâra (Bahçe), Bellê (Belli), Sergewra (Akbaş) köylerinde okuduğu gibi Batman ili Kozluk ilçesinde ve Suriye'nin Âmûd ilinde de okumuştur. Seyda'nın son zamanlarında söylediği ve ortanca oğlunun da not ettiği bilgilere göre eğitim hayatı şu şekilde olmuştur: İlk okumayı Malê Hesê'de yani kendi köyünde okumaya başlar. İlk hocası köyün imamı ve amcaoğullarından Molla Mustafa adında birinin yanında elif-bayı üç günde bitirir. Molla Mustafa'nın yanında oğlu Receple beraber bir miktar okuduktan sonra Ali adında bir ders arkadaşı daha edinir. Onunla beraber bir köyden geçerken köyün köpekleri onları kovalar onlar da o köyde durmazlar oradan geçip Delka denen bir köye gelirler, Delka'da biraz okuduktan sonra döner. M. Receple beraber başka bir köye yani Barın köyüne giderler. Orada *Muharrer* adlı kitabı okur.

durumda en az iki senenin geçmiş olması lazımdır çünkü köylülerin talebeleri kabul etmesi, talebelerin okuma düzeninin oturması ve kitapları istinsah edebilmeleri için en az iki yılın geçmesi gerekmektedir.

O zaman talebeler arasında İmam Rafîf'ye (ö. 1226) ait meşhur fıkıh kitabı olan *Muharrer* kitabının önemi ile ilgili şöyle bir dörtlük yaygındı:

Kitêba lawikê min *Muharrer* e  
Me zêr kir bi zêrhela zere  
Ki ji nav dila xeber bide  
Ew ne ji ümmeta Peyxembere  
*Oğlumun okuduğu kitap, Muharrer'dir.*  
*Kitabı altın ile yaldızladık.*  
*Gönül işinden olumsuz bahseden*  
*Peygamber ümmetinden değildir.*<sup>4</sup>

Barin köyünde bir ayları geçtikten sonra ders arkadaşı Recep ile beraber yağ toplamak için köylerine dönerler. Seyda, annesinden bir kova yağ; Recep de ailesinden bir kova yağ temin ettikten sonra Havingê adında başka bir köye geçerler. Oradan da bir miktar üzüm alır ve medreseye giderler. Bir miktar o köyde okuduktan sonra Silvan ilçesine bağlı Boşat (Boyunlu) köyündeki Kömsor medresesine giderler. Medresenin bulunduğu yer, çok ürkütücü ve korkutucu olduğunu söyleyen Seyda, Oradan da Seyda Molla Yahya'nın ders verdiği Ferhand (Kayadere) köyündeki medreseye geçerler. Bir miktar kaldıktan sonra Seyda Molla Adullah'ın ders verdiği Bülbül köyündeki medreseye gider. Bülbül'de iki ay kaldıktan sonra Zinzın (Üçbasamak), Adşa (Susuz) ve Pireağla'da (Eskiköy) her birinde iki ay kalır. Sonrasında S.M. Molla İbrahim'in ikamet ettiği Şidada adında bir köye gider. Orada on üç talebe vardır. Köyde kıtlık baş gösterir herkes dağılır. Sadece seyda orada kalır. Buna rağmen doğru düzgün ekmek bulamaz yani orada çok zor günler geçirir. Orada bir sene kaldıktan sonra Mâra adlı bir köye gider. Mâra'dan da Başköy'de Seyda Molla İbrahim-i Bellé'nin (Belli) yanına gider. Ancak talebelerin sayısı çok olduğundan Seyda, kontenjan açıldığında kendisini alabileceğini söyler. Kontenjan açılınca oraya giden Seyda, S. M. İbrahim'in yanında Hallu'l-Ma'âkîd,<sup>5</sup> Suyutî,<sup>6</sup> Gülistan,<sup>7</sup> *Muhyeddin*<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Muhtemelen son iki mısra, dörtlük tamamlansın diye talebelerce söylenmiştir.

<sup>5</sup> Bu eser Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761/1360)'ye ait olan, i'rap konusunu sekizden bölümden oluşan ve bu nedenle de Kavâidu'l-İ'râb adını alan meşhur esere yazılmış bir şerhtir. Sahibi Ahmed b. Muhammed et-Tokatî'dir. Seyda bu eserde geçen ayetlerin kuran'da geçtiği sureleri tespit etmiş ve *Celaleyn* olarak bilinen tefsirden alıntı yaparak bu ayetleri izah etmiştir. Bu çalışmasını da çok önemseydiği *Hallu'l-Maakid* adlı eserin sonuna kendi el yazısıyla eklemiştir.

<sup>6</sup> Bu eser, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505)'ye ait bir eserdir. Eserin adı aslında *el-Behcetü'l-Marziyye*'dir. Eser, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Taî el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274) adlı müellifin nahiv ilminde yazdığı meşhur *Elfiyye* adlı eserin şerhidir.

<sup>7</sup> Sa'dî Şirâzî'nin meşhur eseridir. Bu eser medreselerde genelde ikinci dil olarak Farsça dilini öğrenmek isteyen ve hayat derslerini talebelere verebilmek için öğretilirdi. Seyda bu eseri isteyen öğrencilere öğretin ve bu eserden bazı sözleri medrese duvarına veya bazı kitapların üzerine nasihat amaçlı yazardı.

<sup>8</sup> Bu eser, aslında Ebehrî'nin kaleme aldığı meşhur mantık metni olan *İsagojî*'nin şerhini yapan ve kendi adıyla anılan Hasan el-Kâtî olarak bilinen esere yazılmış bir haşiyedir. Ama birçok haşiyeye ve şerhler gibi müellifin ismiyle meşhur olmuştur. Bu eser, Seyda tarafından istinsah edilmiştir. Bkz. Ekler kısmına.

gibi birçok kitabı okur. O kadar ilim ve tahsile âşıktır ki askerliği hep erteler. Bir gün Kulp'a yani kendi köyüne dönünce askerler onu yakalayıp askerliğe gönderilir. Böylece eğitimine zorunlu olarak dört yıl ara verir. Askerliğinin acemilik bölümünü İstanbul Hadımköy'de yaptıktan sonra Şemdinli'ye gönderilir. Orada geri kalan askerlik vazifesini bitirir. Şimdiki gibi iletişim ve ulaşım olmadığından kimse ondan haber alamaz. Trenle Şemdinli'ye geldiği sırada Babaxakî (Babahaki) adındaki bir köye yakın geçerken yaz mevsimi olması münasebetiyle insanların ekinlerini biçtiklerini gören Seyda köylülerin kendilerini fark etmeleri için asker arkadaşlarıyla gürültü çıkartır. Düşündükleri gerçekleşince daha önce Arapça yazdığı mektubu trenin penceresinden atar. Daha sonra öğrenir köylüler o mektubu bulmuşlar ve hocasının eline ulaştırmışlar. İşte tek iletişimi bu mektubu olmuştur. (Abdullah Cengiz ile yapılan 04.09.2017 tarihli görüşme.)

Askerlikten sonraki eğitim hayatını onun ifadesiyle aktarmak istiyoruz. "Askerlikten dönünce Melefiyada'da bulunan ve daha sonraları kayın biraderim olacak olan emekli müftülerden ve Üstat Bediüzzaman'ın talebelerinden Seyda Molla Salahattin Kaplan'ın (Ramazan Cengiz ile yapılan 05.09.2017 tarihli görüşme.) yanına gittim. Orada hem ders okudum hem ders vermeye başladım. Daha sonra *Süllem*<sup>9</sup> adlı mantık kitabını Molla Fahreddin'in yanında on beş günde bitirdiğim Dêrızbın köyüne gittim. Oradan dört arkadaşla beraber Suriye'deki Âmûd şehrine gitmeye karar verdik. Yol çok sıkıntılı olduğu için iki arkadaşımız yarı yoldan dönmek zorunda kaldılar. Biz iki kişi ise tüm sıkıntılara rağmen oraya ulaşmayı başardık. Ama yolda gerçekten de çok sıkıntılar çektik. Yolda ayakkabılarımız dayanamadı yırtıldı, mağaralarda yatmak zorunda kaldık. Soğuktan korunmak için üzüm bağlarında daha önce budamak için kesilen ve üst üste yığılan çalı çırpıların arasına sığındık. Âmûd'da bir miktar okuduk. Ancak kaçak olarak gittiğimiz için fazla kalamadık. Çünkü yakalanmış ve sınır dışı edilmiştik. Allah'tan kitaplarımıza el koymadılar kitaplarımızı bize geri verdiler." (Abdullah Cengiz ile yapılan 04.09.2017 tarihli görüşme.)

## 2.2. Hocaları

Seyda Molla Abdülatif yörede meşhur ve muteber olan birçok âlimin yanında okumuştur. Bunlar içerisinde meşhur olan bir kaç şunlardır.

### 2.2.1. Seyda Molla Yahya Ferhandî

Seyda Molla Yahya, Kulp ilçesi ile Muş arasında Xiyan aşiretine mensup Mala Meliki köyünde 1859 yılında dünyaya gelmiştir. Silvan ilçesine yaklaşık 15 km uzaklıkta olan Ferhand Köyünde uzun süre ders vermiş ve orada 20.10. 1951 yılında vefat etmiştir. (Melikoğlu, 2009, 140-152) Uzun süre burada ikamet ettiği ve vefat ettiği için de Ferhandî nispetiyle meşhur olmuştur.

### 2.2.2. Seyda Molla İbrahim Bellê

Molla İbrahim de tıpkı Seyda Molla Yahya gibi Xiyan aşiretine mensuptur. 1891'de dünyaya gelen Seyda 1963 yılında Bellê'de vefat etmiştir. İcazetini Seyda Molla Yahya'dan alan Seyda Molla İbrahim Bellê, Başkoy ve Bameydan köylerinde yaklaşık 20 yıl imamlık ve müderrislik yaptıktan sonra Bismil'in Bellê köyüne yerleşmiş ve vefat edinceye kadar da burada ikamet etmiştir. Seyda Molla Abdülatif de icazetini Seyda Molla İbrahim'den almıştır. (Çelik, 2012, 189.) Bu icazeti öğrencisi Molla Cemil'e

<sup>9</sup> Ebû Zeyd Abdurrahman el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) *es-Süllemü'l-Mürevnak*, adlı eseri mantığa dair meşhur bir eserdir.

istinsah ettirmiş ve öğrencisi Molla Cemil tarafından icazetin sonuna Sa'dî'nin şiirlerinden bir şiir (bkz. Ekler kısmına Resim 9.) eklenmiştir.

### 2.2.3. Seyda Molla Yasin Toprak (Yüsrî)

Âlimlerin reisi anlamına gelen Kürtçe "Reis ê Alima" diye anılan Seyda Molla Yasin, Diyarbakır'ın Kulp İlçesi, Tuzla Köyü'nde, 1906 yılında doğdu. Yirmi bir yıl medresede eğitim gören Seyda Molla Yasin, elli yılı aşkın ders vermiştir. Farklı İslami ilim dallarında altı kitap ve bini aşkın şiir yazmıştır. 08.01.1994 tarihinde vefat eden Seyda, Diyarbakır'ın Bağlar Merkez ilçesinde İskanevleri mezarlığına defnedilmiştir. (Toprak, Z. Fuat ve Bşk. 2009, 121; Yüsrî, 2011, 13.)

Seyda bu önemli zatların dışında yine bölgede çok önemli seydalardan olan S. M. Yahya Ferhandî'nin oğlu, Babaxakî'de görev yapan, daha sonra Medine'ye giden ve orada vefat eden S. M. Abdussamed, emekli müftülerden S. M. Salih Tanrıverdi ve S. M. Salahattin Kaplan'ın yanı sıra<sup>10</sup> ve Kozluk'ta ikamet eden ve orada vefat eden S.M. Sabri gibi seydaların yanında da ders almıştır.

### 2.3. Talebeleri

Seyda, 1954'den 2008 yılına kadar kesintisiz bir şekilde devam eden eğitiminden birçok talebe yetişmiş bunlardan bir kısmı kendisinin de eğitim-öğretim yaptığı gibi bir miktar okuduktan sonra başka yerlere gitmişlerdir ve oralarda icazet almışlardır. Bir kısmı da başka yerlerden gelip orada eğitimini tamamlayıp kendisinden icazet almışlardır. Bazıları da oraya gelip hiçbir yere gitmeksizin bütün eğitim hayatını orada tamamlayıp icazet almışlardır. Bunları İlk dönem talebeleri, Orta dönem talebeleri ve son dönem talebeleri olmak üzere üç kısma ayırmak mümkündür.

**İlk Dönem Talebeleri:** İlk dönem talebelerinden bazıları merhum Molla Cemil<sup>11</sup> (Bismil), M. Osman (Malatya), M. Rufat (Elazığ), Şeyh Seyyid (Bismil) Molla Hasan Çelik (Bismil),<sup>12</sup> Molla Muhammed Ali (Zenglo/Kumrulu),<sup>13</sup> M. Abdülbari

<sup>10</sup> S. M. Salahattin Kaplan Seyda Molla Abdüllatif'in hocası, kayın biraderi ve aynı zamanda dünüdür.

<sup>11</sup> Seyda'nın bu öğrencisi Seyda'nın anlattığına göre keramet sahibi birisiydi. Onun kerametlerini Seyda ve birçok arkadaşı şahit olmuştur. Örneğin Seyda'nın anlattığına göre bu talebe *Hallu'l-Maakid* adlı kitabı okurken Seyda'ya dersini takrir ettiği sırada bir iki yerde yanlışlık yapar Seyda da ona bir tokat atar. Bunun üzerine Seyda Molla Cemil, kızar ve kitabı kapatır. *Hallu'l-Maakid* adlı eser normalde ezberlenmesi istenmeyen bir şerhtir buna rağmen Molla Cemil, bu şerhi bir iki sayfa takıntısız bir şekilde Seyda'ya okur. Buna hayret eden Seyda birkaç kez daha onun bu türden hallerini görünce artık ikna olur. Çünkü Seyda tasavvuf ve eğitimci kimliğinden eğitimciliği daha fazla öncelediği için çok rasyonel düşünürdü. Buna rağmen sadece bu talebesinde gördüğü olağanüstü hallerden bahsedirdi.

<sup>12</sup> Muhtemelen Molla Hasan, Seyda'sının ismini Abdüllatif Çelik adındaki oğluna vererek ona olan saygısını ve muhabbetini göstermek istemiştir.

<sup>13</sup> Seyda'nın bu talebesi Seyda için 4 Temmuz 1955 yılında sıra kitaplarından *Avamil, Zuruf ve Sadullah Sağır* adlı kitapları istinsah etmiştir. Kitabın sonuna da Hafız Şirazî'nin bir gazelini eklemiştir. Eklenen gazel de şudur:

و جاوبت المثاني و المثالي  
و دار باللوى فوق الرمال  
و ادعو بالتواتر و التوالى  
نگه دارش به لطف لايزالى  
همه جمعيت است آشفته حالى  
که عمرت باد صد سال جلالى  
زيان مایه جاهى و مالى

سلام الله ما کر اللیا  
علی وادی الاراک و من علیها  
دعاگوی غریبان جهانم  
به هر منزل که رو آرد خدا را  
منال ای دل که در زنجیر زلفش  
ز خطت صد جمال دیگر افزود  
تو می باید که باشی ورنه سهل است

(Batman), M. Sadık Elazığ, M. Sıdık (Kulp) M. Halit (Kulp), M. Yusuf (Kahramanmaraş), M. Dursun (Kahramanmaraş), M. Hadi (Helda), M. Abdurrahman (Kürdika), M. Tahir (Zila), M. Tahir (Kalikî).

**İkinci Dönem Talebeleri:** Orta kuşak talebelerinden bazıları şunlardır: Merhum M. Metin Korkut (Silvan) yeğeni ve damadı M. İhsan, M. Muhammed Şerif (Elazığ), büyük oğlu M. Abdurrahim, M. Abdülkerim (Avgevî), M. Muhyeddin (Avgevî), M. Cevheri (Kulp), M. Feyat (Kulp), M. Burhan (Kulp), M. Hüseyin (Bingöl), M. Ahmed (Bingöl), M. Hasan (Arvali), Seyyid Bahaeddin, M. Ahmed Şevki (Bismil), M. Muhammed Zülfi.

**Üçüncü Dönem Talebeleri:** Üçüncü dönem talebeleri arasında şunları saymak mümkündür: Ortanca oğlu ve bu çalışmada görüşme yapılıp bilgi aldığımız M. Abdullah, M. Cemal (Bokalkê), M. Seyfullah (Resülaynî), M. Abdullah Haydalî, M. İbrahim Haydalî, M. Ahmed Akwêrânî, M. Faruk (Lice), damadı M. Ramazan (Melexemisi), M. Necat (Bubya), M. Salahattin (Batman), M. Abdussamed (Silvan), M. Ömer (Hazro), M. Veysi (Karacdağ) M. Ahmed (Kulp) ( Abdullah Cengiz ile yapılan 04.09.2017 tarihli görüşme).

Ortanca oğlu Abdullah Cengiz'in verdiği bilgilere göre yer ve imkân sıkıntıları sebebiyle son dönemlere kadar en az yirmişer yirmişer talebe yetiştiren Seyda'nın yarım asırdan fazla ders verdiği süre zarfında beş yüze yakın talebe isimleri bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Bunlar dışında Seyda'nın yanına gelip icazeti başka yerlerden alan öğrencileri de vardır. Onlardan bazıları da tedrisat işine hala devam etmektedirler.<sup>15</sup>

### 3. KİŞİLİĞİ

Seyda'nın kişiliği eğitim bölümünü anlatırken görüleceği üzere disiplinli,<sup>16</sup> eğitimci, istikrarlı, sosyal çevresine duyarlı ve her bir Müslümanda bulunması gereken bir kişiliğe sahipti. Kendini eğitime adanmış Seyda, talebelerinden de bunu isterdi. Nitekim anlatıldığına göre son talebelerinden biri icazet alıp gitmek istediğinde üç sefer gelip Seyda'dan helallik ister. Her seferinde Seyda imamlık veya müderrislik yapmaları karşılığında kendileri üzerinde olan hakkını helal edebileceğini söyler. (Salahattin Rüzgâr ile yapılan 04.09.2018 tarihli görüşme).

بر آن نقاش قدرت آفرین باد  
فحبک راحتی فی کل حین  
سویدای دل من تا قیام  
کجا یابم وصال چون تو شاهی  
خدا داند که حافظ را غرض چیست  
که گرد مه کشد خط هلالی  
و ذکرک مونسى فی کل حال  
مباد از شوق و سودای تو خالی  
من بدنام رند لالابالی  
و علم الله حسبی من سؤالی

Buradan anlaşıldığına göre Seyda, ilk dönem talebelerine Hafız'ın *Divan'*ını da okutmuştur. Bkz. Ekler kısmına.

<sup>14</sup> Abdullah Cengiz ile 04.09.2017 tarihinde yapılan görüşme.

<sup>15</sup> Örneğin Seyda'nın yanında okuduğu halde Tillo'dan icazet alan ve buna rağmen Seyda'nın ömrünün sonuna kadar ders verdiği Yenievler köyünde Seyda'nın yerine ders veren Seyyid Bahattin bu kısma girmektedir.

<sup>16</sup> Seyda muhtemelen bu özelliğini dört yıl süre ile yaptığı askerlik vazifesinden almıştır. Çünkü Seyda, her sabah ve her Cuma nöbetçi olan talebeye muntika temizliğini yaptırır. İçinde eğitim-öğretim görülen ve hücre olarak adlandırılan medreseyi ve içinde ibadet edilen caminin düzenli olarak temizletirdi. Öğrencilerin kılık kıyafetlerine, onların köylülerle olan münasebetine ve köy arasında gidip gelirken yürüyüşlerine ve hal hareketlerine bir askeri disiplin titizliğinde ve disiplininde ihtimam gösterirdi.



Seyda çok fazla konuşmazdı genelde susmayı tercih ederdi. Bunu da Sa'dî Şirâzî'nin şu *Güllistan* (Sa'dî, 1363, 121.) adlı eserinin 4. Babta geçen suskunluk hakkındaki fayda ve hikmetlere bağlamaktaydı.<sup>17</sup> Ancak davranışı, görünüşü, hal ve hareketi muhatabını çok etkilerdi. Suskunluğun sebebini kendisine soranlara hikmetle dolu şu dörtlükle cevap verirdi:

نعيش في زمن زمن الفتنة والسكوت  
لذا ابتعدنا عن السياسة وألزمنا البيوت  
زمن يري فيه الحق باطلا والباطل حقا  
لذا اعتصمنا بالرضي بأدني من القوت

Fitnelerin ve susmanın (gerektiği) bir zamanda yaşıyoruz

Bu sebeple evimize çekildik siyasetten uzak durduk

Öyle bir zaman ki hak batıl olarak; batıl da hak olarak gösteriliyor

Bu sebeple de biz "azıcık kut ile razı olma" ilkesine tutunduk (Yusuf Çalışkan ile yapılan 03.09.2017 tarihli görüşme.)

### 3.1. Ahlakı

Seyda'nın ahlakı öğrencilerine karşı ve diğerlerine karşı farklıydı. Öğrencilerine karşı ders verme esnasında bir eğitimci ve asker gibi fazla disiplinliydi. Ama buna mukabil asla yabancı biri geldiği vakit öğrenciyi azarlamaz ona ders vermezdi. Çünkü öğrenciye âdeti olduğu üzere soru sorduğu zaman onu mahcup etmek istemiyordu. Aynı şekilde Seyda, tatil zamanı olan perşembe günü öğleden sonra bir sonraki gün Cuma günü akşama kadar onlarla beraber bir arkadaşlarıymış gibi davranırdı. Talebelerin kendi aralarında bölümte,<sup>18</sup> berrê, kélıka, quçê, dama, satranç, nehberk, şah û gurab gibi eski oyunların yanında kaside söyleme ve kitapları ciltleme gibi etkinliklere de katılırdı yeni gelen talebelere veya bilmeyenlere de bu gelenekleri bizzat öğretirdi.

Yakın köylere yeni tayin edilmiş veya atanan meslektaşlarını ziyarete giderdi. Gelenin yaşına bakmaksızın ona 'hoş geldin'e giderdi onu köylüleri nazarında

<sup>17</sup> Seyda'nın bu davranışı tüm öğrencileri için olmasa bile birçok talebesine de sirayet ettiği görülmektedir. Nitekim ilk dönem talebelerinden Mela Cemil'e 4 Temmuz 1971 yılında yazdığı *İcazetnâme*'nin arka sayfasına Sa'dî'nin suskunluğu öğütlediği aşağıdaki şiiri bulunmaktadır. Bkz. Ekler kısmına

نظر کردم به چشم رای و تدبیر  
نگویم لب ببند و دیده بر دوز  
ولیکن هر مقامی را مقالی  
که باشد نفس انسان را کمالی  
زمانی درس علم و بحث تنزیل  
زمانی شعر و شطرنج و حکایت  
ندیدم به ز خاموشی خصالی  
نگردد هرگز از حالی به حالی  
خداست آنکه ذات بی نظیر

<sup>18</sup> Hareketli olmayan bu oyun havasında talebeler iki guruba ayrılır: ilk gurup bir kaside söyleyerek ikinci guruba doğru dört adım atar. İkinci gurup da kasideyi tekrarlar tekrarlar larken ikinci gurubun geri çekilmesi ile onlara doğru adımlarını atarlar böylece oyun kaside bitimine kadar devam eder. Oyuna seydalar da katılırlar. S. M. Abdülâtif'in kendisine ait olduğunu düşündüğümüz şu kasidesini talebelere ezberletirdi.

خذ یدی فقی نقی  
خوزکا از بوما فقی  
خوندوخی علمی حق  
ربی زدنی فی عشقی  
جاهل غافل دمشه  
هنگا دزانت نخوشه  
سه صد و شصط و ششه  
طوقماق لسر سروی

yüceltirdi. Ayrıca köylülerine karşı son derece adaletli, cömert ve merhametli davranırdı. İlimin saygısına layık davranırdı. Çünkü o aynı zamanda köylüler ve yakın köylerdeki insanlar için kanaat önderiydi. Onun adaletine köylüleri ve civar köylerdeki insanlar güvenirdi. Hatta Şemâmi'ye yakın olan Yasencî (Yasince) ve Bahçecik gibi çoğunluğu Êzîdî inancına mensup insanların oturdukları köylerden bile kendi aralarındaki arazi veya diğer problemler için Seyda'nın vereceği karara razı olurlardı. (Abdullah Cengiz ile yapılan 04.09.2017 tarihli görüşme.)

Seyda kendi talebelerinden de arkadaşlarıyla iyi geçinmeyi, zamanlarını boşa geçirmemeyi ve şeriatın sınırlarına riayet etmelerini isterdi. Nitekim medrese kurallarını nazımlaştırdığı kasidesinde Arapça, Türkçe, Kürtçe ve Farsça kelimeleri de kullandığı şu beyitleri söylemektedir:

ومن قرأ ولم يحصل العلم      لقبل في حقه اذهب هيج دورمه  
ومن لم يتواضع لرفقائه جدا      لقبل في حقه او غوربه بكدا؟  
ومن لم يحفظ حدود الشريعة      لقبل في حقه برو إلى طريقة باطلة

İlim tahsil etmeyen “Hiç durma! Git! denecek.

Arkadaşlarına gerçekten tevazu göstermeyene “Uğurlar olsun nereye?” denecektir.

Şeriatın sınırlarına riayet etmeyene de “Batıl yola git” denecektir. (Bkz. Ekler kısmına resim 2.)

Burada Seyda'nın aslında şiir söylemedeki ustalığı da açıkça görülmektedir. Çünkü *mülemma* sanatının<sup>19</sup> türüne yakın bir tarzda bildiği dört dili usta bir şekilde kullanmıştır.

Seyda ayrıca kural ve nasihatlerden oluşan bu kasidesini verdiği nahiv ilmine göndermede bulunarak talebelerine dua içeren bir beyitle sonlandırmıştır.

أزال الله عنكم كل آفة      كنون الجمع في حال الإضافة

Allah, izafe halinde düşen çoğul alameti olan “nun” harfi gibi sizden bütün belaları yok etsin. (Bkz. Ekler kısmına Resim 2.)

Seyda üslubu kendisine ait olan yukarıdaki şiirler gibi diğer şairlerden de alıntı yaparak güzel, hikmetli ve veciz bazı sözlere de yer vermiştir. Örneğin dinde bilgin olmayı, mal ve mülkten uzak durmayı, ilmin amelle beraber olmasını gerektiğini, eğitimde ciddiyetin ve emeğin gerekli olduğunu, ahmak insanlardan ve laf taşımaktan uzak durmanın gereğini vurgulayan ve İbn Verdî olarak şöhret bulan Ömer b. Muzaffer'e ait meşhur Lâmiyye adlı kasidesinden şu beyitleri alıntılanmaktadır:

واحتفل للفقهِ في الدين      تشتغل عنه بمالٍ وخولٍ  
في ازدياد العلم إرغام العدا      وجمال العلم إصلاح العمل  
وآدرع جداً وكذا واجتنب      صُحبة الحمقى وأرباب الخُلل  
مِلْ عن النَّمامِ وازجره فما      بلِّغ المكروه إلا من نَقَل

<sup>19</sup> Sözlükte “renk renk, alacalı olan” anlamındaki mülemma' kelimesi ıstılah olarak özellikle Türk, Kürt ve Fars edebiyatlarında rastlanmaktadır. Arapça, Türkçe ve Farsça söylenmiş beyit ve mısraların oluşturduğu şiirler hakkında kullanılmaktadır. Bu şekilde şiir yazmaya telmî denilir. Bkz. Rıza Kurtuluş-İskender Pala, “Mülemma”, *DİA*, 2006, XXXI, 539; Cemal Kurnaz-Halil Çiçek, *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*, Kurgan Edebiyat, Ankara, 2013,104-105

دارِ جَارِ السُّوءِ بالصَّبْرِ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ صَبْرًا فَمَا أَحْلَى النَّقْلَ

Dikkatini ve aklını dinde bilgin olmaya ver; böylece mal ve mülkle uğraşma gereği duymazsın.

İlmin artmasında düşmanın zorlanması vardır; ilmin güzelliği ise amelin iyileştirilmesidir.

Ciddiyet ve emeği kuşan; ahmakların sohbetinden ve bozguncu sahibi insanlardan da uzak dur.

Laf taşımaktan sakın ve onu bırak. Çünkü kötü sözü ancak kötü insanlar taşır.

Kötü komşuyla sabır ile geçin. Şayet sabredemiyorsan taşınmak ne güzeldir! (Bkz. Ekler kısmına Resim 2. Krş. Zemâkî, 2006, 153-157.)

Alıntılanan bu beyitlerle talebelerine sabretmekten, ilmin öneminden, ilim ile amel etmekten, ahmak insanlarla sohbet etmeme gereğinden ve laf taşımamanın kötülüğünden bahsederek talebelerinin iyi bir kişiliğe sahip olmalarını isteyen Seyda, yine aynı şairden aşağıdaki beyitlerle de kendi kişiliği hakkında bilgi vermektedir.

أنا مثلُ الماءِ سهلٌ سائِغٌ ومتى أُسخِنَ آدى وَقَتْلٌ  
أنا كالخيزورِ صعبٌ كسُرُهُ وهو لينٌ كيف ما شئتَ انفتَلٌ

Ben su gibi rahat, kolay ve akışkan biriyim. Ama ısıtıldığında eziyet verir öldürürüm.

Ben kırılması zor benekli Hint kamışı gibiyim. Ama bu kamış istediğin şekilde evirilip çevrilebilmektedir. (Bkz. Ekler kısmına Resim 2. Krş. Zemâkî, 2006, 159)

Seyda görüldüğü üzere söylem ile eylemi başka bir ifade ile ilim ameli o kadar bütünleştirmiştir ki ilmi kişiliği ile ahlaki kişiliğini birbirinden ayırt etmek zordur. Seyda'nın bir diğer özelliği fakir ve yoksullara karşı yardım severliği idi. Yazın köylere buğday toplamak için köye gelen fakirlere Seyda onları evde veya camide barındırır, yedirir ve içirirdi onları dışarda bırakmazdı. Ayrıca köyde kimi kimsesi olmayan Abdurrahman-i Pirî adında fakir ve yoksul bir adam vardı. Onun tayin/ratibini Seyda kendisi üstlenmişti. (Abdullah Cengiz ile yapılan 04.09.2017 tarihli görüşme.)

### 3.2. Tasavvufi Yönü

Küçük yaşından itibaren tasavvuf ehli olan şeyh ve Seydaların yanında okuyan Seyda Molla Abdülatif'in tasavvufa bakış açısı olumludur. İlk Şeyh Seyda el-Cezerî olarak bilinen Muhammed Saîd'e (ö.1968) intisap etmiştir. Onun ölümünden sonra oğlu Şeyh Nurullah'a intisap eden Molla Abdülatif, daha sonraları seydası S. M. Yahya Ferhandî'nin oğlu Seyda Molla Abdüssamed'in vasıtası ile Menzil şeyhlerinden Şeyh Muhammed Raşid'e intisap etmiştir. Kendisine halifelik de verilen Seyda, tarikatı bireysel olarak yaşamasına rağmen kurumsal olarak tercih etmemiştir. Tarikat ile uğraşmak mı önemli? yoksa ilimle uğraşmak mı daha iyidir? Sorusunda ilimle uğraşmak daha öncelikli, önemli ve gerekli olduğuna karar vermiştir. Ömrünün sonuna kadar da seçtiği ikinci seçeneğin gereği olan ilimle tahsil etmekle uğraşmıştır. Hatta üç kişiye tarikat verdiği söylenir. Bunlardan biri köylüsü H. Şakir adında bir köylünün tövbe aldıktan hemen ertesi gününde Seyda'ya bir koyun gönderir. Seyda kendisine verilen bu koyuna gülümser ve etrafında bulunan aile fertlerine "Gördünüz işte şeyhlik öyle bir şeydir." der. (Ramazan Cengiz ile yapılan 05.09.2017 tarihli görüşme.) Ondan sonra da belki beraber götürebileceğini düşündüğü tarikat-medrese düşüncesinden bir daha dönmek üzere vaz geçer.

### 3.3 Eğitimciliği

Seyda'nın bir diğer önemli özelliği, olabildiğince talebelerin derslerini boş geçirmemeye özen göstermesidir. Hatta bir yerlere gidildiği vakit yolda geçen zamanı bile değerli bulur varılmak istenen yere kadar yolda geçen zamanı da talebelere soru sorarak değerlendirirdi.

Seyda'nın bir diğer önemli özelliği şüphesiz eğitimdeki disipliniydi. Bundan ne pahasına olursa olsun vaz geçmezdi. Talebelerin derslerini sürekli kontrol ettiği gibi onların davranışlarını gece gündüz ama özellikle de gece gelip takip ederdi.

Seyda'nın ders verme metodunun büyük ekseriyeti diğer medreselerdeki gibiydi. Ancak kendisine özgü bazı metotları da geliştirmişti. Örneğin Seyda'nın günlük ders verme eğitimi diğer medreselerdeki gibi sabah namazıyla beraber başlardı. Ancak sabah namazı cemaatle kılınıp herkes bir miktar Kur'an Kerim'i okuduktan sonra Seyda, bu sefer Kur'an'ı alır ve öğrencilerin karşısına geçerdi. Öğrencilere soru sorardı. Tecvidi okuyanlardan tecvit sorardı, sarf okuyanlardan ayetlerin sarf yönünden tahlil etmelerini talep ederdi. Nahiv okuyanlardan da 'rap açısından sorulan ayetlerin değerlendirmelerini isterdi. Bu şekilde Kur'an'ın kısa tefsirini yaptığı gibi her gün teorik olarak okunan derslerin veya metinlerin sahada uygulamasını da yapmış olurdu. Bu uygulama sayesinde öğrenilen ilimler beyinlere nakşedilmesini sağlardı. Seyda'nın soru çözme saati diyebileceğimiz bu süresi tayin/ratıplara<sup>20</sup> kadar devam ederdi. Tayinlerden sonra öğrencilerin kendi aralarında aldıkları dersin müzakereleri ve Seyda'dan alacakları ders süresi öğle namazı vaktine on dakika kalana kadar devam ederdi. Seyda ders verirken birebir ders verir ve kolay olması hasebiyle herkesin tercih ettiği ve hocanın merkezde olduğu ders anlatma yöntemini tercih etmezdi. Onun yerine zor olan Sokratik yöntemi ve öğrencinin merkezde olduğu metodu benimserdi. Öğrenciye sürekli soru sorar onu sonuç ve cevabı bulmaya yönlendirirdi. Bu şekilde öğrenciye kılavuzluk yapardı. Bir anlamda Sokrates'in yaptığı gibi aslında sürekli soru sorarak bilgiyi doğurturdu veya yeniden hatırlatırdı. Böylece ders boyunca öğrencinin zihnini ders alma süresince aktif tutardı ve dikkatinin dağılmamasını sağladığı gibi ona bir konu hakkında nasıl araştırma yapacağını da öğretirdi.

O günün nöbetçisi, öğlen ezanına on dakika kaldığını hem Seyda'ya hem de diğer talebelere bildirmek zorundadır. Çünkü bu on dakika içerisinde öğlen namazına hazırlık yapılırdı. Abdest aldıktan sonra sesi güzel olan bir talebe gidip ezan okurdu ve ezan bitmeden her kes camide bulunmak zorundaydı. Çünkü namazdan önce sünnetler kılınacak ve cemaatle namaz kıldıktan sonra namaz tesbihi edilecek ve sünnetler kılınacaktı. Tesbih ve sünnetlerden sadece nöbetçi muaftı. Onun dışında bütün talebeler buna riayet etmek zorundaydı. Aksi takdirde üç sefer uyarılır, uyarılar işe yaramazsa o talebenin medrese ile ilişkisi kesilirdi. Nitekim Seyda bu kuralını şu dürtlükte şöyle ifade etmektedir.

من لم يصل الرواتب القبلية والبعديّة  
ليذهب على الرأس وعلى عينية  
ومن لم يدرك الجماعة مع جماعتي  
ليذهب لأن درسه فوق طاقتي

Her kim namazdan önce ve sonraki sünnetleri kılmazsa

<sup>20</sup> Tayin veya ratıp, talebelerin sabah ve akşam olmak üzere günde iki defa yemek verebilen köylülerin evine gidip oradan yemek getirme işlemine denmektedir. Son zamanlarda medreselerin çoğu Diyanet İşleri Başkanlığı bağlı Kur'an kursları adıyla faaliyet gösterdikleri için artık bu işleminden vazgeçilmiştir.

Başım gözüm üstüne (medreseden) gitsin.

Her kim benim kıldığım cemaat namazına yetişmezse

Gitsin çünkü onun dersi benim gücümü aşmaktadır. (Bkz. Ekler kısmına Resim 2)

Seyda hassasiyeti sadece yukarda ifade edilen sünnet-i müekkede için değildi. Aksine müekked sünnetten bir altı olan diğer sünnetlere de duyarlılık göstermekteydi. Nitekim onun medresesinde okuyan talebelerinden uymaları istediği kurallar manzumesinin başında geçen yukarıdaki dörtlükten hemen sonra şunları yazmaktadır:

ومن لم يجب مؤذنتنا ليذهب بلا إذنتنا

Her kim müezzinimize sünnet olan cevabı vermezse bizden izin almaksızın gitsin. (Bkz. Ekler kısmına resim 2.)

Öğlen namazı kıldıktan sonra müzakere ve ders verme işlemleri ikindiye kadar bu şekilde devam ederdi. İkinci namazı da öğlen namazı gibi kılınırdı. İkinde namazından sonra akşama kadar kökü Meşşâiyyûn filozoflar üzerinden Aristoteles'in öğrencilerine dayanan ve peripatetikos (Kaya, 2004, c. XXIX: 393) olarak adlandırılan bir yöntemle gidip gelinerek metin ezberlenirdi. Akşam namazına yarım saat kala ratip veya tayini olanlar giderdi köylülerin evinden yemek getirirlerdi. Akşam namazı ve yemeğinden sonra metin ezberleme işlemleri yatsı namazına kadar devam ederdi. Yatsıdan sonra da ezber işini tamamlamayanlar yarım kalan ezberlerini tamamlardı. Ezberi olmayanlar ise bir sonraki derse hazırlık anlamına gelen mütalaa işlemini yapardı. Seyda da talebelerin dersi boş geçmesin diye genelde sıla-i rahim, taziye, düğün, hac ziyaretleri ve asker uğurlama gibi içtimaî işlerini gece yapardı.

Seyda yukarıda geçen ve kendisine ait kurallar manzumesinin yanında Qesida Gûz û Mewujan (Ceviz ve kuru üzüm Kasidesi) olarak bilinen, tahsilin önemi, Seyda'ya saygı, arkadaşlarıyla münasebetler, ahlak ve sonuç bölümünden oluşan Şeyh Müşerref-i Xonkî'nin yazdığı meşhur kasideyi de talebelerden ezberlemesini ve ona uymalarını istemektedir.

### 3.4. Feraseti

Seyda mutasavvıf olduğundan her ne kadar kurumsal olarak tasavvufla ilgilenmese de bireysel olarak diğer seydaların yolunu takip ederdi. Bu nedenle genel anlamda onlardan ayırt etmek mümkün değildir. Sadece belki eğitimdeki metotta ve eğitime aşırı düşkünlüğü sebebiyle tasavvufa ikinci derecede önem vermesi ile onlardan ayrılmaktadır.

Seyda'nın bir diğer önemli özelliği gündelik siyasetten daima uzak durmaya çalışmasıydı. Buna son derece riayet ettiği gibi medresesinde bu tür konuşmalara müsaade etmezdi. Kesin olan bu kuralını ihlal edenleri de barındırmazdı. Bu özelliğini muhtemelen S. M. Salahattin Kaplan vasıtasıyla haberdar olduğu Üstat Bediüzzaman'ın Risale-i Nur Külliyyatından almıştı.

Kanaatimizce Seyda'nın en önemli özelliği ifrat ve tefritten daima uzak durmasıydı. Aşırı uçlardan ve aşırı söylemlerden kaçınmasıydı. Ömrünün sonuna kadar bu ölçülü olma özelliğini de muhafaza etmeye azami çaba göstermiştir. Seyda'nın bazen feraseti ve şairliği birleşirdi. Örneğin talebelerinden birinin anlattığına göre bir gün Seyda, trenle gelen bir misafirini Ambar denen bir köyden ağırlayıp Şemâmî köyüne getirir. Oraya varmadan Mela Cabır denen bir köyde biraz dinlenirler. Orada irticalen aklına gelen bir şiiri o gün nöbetçi olan talebeye gönderir. Nöbetçi olan

talebeden çayın hazırlanması istenen not, şiirle yazılmıştır. Aktarıldığına göre o da şudur.

جننا من خواجه جابر      نطلب الشاي بالتبادر  
إن تنسوا أو لم تحضروا      ندفنكم تحت المقابر

Biz Mela Cabir'den geliyoruz. Acele bir şekilde çay istiyoruz

Unutur veya hazırlamazsanız sizi kabirlere gömeceğiz. (Yusuf Çalışkan ile yapılan 03.09.2017 tarihli görüşme.)

Burada da daha önce belirtildiği gibi Seyda'nın irticalen şiir kabiliyetinin iyi olduğu anlaşılmaktadır.

#### 4. ESERLERİ

##### 4.1. Sarf Notları:

Seyda'nın sarf ilmine dair yazdığı eser meşhurdur. Ancak Seyda'nın bu eserini yazılı olarak görmedik. Seyda bu eserini daha çok öğrencilerine notlar şeklinde yazdırırdı. Seyda ilk önce bapları tablolar şeklinde yazar daha sonraları o bapları talebelere tek tek çektirirdi. Aslında Seyda'nın sarfını meşhur eden de bu uygulamasıydı. Çünkü Seyda bapların çekimi sırasında semiyattan ziyade kıyas olarak karşılaşılabilecek bütün sorunları tek tek sistematik bir şekilde anlatırdı. Bu şekilde anlatılan sarf dersleri daha sonraları her sabah namazında sonra sorulan sorularla da daha da pekiştirilirdi.

Seyda'nın notlarda tablolar şeklinde talebelere ezberlettiği baplardan bazıları şu şekildedir:

1.1.الصحيح والسالم الثلاثي المجرد		
الموزون	الميزان	
نصر ينصر	فعل يفعل	الباب الأول
ضرب يضرب	فعل يفعل	الباب الثاني
فتح يفتح	فعل يفعل	الباب الثالث
علم يعلم	فعل يفعل	الباب الرابع
حسب يحسب	فعل يفعل	الباب الخامس
حسن يحسن	فعل يفعل	الباب السادس

2.1.الصحيح والمضاعف الثلاثي المجرد		
الموزون	الميزان	
مدَّ يمدّ	فعل يفعل	الباب الأول
فرَّ يفرّ	فعل يفعل	الباب الثاني

	فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب الثالث
عَضَّ يَعْضُ	فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب الرابع
	فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب الخامس
	فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب السادس

1.2. المعتل الفاء (مثال) الثلاثي المجرد			
الموزون		الميزان	
اليائي	الواوي		
يمن ييمن		فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب الأول
يسر ييسر	وعد يعد	فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب الثاني
يفع ييفع	وضع يضع	فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب الثالث
يقن ييقن	وجل يوجل	فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب الرابع
	ورث يرث	فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب الخامس
يمن ييمن	وجه يوجه	فَعْلٌ يَفْعَلُ	الباب السادس

Seyda bu şekilde tabloları sarf ilminde son bölüm olan mehmuzlara kadar götürürdü. Bunlar ezberledikten sonra bu sefer tek tek bu kelimelerin mazi malumu, mazi meçhulü, müzari malumu, müzari meçhulü, müzarinin nasp ve cezm halini, emrin her iki çeşidini, ism-i faili, ism-i mefulü, ism-i aleti, ism-i zaman ve mekânı kısaca bu kelimedenden meydana gelebilecek bütün türevleri öğrenciden bulmasını ister ve ona kalıpları çektirirdi. Böylece talebenin sarf sistemi öğrencinin zihnine iyice otururdu. Seyda bunu yaparken bıkmadan ve usanmadan yapardı. Tillo'nun meşhur olan nahiv bilgisine ve Sergewra'da ders veren Seyda M. Nurî'nin meşhur olan mantık ilmine karşılık Şemamî'nin sarf bilgisi bu şekilde medreselerde ve talebeler arasında ün kazanmıştı. Morfoloji olarak da adlandırılan kelime bilgisini konu edinen sarf ilminin bir anlamda felsefesi yapılırdı. "Seyda'nın sarfı" veya "Şemâmî'nin Sarfı" olarak bilinen bu sarf bilgisi okunduktan sonra "İzzî" olarak bilinen İzzeddin Abdülvahhab bin İbrahim ez-Zincânî'nin ( ö. 1257) sarf konusunu işleyen meşhur eserine geçilirdi. ondan sonrada aşağı yukarı hemen bütün medreselerde aynı olan kitap sıralı eğitim modeline devam edilirdi.

#### 4.2. Şiirleri

Seyda'nın şiir kabiliyeti çok iyiydi. Muhtemelen Seyda, bu kabiliyetini doğuştan getirdiği yetenekle daha sonraları medresedeki öğrenciler arasında meşhur olan müşaare<sup>21</sup> geleneği sayesinde ilerletmişti. Çünkü bu yöntem, talebelere

<sup>21</sup> Müşaare yöntemi iki veya daha fazla kişi arasında yapılan bir yarışmadır. Bu yarışmada hafızasında şiiri tükenen yenilir. Rakibi ise kazanır. Yarışma şöyle yapılmaktadır: Rakiplerden biri, bir beyit okuyarak müşaareyi başlatır. Rakibi, söylenen beyit hangi harfle bitmişse o harfle

doğaçlama, sözcük dağarcığını geliştirme ve varsa şiir kabiliyetlerini ilerletme fırsatını sunmaktadır.

Seyda'nın şairliği Arapça, Kürtçe ve Farsçada çok iyiydi. Nitekim Kürtçe kalıbına dökerek söylediği bu şiiri yaygındır:

از دزانم از نزانم او نزانم از نزانم  
از دترسم از بپرسم او بزانبیت از نزانم

Bilmediğimi biliyorum ama o, bilmediğimi bilmiyor.

Soru sormaktan korkuyorum. Çünkü sorunca bilmediğimi bilecektir. (Bkz. Ekler kısmına Resim 5.)

### 4.3. Fetvaları

Seyda, Yenievler köyünde ve civarda bulunan insanların fetvasına ve adaletine güvendiği nadir âlimlerden biri olmuştur. Daha önce geçtiği gibi gayr-i müslim olan Êzidiler bile onun fetvalarına ve vereceği karara güvendikleri için kendi aralarındaki ve Müslümanlarla aralarındaki anlaşmazlığı gidermek için onun yanına gelirlerdi. Onun verdiği karara razı olurlarda.( Yusuf Çalışkan ile yapılan 03.09.2017 tarihli görüşme.) Bunun yanında boşanmalarla ilgili sorunlarda bizzat dava tarafı olanların ifadelerini not ettiği ve İslam fıkına göre hüküm verdiği fetvaları da bulunmaktadır.( bkz. Ekler kısmına, Resim 10.) Aslında verdiği bu fetvalar da kendi içtihadından çok Şafii fıkında muteber olan *Minhâc*, *Îâne*, *Envâr*, *Tuhfe* ve *Nihâye* gibi meşhur eserlere dayanmaktadır.

Seyda'nın verdiği fetvalara sadece o yörede yaşayan avam insanlar güvenmiyordu aynı zamanda bir fetva verirken kılı kırk yararcasına inceler, analiz eder, verileri toplar, şahitleri dinler, muteber kaynaklara bakar ve ondan sonra fetva verirdi. Hatta örnek olarak anlatılır ki bir gün Şemâmî köyüne yakın bir köy olan Mele Xemîs köyünde yaşayan köylüler ile Hazro'da gelen Yusuf adında birisinin arasında çeşme suyundan kaynaklı bir problem yaşanmıştır. Civar köylerdeki bazı âlimler meseleyi iyi tahlil etmeden çeşmenin köylülere ait olduğuna dair fetva vermişlerdir. Oysa Seyda bütün davacı ve davalıların lehte ve aleyhte ne varsa bütün delilleri inceledikten sonra çeşme suyunun Hazro'lu Yusuf'a ait olduğuna hükmetmiştir. Bunu kabullenemeyen köylüleri ve diğer bazı âlimler Seyda Molla Abdüllatif'in hocası Seyda Molla Yasin'e gitmişler. Seyda Molla Yasin, onlara kimin ne fetva verdiğini sorunca onlar Seyda Molla Abdüllatif'in bu fetvayı kendilerine verdiğini söylemişlerdir. Seyda Molla Yasin bunun üzerine onlara "boşuna gelmişsiniz ben Molla Abdüllatif'in verdiği fetvaya güveniyorum onun dışında bir söz söylemeyeceğim, gidebilirsiniz." demiştir. (Abdullah cengiz ile yapılan 22.02.2018 tarihli görüşme)

bir beyit söylemek zorundadır. Seyda'nın ortanca oğlu Abdullah Cengiz'in söylediğine göre şiir ezberlemede Seyda, o kadar iyi değildi. (Ahmet Bilgin ile olan bir müşaareden anlatılan anekdottan da bu anlaşılmaktadır. 07.03.2018 tarihinde yapılan telefon görüşmesinde bu bilgi teyit edilmiştir.) ama irticalen şiir söylemede çok daha mahareti vardı. Çünkü onun anlattığına göre Hola denen köye bir gurup talebe ile icazet törenine giden Seyda ve talebeleri arasında yolda müşaare yapılır. Müşaarede ortanca oğlu Abdullah Cengiz'in ezberi daha iyidir. Müşaarede Seyda'nın çok farklı ve hiç duyulmamış şiirleri söylediğini gören oğlu, babasının irticalen şiir söylediği sonucuna varır. Abdullah Cengiz, 04.09.2017 saat 14:00'te yapılan görüşmede tutulan ses kayıtları.



## SONUÇ

Osmanlı imparatorluğu zamanında modern eğitim veren okulların henüz olmadığı dönemlerde Doğu ve Güneydoğu bölgelerinin en ücra köşelerine kadar eğitim-öğretim faaliyetini götüren, ekonomik külfetini genelde fakir köylüler tarafından üstlenen eğitimi ise seydalar/mollalar veya şeyhler tarafından üstlenen medreseler olmuştur.

Bu medreselerde okuyan talebelerin ve hocaların masrafını devlet tarafından üstlenmemiştir. Buna rağmen tevhibi tedrisat kanunuyla beraber bu faaliyette bulunan medreseler, takibata uğramıştır. Bu sebeple de birçok sıkıntı çeken medrese bu türden baskı ve yasaklara daha fazla dayanamamış ve birer birer kapanmıştır. Ama tüm bu ekonomik ve idari sıkıntılara rağmen bazı medreseler eğitim ve öğretimlerine devam etmişlerdir. Bunu yaparken her hangi bir siyasi mülahaza gütmemişlerdir. Sadece halkın dini eğitim ihtiyaçlarını; sağlam, güvenilir, gönüllü, samimi, bağımsız yerlerden temin etmek gayesiyle bu işten vazgeçmemişlerdir.

Diğer birçok seydalar gibi bu türden eğitim ve öğretim faaliyetinden vazgeçmeyen birisi de Seyda Molla Abdüllatif olmuştur ve yarım asırdan fazla ömrünü bu uğurda harcamıştır. Onun ilmi kişiliği ile ilgili vardığımız sonuçları maddelemek gerekirse şunları söylemek mümkündür:

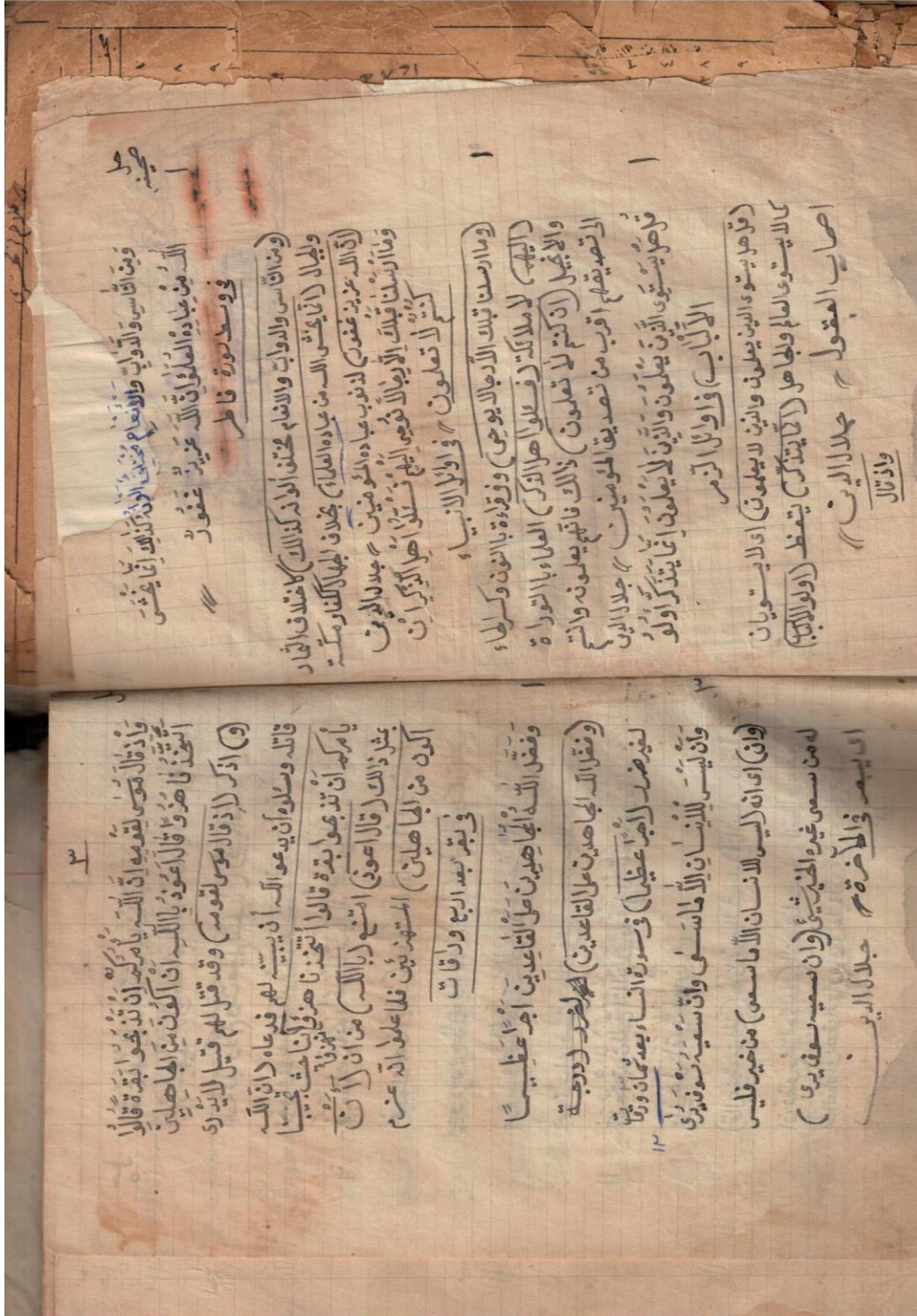
1. Seyda Molla Abdüllatif, klasik seydaları gibi ders vermiştir. İlim ve ameli bütünleştirerek bunu yaşamı boyunca devam etmiştir.
2. Seyda, eğitim metodunda hoca merkezli değil öğrenci merkezli bir yöntem olan sokratik yöntemi tercih etmiştir. Zor olan bu yöntemden istifade edilmelidir.
3. Seyda en bariz olan özelliği olan eğitimciliğiyle birlikte aynı zamanda iyi bir şairdir. Şiirlerinin kalitesini nicelik olarak sayıda görülme bile var olanlarda açığa çıkan niteliklerinde görmek mümkündür.
4. Seyda Arapça gramerin iki bölümü oluşturan nahiv ve sarf bilgisinden sarf bilgisi ile ün kazanmıştı. Bunun sebebi sarf ilminde nazari olmasından çok pratiğe önem vermesi ve sarfın felsefesine ağırlık vermesi olmuştur.
5. Seyda, günümüzde yaşanan birçok sıkıntının sebebi olan ifrat ve tefritten uzak kalmış ve daima itidalli olmaya gayret göstermiştir.

## KAYNAKÇA

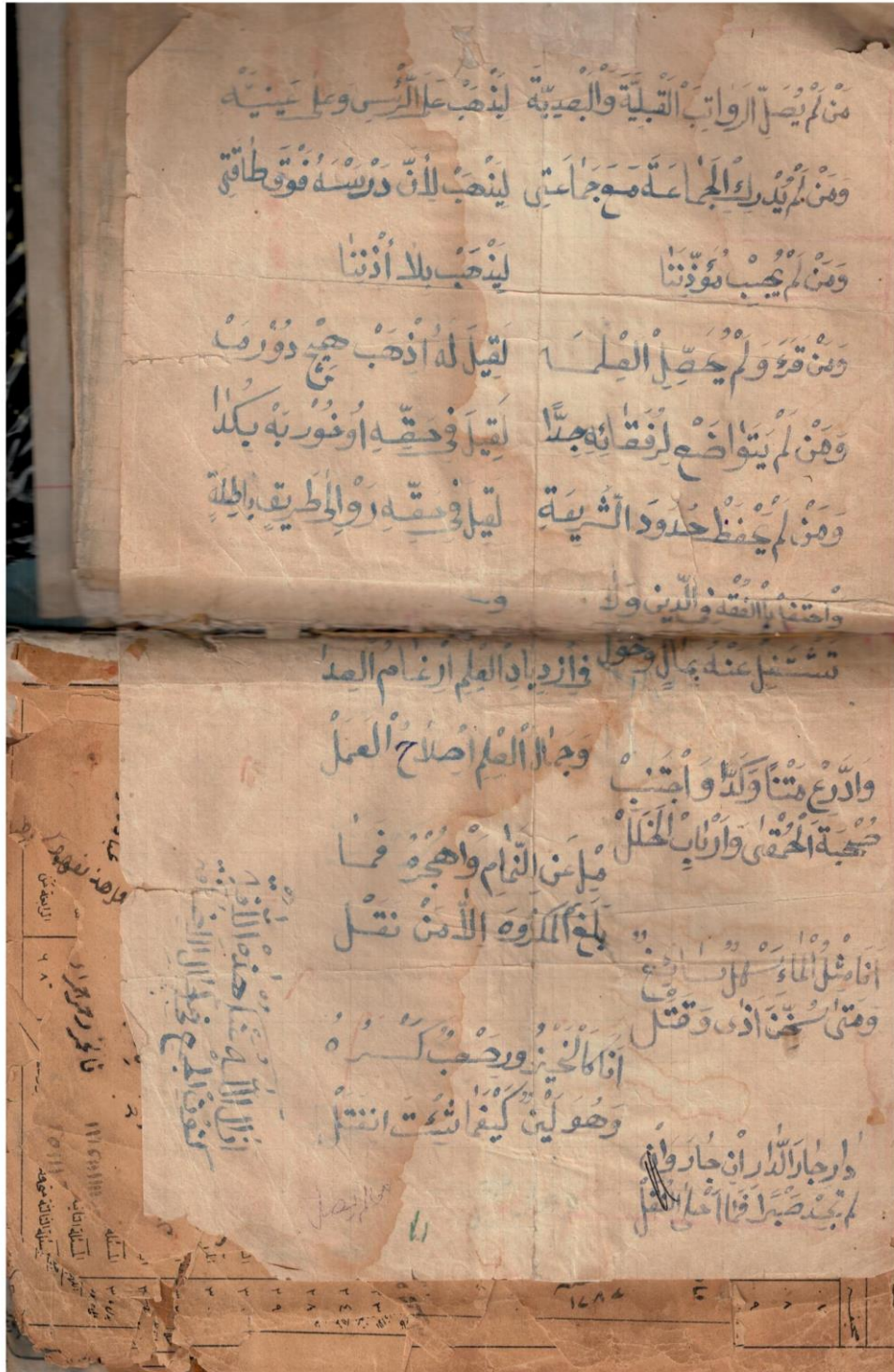
- Bilgin**, Ahmet ile 07.03.2108 tarihinde yapılan telefon görüşmesi  
**Cengiz**, Abdullah ile 04.09.2017 tarihinde yapılan görüşme.  
**Cengiz**, Ramazan ile 05.09.2017 tarihinde yapılan görüşme.  
**Çalışkan**, Yusuf ile 03.09.2017 tarihinde yapılan görüşme.  
**Çelik**, Muzaffer (2012). "Zeynel Abidin Çiçek Hoca İle Röportaj", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı: VIII Kasım, 189.  
**Erdebillî**, Yusuf (Tsz.) el-Envâr li A'mâlî'l-Ebrâr, Mısır: Mustafa Muhammed Mat.  
**Kaya**, M. (2004). "Meşşâiyye", DİA, (c. 29). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı. ss.393-396.  
**Kurnaz**, C. ve Çiçek H. (2013). Divan Şiiri Şekil Bilgisi, Ankara: Kurgan Edebiyat.  
**Kurtuluş** R. ve Pala İ. (2006). "Mülemma", DİA, (c. 31), İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı. ss. 539.  
**Melikoğlu**, A. (2009). "Seyda Molla Yahya Ferhandî", Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi. sayı: II, , 140-152.

- Mutçalı, S.** (1995). Arapça-Türkçe Sözlük, İstanbul: Dağarcık.
- Nursî, S** (2013), Emirdağ Lâhikası, İstanbul: Zehra.
- Sa'di, M.** (1363). Gülistan-i Sa'dî, (Haz. Muhammed Ali Furûğî), Tahran: Emir-i Kebir.
- Timurtaş, A.** (2009). "Molla Muhammed Zivingi ve İlmi Kişiliği", Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı: I, ss.113-114.
- Toprak, Z.** Fuat ve Bşk. (2009). "Seyda Molla Yasin Toprak (Yüsrî) Hayatı ve İlmi Kişiliği", Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı: I, ss. 121.
- Yüsrî, Seyda Molla Yasin** (2011). Bexçeyê Jiyana Pıştê Mırınê, (Haz. Muhammed Toprak), İstanbul: Nubehar.
- Zemâkî, S.** (2006). Avnu'l-Atfâl bi Şerh-i Lâmiyet-i İbni'l-Verdî, Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye.

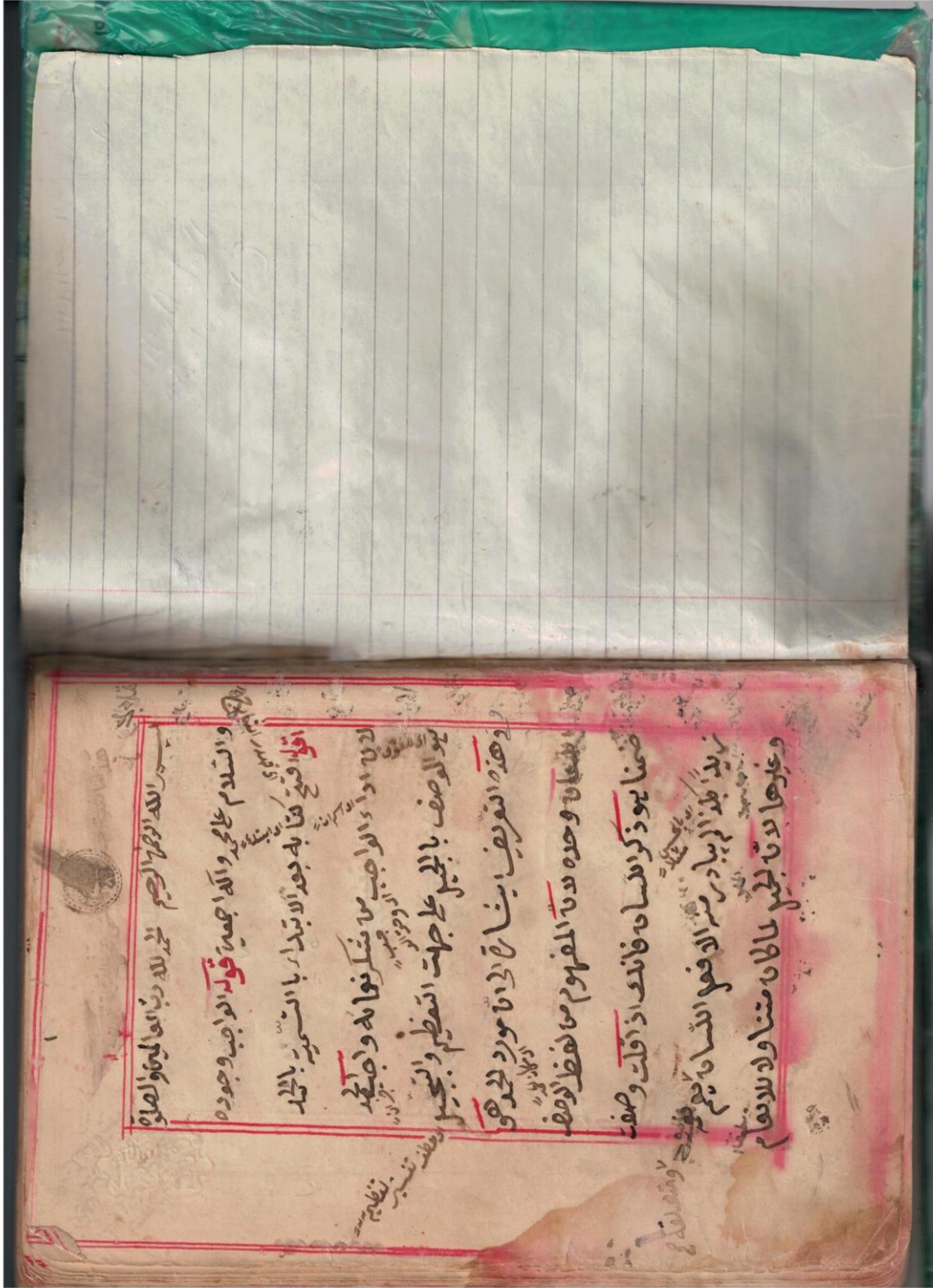
EKLER:



Resim 1. Hallu'l-Maakid adlı eserde geçen ayetlerin Seyda tarafından yapılan tahrir ve yorumu



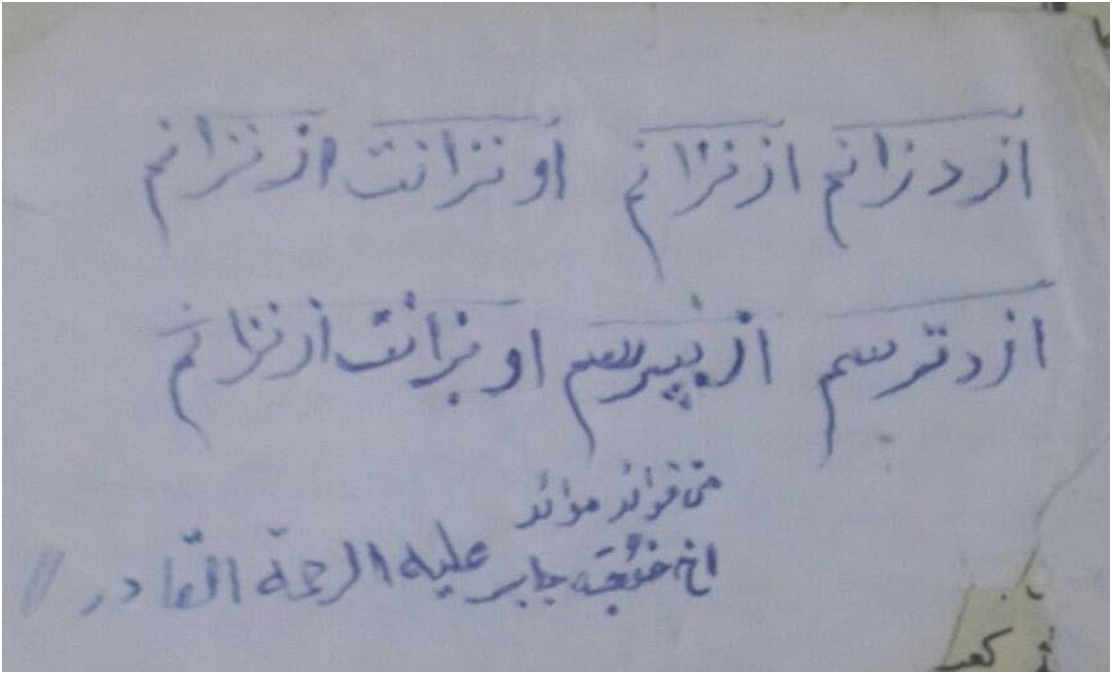
Resim 2. Medresede uyulması istenen kurallar manzumesi



Resim 3. İstinsah edilen Muhyeddin adlı mantık kitabından ilk sayfa



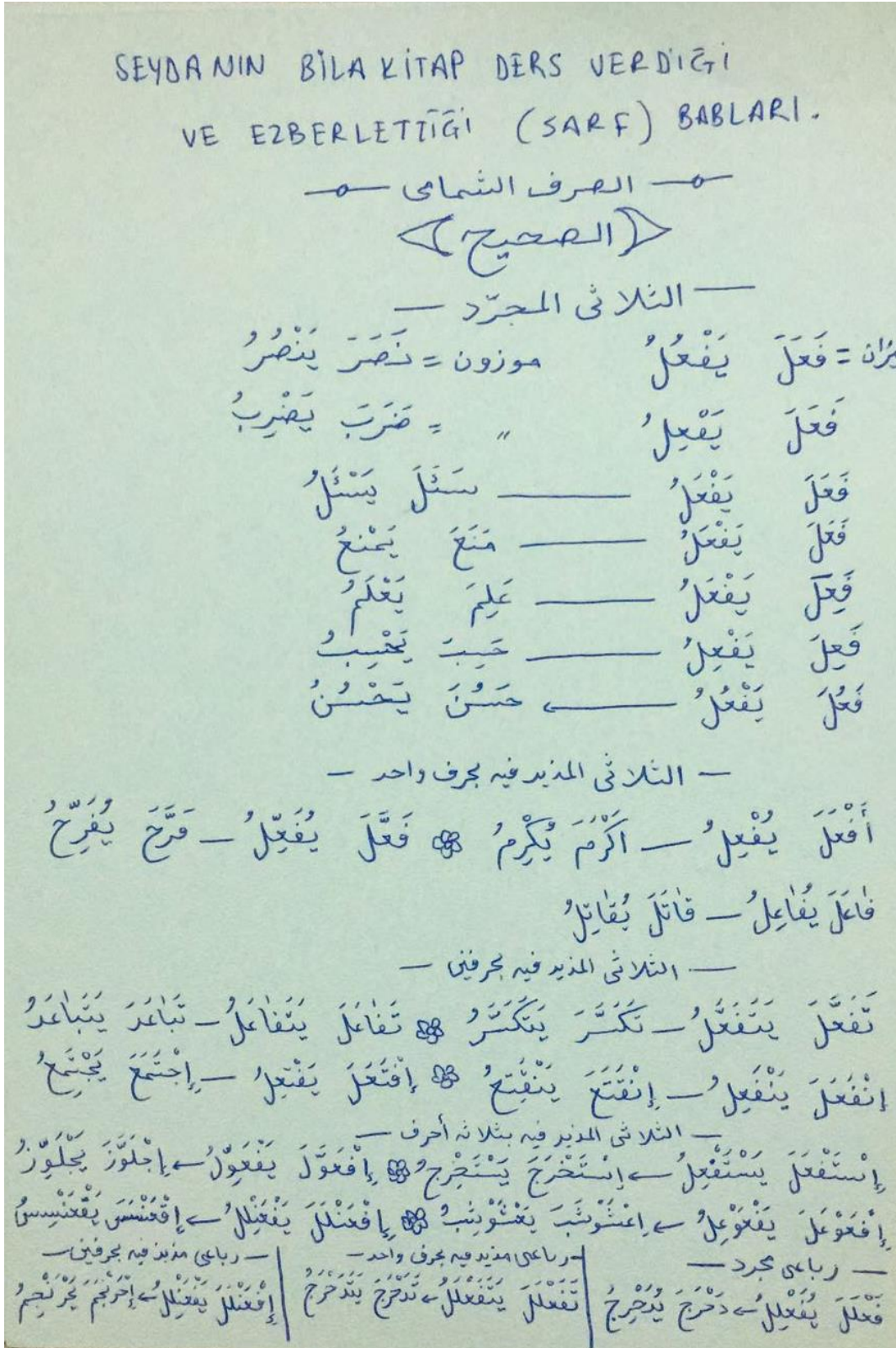
Resim 4. Seyda Molla Abdülatif'in görev yaptığı Şemâmî köyündeki camii



Resim 5. Seyda'nın Kirtçe yazdığı bir rübâîsi

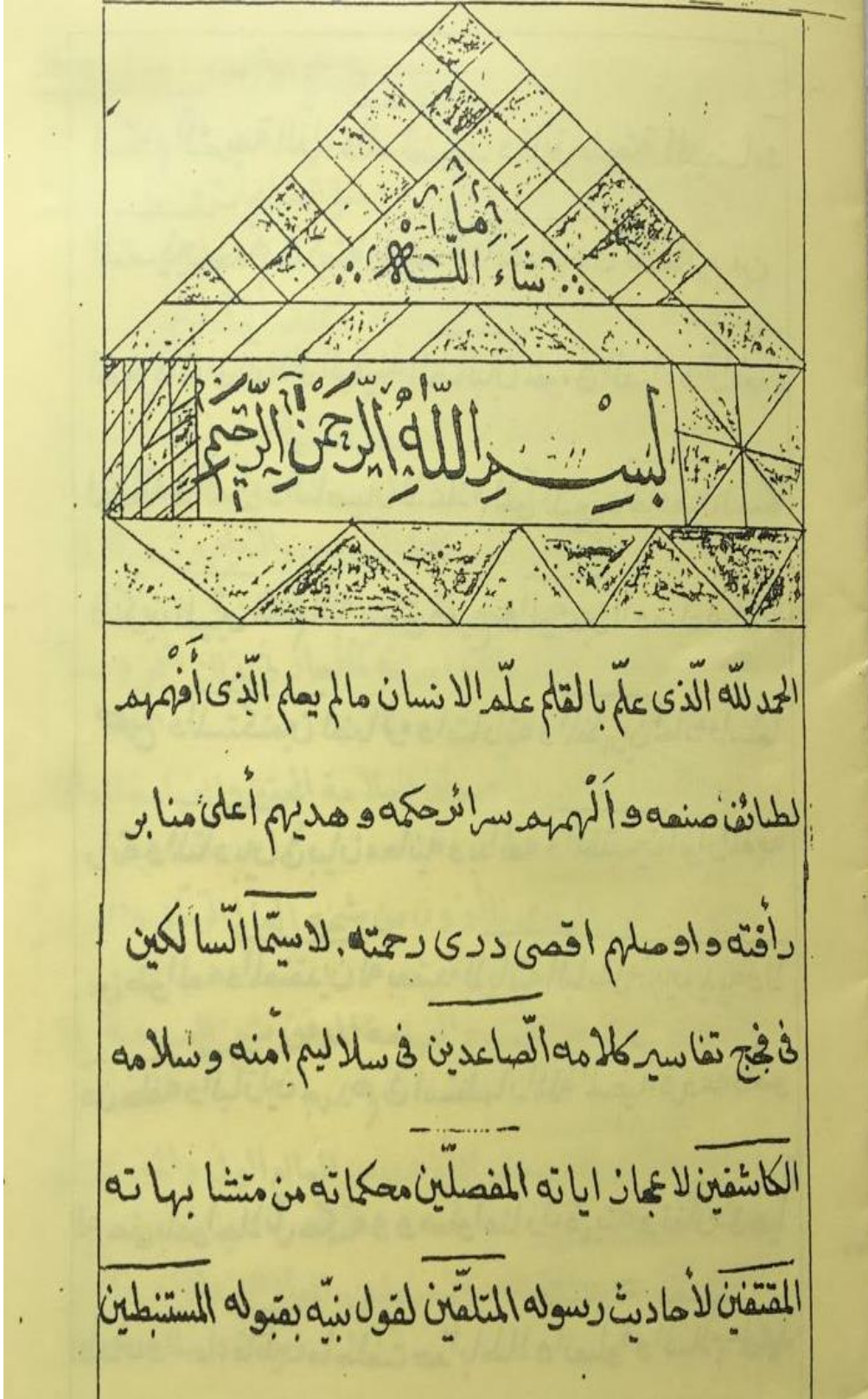


Resim 6. Seyda Molla Abdüllatif'in Şemâmî'de bulunan mezarı

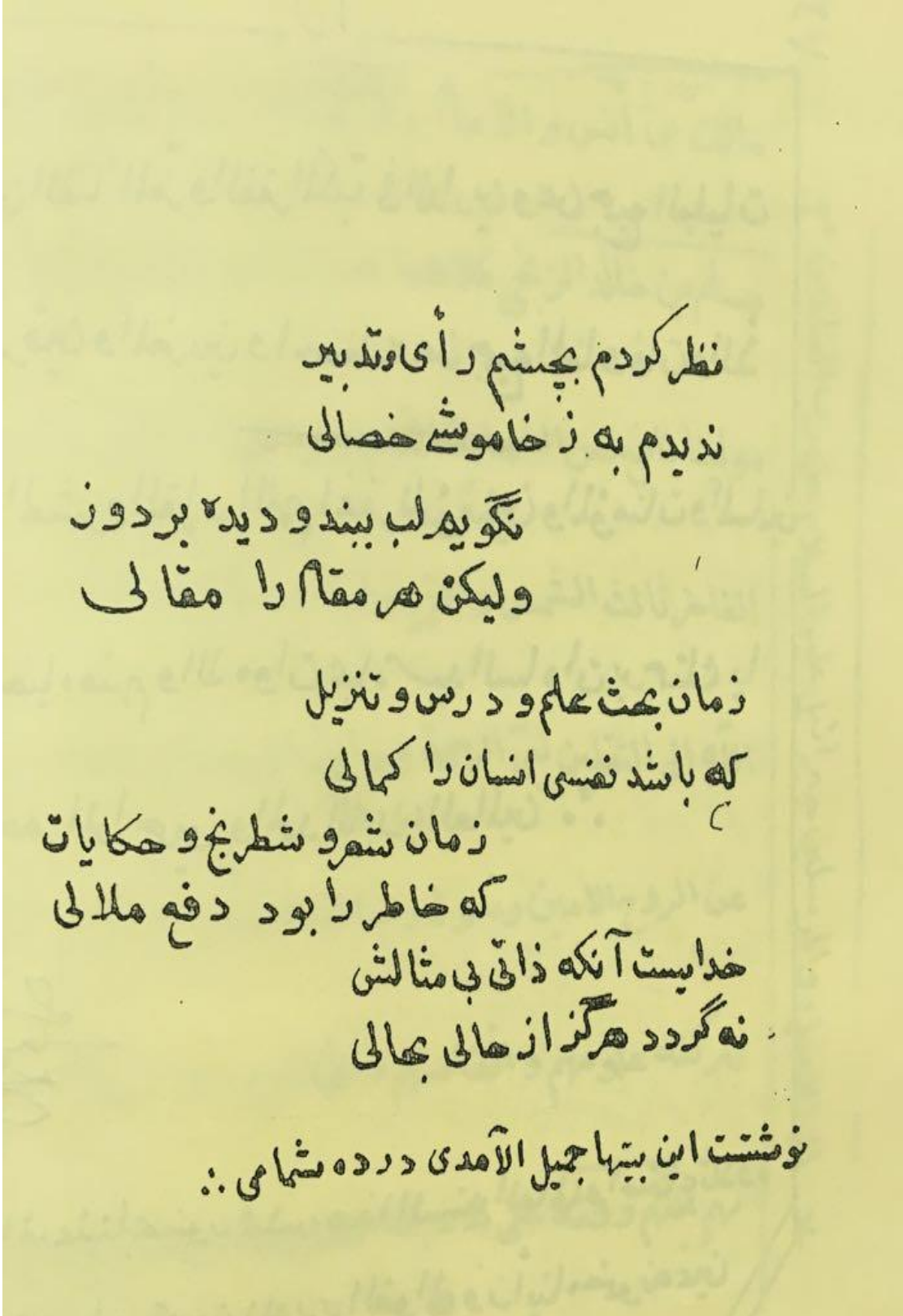


Resim 7. Seyda Molla Abdüllatif'in ortanca oğlu ve öğrencisi Abdullah Cengiz'e yazdığı sarf bilgisinin ilk sayfası

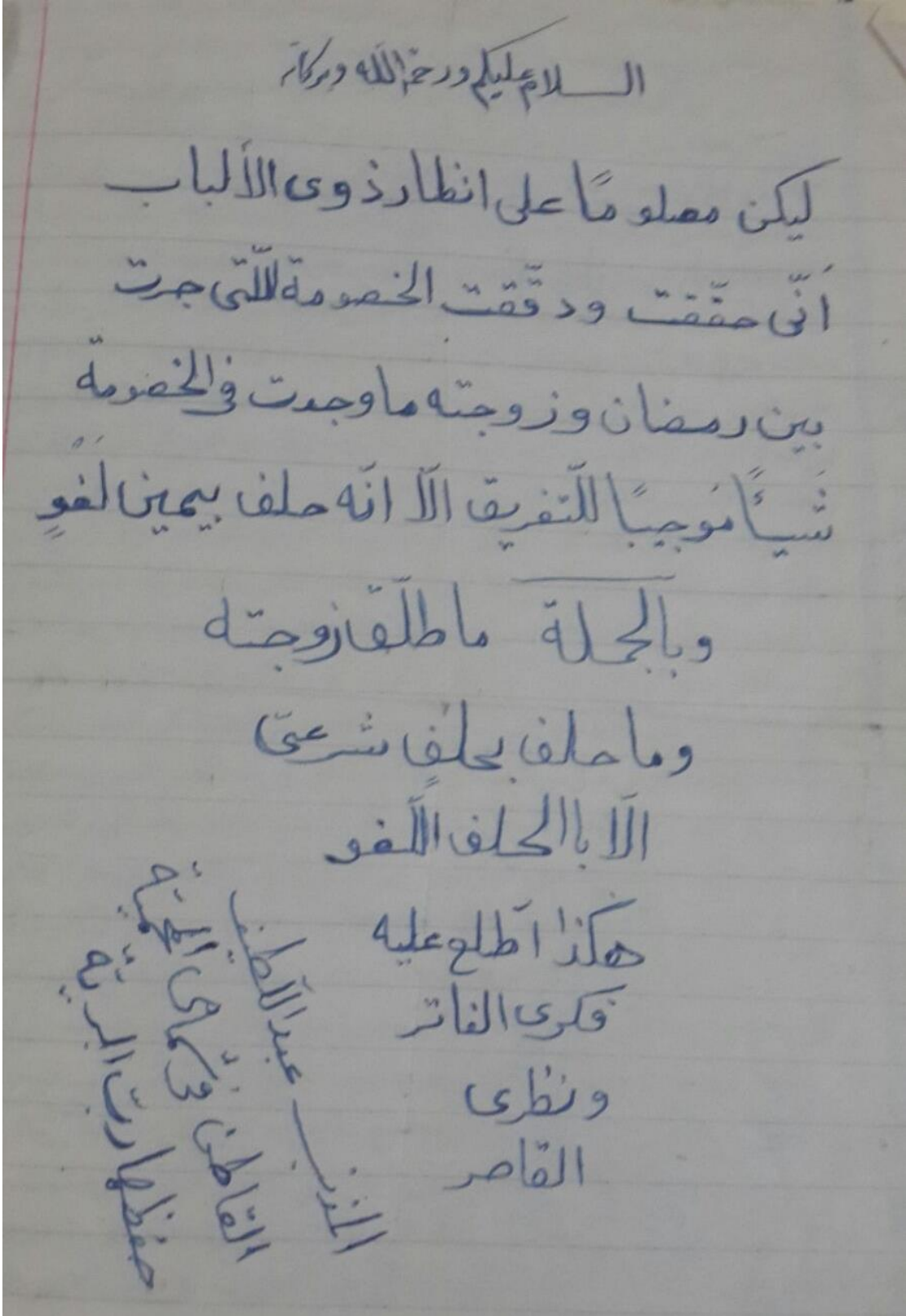




Resim 8. Seyda Molla Abdüllatif'in verdiği İcazetnamenin ilk sayfası



Resim 9. Seyda Molla Abdüllatif'in verdiği İcazetnamenin son sayfası



Resim 10. Seyda Molla Abdülatif'in verdiği fetvalardan biri.

باسمه مجانه  
بعد اهداء جواهر الحقيقة : وانها زواهر السلمات  
وابداء الدعاء بتمديد الصبر فيما يرضاه رب الكائنات  
للذخ المزين الاحب الانوار : والحبيب الاعز الازهر  
المنلا شاكر ابي الحاسن والمزاي : واخ السباحة والعطايا  
المخلقة باخلاق سابق الملوك : موظفا الانتظامات  
ومراسم البلوك : من بل المناهج والريوب والشكوك  
ملاذ ذوا الخفض والشكوك : وذوى السموات  
صانه الله تعالى عن الاكدار الى يوم الحشر والقرار :  
بالخ العزيز اخذنا فحقتكم ورسالتكم الشريف فحمدنا الله  
على ان اعطانا اخا عزيزا وصيقا فحما اللهم احفظنا  
واحفظه يامولانا امين يارب العالمين  
الا لا تحزن اخا البليه  
فلرحمن الطاف خفيه  
هكذا قدر ذوالجلال  
فنسئلك الله صلاح الحال  
المتدعى اخوك عبداللطيف الشما  
خدا داندکه مار غرض چست  
وعلم الله عبي من سؤالی

Resim 11. Seyda Molla Abdüllatif'in yöre âlimleriyle yazıştığı mektuplardan biri



## ATTİLÂ İLHAN’IN MAVİ DERGISİNDEKİ SOSYAL REALİZM YAZILARI ÜZERİNE

### THE WRITINGS OF ATTİLÂ İLHAN ON SOCIAL REALISM IN MAVİ MAGAZİNE

Mehmet YALÇINKAYA\*

#### Öz

Mavi, 1952-1956 yılları arasında çıkan küçük ve amatör bir dergi. Yazar kadrosuna Attilâ İlhan’ın dâhil olmasıyla dergide bazı değişiklikler oluşmaya başlar. Daha önce herhangi bir edebi izleği olmayan Mavi dergisi peş peşe Attilâ İlhan’ın Sosyal Realizm hakkındaki yazılarını yayımlamaya başlar. Bu yazıların yayımlanması edebiyat camiasında ciddi polemiklerin yaşanmasına sebep olur.

Bu çalışmada Attilâ İlhan’ın sırasıyla 21, 22, 23 ve 24. sayılarında yayımladığı ve Mavi Hareketi’nin başlamasına neden olduğu “Sosyal Realizm Münasebetleri Yahut Başlangıç”, “Sosyal ve Estetik Bir Platform Lüzumu”, “Sosyal Realizm’in Halkçılığı, Milliyetçiliği, İstiklâlciliği” ve “Sosyal Realizm’in İktisadi ve Sosyal Tutumu” başlıklı yazılarının hem muhtevasının ne olduğuna hem de değerlendirmesine değinilerek bu yazıların mahiyeti ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece Türk edebiyatında ‘Maviciler’ diye yer edinmiş bu hareketin esas kaynakları ilk defa okuyucuyla buluşmuş olmakla birlikte Mavicilerin sanat ve edebiyat üzerine telakkileri de ilk defa birinci kaynaklardan öğrenilmiş olacak.

**Anahtar Kelimeler:** Attilâ İlhan, Mavi Dergisi, Maviciler, Sosyal Realizm ve Mavi Hareketi...

#### Abstract

Mavi is a small and amateur Magazine, which was published between 1952-1956. Some changes starts to emerge when Attilâ İlhan become the staff writer of Mavi Magazine. Mavi, Which has no literary trajectory starts to publish the writings of Attilâ İlhan on Social Realism successionly. The publishing of these writings causes serious polemique in literary community.

Here we also worked to put forth significance the writings of Attilâ İlhan, “Social Realism Relations or Satarting”, “A Necessary of Social and Aesthetic Platform”, “The Populism, Nationalism, Futurism of Social Realism”, “Economic and Social Attitudes of Social Realism”, which caused ‘The Mavi Movement’ and published in order of 21, 22, 23 and 24. number of Mavi magazine.

**Keywords:** Attilâ İlhan, Mavi Magazine, Maviciler, Social Realism ve Mavi Movement.

\* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı. [mehmetyalcinkaya@gmail.com](mailto:mehmetyalcinkaya@gmail.com)

## GİRİŞ

“Mavi” dergisi 1952-1956 yıllarında Atatürk Lisesi öğrencileri olan Teoman Civelek, Ülkü Arman, Güner Sümer, Bekir Çiftçi tarafından çıkartılan küçük bir dergi (Akdağ, 1982: 61). Derginin sahibi ve yazı işlerini yürüten Teoman Civelek, derginin 25. sayısında yazı işlerini, 28. sayısında da derginin tamamını Özdemir Nutku'ya bırakır. İlk yıllarda amatör olarak çıkan dergi kalabalık bir yazar kadrosuna sahiptir. Dergi ilk sayılarında dönemin öncü sanatçılarıyla ve diğer edebiyat dergileriyle iyi geçinmeye çalışır. Teoman Civelek'in Ankara'ya her gelen ünlü sanatçıyla röportaj yapması (Cahit Külebi, Cahit Sıtkı Tarancı, Peyami Safa, Suat Taşer ve Sait Faik Abasıyanık ...), Hisar dergisinin; “Sanat ve basın âlemimize kızıl ve yeşillerin dadandığı bir zamanda karşımıza çıkan Mavi huzur verdi bize” (Mavi, 1953) demesi, Yaşar Nabi Nayır'ın Mavi için; “Mavi; temiz basılan, iyi tertiplenen, güler yüzlü bir dergi” (Nayır, 1953) demesi Mavi'nin dönemin öncü sanatçılarına yaklaşımı ve dönemin edebiyat dergileri tarafından nasıl karşılandığı hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir.

Mavi dergisi ilk 19. sayıya kadar edebi dergilerle ve bilhassa yazarlarla iyi geçinmeye devam eder; yalnız Ahmet Oktay'ın Attilâ İlhan'ın *Sokaktaki Adam* adlı romanını eleştirmesi, dergideki kırılma noktalarından biridir. Oktay 19. sayıda *Sokaktaki Adam Yahut Kendi Kendisiyle Çelişen Adam'a Dair* başlıklı eleştiri yazısını yayımlar. Bu yazıdan haberdar olan Attilâ İlhan, Mavi dergisine bir mektup ve eleştiriye cevap niteliği olan bir yazı gönderir. Yazı derginin hemen bir sonraki sayısında yayımlanır. Böylece Attilâ İlhan ilk defa Mavi'nin sayfalarında yer almış olur. Ahmet Oktay bu olayı şöyle nakleder, “Derginin bugün bilinen Mavi'ye dönüşmesi için büyük ayrılmalara ve kopmalara yol açacak küçük bir ayrıntıya gereksinim vardı. O ayrıntı bendim. Bekir Çiftçi'nin dergide yazmamı istemesi üzerine hemen o günlerde çıkan Attilâ İlhan'ın 'Sokaktaki Adam' adlı romanıyla ilgili yarı polemik yarı eleştiri bir yazı göturdüm. Attilâ İlhan, romanın 'Sosyal Realist' olmadığını öne süren bu yazıyı aculukla suçlayan ve konuşmak için öteki ciltlerinin beklenmesini öneren acul bir yanıt gönderdi” (Oktay, 1982: 3). Oktay, bu ifadelerle dergideki esas değişikliğin kendisiyle birlikte var olduğunu dile getirir. Bu konuda dergiyi her ne kadar şekillendirip günümüz “Mavi dergisi ve Maviciler” anlayışının oluşmasında en büyük pay Attilâ İlhan'a verilse de dergideki bu oluşumun aralayıcısı ve oluşan alevin kıvılcımı olması itibarıyla Ahmet Oktay dergideki kırılma noktası veya kendi tabiriyle “küçük bir ayrıntı” olduğu söylenebilir.

Mavicilerin Attilâ İlhan'ın dergide yazmasını istemeleri üzerine Ahmet Oktay Attilâ İlhan'ın Şişli'deki evinde onu ziyaret eder. Ferit Edgü ile orada tanışır. Derginin 'Sosyal Realist ve imgeci' bir sanatı savunması hususunda Attilâ İlhan ile görüş birliğine varılır. Oktay geri döndüğünde Teoman Civelek de dâhil tüm Maviciler derginin böyle bir çizgiye taşınmasına onay verirler. Yalnız her şey beklenildiği gibi olmaz. Dergide peş peşe yayımlanan Attilâ'nın “Sosyal Realizm Münasebetleri Yahut Başlangıç”, “Sosyal ve Estetik Bir Platform Lüzumu”, “Sosyal Realizm'in Halkçılığı, Milliyetçiliği, İstiklâlciliği” ve “Sosyal Realizm'in İktisadi ve Sosyal Tutumu” başlıklı sosyal realizm yazıları, Mavi'nin sırasıyla 21, 22, 23 ve 24. sayılarında yayımlanır. Bu yazılardan sonra dönemin edebiyat camiasından sert eleştiriler gelir ve ciddi polemikler yaşanır. Attilâ İlhan'ın kadroya dahil olmasıyla Maviciler dikkatleri kendi üzerlerine çekmeyi başarırlar; ama Bolşeviklikle ve komünistlikle suçlanmaları biraz endişe yaratır. Özellikle Hisar dergisinin suçlamaları ciddi sıkıntılar yaratmıştır. Bu

bağlamda Ahmet Oktay, “saldırdılar, ne komünistliğimizi bıraktılar ne cahilliğimizi” (Cengiz, 2004: s.22) diyerek bu saldırılara dikkatleri çeker.

Neticede Mavi dergisi bu saldırılardan dolayı Attilâ İlhan’ın yazılarına ara vermek zorunda kalır. Bununla birlikte derginin 25. sayısında “Bir Açıklama” adlı imzasız bir yazı yayımlanır. “Bazı gazete ve dergilerde Mavi ‘Sosyal Realizm’ in organı olarak gösterilmektedir. Dergimizin Sosyal Realizm’le hiçbir ilişkisi yoktur...” Bu ifadeler Attilâ İlhan’ı rahatsız eder. Derginin 25, 26 ve 27. sayılarında Attilâ’nın yazılarına yer verilmez. Derginin 28. sayısından itibaren yayımlanan yazıları ise, daha çok Garip akımına yönelik eleştiri mahiyetli yazılardır. Mavi dergisini günümüz Mavi anlayışına yaklaştıran Attilâ İlhan’ın ‘Sosyal Realizm’ ile alakalı yazılarına geçmeden önce Attilâ İlhan’ın neden Mavi dergisinde yazmak istediğine değinmekte fayda vardır. Attilâ İlhan bu konuyu *Gerçekçilik Savaşı* adlı kitabında uzun uzadıya anlatmaktadır; ama biz bu makalemizde bu açıklamalara özet bir şekilde değinmekle iktifa edeceğiz.

Attilâ İlhan Stalin döneminde Jdanov’un doruğuna ulaştırdığı “sosyalist gerçekçilik” uygulaması ile Plekhanov’un, diyalektik ve tarihsel materyalizme dayanarak geliştirdiği toplumsal bir gerçekçilik kuramı arasında kalır. Birincisini, politikacıların buyruğunda güdümlü bir edebiyat olarak tanımlayan İlhan, ikincisini iki sebepten dolayı seçtiğini söyler. Bu sebeplerden birinin öznel değerinin nesnel olduğunu söyler. Nesnel sebebi, “40’lar Türkiye’sinde benim de (tıpkı 20’ler Türkiye’sinde Nâzım’ın olduğu gibi) Sosyalizm’e en çok insana, ‘en büyük hürriyet’ şiarıyla gelişim” diyen Attilâ İlhan öznel sebebini ise, “aklımın yatmadığı bir şeye buyrukla muvrukla öyle kolay kolay baş eğmeyen yaratılışım!” diye ifade eder; ama işin evveliyatının olduğunu da söyler (İlhan, 2000: 13).

Bu işin evveliyatı ile ilgili Attilâ İlhan, 40’lı yıllarda ikisi iktidardan yana ikisi iktidara karşı dört ayrı grup olduğunu söyler. İktidar yanlısı birinci grupta; Ataç, Sabahaddin Eyüpoğlu, Yaşar Nabi Nayır ve onun vesilesiyle Garip üçlüsü (Orhan Veli, Melih Cevdet ve Oktay Rıfat) gibi isimleri sayan Attilâ İlhan ikinci grupta ise Suut Kemal Yetkin, Behçet Necatigil, Cahit Külebi, Oktay Akbal, Salâh Birsal, Fahir Onger, Naim Tirali ve Fazıl Hüsnü gibi sanatçıları sayar. İktidar karşıtı olan grupları ise aşırı solda olan sosyalistler; Niyazi Akıncıoğlu, Ömer Faruk Toprak, A. Kadir, Suat Taşer, Cahit Irgat, Mehmet Kemal, Rıfat Ilgaz, Sabri Soran ve aşırı sağda olan Turancılar diye ikiye ayırır. Attilâ İlhan kendisini ise dönemin iktidar karşıtı sosyalist grubunun genç adayı olarak görür (İlhan, 2000: 13).

Siyasi baskılardan dolayı 40 kuşağındaki toplumcular bertaraf edilir. Ortalık tamamen Garipçilere kalır. Bunun üzerine Attilâ İlhan ve Şükran Kurdakul gibi sanatçılar ciddi bir eleştiri hareketi geliştirmeye çalışırlar. Bu gaye ile dergi ve bildiri yayımlama tasarıları yaparlar; ama Edip Cansever’in yanaşmak istemeyişi ve bazı farklı sebeplerden dolayı bu tasarılar akim kalır. Attilâ bu girişimlerden sonra Nâzım’ı kurtarmak amacıyla Paris’e gider. Orada kendi deyimiyle, “Kendi kendime ‘Sanat Konuşmaları’ diye estetik bir platform hazırlığı yaptım hem 40 kuşağı aktif gerçekçilerinin, hem de Garipçilerin toplumsal gerçekçi eleştirisini planladım” (İlhan, 2000: 14).

Yukarıda görüldüğü gibi Attilâ İlhan sosyal realizme ve Garip eleştirisine mümbit bir zemin teşkil edecek bir dergi kurma girişiminde bulunmuştur; ama başarılı



olamamıştır. Attilâ İlhan her ne kadar dergi çıkartamamışsa da 50'li yıllarda muhtelif dergilerde (Yeni Ufuklar, Kaynak, Seçilmiş Hikayeler vs.) sosyal realizm ile ilgili yazılar neşretmiştir; ama bunu bir harekete dönüştürememiştir. İşte bu bağlamda Attilâ İlhan'ın karşısına çıkan Mavi dergisi onun için bir fırsat olur. Çünkü derginin başındaki kadro genç ve tecrübesizdir, buna karşın 50'li yıllarda Attilâ İlhan sanat çevresi tarafından iyi tanınan, prestijli bir şahsiyetti. Mavi dergisi bu özelliği ile Attilâ İlhan için vazgeçilmez bir fırsattı ve neticede de öyle oldu. "Türkiye'ye döndükten sonra da Mavi ya da 'Sosyal Realizm' hareketi olarak bilinen kampanyayı başlattım. Büyük patırtı oldu" (İlhan, 2000: 14) diyen Attilâ İlhan, bu hareketi bazı sebeplerden dolayı istediği gibi ilerletemez. Bu sebepler aşağıda yeri geldiğinde izah edilecektir.

Attilâ İlhan Mavi'deki yazılarını Yılmaz Gruda'nın isteği üzerine kaleme aldığını, yazısında Gruda'nın, kendisinden sosyal realist bir eleştirmecinin hangi bilgi ve ölçülere sahip olması gerektiğini maddeler halinde yazmasını istediğini dile getirir. Attilâ İlhan bu isteğin Ahmet Oktay, Ferit Edgü ve Oğuz Arıkanlı'dan da geldiğini ifade ederek bu isteğin sebebini ise sosyal realizmin genç sanatçılar arasında ilgi uyandırmasına bağlar (İlhan, 1954a: 1-2). Aslında böyle bir isteğin gerçekten olup olmadığını bilemiyoruz, çünkü Attilâ İlhan Mavicilere katılma anını anlatırken böyle bir isteğe değinmemektedir, ama Yılmaz Gruda ile mektuplaşmaktadır.

"Mavicilerin bir grup arkadaş olduklarını öğrendim. Fakat hiçbirisinde açıktan açığa Marksist bir formasyon yok. Sempati olarak Ahmet Oktay'ın ve Yılmaz Gruda'nın sempatisi vardı. Yılmaz Gruda'ya "Biz seninle mektuplaşalım," dedim. Düşünüyorum, acaba benim Paris'te tasarladığım hareketi, sosyal realizm hareketini Mavi'de lanse edebilir miyiz?.. Bu arkadaşlar bu işe katılır mı?.." (İleri, 2002: 162-163). İşte bu düşüncelerle dergide yazmaya başlayan Attilâ İlhan Mavi'nin 21. sayısında sosyal realizm muhtevalı ilk yazısını yayımlar. Bu seri yazılar 24. sayıya kadar devam eder. Attilâ İlhan'ın yazmış olduğu bu dört yazı bile dönemin sanat camiasında olay yaratmasına yeterli olur. Hisar dergisi ile ipler gerilir, Mavi'nin idareci kadrosu değişir, Attilâ yazılarını çeker ve birçok Mavici hareketin dışında görünmeye çalışır. Örneğin derginin daimi yazarlarından olan Bekir Çiftçi Mavi dergisinin 26. sayısında, "kendi hesabıma, sosyal realizm adı verilen mesnetsiz ve boş sanat görüşü" (Çiftçi, 1954: 8) diyerek Attilâ'nın sosyal realizmine tepkisini göstererek hareketin dışında kalmayı tercih eder. Neticede hareket büyür ve ciddi polemikler yaşanır. İşte biz de birçok derginin Mavi'ye cephe almasına, dergi yönetiminin el değiştirmesine, ciddi polemiklerin yaşanmasına ve Türk edebiyat tarihi literatüründe 'Mavi Hareketi' olarak isimlendirilmesine neden olan bu yazıları sırasıyla ele alacağız.

### SOSYAL REALİZM MÜNASEBETLERİ YAHUT BAŞLANGIÇ

Attilâ İlhan yazının başında yukarıda da değindiğimiz gibi sosyal realizm'in genç arkadaşlarının isteği üzerine yazdığını vurgulayarak dile getirir. Buradaki amacı hareketi bir şahıs tarafından değil de bir grup tarafından benimsendiğini göstermeye çalıştığı da düşünülebilir. Zaten kendisi de çeşitli yerlerde bu hareketin kendisine bina edilmesini istemediğini açık bir şekilde ifade eder.

Attilâ İlhan (İlhan, 1954a: 1-2), bu makalesinde sosyal realizm meselesine değinmeden önce 2. Dünya Savaşı sonrası Türk edebiyatının genel durumuna değinir:

O sıralarda edebiyatımız Yeni-Eski bölünmesini hâlâ muhafaza ediyordu. Yeniler Batı'da anlaşıldığı manada bir edebiyat yapmak istiyorlardı. Eskiler ise gelenekçi

bir sanat taraflısı idiler. Yeniler kendi aralarında bölünmüşlerdi. Kimisi işin alayında görünüyor, şiirle espriyi karıştırıyor, tuhaflıklar sürrealist oyunları 'yeni sanat' diye ortaya sürüyordu (Bobstiller, yani Orhan Veli, Oktay Rifat, Melih Cevdet vs..) Kimisi 'Aktif Realizm' taraflısıydı, sanatın işçi sınıfı adına siyasi bir realizm yapması hususunda ısrar ediyordu. (H. İ. Dinamo, Rifat Ilgaz, A. Kadir, Ö. F. Toprak, Akıncioğlu vs..) Kimisi dar bir formalizmle bir çocuk realizmi arasında titreşiyor, şuur altının yanı sıra eşya metafiziğine yahut içe kapanıklığın krizlerine uzanıyordu. (Belli bir sıfatı olmayanlar Fazıl Hüsnü, Cahid Sıtkı, Cahid Külebi, Behçet Necatigil, vs..)

Attilâ İlhan yukarıda değindiği sanatçılara ve sanata yaklaşım tarzlarına ileriki yazılarında da değinerek onları eleştirir. Özellikle Garip akımına yönelttiği sert eleştiriler büyük yankı uyandırmış ve akımın popülerliğini düşürmüştür. Bobstiller diye nitelendirdiği Garip üçlüsünün, sanatı bir mizah seviyesine düşürdüğünü ve sıkı bir formalizme saplandığını iddia eder. Aktif realizm yanlısı sanatçıların da toplumcu yönünü eleştirir. Aktif realistlerin de formalizme yakalandığını ayrıca estetik unsurdan uzak kalarak sanatı yozlaştırdıklarını savunur. Yalnız, "...aktif realizmin tek parti diktasına karşı bir nevi direnme sanatı yapması alkışlanacak şeydir" (İlhan, 1954a: 1-2) diyerek aktif realizmin bu yönünü takdir eder.

Attilâ İlhan bu yazısında yenilik taraftarı bu sanatçıların ise ortak hatalarının Batılı olmak istemelerine rağmen Batıyı bilmemeleri olarak düşünür. Yapmış oldukları sanatın taklitten öteye geçememelerini buna delil olarak gösterir (İlhan, 1954a: 1-2).

Attilâ İlhan 'eskilere' de değinmeyi ihmal etmez. Onların da yenilikçiler gibi ortak paydalarının var olduğunu; ama özde farklılıklarının olduğunu söyler. Eskileri genel manada üç temayülde toplar:

- 19. Yüzyıl Batı kafasını, Osmanlı geleneği ile bağdaştırmak isteyen Servet-i Fünun ve Fecr-i Âti
- Doğu-İslam geleneğine bağlı kalmak isteyenler
- Orhun kitabelerine dayanan Turancı kesim

Attilâ İlhan yazısında bu farklı yaklaşımların temsilcilerine değinmez. Bunun yerine onların ortak özelliklerine değinir. Eskilerin Türk olmayan her şeyi aşağı gördüğünü, 'Milli ve Milliyetçi' kelimelerini şehvetle kullandıklarını dile getirir (İlhan, 1954a: 1). Yalnız Attilâ İlhan'ın bu söylediklerini 'Orhun kitabelerine dayanan Turancı kesim' için geçerli olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü, gerek Batıya yönelen Servet-i Fünun ve Fecr-i Âti gerekse de Doğu'ya yönelen sanatçıların Attilâ İlhan'ın iddia ettiği bir yaklaşımın içine girdiği görülmüş değildir. Öyle olsa da bunların sayıları çok az olduğu söylenebilir. Neticede Attilâ İlhan milli ve orijinal Türk edebiyatının, 'eskilerden' gelme ihtimalinin olmadığını söyler (İlhan, 1954a: 1).

Attilâ İlhan bu yazısında 'eski ve yenileri' kabaca tahlil edip eleştirdikten sonra, sosyal realizmin gerekliliği üzerinde durur. Bunu yaparken daha önce değindiği yaklaşımları eleştirmeyi de ihmal etmez. Attilâ İlhan ilk yazısı itibariyle tüm kesimin dikkatlerini çekmek istemiş olacak ki hemen her kesimin muhtasar bir şemasını çizmek istemiş. Bu bağlamda öncelikle Bobstiller'in taklitçi olduklarını söylemekle işin bitmeyeceğini, ne olduklarını ve nereye geldiklerinin bilinmesi gerektiğini, aynı şeyin diğer gruplar için de geçerli olduğunu söyledikten sonra ilk olarak aktif realistlerin umumi eleştirisini yapar (İlhan, 1954a: 2).

Attilâ İlhan'ın bu edebiyat yaklaşımları hakkındaki umumi kanaatlerini ve sosyal realizmi ne gibi bir gerekliliğinin üzerine bina ettiğini öğrenmek için, Attilâ İlhan'ın bu yazısındaki eleştirileri sırasıyla ele almanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Attilâ İlhan bu bağlamda İlk eleştiri oklarını aktif realistlere çevirir. Bu grubun sosyal bir sanatı benimsediklerini; ama dayandıkları sosyal çevrelerinin tarihini görmediklerini dolayısıyla hayalî bir sanat ortaya koyduklarını savunur. Sanat kaygısından uzak olan ve sanat estetiğini mevzubahis etmeyen bu çevrenin bir gazete realizmi yaptığını düşünür. Bu gruptan bazılarının (Kemal Bilbaşar ve Rıfat Ilgaz) kaba bir natüralizme, bazılarının da dayandıklarını iddia ettiği sosyal çevrelerin desteğini görmemekten doğan bir kötümserliğe saplandıklarını savunur. Attilâ İlhan diğer sanat çevreleri gibi bunların da taklitçilikten öteye gidemediklerini iddia eder.

Attilâ İlhan bu söylediklerine Gerçekçilik savaşı adlı kitabında tekrar ele almaktadır. Toplumcu edebiyatın soldan ilk eleştirisinin yukarıda zikrettiğimiz sözcüklerle başladığını söyleyen Attilâ İlhan aslında sanatın özgül niteliğini ihmal ettiklerine ve sınıfsal bir dayanaklarının olmadığına değinmekten başka bir şey yapmadığını söyler; ama bu konuda da kendini haksız görmez. Attilâ İlhan kendi haklılığını ise dönemin toplumcu dergileri üzerinden savunur, "Toplumcu sanat dergileri bin basar, yarısını satamazdı. Esat Adil, 'Gerçek' gazetesini gündelik çıkardığı zaman, işe on binle başlamış, aklımda yanlış kalmadıysa onda birine kadar inmişti" (İlhan, 2000: 16). Attilâ İlhan bu soruna yöntemsel açıdan da yaklaşır sorunun nasıl çözülebileceğini teorik olarak da dile getirir, "Oysa toplumsal gerçekçilik hareketinin en büyük özelliği, ulusal koşulların içerisinde diyalektik yöntemle özgün bir estetik bileşime ulaşabileceğini savunmasıydı." Attilâ İlhan aktif realistlerin bunu başaramadıklarından, oluşturdukları hareketin de bazı kesimler tarafından 'Moskova ajanlarının' bir marifeti olarak karşılandığını düşünür (İlhan, 2000: 16).

Attilâ İlhan bu yazısında aktif realistlerden sonra eleştiri oklarını Garipçilere çevirir. "Okuyun Garip önsözünü gülümsemeden edemezsiniz" diyen Attilâ İlhan Garipçileri ağır ve ironik bir dille eleştiri yağmuruna tutar. Attilâ İlhan, Garipçilerin dikta partisi (CHP) tarafından desteklendiğini hatta bir süre Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi edebiyatı olarak tanıtıldığını söyler. Bir dönem çok popüler olan bu akıma karşı Cahid Sıtkı ve Sabahattin Kudret gibi şöhret sahibi olan şairlerin bile ne yapacaklarının bilememenin verdiği şaşkınlıkla onları taklit ettiğini savunur. Giderek sosyal hicve doğru kaydıklarını söyleyen Attilâ İlhan, Garipçiler yüzünden ortalıkta şiirden anlamayan birçok sanatçının dolaştığını söyler. Ayrıca formalizme saplanan bu Garipçilerin imajı tamamen şiirden kaldırarak şiiri söz oyunu haline dönüştürdüklerini düşünür. Attilâ İlhan Garipçiler için bu söylediklerini Mavi'nin 28. sayısında yayımlanan *Abbasın Yol Defterinden* başlıklı yazısında da tekrar ederek, Garipçileri daha sistematik bir şekilde eleştirir.

Attilâ İlhan bu iki esaslı cereyanın yanında ne olduğu belli olmayan sanatçıların da olduğunu söyler. Bu grupta olan hemen hepsinin kozmopolit ve taklitçi olduğunu aralarında bazılarının da şiirden duygu unsurunu kaldırmaya çalışan formalitler olduğunu dile getirir. Bu takımın, eski dikta partisinin sanat müşavirleri diye nitelendirilebileceği, Ataç, Suut Kemal Yetkin, Yaşar Nabi gibi sanatçılar tarafından ayakta tutulduğunu söyler. Bu gruptan bazı sanatçıların aşırı şekilde büyük gösterildiğini; ama sistemli bir tahlille kimin ne olduğunun belli olacağını söyler. Bu takımın kimler olduğunu her ne kadar Attilâ İlhan burada zikretmese de Mavi'in

ilerleyen sayılarından bunlardan birinin Fazıl Hüsnü Dağlarca olduğunu anlayabiliriz. Çünkü Ahmet Oktay, bu yazıdan hemen iki sonraki 23. sayıda “Fazıl Hüsnü’nün Evveli-Sonrası” başlıklı yazıda Fazıl Hüsnü için, Attilâ İlhan’ın bu takım için söylediğinin bir benzerini söyler.

Sosyal realizmin bu piyasa şöhretlerine ve lüzumsuz sanatçılara karşı mücadele edeceğini söyleyen Attilâ İlhan Batılı ve sosyal sanat taraflısı bazı sanatçılardan da bahsetmenin gerekli olduğunu söyler. Bu sanatçılar arasında İlhan Berk ve Samim Kocagöz ile aktif realistler arasından gelen Orhan Kemal, Cahid Irgat ve Suat Taşer gibi sanatçıları zikreder.

Bu yazıda görüldüğü gibi Attilâ İlhan sosyal realizm meselesine girmeden önce dönemin Türk edebiyatının kendine göre topografyasını çıkarmış ve ortaya çıkan grupların genel manada eksiklikleri üzerinde durmuştur. Attilâ İlhan’ın bundaki amacı dönemin edebi gruplarının zafiyetlerini gösterip Sosyal Realist bir edebiyatın gerekliliğini ortaya koymak olduğunu düşünülebilir. Bu yazıda dikkat çeken diğer bir unsur ise Attilâ İlhan’ın eleştirdiği kişilerinin isimlerini zikretmiş olmasıdır. Çünkü bu yazı yayımlanır yayımlanmaz tüm edebiyat camiasının dikkatlerini üzerine çeker. Hisar dergisinde sert eleştiriler yazılır. Buna karşılık Maviciler geri adım atmaz, hatta bu durumdan hoşnut olacaklar. Çünkü Attilâ İlhan’ı aralarına almalarının bir sebebi de buydu. Bu konuda Ahmet Oktay’ın, “Attilâ İlhan, o tarihlerde artık önemli bir adam. Onun dergi de yazması tiraj açısından en azından gerekliydi” (Cengiz, 2004: 21) sözleri Mavicilerde maddi kaygıların da olduğunu gösterir mahiyettedir. Yalnız saldırılar arttıkça bu hoşnutluk yerini yavaş yavaş korkuya bırakacaktır. Oktay’ın, “...bize saldırdılar ne komünistliğimizi bıraktılar ne de cahilliğimizi... Dediğim gibi hepimiz küçük burjuva ya da büyük burjuva ailelere mensup çocuklardık. Bekir Çiftçi’nin babası müsteşardı falan filan. Bunlar çocukları ürküttü” (Cengiz, 2004: 22) sözleri, bu korkunun sebebini de açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bekir Çiftçi’nin sosyal realizm ile ilgili mesnetsiz ve boş bir sanat görüşü dedirtenin de bu korku olduğu söylenebilir.

Netice de bu yazıdan hemen bir sonraki Mavi dergisinde Maviciler imzasıyla iki yazı yayımlanır. İlk yazı *Hesaplaşma* başlığı ile okuyucu karşısına çıkar. Bu yazıda öncülerin 20 yıldır kendi kendilerini ve birbirilerini övme zamanlarının geçtiği, artık yeni bir neslin ortaya çıktığı ve dönemin öncüleriyile sonuna kadar mücadele edecekleri dile getirilir (Maviciler, 1954: 4). *Bir Açıklama* adlı diğer bir yazı da ise Hisar dergisinin suçlamaları üzerine yazılmış bir savunma yazısı denilebilir. Kimsenin uşağı olmadıklarını ve hiç kimse için de çalışmadıklarını dile getiren Maviciler, Hisar dergisine hitaben, “Eğer gayesi bizi korkutmak, yıldırım, dergileri hakkında tek satır yazdırmamaksa yanılıyor. Bütün bir genç nesli itham manisine yakalanan bu adamlara ihtar ediyoruz: Bundan böyle, tartışma sınırları dışına çıkıp, iğrenç ve asılsız ithamlarda bulunurlarsa, hakkımızı, isim ve şerefimizi kanun ve mahkeme karşısında koruyacağımızı hatırlatırız” (Maviciler, 1954a: 4) ifadeleri tartışmanın boyutunu göstermesi bakımından önemlidir.

### SOSYAL VE ESTETİK BİR PLATFORM LÜZUMU

Attilâ İlhan bu yazısında öncelikle “sanat, sanat içindir” kaziyesinin sanata ve sanatçıya olan bakış açısına değinir. Bu sanat anlayışına göre sanatın; günlük hayatın, ekmek kavgasının ve saadet arzusunun dışında kendine mahsus bir âlemi ve bu âlemin kendine mahsus kurallarının olduğunu söyler. Sosyal Realizmin ise bu sanat

anlayışına karşı mücadeleyi bir vazife olarak gördüğünü dile getirdikten sonra Sosyal Realizm'in Türk edebiyatının: Türk şiirine, Türk romanına, Türk hikâyesine hizmet etmesini istediğini söyler. Attilâ İlhan ayrıca, "İyi, ama sanatın Türk milletinin ve yurdunun esenliğine hizmet etmesini isteyen Sosyal Realizm, sosyal realist sanatçılara ne yapmalarını öğütlüyor? Başka bir deyişle Sosyal Realistler, milletimizin esenliği için nasıl çalışacaklar ne türlü hizmet edeceklerdir" (İlhan, 1954b: 1) sorusunu sorarak Sosyal Realist bir sanatçının nasıl bir yöntem izleyeceğini maddeler halinde sıralar. Biz de Attilâ İlhan'ın sıraladığı bu maddeleri özetlemeye çalışarak şairin asıl maksadının ne olduğunu anlamaya çalışacağız.

İlk olarak sosyal realist bir sanatçının kendi devrindeki sanatın ve sanatçının durumunu ilmi, iktisadi ve içtimai bir görüşle tespit etmesi gerekir. Nitekim Attilâ İlhan bu maddenin ilk örneğini bundan önceki yazısında vermişti. Dönemin Türk edebiyatının ve sanatçının nasıl bir yol izlediğini ve sanat gruplarının genel eğilimleri hakkında bilgi verip durum tespitinde bulunmuştu. Attilâ İlhan genel bir durum tespiti yaptıktan sonra sosyal realist bir hareket programının gerekliliği üzerinde durur. Memleket ve millet için faydalı olabilecek unsurların tespit edilmesi ve bunların milli içtimai bünyeye uyuşmasının sağlanması ve bunun için gereken çarelerin bulunması, bu hareketin temelini oluşturur. Attilâ İlhan'ın burada ifade ettiği milli içtimai bünyeye uyuşma düşüncesinden kastın özgün ulusal bir bileşimin varlığı olduğu söylenebilir. Attilâ İlhan bu ulusal bileşim sentezini yakalayabilmek adına yola çıkar. Yakın tarihi ve Anadolu İhtilali'ni inceler. Nihayetinde bu ulusal bileşimin nasıl yapılacağına karar verir. Sonunda kafasında tasarladığı sosyal realizm'i Mustafa Kemal Atatürk'e bağlayarak ulusal bileşim sentezi içerisinde sunma gayretine girer. Attilâ İlhan, sonraki yazılarında görüleceği gibi Mustafa Kemal Atatürk'e sık sık atıflarda bulunur. Bu atıfların bir sebebini kendisi başka bir eserinde şöyle açıklar: "Mavi'deki sosyal realizm yazılarının çoğu, şimdi de sık sık yaptığım gibi, Mustafa Kemal Atatürk'e atıflarla doludur. Sosyalist bir devrimin, demokratik devrim aşamasını yadsıyabilmesi olası mı? Çin niye Sunytsen'i yadsımadıysa Türk sosyalizmi de o nedenden Mustafa Kemal'i yadsıyamaz. Kaldı ki, Mustafa Kemal devrimciliğinin, ilginç bir diyalektiği var: Amacı çağdaş uygarlık düzeyi, yöntemi ise -hayatta en hakiki mürşit olan- bilim! Hal böyle oldu mu, çağdaş uygarlık düzeyinin sosyalizm olduğu bir dönemde, Mustafa Kemal devrimciliği, bilimleri yöntem diye kullanırsa, elbette sosyalizmi amaç edinecektir" (İlhan, 2000: 18). Attilâ İlhan yazısını sonunda ise böyle bir Mustafa Kemalcilik kimsenin işine gelmediğini savunur.

Attilâ İlhan yukarıda saydığımız birinci ve ikinci maddeden sonra, yani durum tespiti ve hareket programı tespit edildikten sonra sırada sanatın tatbiki olduğunu söyler. Bunun da iki yola ayrıldığını birincinin sosyal realist bir görüşle sanat yapmak ikincisi ise piyasadaki mevcut tutum ve cereyanlarla mücadele etmek diye ikiye ayırır.

Attilâ İlhan yukarıdaki maddeleri sıraladıktan sonra, hayat ile edebiyatın iç içe olduğunu söyler. Dolayısıyla hayattaki her unsurun edebiyatta elbette yer alacağını; ama estetiğin olmazsa olmazı olan imajın edebiyattan çıkarılmaması gerektiğini dile getirir (İlhan, 1954b: 7). Attilâ İlhan'ı diğer sanatçılardan ayıran yönü de onun bu sanat anlayışı gösterilebilir. Çünkü ideolojik olarak sosyalist ve edebi olarak kendini toplumcu olarak tanıtan şair 'şairaneliğin' ya da 'imaj' ile 'sembol'un hiçbir zaman şiirden çıkarılmaması gerektiğini düşünür. Bununla birlikte sanatın toplumun

hizmetine verilmesi gerektiğinin de altını çizer. Dolayısıyla Şairin kastettiği şairanelik sanat için değil bilakis toplum içindir.

### **SOSYAL REALİZM'İN HALKÇILIĞI, MİLLİYETÇİLİĞİ, İSTİKLÂLCİLİĞİ**

Attilâ İlhan (1954c: 5) bu yazısının başında Sosyal Realizm için, “Sosyal Realizm’in içtimai-siyasi platformu umumi hatları ile Atatürkçü’dür. Büyük Mustafa Kemal’in millete ve gençliğe gösterdiği, işaret ettiği esaslara dayanır” ifadeleri, Attilâ İlhan’ın savunduğu Sosyal Realizm’e yeni bir boyut kazandırır. Attilâ İlhan yazının devamında, “Sosyal Realizm’in birinci vazifesi Türk İstiklâlini ve Türk Cumhuriyeti’ni ilelebet muhafaza ve müdafaa etmektir. Bunun için çalışmak, uğraşmak, didinmektir” diyen Attilâ İlhan (1954c: 5) Sosyal Realizm’in ilkelerinin, Atatürk İnkılâplarından neşet ettiğini ve Sosyal realizm’in ana gayesinin bu inkılâplara hizmet etmek olduğunu dile getirmeye çalışır.

Attilâ İlhan bu yazısında sanatı bir tarafa bırakıp yukarıda da değindiğimiz gibi Atatürk ilkelerinden söz eder. Sık sık Nutuk’tan alıntı yapan Attilâ İlhan sosyal realizmin Halkçılığı’nın, Milliyetçiliği’nin ve İstiklâlciliği’nin, Atatürk İnkılâplarıyla birebir örtüştüğünü savunmaya çalışır. Attilâ İlhan’ın bunu yapmasındaki amacını daha önceki yazısında değinmiştik. Nitekim kendisi de bu konuda bir başka eserinde değinip nedenlerini izah etmeye çalışmıştı. Yalnız dönemin şartları ve edebi polemikleri göz önünde bulundurulursa, Attilâ’nın sosya realizm ile Atatürkçülüğü bir arada sentezleyerek sunmasının gizil sebeplerin de olabileceği ortaya çıkabilir.

Attilâ İlhan neden böyle bir yönteme başvurduğunu anlamak için, yazarın yazdıklarından sonra verilen tepkilere bakmamız yerinde olacaktır. Attilâ İlhan’ın üst üste çıkan Sosyal Realizm yazıları bazı kesimleri ciddi bir şekilde rahatsız eder. Özellikle Hisar dergisi ciddi suçlamalarla Mavi dergisini ve Attilâ İlhan’ı eleştiri yağmuruna tutar. İlk tepki Peyami Safa’dan gelir. Ona göre, “Sosyal Realizm Bolşevikliklidir.” Ayrıca Zafer gazetesinde başyazı çıkar; Türkiye’nin bir numaralı davası diye (İleri, 2002: 162-163). Bu tür saldırılarla amaçlarının sosyal realizme “Made in URSS” damgasını vurmak olduğunu söyleyen Attilâ İlhan bu tür saldırıları yumuşatmak adına sosyal realizm ile Mustafa Kemal Atatürk’ü bir arada kullanarak hareketi meşrulaştırma çabası içine girdiği de söylenebilir. Ayrıca şairin daha lise yıllarında kovuşturmalara maruz kalması ve komünistlik üzerine yazılarından dolayı tutuklanması şairin böyle bir savunma mekanizmasının içine girmiş olma olasılığını arttırmaktadır. Ama Attilâ İlhan bu yazılarında, Mustafa Kemal Paşa’nın ‘ilericilik’ tezleriyle Marksizm’in formasyonu arasında bir bağ kurmaya çalıştığını iddia ederek bu yaptığının bilimsel bir temelinin olduğunu söyler (İleri, 2002: 163).

### **SOSYAL REALİZM'İN İKTİSADİ VE SOSYAL TUTUMU**

Attilâ İlhan bundan önceki yazısında olduğu gibi bu yazısında da sosyal realizm ile Kemalizm arasında bir sentez oluşturmaya devam etmektedir. Attilâ İlhan, bu yazısında Mustafa Kemal Atatürk’ün çeşitli yerlerde iktisat üzerine söylediği sözlerine yer verir. Attilâ İlhan (1954d: 6), “... Atatürkçü ve pek tabii Sosyal Realist bir milliyetçiliğin memleketin gerçek saadeti için iktisadî meseleleri ön plana almayı, onları içtimai, tarihî bir ilim gözüyle görmeyi ve bu hususta kararlar alırken memleketimizin topraklarını koklayarak ve bu topraklarda bizzat çalışan insanların sözlerini işiterek hareket etmeyi icap ettirdiği anlaşılıyor” ifadelerini kullanarak aslında Sosyal Realizm’in nasıl anlaşılması gerektiğini de ima etmiş olur. Ayrıca Attilâ İlhan ‘memleket topraklarını koklamak’ tabiriyle milli kültürün de göz önünde

bulundurulması gerektiğinin altını çizer. Zira Attilâ İlhan'a göre özgün olmak için ve Batı taklitçiliğinden kurtulabilmek için bu memleket topraklarını koklamak ve bu topraklarda yaşayan insanın sesinin duymak gerekir. Bunlardan birincisi milliliği ikincisi ise toplumculuğu ortaya koyar.

Bu yazı Attilâ İlhan'ın Mavi'de Sosyal Realizm üzerine yazdığı son yazı olur. Zaten bu yazıdan sonra Mavi dergisi *Bir Açıklama* başlıklı imzasız yazıda Mavi dergisinin sosyal realizm ile herhangi bir ilişkilerinin olmadığını Attilâ'nın yazılarına yer verme sebeplerini de "... gerçeği ortaya çıkarabilecek tartışmalara zemin hazırlayabilmek ümidiyle Atilla İlhan'ın yazılarına sütunlarında yer vermiştir" (Maviciler, 1954b: 4) ifadelerini kullanarak kendilerini savunurlar. Attilâ İlhan bu açıklamadan sonra 25, 26, ve 27. sayılarda yazmaz. Derginin 28 ve 30. sayılarında da daha çok Garip akımına yönelik eleştiri ağırlık yazılar olur.

### SONUÇ

Amatör olarak çıkan Mavi dergisi Attilâ İlhan'ın sosyal realizm temalı yazılarına yer verdikten sonra dikkat çekmeye başlar. Dönemin sağcı dergileri tarafından sert eleştirilere maruz kalan Mavi dergisi kendi içinde bölünmeye başlar. Siyasi baskının etkisi de düşünülürse aslında bu ayrışmanın temel nedeni de belli olmuş olur. Çünkü Mavi'nin yazar kadrosu başta Bekir Çiftçi olmak üzere Ankara'da yaşayan bürokrat çocuklarıdır ve bunların böyle bir dönemde sosyal realizm yanlısı bir grubun içinde görünmeleri onlar için pek de tekin bir şey değildir. Nitekim yazının başında da söylenildiği gibi dergideki ilk tepki de bu kesimden gelir: Bekir Çiftçi sosyal realizm için boş ve mesnetsiz bir söylem diye açıklama yapmak zorunda kalır. Dolayısıyla Mavicilerin edebi bir grup olarak değerlendirmek ya da edebi bir hareket olarak tanımlamak doğru olmaz. Çünkü Mavi dergisinin yazar kadrosunun ortak bir edebi düşünceleri yoktur. Mavi dergisinde her ne kadar 'Maviciler' imzalı yazılar yazılsa da her yazar ve şairin ayrı edebi telakkilerinin olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Dergide Attilâ İlhan, Ahmet Oktay ve Yılmaz Gruda dışında sosyal realizm yanlısı kimse olmaz. Yalnız derginin yazar kadrosunun tek bir ortak yönü vardır: O da Atatürkçülüktür.

Attilâ İlhan'ın sosyal realizm üzerine yazdıkları derginin sanat camiasındaki popülerliğini arttırdığı gibi dergiye bir hareket ya da grup özelliği kazandırmaz. Bununla birlikte Attilâ İlhan'ın 'imaj'ın gerekliliği üzerine yazdığı yazılar ile Garip şiirine yönelik eleştirileri başka bir gruba yer açar: İkinci Yeni şiiri. Yalnız Attilâ İlhan İkinci Yenici şairleri de anlamsız ve boş imgeler peşinde koşan şairler olarak eleştirir.

Sonuç olarak Mavi dergisi, edebiyata ilgisi olan birkaç arkadaşın çıkardığı ve Attilâ İlhan'ın 'sosyal realizm' yazılarından dolayı popülerliği arttığı bir dergi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Mavicileri ve Mavi hareketini ki böyle bir hareketin olmadığı bu çalışmada gösterilmiştir, Türk yazın tarihinde değerlendirirken bu hususların göz önünde bulundurulmasında fayda vardır.

### KAYNAKÇA

Ahmet Oktay, (1982) "Mavi Dergisi Üstüne", *Milliyet Sanat Dergisi*, S.61, İstanbul.  
Akdağ Tefvik (1982) "30 Yıl Öncesinden Bir Edebiyat Hareketi: Mavi dergisi", *Milliyet Sanat Dergisi*.

- Attilâ İlhan, "Sosyal Realizm Münasebetleri Yahut Başlangıç", *Mavi*, S.21 Ankara 1954a.
- Attilâ İlhan, Sosyal ve Estetik Bir Platform Lüzumu, *Mavi*, S.22, Ankara 1954b.
- Attilâ İlhan, Sosyal Realizm'in Halkçılığı, Milliyetçiliği, İstiklâlciliği, *Mavi*, S.23, Ankara 1954c.
- Atilla İlhan, Sosyal Realizm'in İktisadi ve Sosyal Tutumu, *Mavi*, S.24, Ankara 1954d.
- Attilâ İlhan, Gerçekçilik Savaşı, İstanbul 200.
- Bekir Çiftçi, Cevap Veriyor, *Mavi*, Ankara 1954.
- Mavi*, (1953) "Basınımızda Mavi", S.13, Ankara.
- Maviciler, Bir Açıklama, *Mavi*, S.22, Ankara 1954a.
- Maviciler, Bir Açıklama, S.25, Ankara 1954b.
- Maviciler, Hesaplaşma, *Mavi*, S.22, Ankara 1954, s.4.
- Metin Cengiz, Hayat Edebiyat Siyaset Ahmet Oktay İle Dünden Bugünden, İstanbul.
- Nayır Yaşar Nabi (1953) "Mavi Üstüne", *Mavi*, S.13, Ankara
- Selim İleri, Nâm-ı Diğer Kaptan Attilâ İlhan'ı Dinledim, İstanbul 2002.





## ÇANAKKALE-ÇAN HALILARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

### *AN EVALUATION OF THE CARPETS IN THE REGION OF ÇANAKKALE-ÇAN*

Elif CEYLAN EROL\*

#### Öz

Türklerin evrensel kültüre kazandırdığı halı sanatı, tarih boyunca göçler ve kültürel etkileşimler ile yeni bölgelere taşınmış, yöresel zenginliklerin eklenmesiyle varlığını günümüze kadar korumuştur. Pazırık Kurganı'nda bulunan halı ve akabinde Doğu Türkistan'daki halılar bilinen en eski dokuma örnekleridir. İlk örneklerden Anadolu Selçuklu devrine kadar olan dönemde halı sanatı açısından bir boşluk olsa da bu dönemlerde de dokuma yapıldığı tahmin edilmektedir. Türk halı sanatının önemli evresini oluşturan Selçuklu halılarını Osmanlı dönemi halıları takip etmiştir. Anadolu'nun değişik yörelerinde halı ve düz dokuma yaygıları özellikle Türkmen ve Yörükler tarafından üretilmeye ve kullanılmaya devam etmiştir.

Çanakkale'nin Çan ilçesinde dokunan halılar, bölgenin dokuma geleneğinde yer almaktadır. Çanakkale dokumacılığında önemli olan Ayvacık, Yenice yöreleri hakkında çalışmalar olmasına rağmen Çan halıları yeterince araştırılmamıştır. Bu çalışma ile yöre halılarının malzeme ve teknik, motif ve kompozisyon özellikleri incelenerek Çan halılarının gelişim süreci ve Çanakkale dokumacılığındaki yerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda yörede araştırmalar yapılmış, yöre kadınları tarafından dokunan halılar incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Çanakkale, Çan, Halı, Motif.

#### Abstract

The art of carpets, which Turkish people have acquired through worldwide culture, throughout its history, it has been moved to new areas through migrations and cultural interactions, maintaining its presence day by day with the addition of local riches. The carpet which found in Pazirık (Pazyryk) Kurgan and the ones in East Turkestan are the oldest well-known woven illustrations. Although, there was a void in terms of carpet art during the period from the first illustrations to Anatolian Seljuk period, it had been extrapolated that weaving was done in these periods. The Ottoman period carpets followed the Seljuk carpets, which constituted the crucial phases of the Turkish carpet art. In various precincts of Anatolia, carpets and plain weaving beams have continued to be produced and utilized, especially by Turkmen and Yörüks.

The carpets woven in Çan one of the district of Çanakkale, took part the weaving tradition of the region. Despite the fact that, Ayvacık and Yenice regions has studied which was significant in Çanakkale weaving, but Çan carpets have not been investigated sufficiently. With this study, it was intended to evaluate the material and technical, motif and composition characteristics of local residents and to evaluate the refinement process of Çan carpets and their place in Çanakkale weaving. In this context, researches were conducted in the region and the woven fabrics worn by local women have been investigated and appraised.

**Keywords:** Çanakkale, Çan, Carpet, Motif.

\* Arş. Gör., Çanakkale On Sekiz Mart Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Sanat Tarihi Bölümü. [mgeecy@gmail.com](mailto:mgeecy@gmail.com)

## GİRİŞ

Tarih boyunca halı kullanım amacına göre değişik isimlerle tanımlanmıştır. Halı sözcüğü “kadına verilen ve onda kalan” anlamına gelmektedir. Diğer yandan büyük halılara bisat, züliya; ilmikli halıya infasa; ipek ince düğümlü ve çok renkli halılara zarbiya, kabartma ya da kabartma taklitli halıya katifa; namaz halısına seccade; küçük namaz halılarına humra ve başka halıların üzerine örtülen halıya da namat adı verilmektedir (Ettinghausen, 1987: 129).

Halı ile ilgili teknik terimler eski devirlerden günümüze az değişikliklerle gelmiştir. Divan-ü Lügatü't-Türk'te dik atılan iplere *eriş* yani çözgü, yan atılan iplere *arkağ* yani atkı adı verilmektedir. Çözgüleri birbirinden ayıran alete közek denilmektedir ki günümüzde bu alete kücü adı verilir. İğ ve kirman ile eğrilen yünler düğüm atılmak suretiyle ıstar adı verilen tezgahlarda halı olarak dokunmuştur (Deniz, 2002: 342).

Değişik amaçlarla imal edilen halıları tasnif etmek gerekirse saray için dokunan halılar, devlet ricali ya da sipariş üzerine dokunan halılar, halk için veya göçebeler için yapılan halılar, modern halı endüstrisi için üretilen halılar olarak gruplanabilir (Ettinghausen, 1987: 130).

Halının tarihçesi, günümüz verilerine dayanarak, 1947 yılında Rus Arkeolog Rudenko tarafından 5. Pazırık Kurganı'nda bulunan Pazırık Halısı (M.Ö 5-3.yüzyıl) ile başlamaktadır. Değişik tarihlerde yapılan araştırmalar neticesinde bu halıdan sonra en erken tarihli halılar 1906-1908 yıllarında Doğu Türkistan'da bulunmuş ve M.S 5-6.yüzyıllara tarihlendirilmiştir. Fustat (eski Kahire)'de bulunan halılardan üzerinde H.102 veya 202 (720 veya 818) tarihli kitabesi olanlar önemlidir. Abbasi devri halıları olarak adlandırılan bu halılar tıpkı Orta Asya halıları gibi tek çözgü üzerine düğümlenme tekniği ile yapılmıştır. New York Metropolitan Müzesinde yer alan bir halı kûfi yazı kitabelidir. Bu halıların Mısır'da mı dokunduğu yoksa ithal mi edildiği bilinmemektedir. Öte yandan 10.-11.yüzyıl kaynaklarında Irak ve İran'da da dokuma yapıldığı söylene de bunların düğümlü olup olmadığı bilinmemektedir (Aslanapa, 1987: 9-11; Yetkin, 1991: 2-3; Tekçe, 1993: 14).

Anadolu Selçukluları döneminden on sekiz adet halı günümüze ulaşmakla birlikte bu eserler Türk halı sanatı tarihi açısından oldukça önemlidir. Halılardan sekiz tanesi Konya Alaaddin Camii'nde 1905 yılında bulunmuştur. 1221-1250 yılları arasında dokunduğu düşünülen bu halılarda renk olarak açık-koyu kırmızı, açık-koyu mavi, sarı, beyaz azda olsa kahverengi kullanılmıştır. Halılarda geometrik motifler dikkat çekmektedir. İri kufi yazılar bordürlerde daha çok dekoratif amaçlarla yer almaktadır (Aslanapa, 1987: 13-14; Bozkurt, 1997: 255). Selçuklu halılarının üç tanesi 1930 yılında Eşrefoğlu Camii'nde bulunmuştur. İkiisi bugün Konya Mevlana Müzesi'nde sergilenmektedir. Kayıp olan üçüncü halının bir parçası Keir Koleksiyonundan çıkmıştır. Diğer parçası ise başka bir koleksiyondadır. Bu halı 14.yüzyıla tarihlendirilir ve artık geometrik motiflerden bitkisel motiflere geçişi yansıtmaktadır (Aslanapa, 1987: 23; Yetkin, 1991: 12-13). Yedi adet halı ise 1935-1936 kazılarında Fustat'ta bulunmuştur. Gördes düğümü ile dokunan bu halılar teknik ve desen açısından Konya halıları ile benzerlik göstermektedir (Aslanapa, 1987: 28; Yetkin, 1991: 14-15).

14. yüzyıl itibariyle hayvan figürlü halılar ve Holbein halıları klasik Osmanlı halı sanatından önceki erken evreyi oluşturmaktadır. Hayvan figürlü halılarda zemin büyük ya da küçük karalara bölünerek içine sekizgenler yerleştirilmiştir. Bunların içinde de stilize hayvan figürleri tasvir edilmiştir (Deniz, 1999: 381; Ürer, 2012: 12-13). Tıpkı hayvan figürlü halılar gibi Holbein halılarında da zemin karelere bölünmüştür; ancak içlerine hayvan figürleri değil geometrik motifler yerleştirilmiştir (Ürer, 2012:15-17).

Klasik Osmanlı halıları Uşak ve Saray halıları olarak gruplanmaktadır. Uşak halıları kendi arasında madalyonlu ve yıldızlı olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Uşak halılarının bu iki tip üzerinden gelişen çeşitli varyantları da mevcuttur. Uşak halıları tamamen yün malzemedden Gördes düğümü ile yapılmıştır. Kompozisyonda geometrik motiflerin yerini modalyonlar almıştır (Bozkurt, 1997: 259; Deniz, 1999: 385). 1514 yılında Tebriz'in 1517 yılında ise Kahire'nin alınması ile Osmanlı halı sanatında da farklı bir dönem başlamıştır. İlk Osmanlı saray halılarının Kahire'de Memlük tezgahlarında dokunmuş olması renk ve motif benzerliklerini de beraberinde getirmiştir. Ancak bir süre sonra halılarda Memlük halılarındaki gruplama prensibinin yerini sonsuzluk prensibinde yoğun naturalist bezemeler almıştır (Aslanapa, 1987: 137; Yetkin, 1991: 116-118).

19. ve 20. yüzyılda Anadolu'nun değişik yerlerinde yabancı devletler tarafından halı atölyeleri açılmıştır. Batı Anadolu'nun değişik merkezlerinde dokunan halılar İzmir üzerinden ithal edildiği için bunlar İzmir halıları olarak isimlendirilmiştir. Bunun yanı sıra İstanbul'da kesin tarihi bilinmemekle birlikte Feshane, 1844 yılında İzmit Körfezine yakın bir yerde kurulan Hereke Halı Fabrikası, 1890-1910 yılları arasında üretim yapan Kumkapı halıları Osmanlı'nın kurduğu önemli merkezlerdir (Deniz, 1999: 393; Ürer, 2012: 47-48, 56-57, 63-64).

Bu gelişim çizgisi ışığında Anadolu'nun değişik bölgelerinde yöresel özelliklerde halılar ve seccadeler, düz dokuma yaygılar geleneksel koşullarda üretilmeye devam etmiştir. Bu yörelerden en önemlileri arasında Çanakkale Ayvacık, Yenice, Ezine, Çan ve Kaz Dağları'ndaki yerleşim merkezleri de bulunmaktadır. Bu yörelerde halıcılığın 15.yüzyıldan beri yaygın olarak yapıldığı bilinmektedir. Yörede evlenecek kızların çeyizinde mutlaka yer alması gereken halı, dokumacılığın zenginleşmesine de vesile olmuştur (Aksoy, 2008: 307)

Bu gün Ayvacık yöresinde Süleymanköy Kooperatifi ve DOBAG (Doğal Boya Araştırma Geliştirme) işbirliğinde yöresel motiflerle ve doğal boylarla halı dokumalar devam ettirilmekte ve bunlar ihraç edilmektedir. Kooperatif Başkanı Sayın Hasan Gürbüz'ün verdiği bilgilere göre Harald Böhmer Anadolu halılarında kullanılan renklerin nasıl elde edildiğine dair yaptığı laboratuvar araştırmalarında boyamada kullanılan bitkileri tespit etmiş, bunların yaygın olduğu bölge olarak Çanakkale Ayvacık tespit edilmiştir. Bu kapsamda 1981 yılında DOBAG Projesi Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi tarafından uygulanmaya başlamıştır. Dokuma yapılan köylerden Süleymanköy'ün daha çok istekli olması üzerine zaten var olan kooperatif geliştirilerek DOBAG işbirliği ile halı dokumaları yapılmaya başlanmıştır. Böhmer bu halıları tanıtmak amacıyla sempozyumlar düzenlemiş, Avrupalı halı tüccarları yoluyla halıların tanıtımını sağlamıştır. Bu gün kooperatif bünyesinde Bayramıç ve Ezine civarından köylerinde bulunduğu otuz köyde yirmi faal tezgahla

dokumalar yapılmaktadır. Günümüzde Almanya, Norveç ve Amerika başta olmak üzere yurt dışında farklı ülkelere ihracat yapılmaktadır.<sup>1</sup>

Çanakkale dokuma geleneğinde Yenice Yöresi de önemli bir yere sahiptir. Halı dokumacılık son zamanlarda yok olma seviyesine gelse de eski devirlerde doğal yollarla boyanan ipliklerden daha çok küçük boyutlu halı dokumaları yapılmıştır.

Coğrafi olarak genel anlamda engebeli yapıya sahip Çan ilçesi, doğuda Yenice-Biga, kuzeyde Biga-Lapseki, batıda Çanakkale merkez ilçe-Bayramiç ilçeleri ile çevrilmiştir (Küçükefe, 2008: 303). Çan, 14. yüzyılda Yenice'den sonra Osmanlı hâkimiyetine katılmıştır. Orhan Bey, Çan'a göçebe cemaat ve aşiretlerden oluşan Yörük Türk boylarını yerleştirmiştir. Karakocalı Aşireti, Bardakçılar Cemaati, İncikli Cemaati, Karadağ Yürüğü Cemaati bunlardandır (Eren, 1990: 108; Anonim, 1998: 58; Sayın, 2012: 13).

1522 yılında Biga Sancağına bağlı bir kaza olan Çan, 1921'de Yunan işgalinde büyük ölçüde hasar görmüş, 1922'de işgalden kurtulmuş ve 1945 yılında ilçe olmuştur. Kentte sanayi tesisleri kurulmadan önce hayvancılık temel geçim kaynağıydı. İlçe merkezinde çok eski zamanlardan beri kurulan pazarlarda hayvanların boyunlarına takılmak üzere satılan çan ürününün ilçeye adını verdiği düşünülmektedir. İlçenin ismi Osmanlı kaynaklarında da Çan olarak geçmektedir. Roma döneminde ise Sergis olarak adlandırılmıştır. Çan madenleri, seramik üretimi, kaplıcaları ve çeşitli el sanatları ile önemli bir ilçedir (Eren, 1990:109; Eren, 1994: 16; Güleç, 2008: 323; Sayın, 2012: 14-15).

Çan dokumacılığı eskiden çeşitli alanlarda geleneksel yollarla yapılmaktayken günümüzde yok olma seviyesindedir. Geçmişte Çan'da 42 köyde halı dokumacılığı yapılmaktayken günümüzde maddi getiri sağlamadığı ve makine halılarının yaygınlaşması gerekçesi ile kaybolmaya yüz tutmuştur (Gönüz-Aksoy, 2008: 334-335).

Bu çalışma kapsamında 2016 yılında yapılan alan araştırmasında köylerde geleneksel halı dokumanın günümüzde yapılmadığı, halkın ellerindeki halıları da yöreye gelen halı tüccarlarına sattıkları bazen ise el dokuması halılar ile makine halılarının takas edildiği öğrenilmiştir. Bunun yanı sıra yöre kadınlarından bir kısmı özellikle çeyizleri için dokudukları bu halıları muhafaza etmektedir. Ulaşılan halıların çoğu genel olarak 20. yüzyılın ilk yarısı ve sonrasına aittir. Günümüzde ilçe merkezinde Belediyeye bağlı halk eğitim merkezinde yapılan çalışmalarla geleneksel halı dokumacılığı yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır.

Çanakkale halı dokuma geleneğindeki önemli merkezlerden olan Çan yöresi halılarının tanıtılmasına ve halı literatürüne katkı sağlamak için yaptığımız bu çalışmanın yanı sıra yöre halıları hakkında hazırlanacak proje/tez çalışması ile erken tarihli örneklerin tespitinin yapılması, bugüne ulaşmış olan halıların kayda alınması, motif ve kompozisyon katalogunun çıkarılarak Çan halıcılığının Batı Anadolu halıcılık geleneğindeki yerinin saptanması bu kültürün geleceğe aktarılması açısından da oldukça önemli olacaktır.

<sup>1</sup> Bu proje hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. BÖHMER, Harald (1984), "DOBAG Projesi Üzerine", *Türkiyemiz*, 14(42): 1-5.

### Çan Halılarında Kullanılan Malzeme ve Dokuma Teknikleri

Çan yöresi dokumalarında yün ve pamuk kullanılmaktadır. Dokumada kullanılan yün ipler halkın yörede yetiştirdiği koyunlardan elde edilmektedir. Ancak son zamanlarda fabrikadan alınan iplerin kullanımı artmıştır. Yünler ilkbahar ve sonbaharda elde edilir. Çözgü ipleri daha kalındır ve renksizdir. Atkı ipleri çözgü iplerine nazaran incedir. İlmeklik ipler ise renklidir ve ilkbaharda kırkılan yün olan yapağıdan üretilmektedir. Böylece daha parlak ve daha sağlamdır. Hav yüksekliği genellikle 0,5 cm'dir.

Yöredeki halılar, Gördes düğümü ile dik tezgahlarda dokunmaktadır (Fotoğraf 1). Dokumada bunların dışında kirkit, makas, bıçak, tarak gibi yardımcı aletler de kullanılmaktadır (Fotoğraf 2). Çan yöresinde dokumada kullanılan tezgah, dokuma aletleri ve düğüm tekniği Çanakkale'de Yenice ve Ayvacık halılarının dokunmasında da kullanılmaktadır.



*Fotoğraf 1: Çan Halı Dokuma Kursunda Yer Alan Halı Tezgahı*



*Fotoğraf 2: Çan Yöresi Halı Dokumada Kullanılan Kirkit ve Makas*

### Kullanılan Renkler

Boyamacılıkta doğada bulunan değişik malzemeler ile geleneksel yöntemler kullanılmıştır. İpliklerin boyanmasında mazı, meşe palamudu, papatya, sütleğen, ceviz, soğan kabuğu gibi organik ürünler yanında inorganik malzemeler de kullanılmıştır. Halılarda ana renk kırmızıdır. Bunun yanı sıra mavi, yeşil ve tonları, kahverengi, siyah, beyaz kullanılan yaygın renklerdir. Ayvacık ve Yenice’de sarı renk daha sık kullanılırken Çan yöresinde kullanımı fazla yaygın değildir.

### Motifler

Çan halılarında ağırlıklı olarak bitkisel motifler kullanılmış ve bu motifler oluşturdukları kompozisyonlara göre yöre kadınları tarafından isimlendirilmişlerdir. Çalışmamızda inceleme fırsatı bulduğumuz halılar bu isimlere göre gruplandırılarak motifleri bakımından değerlendirilmiş, her kompozisyon için birer örnek verilmiştir.

Halıların bordürlerinde incelenen örneklerde değişik isimler tespit edilmiştir. Genellikle halılar biri geniş ikisi dar olmak üzere üç bordürden oluşmaktadır. Bordürlerde karanfil, makas, çınar yaprağı gibi motifler uygulanmıştır. Çan yöresi halılarında ana bordür süslemesi su motifi olarak adlandırılmaktadır.

### İmam Suyu

Bu kompozisyon motiflerin yerleştirilişine göre halk tarafından üçe ayrılmaktadır. Yörede “Saksılı ve Göbekli İmam Suyu” olarak adlandırılan halılar kompozisyon olarak ortada yer alan madalyonun iki ucundaki salbeklerin yanlarında saksıdan çıkan çiçek motiflerinin işlendiği örneklerdir. “Saksısız ve Göbekli İmam Suyu” olarak adlandırılan kompozisyonda salbeklerin yanındaki saksıdan çıkan çiçek motifleri ortadan kalkmıştır. “Çift Mihraplı İmam Suyu” olarak adlandırılan grupta ise esas zemin boştur ve halı iki uçta çift mihrap nişi ile sonlanmıştır.

Saksılı ve Göbekli İmam Suyu olarak adlandırılan taban halısı 1,47x2,50m ölçülerindedir. Yün malzemeden Gördes düğümü ile dokunmuştur. Esas zeminde ortada bir madalyon ve iki ucunda salbekli kompozisyon vardır. Salbeklerin iki yanında ise saksıdan çıkan çiçek motifi işlenmiştir. Ortadaki madalyonun göbek kısmının içindeki süslemenin benzeri halının dört köşesinde tekrar edilmiştir. Köşelerden adeta sümbül motifini anımsatan, aşağıya doğru sarkan çiçekler vardır. Halıda iki dar bir geniş olmak üzere üç bordür yer almaktadır. Esas bordürde su motifi ve bitkisel motifler münavebeli olarak, dış dar bordürde iki yanda yapraklı çiçek motifleri aralarında palmetler olmak üzere dokunmuştur. İç dar bordürde ise zikzak motifi görülmektedir. Ana rengi kırmızı olan halının kompozisyonunda bitkisel motifler hakimdir. Yeşil ve tonları, mavi, krem rengi motifler oluşturan diğer renklerdir (Fotoğraf 3).



Fotoğraf 3: Saksılı ve Göbekli İmam Suyu (N. Tekin'e Aittir)

Saksısız ve Göbekli İmam Suyu olarak adlandırılan taban halısı 77.5x135cm ölçülerindedir. Gördes düğümü ile dokunan halıda çözümler yün atkılar ise pamuktandır. Esas zeminde, ortada yıldız şeklinde bir madalyon, madalyonun iki ucunda dallardan çıkan çiçek motifi vardır. Ortadaki madalyonun göbek kısmında yer alan motifin benzeri halının dört köşesinde tekrarlanmıştır. Köşelerde aşağıya doğru sarkan sümbül benzeri çiçek motifi yer almaktadır. Halıda ikisi dar biri geniş olmak üzere üç bordür mevcuttur. Esas bordür su ve çiçek motiflerinden oluşmaktadır. İki dar bordürde zikzak motifi işlenmiştir. Halının ana rengi kırmızıdır. Yeşil ve tonları, mavi, krem, siyah rengi motifler oluşturan diğer renklerdir (Fotoğraf 4).



Fotoğraf 4: Saksısız ve Göbekli İmam Suyu (G. Özen'e Aittir)

Çift Mihraplı İmam Suyu olarak adlandırılan seccade 80x122cm ölçülerindedir. Gördes düğümü ile dokunan halının malzemesi yündür. Esas zemini boş olan halı iki uçta mihrapla sonlanmıştır. Halının dört köşesinde adeta bir madalyonun göbek motifinin tekrarı şeklinde bitkisel kompozisyon görülmektedir. Halıda ikisi dar biri geniş olmak üzere üç bordür mevcuttur. Esas bordürde su ve çiçek motifleri, dar bordürlerde ise zikzak motifi yer almaktadır. Halının ana rengi bordoya çalan bir pembe olmakla birlikte yeşil ve tonları, mavi, krem, siyah ve sarı renkleri de kullanılmıştır (Fotoğraf 5).



Fotoğraf 5: Çift Mihraplı İmam Suyu (N. Tekin'e Aittir)



### Kavgalı

Kavgalı motifinde<sup>2</sup> halının esas zemininde bir madalyon, dört köşesinde ise madalyonun göbek kısmındaki süslemenin aynen tekrar edildiği görülmektedir. Halılarda iki dar bir geniş bordür bulunmaktadır.

Kavgalı olarak isimlendirilen taban halısı 1.60x3.16m ölçülerindedir. Gördes düğümü ile dokunan halıda çözümler yün, atkılar pamuktandır. Halının esas zeminin ortasında bir madalyon yer almaktadır. Merkezde yer alan madalyonun süslemeleri halının dört köşesinde tekrarlanmıştır. Halı iki dar bir geniş olmak üzere üç bordürden oluşmaktadır. Esas bordürde kenar su ve çiçek motifleri, bitkisel nitelikli motifler yer almaktadır. Dar bordürlerde birbirinin simetriği olarak menekşe ve göz motifleri münavebeli olarak dokunmuştur. Halının zemini kırmızı olup yeşil ve tonları, mavi, krem, beyaz ve siyah renk motifleri oluşturmak için kullanılan diğer renklerdir (Fotoğraf 6).



Fotoğraf 6: Kavgalı (G. Özen'e Aittir)

### Kabak Çiçeği

Bu halılar sadece esas zeminden oluşmaktadır. Kompozisyon olarak zeminde yatay ekseninde bir sıra dördü bir sıra üçlü olmak üzere kabak çiçeği motifinin sıralanmasından oluşmaktadır.

Kabak Çiçeği olarak adlandırılan taban halısı, 1.35x2.67 m. ölçülerindedir. Gördes düğümü ile dokunan halının çözümleri yün, atkılar ise pamuktandır. Bordürü bulunmayan halı, sadece esas zeminden oluşmaktadır. Halının iki kısa kenarında yıpranmayı önlemek amacıyla düz dokuma bulunmaktadır. Esas zeminde yatay ekseninde bir sıra üçlü bir sıra dördü olarak sıralanan kabak çiçeği motifi iki kısa kenarda yarım olarak verilerek sonsuzluk hissi yaratılmıştır. Esas zeminin krem rengi olduğu halıda yeşil, kırmızı ve beyaz motifi oluşturan diğer renklerdir (Fotoğraf 7).

<sup>2</sup> Bu motifin yöre halkı tarafından anlatılan hikayesine göre birbiriyle anlaşamayan iki eltiden birisi halı dokumaya başlamıştır. Dokuduğu halının motifini eltisine göstermek istememiştir. Eltisi ise her gün halı dokunurken camdan gizlice seyrederek motifi aklında tutmuş ve kendisi de halı dokumuştur. Bundan dolayı da bu motife "Kavgalı" adı verilmiştir.



Fotoğraf 7: Kabak Çiçeği (G. Özen'e Aittir)

### Kaymakam Parkı

“Kaymakam Bahçesi” ya da “Aşk Güle Sarıldı” olarak da isimlendirilen bu halılarda kompozisyonu oluşturan ana motif dallardan çıkan güldür. Bu motif ya dikey aksta yapraklı gül dallarının birbirine sarılmasından ya da yapraklı gül dallarının yatay ekseninde simetrik olarak sıralanmasıyla oluşmuştur.

Gördes düğümü ile dokunan taban halısı 1.46x2.15m ölçülerindedir. Halıda çözümler yün, atkılar ise pamuktandır. Halıda esas zeminde dikey aksta birbirinin devamı izlenimini veren sonsuza doğru sıralanan yeşil kıvrık dal üzerine sıralanan gül motifleri yer almaktadır. Halıda esas zemin dört köşede üzerinde zikzak motifi olan siyah zeminli bir bordürle çevrilmiştir. Halının zemini krem rengindedir. Motiflerde güller ağırlıklı olduğu için dikkat çeken renk kırmızıdır. Yapraklar ise yağ yeşilidir. Siyah renk bordürde kullanılmıştır (Fotoğraf 8).



Fotoğraf 8: Kaymakam Parkı (G. Özen'e Aittir)

### Kavuşturan

Bu kompozisyonun işlendiği halılar sadece esas zeminden oluşmaktadır. Yatay ekseninde bir sıra üçlü bir sıra dördü sıralanan küçük madalyonların kancalı şeritlerle

birleştirilmesi neticesinde oluşan dörtgenler ile içlerindeki dolgulardan meydana gelmektedir.

Kavuşturan olarak adlandırılan taban halısı 1.09x2.22m ölçülerindedir. Gördes düğümü ile dokunan halıda çözümler yün atkılar ise pamuktur. Halıda esas zemin siyah dar bir bordürle çevrilmiştir. Zeminde simetrik olarak yerleştirilmiş küçük ve dilimli baklavalarından çıkan çengelli kollar birleşerek daha büyük baklava formları oluşturmaktadır. Büyük baklavaların içerisinde ise şematik kabak çiçekleri yerleştirilmiştir. Bu motif koyu renkli dokunarak halı zemininde dikkat çekmesi sağlanmıştır. Halı zemini krem renkli olup baklavaları oluşturan çerçeveler yağ yeşilidir. Baklavalar arasındaki motifler ise kırmızıdır (Fotoğraf 9).



Fotoğraf 9: Kavuşturan (G. Özen'e Aittir)

## SONUÇ

Tarihi milattan önceki dönemlere dayanan Türk halı sanatının Anadolu'da bugün de devam ettirildiği bölgelerden Çanakkale yöresinde Ayvacık, Yenice ve Çan ilçeleri geleneksel dokumacılığın sürdürülmeye, motiflerin yaşatılmaya devam ettiği yerlerdendir.

Çanakkale-Çan yöresinde geçmişte yoğun bir şekilde yapılan halı dokumacılığı makine halılarının tercih edilmesi, dokumacılığın ekonomik karşılık bulmaması gibi sebeplerden dolayı yok olma noktasına gelmiştir. Halı tüccarlarının köylerde eski halıları satın alması ya da halıların makine halıları ile takas edilmesi gibi sebeplerle geleneksel halıların çoğu elden çıkarılmıştır.

Bu çalışmamızda yörede dokumayla ilgilenmiş kadınlarla yapılan görüşmeler neticesinde örneklere ulaşılmış ve bunlar motif özelliklerine göre gruplanarak tanıtılmıştır. İncelediğimiz halılarda dokuma geleneksel dik tezgahlarda kirit, makas, tarak gibi aletler kullanılarak yapılmıştır. Malzeme olarak eskiden sadece yün kullanılırken son dönemlerde pamuk da yünle birlikte kullanılmıştır. Halılarda ana renk kırmızı olup bunun yanı sıra mavi, yeşil, kahverengi tonları da görülmektedir. İpliklerin boyanmasında doğada bulunan bitkilerden faydalanılmaktadır. Halılarda kullanılan desenlerin oluşturduğu kompozisyonlar ise halk tarafından Saksılı ve

Göbekli İmam Suyu, Saksısız ve Göbekli İmam Suyu, Çift Mihraplı İmam Suyu, Kavgalı, Kavuşturan, Kaymakam Parkı, Kabak Çiçeği olarak adlandırılmaktadır.

Çanakkale Ayvacık ve Yenice halı motiflerinde geometrik kompozisyonlar hakim olup birçok ortak motife rastlanırken Çan yöresi halıları, yoğun bitkisel motiflerin kullanılmış olması bakımından, bu yörelerden ayrılmaktadır. Çanakkale Ayvacık yöresi halıları kompozisyonlarına göre “Beratlı, Altın Tabak, Elekli, Turnalı, Okulu, Kozaklı, Nar Budak, Yıldızlı, Türkmen Gülü” (Deniz, 2000: 152) Yenice yöresi halıları ise “Çarklı Elekli, Turnalı, Altın Tabak, Sarıbaş, Kozaklı, Allı, Yıldızlı” (Yanar, 2009: 32) gibi adlarla anılmaktadır. Ayvacık ve Yenice yöresinde “Altın Tabak, Çarklı Elekli, Turnalı, Kozaklı, Yıldızlı” halı motifleri ortak olarak görülmektedir. Çan halılarında görülen “İmam Suyu, Kavgalı, Kaymakam Parkı, Kavuşturan” motifleri diğer iki merkezden tamamen farklıdır.<sup>3</sup> Bordürlerde kullanılan motifler ise yöre genelinde benzerlik arz etmektedir.

İncelenen halılardan “Saksılı ve Göbekli İmam Suyu, Saksısız ve Göbekli İmam Suyu, Kavgalı” motifli halılar “göbekli-köşeli madalyonlu, içi dolu madalyonlu” (Ürer, 2012: 79) olarak da adlandırılan kompozisyondadır. Saksılı ve Göbekli İmam Suyunda motifler bitkisel karakterlidir ve madalyon ile bordür arasındaki zemin dağınık halde saksıdan çıkan çiçek motifleriyle doldurulmuştur (Fotoğraf 10). Bunlar daha çok madalyonlu Uşak halıları ve Isparta halıları geleneğindedir.



Fotoğraf 10: İçi Dolu Madalyonlu Halı (Ürer, 2012: 93)

<sup>3</sup> Çanakkale Ayvacık ve Yenice yöresi dokumalarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. BAYRAKTAROĞLU, Suzan (1985), “Çanakkale Halıları”, *Vakıflar Dergisi*, XIX: 237-261; BAYRAKTAROĞLU, Suzan (2006), “Çanakkale ve Yakın Çevresinde Dokunan Bazı Halıların Orta Asya İle Bağlantıları”, *Sanatta Anadolu Asya İlişkileri*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay.: 39-50.; ÖZHEKİM ATİŞ, Didem (2008), “Çanakkale Halılarının Batı Anadolu Halıları İçindeki Yeri ve Önemi”, *Çanakkale Merkezi Değerleri Sempozyumu*, 25-26 Ağustos 2008, Çanakkale: ÇOMÜ Yay.: 693-712.; ÇİÇEK, Seda (2010), *Çanakkale İli Ayvacık Yöresi Halı ve Kilimleri*, Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. (Yüksek Lisans Tezi).; DENİZ, Bekir (1998), *Ayvacık (Çanakkale) Yöresi Düz Dokuma Yayımları (Kilim-Cicim-Zili)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.; SANAY, Filiz (2004), *Çanakkale Halılarının Dün ve Bugünü*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. (Doktora Tezi).; YANAR, Coşkun (2009) *Çanakkale Yenice Yöresi Dokumaları*, Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. (Yüksek Lisans Tezi).

Saksısız ve Göbekli İmam Suyu kompozisyonunda incelediğimiz örneklerde genellikle ortadaki madalyon yıldız biçiminde olup madalyon ve bordürler arasında kalan zeminde bitkisel motifler yer almaktadır. Genel kompozisyon şeması yıldızlı Uşak halılarını anımsatmaktadır (Fotoğraf 11). Bunun yanı sıra Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğünde Envanter No. 6 ve Envanter No. 13 olan halılar 19. yüzyıla ait olup<sup>4</sup> Saksılı ve Göbekli İmam Suyu kompozisyonuyla motifler açısından benzer olmasına karşın burada salbeklerin iki yanında yer alan saksıdan çıkan çiçek motifleri ortadan kalkmıştır (Fotoğraf 12-13)



**Fotoğraf 11:** Göbekli Köşeli Madalyonlu Halı, Uşak (Ürer, 2012: 87)



**Fotoğraf 12:** Vakıflar Genel Müdürlüğünde Bulunan Env. No. 6 Olan Halı (Kekeç, 2008: 63)

<sup>4</sup> Bu halılardan Env. No 6. olan Ezine Çarşı Cami'de bulunmuştur. 1984 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğüne aktarılan halı 2.74x1.40m ölçülerindedir. Env. No. 13 olan ise Ezine Ulu Camide bulunmuş olup 2.67x1.48m ölçülerindedir. (Kekeç, 2008: 63, 75)



**Fotoğraf 13:** Vakıflar Genel Müdürlüğünde Bulunan Env. No. 13 Olan Halı (Kekeç, 2008: 75)

Kavgalı motifi esas itibariyle göbekli köşeli madalyonlu grupta değerlendirilecek bir halıdır. Halının merkezinde yer alan madalyonun etrafında farklı zemin renginde bir madalyon daha vardır ve iç içe iki madalyon görünümündedir. İki madalyon arasındaki zemin boş bırakılmıştır. Bu zeminlerin çiçek motifleriyle doldurulduğu benzer örnekler mevcuttur

Çan halılarında kullanılan motiflerden Kabak Çiçeği'nin benzer örneği Ayvacık yöresinde "Nar Budak" olarak adlandırılmaktadır (Fotoğraf 14). Bu motif değişik yörelerdeki halılarda bordürde ya da esas zeminde işlenmiştir (Fotoğraf 15-16). Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğünde Envanter No. 20 olan halı 20. yüzyıla aittir.<sup>5</sup> Bu halıda Kabak Çiçeği/Narbudak motifi halının zemininde tek başına yer almaktadır (Fotoğraf 17).



**Fotoğraf 14:** Nar Budak Halı, Ayvacık

<sup>5</sup> Bu halı Ezine Sefersah Cami'de bulunmuştur. 1.90x1.20m ölçülerindedir. (Kekeç, 2008: 70)



**Fotoğraf 15:** Sivas/Elbeyli Yöresine Ait Halı Seccade, 18. Yüzyıl (Turkish Handwoven Carpets, v. 3)



**Fotoğraf 16:** Milas/Muğla Yöresine Ait Bir Halı 19. Yüzyıl (Sevinç, 2005: 56)



**Fotoğraf 17:** Vakıflar Genel Müdürlüğünde Bulunan Env. No. 20 Olan Halı (Kekeç, 2008: 70)

Kaymakam Parkı motifi zeminde kıvrık dal üzerindeki gül motifinden oluşmaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğünde bulunan Envanter No. 83 olan halı 19. yüzyıla aittir.<sup>6</sup> Bu halı her ne kadar madalyonlu halılara örnek olsa da madalyonun zemininde yapraklı bir dal üzerindeki gül motifleri Kaymakam Parkı motifi ile benzerdir (Fotoğraf 18). Vakıflar Genel Müdürlüğünde bulunan Envanter No. 53 olan halının<sup>7</sup> bordür süslemesi Kaymakam Parkı motifini anımsatmaktadır (Fotoğraf 19)



**Fotoğraf 18:** Vakıflar Genel Müdürlüğünde Bulunan Env. No. 83 Olan Halı (Kekeç, 2008: 50)

<sup>6</sup> Bu halı Çan Helvacı Köyü Cami' de bulunmuştur. 0.95x0.65m ölçülerindedir. (Kekeç, 2008: 50)

<sup>7</sup> Bu halı Çan Helvacı Köyü Cami' de bulunmuştur. 1.85xx1.10m ölçülerindedir. (Kekeç, 2008: 45)





**Fotoğraf 19:** Vakıflar Genel Müdürlüğünde Bulunan Env. No. 53 Olan Halı (Kekeç, 2008: 45)

Günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğünde bulunan ve Çan ilçesi camilerinde bulunmuş bazı halı örneklerine çalışmamız sırasında yörede ulaşamadık. Ancak bu halı örnekleri Çan yöresi halılarının sadece incelediğimiz örneklerle sınırlı olmadığını, günümüzde dokunmasa da geçmişteki motif zenginliğini yansıtmaması bakımından önemlidir. Bu çalışmamızda ulaşılan örnekler en erken 20. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilebilmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğünde bulunan, incelediğimiz halıların benzer örneklerinin 18. ve 19. yüzyıllara ait olmaları motiflerin geçmişten bugüne yaşatıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Çan yöresi camilerinden giden diğer halılar ise yörenin motif zenginliğini yansıtmaktadır (Fotoğraf 20-22).



**Fotoğraf 20:** Vakıflar Genel Müdürlüğünde Bulunan Env. No. 18 Olan Halı (Kekeç, 2008: 43)



**Fotoğraf 21:** Vakıflar Genel Müdürlüğünde Bulunan Env. No. 28 Olan Halı (Kekeç, 2008: 44)



**Fotoğraf 22:** Vakıflar Genel Müdürlüğünde Bulunan Env. No. 55 Olan Halı (Kekeç, 2008: 46)

Bugün Çan ilçesi köylerinde geleneksel halı dokumacılığı hemen hemen ortadan kalkmıştır. Çan Belediyesi bünyesinde Halk Eğitim Merkezi Halı Dokuma Kursu'nda başta kurs öğretmeni Sayın Nurcan Tekin olmak üzere ilçe merkezindeki kadınların girişimleriyle geleneksel yöntemler ile yapılan dokumalarla yörenin geçmişteki önemli değerlerinden olan halılar yaşatılmaya çalışılmaktadır. Ancak dokunan halıların maddi getiri sağlamaması nedeniyle halı dokumaya olan ilgi de azalmaktadır. Bu kapsamda Ayvacık'ta uygulanan DOBAG Projesine benzer bir uygulamanın Çan yöresinde de hayata geçirilmesi, dokumacılığın teşvik edilmesi ve bu bağlamda ekonomik destek sağlanması, halkın ellerinde bulunan geleneksel

halıların kıymeti ve korunması konusunda bilinçlendirilmesi ile Çan yöresi geleneksel dokumaları korunacak ve geliştirilecektir.

#### KAYNAKÇA

- AKSOY, Aslı (2008), "Ayvacık Yöresinde Halı Dokumacılığı ve Ayvacık Halılarının Teknik Renk ve Desen Özellikleri", *Çanakkale İli Değerleri Sempozyumları 25 - 31 Ağustos 2008 - Ayvacık Değerleri Sempozyumu*, 29 - 30 Ağustos 2008, Çanakkale: ÇOMÜ Yay.: 305-321.
- ANONİM (1998), *Çanakkale*, Çanakkale: Çanakkale Valiliği Yay.
- ASLANAPA, Oktay (1987), *Türk Halı Sanatı'nın Bin Yılı*, İstanbul: Eren Yay.
- BAYRAKTAROĞLU, Suzan (1985). "Çanakkale Halıları", *Vakıflar Dergisi*, XIX: 237-261.
- BAYRAKTAROĞLU, Suzan (2006). "Çanakkale ve Yakın Çevresinde Dokunan Bazı Halıların Orta Asya İle Bağlantıları", *Sanatta Anadolu Asya İlişkileri*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay.: 39-50.
- BOZKURT, Nebi (1997), "Halı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay: 251-262.
- BÖHMER, Harald (1984), "DOBAG Projesi Üzerine", *Türkiyemiz*, 14(42): 1-5.
- ÇİÇEK, Seda (2010), *Çanakkale İli Ayvacık Yöresi Halı ve Kilimleri*, Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst., (Yüksek Lisans Tezi).
- DENİZ, Bekir (1998), *Ayvacık (Çanakkale) Yöresi Düz Dokuma Yaygıları (Kilim-Cicim-Zili)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- DENİZ, Bekir (1999), "Osmanlı Dönemi Halıları", *Osmanlı*, C. 11, Ankara: Yeni Türkiye Yay.: 381-394.
- DENİZ, Bekir (2000), *Türk Dünyasında Halı ve Düz Dokuma Yaygıları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- DENİZ, Bekir (2002), "Orta Asya Türk Halı ve Düz Dokuma Yaygıları", *Türkler*, C. 4, Ankara: Yeni Türkiye Yay.: 340-356.
- EREN, Ramazan (1990), *Çanakkale ve Yöresi Türk Devri Eserleri*, Çanakkale.
- EREN, Ramazan (1994), *Çanakkale İli'nin Tarih İçindeki Gelişimi ve Folklor İncelemeleri*, Çanakkale.
- ETTINGHAUSEN, Richard (1987), "Halı", *MEB İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB Yay.: 129-136.
- GÖNÜZ, Ahmet-AKSOY, Aslı (2008), "Çanakkale İli Çan İlçesi'nde El Sanatlarının Sürdürülebilirliğinin Değerlendirilmesi Üzerine Bir Çalışma", *Çan Değerleri Sempozyumu*, 28-29 Ağustos 2008, Çan: ÇOMÜ Yay.: 331-338.
- GÜLEÇ, Hamdi (2008), "Çan'da Sosyal Yapı ve Sözlü Halk Edebiyatı Ürünleri", *Çan Değerleri Sempozyumu*, 28-29 Ağustos 2008, Çan: ÇOMÜ Yay.: 323-329.
- KEKEÇ, Tevhit (2008), *Çanakkale Vakıf Camiileri Halı ve Kilimlerinden Örnekler*, Çanakkale.
- KÜÇÜKEFE, Ertan (2008), "Çan İlçesi'nin Arkeolojik Geçmişi Üzerine Değerlendirmeler", *Çan Değerleri Sempozyumu*, 28-29 Ağustos 2008, Çan: ÇOMÜ Yay.: 301-322.
- ÖZHEKİM ATIŞ, Didem (2008), "Çanakkale Halılarının Batı Anadolu Halıları İçindeki Yeri ve Önemi", *Çanakkale Merkezi Değerleri Sempozyumu*, 25-26 Ağustos 2008, Çanakkale: ÇOMÜ Yay.: 693-712.
- SANAY, Filiz (2004), *Çanakkale Halılarının Dün ve Bugünü*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. (Doktora Tezi)

- SAYIN, Fazıl (2012), *İki Yakalı Şehir "Çan"*, İstanbul: Değişim Yay.
- SEVİNÇ, Berna (2005), *Geleneksel Milas Halıları Desen ve Kompozisyon Kataloğu*, Milas: Milas Belediyesi Kültür Yay.
- TEKÇE, E. Fuat (1993), *Pazırık Altaylar'dan Bir Halının Öyküsü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- ÜRER, Harun (2012), *Haneden Ticarethaneye Batı Anadolu Halıcılığı (1836-1935)*, İzmir: Ege Üniversitesi Yay.
- YANAR, Coşkun (2009), *Çanakkale Yenice Yöresi Dokumaları*, Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst. (Yüksek Lisans Tezi).
- YETKİN, Şerare (1991), *Türk Halı Sanatı*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yay.
- YILMAZKAYA, Doğan-ÜNAL, Şahika ve ERBEK, Güran (1990), *Türkish Handwoven Carpets*, v. 3, İstanbul.



KALYA AYTEKİN, Vasfiye; KALYA YILMAZ, Ceylan (2018), “Mardin-Artuklu İlçesi Lise Düzeyi Okul Yöneticilerinin 2015 Yılı PISA Türkiye Sınav Sonuçları İle İlgili Görüşleri”, *Kadim Akademi SBD*, C. 2, S. 1, s. 69-80.

## MARDİN-ARTUKLU İLÇESİ LİSE DÜZEYİ OKUL YÖNETİCİLERİNİN 2015 YILI PISA TÜRKİYE SINAV SONUÇLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

*VIEWS' YEAR 2015 PISA EXAM RESULTS OF HIGH SCHOOL ADMINISTRATORS IN ARTUKLU TOWN OF MARDIN*

Vasfiye KALYA AYTEKİN\*

Ceylan KALYA YILMAZ\*\*

### Öz

Bu çalışmada lise düzeyi okullarda aktif olarak yöneticilik yapan öğretmenlerin PISA ile ilgili bilgi düzeyleri, PISA sınav sonuçlarına göre Türkiye ve özelde Güneydoğu Anadolu bölgesinin son sıralarda olmasının nedenleri, bu sınavdaki başarı düzeyini artırmak için uygulanabilecek alternatif çözüm önerileri araştırılmıştır. Araştırmaya Mardin ili Artuklu ilçesinde bulunan on lise düzeyi okul yöneticisi katılmıştır. Bu araştırmaya yönelik yedi adet yarı yapılandırılmış soru kullanılmıştır. Araştırma bulgularına göre, okul yöneticilerinin PISA sınavı ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadığı görülmüştür. Katılımcılar başarısızlık nedenleri olarak, eğitim sistemini, okul-öğrenci-veli arasındaki iletişim kopukluğunu ve müfredatın günlük hayatla uyumsuzluğunu belirtmişlerdir. PISA sınavında başarının artırılmasına yönelik olarak katılımcıların önerdiği çözümler arasında da başta öğretmenlerin bir süreliğine görev yaptıkları okullarda sabitlenmesi, okuduğunu anlama etkinliklerinin uygulanması, velilerin bilinçlendirilmesi ve müfredatın mevcut koşullara göre uyarlanması yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** PISA, Mardin, Okul Yöneticisi, Türkiye ve Bölge Sonuçları, Başarısızlık Nedenleri.

### Abstract

This study investigated knowledge levels about PISA of teachers who actively manage in high schools, the reasons for Turkey and especially Southeast Anatolian region being in the last places according to PISA exam results, and alternative applicable solutions for increasing the success level in this exam. Ten school managers at high schools in Artuklu town of Mardin took part in the study. Seven semi-structured questions were used. Research findings showed that school managers didn't have enough knowledge about PISA exam. Participants indicated the education system, the lack of communication between the school, students and the parents, and the inconsistency of the curriculum with daily life as reasons for failure. Solutions offered by the participants for increasing the success in the PISA exam included making teachers permanent for a period in the schools they work, implementing reading comprehension activities, increasing awareness of the parents, and adapting the curriculum to the current circumstances

**Keywords:** PISA, Mardin, School Manager, Reason of Turkey and Region, Causes of Failure

\* Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi. [vasfiyekalya@gmail.com](mailto:vasfiyekalya@gmail.com)

\*\* Hacettepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi. [ceylanilyilmaz@hacettepe.edu.tr](mailto:ceylanilyilmaz@hacettepe.edu.tr)

## GİRİŞ

Eğitim bireylerde yapmaları beklenen davranışları sürekli hale getirmek amacıyla ailede başlayan ve sonrasında okulda devam eden bir süreçtir. Ailede başlayan eğitim planlı bir şekilde devam ettirmek amacıyla okullarda yürütülür. O yüzden belli bir yaşa gelen çocuğun okula başlaması beklenir. Okuma-yazma, matematik ve diğer beceriler okullarda planlanan müfredatlar çerçevesinde profesyonel eğitimcilerle gerçekleştirilmektedir. Okullarda kazanılan beceriler bireyin hayatının ilerleyen dönemlerinde karşılaşılabilecek sorunlarla baş etme ve bu becerileri yaşamına uygulaması açısından gereklidir. Bu açıdan eğitimin özellikle de okullarda verilen eğitim faaliyetinin bireyin hayatındaki yeri önemlidir. Ülkelerin planladığı eğitim faaliyetinin içeriği sürekli olarak değişen dünya koşullarına uygun olmalıdır. Bu durum ülkelerin uluslararası alanda diğer ülkelerle yarışabilmesi ve böylelikle artan üretim ve milli gelir açısından geri kalmaması bakımından önemlidir. İlerleyen teknoloji, inovasyon ve okuduğunu anlama becerisi gelişen dünya düzenine adapte olma konusunda ön sıralarda olmalıdır.

Uluslararası düzeyde uygulanmakta olan ve öğrencilerin aldıkları eğitimin yeterliliğini ölçmeye yarayan PISA sınavının sonuçları incelendiğinde Türkiye'nin son sıralarda olduğu görülmektedir. Türkiye verileri içerisinde bölge bazında Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Doğu Anadolu Bölgesi'yle birlikte son sıraları paylaştığı görülmektedir. Bu çalışma Güneydoğu Anadolu Bölgesi özelinde Mardin ili Artuklu ilçesi lise düzeyi okul yöneticileriyle görüşülerek PISA sınavı sonuçlarına göre başarı düzeyinin düşüklüğünün nedenleri ve alınabilecek önlemler kapsamında uygulanabilecek alternatif uygulamalar konusunda fikir almayı amaçlamaktadır.

### Araştırmanın Amacı

Dünya ülkeleriyle birlikte Türkiye'de de uygulanan PISA sınavının sonuçlarını değerlendirmek eğitim sistemimiz açısından birtakım eksikliklerin fark edilmesi için gereklidir. En son uygulanan 2015 PISA sonuçları çerçevesinde Türkiye ve bölge bazında açıklanan sonuçlar ele alınarak değerlendirme yapılacaktır. Güneydoğu Anadolu Bölgesi sonuçları incelendiğinde gerek ülke gerekse dünya ortalamaları içerisinde son sıralarda olduğu görülür. Bu sonuçların nedenleri araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Araştırma probleminin seçimi, yapacağımız çalışmada bize kolaylıklar sağlamaktadır. Problemin seçiminde ilgi, uzmanlık düzeyi ve verilere ulaşılabilirlik önemlidir (Kumar, 2015, s.51-52). Bu bilgiler çerçevesinde araştırma problemi 2015 PISA sonuçlarına göre, Güneydoğu Anadolu Bölgesi bağlamında açıklanan veriler içerisinde okuma becerilerinin neden düşük olduğunun tespit edilmesi ve alınabilecek tedbirlerin belirlenmesidir.

### Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırma içerisinde PISA sınavında değerlendirilen okuma becerileri, fen okuryazarlığı ve matematik okuryazarlığı içerisinden bir tanesi seçilmiştir. Okuma becerileri alanı ile araştırma daraltılmaktadır. Çalışmada PISA 2015 sınav sonuçları değerlendirmeye esas olarak ele alınacaktır. Bu işlemler araştırmanın belirlenen zaman dilimi içerisinde uygulanabilirliği açısından yapılmaktadır. PISA genel olarak 15 yaş grubu öğrencilere uygulandığı için bu yaş grubuna Türkiye eğitim sisteminde karşılık gelen lise düzeyi okulların eğitim yöneticileriyle görüşülmüştür.

### **Araştırmanın Evren ve Örneklemi**

Belirlenen evren içerisinde örneklem seçmek temel bir problemdir. Seçilen birkaç örnek üzerinde çalışmak ve sonuçları genelleştirebilmek önemlidir. Ancak o zaman çalışmanın sonuçları ikna edici olabilir (Becker, 2015, s.121). Araştırmanın evreni Güneydoğu Anadolu bölgesidir. Araştırmanın örnekleme, “*hedeflenen amaca uygunluk çerçevesinde*” (Weber, 2012, s.107) Mardin ili örnekleme içerisinde Artuklu ilçesi alt örnekleme olarak seçilmiştir. Artuklu ilçesinde yirmi tane lise düzeyi okul bulunmaktadır. 10(on) okulun yöneticileri ile görüşülmeye karar verilmiştir. Okul yöneticileri olarak görev yapan müdür ve müdür yardımcısı pozisyonları içerisinde müdür yardımcısı ile görüşülmeye karar verilmiştir. Belirlenen her bir okuldan birer katılımcı olmak üzere toplamda on adet görüşme yapılmıştır. Okulların nitelik olarak farklılıkları seçilen örneklem içerisinde eşit olarak dağıtılmıştır. Lise düzeyi okulların seçiminin nedeni ise PISA sınavının en çok 15 yaş düzeyi öğrencilere uygulanmasıdır.

### **Araştırmanın Yöntem ve Metodolojisi**

Araştırma nitel yöntemler içerisinde mülakat (görüşme) tekniği kullanılarak uygulanmıştır. Nitel yöntemde araştırma adımları birbiriyle etkileşim içerisinde. Daha sonraki adım bir önceki adımı tekrar değerlendirmeyi gerektirebilir (Neuman, 2014, s.23). O yüzden araştırma adımları birbirleriyle bağlantılıdır. Süreç adım adım ilerlemeyebilir. Geri dönüşleri gerektirebilir. Görüşme tekniği ile gözlemleyemediğimiz davranışlar, duygular veya insanların yaşadıkları dünyayı nasıl ifade ettiklerine dair bilgileri edinme imkânı bulabilmek mümkündür. Böylelikle kişilerin gözlemlediğimiz davranışları dışında niyetleri hakkında da bilgi edinilebilir. Yapılacak görüşmelerde yarı yapılandırılmış sorular kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış sorularda önceden belirlenmiş ifade ve soru ayrıntıları yoktur ve sorular esneklerdir (Merriam, 2013, s.86-87). Belirlenen soru başlıkları örneklem üzerinde uygulanarak not etme ve sonrasında kodlama işlemi gerçekleştirilmiştir.

### **PISA Sınavı ve Türkiye**

Değişen dünya koşullarına ayak uydurabilmek amacıyla ülkeler eğitim sistemlerinde birtakım değişiklikler yapmaktadır. Bu değişiklikler genellikle ilerleyen bilim-teknoloji, inovasyon ve okuduğunu anlama kabiliyeti ile ilgilidir. Uluslararası düzeyde ülkelerin birbirleriyle yarışabilmesi için bu durum vazgeçilmez bir koşuldur. Ülkelerin uyguladığı eğitim sistemlerinin yeterliliğini tespit etmek amacıyla PISA sınavı yapılmaktadır. PISA (The Programme for International Student Assessment) OECD üyesi ülkeler ve üye olmayan diğer ülkelerdeki 15 yaş grubu öğrencilere uygulanmaktadır (Yılmaz vd., 2011, s. 2). Türkiye'nin OECD'ye üye ülke olma hasebiyle 2000 yılından itibaren ülkemizde de uygulanmaktadır. Uygulama sonrasında elde edilen verilerle ülkelerin eğitim durumlarının uluslararası düzeyde yeterlilik oranları ortaya çıkmaktadır.

OECD tarafından uluslararası platformda uygulanan PISA sayesinde ülkelerin eğitim performansları karşılaştırılmaktadır. Böylelikle ülkelerin değişen ve gelişen dünya şartlarına ayak uydurabilmek için eğitim sisteminde yapmış oldukları değişikliklerin değerlendirmesi ve eksikliklerin belirlenmesi sağlanmaktadır (Çelen vd., 2011, s.766). PISA sonuçları incelendiğinde Finlandiya'nın başarı sıralamasında devamlı olarak üst sıralarda bulunduğu gözlenmiştir. Yüksek başarının arka planında Finlandiya eğitim sisteminde yer alan dört faktörün dikkat çektiği görülmüştür. Bunlar; 'öğretmen yetiştirme programı, geleneksel okul yaşamı, kültürel olarak



öğretmenlik mesleğine bakış ve hizmet içi öğretmen eğitimi' şeklinde sıralanmaktadır (Eraslan, 2009, s. 1).

PISA başarı sıralamalarında Türkiye'nin sonlarda olduğu görülmüştür. Şirin, Türkiye'nin başarısının artırılmasına yönelik bir takım tedbirler sıralamıştır. Eğitim sisteminde yapılacak reformlarla başarının artırılacağını belirtmiştir. Değişen hayat koşullarına uygun, okul öncesi eğitime önem veren, öğrencilerin bireysel farklılıklarını göz önünde bulunduran çeşitlendirilmiş bir müfredat gibi öneriler geliştirmiştir (Şirin, 2015, s.164-165).

2000 yılından itibaren uygulanan PISA sonuçları incelendiğinde Türkiye'nin sıralama içerisinde sonlarda olduğu görülmüştür. Türkiye'nin PISA sonuçlarına göre son sıralarda olmasının nedenlerinin sorgulanması Türk Eğitim Sistemi'nin eksikliklerinin ortaya çıkarılması açısından önemlidir. Yapılan araştırmaların 15 yaş grubu öğrenciler ve bu öğrencilerin derslerine giren öğretmenlerin eğitim yeterlilikleri üzerinde yoğunlaştığı fark edilmiştir. Bu araştırma daha önce yeterli düzeyde çalışma yapılmamış olan okul yöneticilerini hedeflemektedir. Eğitim ve öğretim faaliyetlerinin organizasyonu en az içeriği kadar önemlidir. Bunun yanı sıra eğitim kurumu yöneticileri eğitim uygulamalarına sınıf içerisinde değil daha çok dışarıdan bir gözle bakabilmekte ve görüş bildirebilmektedirler. Bu durum eksik veya düzeltilmesi gereken noktaların ortaya çıkarılması açısından önem taşımaktadır.

Üç yıl aralıklarla planlanan sınav en son 2015 yılında uygulanmıştır. Sınava 35'i OECD üyesi olmak üzere 72 ülke (Taş vd, 2016 s.3) katılmıştır. PISA 2015 Türkiye uygulamasında 15 yaş grubu öğrenci evreni 1.324.089 öğrenci, uygulamaya katılabilecek ulaşılabilir Türkiye evreni ise 925.366 öğrenci olarak belirlenmiştir. PISA araştırmasında okul örnekleme, tabakalı seçkisiz örnekleme yöntemiyle belirlenmektedir (Taş vd, 2016 s. 5). Belirlenen öğrenciler sınava bilgisayar tabanlı kullanım şeklinde katılmaktadır. 2000 yılından itibaren uygulanan PISA sınavının okuma becerileri alanında Türkiye'nin başarı durumu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 1:** PISA Okuma Becerisi Alanında Türkiye'nin Başarı Sıralaması

Yıllar	Katılan Ülke Sayısı	Türkiye Sıralaması
2003	41	35
2006	57	37
2009	65	41
2012	65	41
2015	70	50

**Kaynak:** (Taş vd, 2016 s.30).

Uygulanan sınavdan elde edilen veriler bölgeler bazında da açıklanmaktadır. Türkiye'nin PISA sınavında uyguladığı bölgeler ve öğrenci sayıları aşağıdaki gibidir.

**Tablo 2:** PISA Sınavının Uygulandığı Bölgeler ve Katılan Öğrenci Sayısı

Bölge Kodu	Bölge İsmi	Katılan Öğrenci Sayısı
TR1	İstanbul	1070
TR2	Batı Marmara	245
TR3	Ege	707
TR4	Doğu Marmara	510
TR5	Batı Anadolu	553
TR6	Akdeniz	817
TR7	Orta Anadolu	334
TR8	Batı Karadeniz	303
TR9	Doğu Karadeniz	194
TRA	Kuzeydoğu Anadolu	199
TRB	Ortadoğu Anadolu	276
TRC	Güneydoğu Anadolu	687

**Kaynak:** (Taş vd, 2016 s. 6).

Yukarıdaki tablo incelendiğinde sınava katılan öğrencilerin en fazla İstanbul ve en az Doğu Karadeniz bölgesinden olduğu görülmektedir. Bu dağılım nüfus yoğunluğuna göre yapılmaktadır. Bölgeler bazında okuma becerileri alanında alınan puanlar incelendiğinde en son sırada Doğu Anadolu bölgesi yer almaktadır. Bölgelerin okuma becerileri alanında aldığı puanlar aşağıdaki gibidir.

**Tablo 3.** Bölgelerin Okuma Becerileri Alanında Aldığı Puanlar

Bölge İsmi	Ortalama Puanlar
İstanbul	443
Batı Marmara	458
Ege	446
Doğu Marmara	436
Batı Anadolu	441

Akdeniz	437
Orta Anadolu	427
Batı Karadeniz	414
Doğu Karadeniz	404
Kuzeydoğu Anadolu	406
Ortadoğu Anadolu	384
Güneydoğu Anadolu	390

**Kaynak:** (Taş vd., 2016 s. 27).

PISA sonuçları sınava katılan ülkeler ve bu ülkelerin bölgeleri bazında açıklanmaktadır. Sonuçlar incelendiğinde Türkiye içerisinde belli başlı bölgelerin sürekli son sıralarda olduğu görülmüştür. Güneydoğu Anadolu bölgesi son sıraları Orta (Doğu) Anadolu bölgesi ile paylaşmaktadır. Birinci sırada yer alan bölge ile son sırada olan bölge arasındaki puan farkı dikkat çekmektedir. Batı Marmara bölgesi ile Doğu Anadolu bölgesi arasındaki fark 74 puandır. Güneydoğu Anadolu bölgesi içerisinde Mardin ili Artuklu ilçesi lise düzeyi okul yöneticileriyle görüşülerek bölgenin son sıralarda olma nedenleri araştırılacak, elde edilen bulgular ışığında geleceğe dair çözüm önerileri sunulacaktır.

### **Veri Toplama**

Araştırmada Mardin ili Artuklu İlçesi içerisinde bulunan yirmi lise düzeyi okullar içerisinde on tanesinin okul yöneticileri (müdür yardımcıları) ile görüşülmüştür. Bu görüşme sırasında belirlenen yedi soru başlığı yönlendirilmiş ve cevaplar kayıt altına alınmıştır. Yönlendirilen sorular şu şekildedir:

- PISA sınavı hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda yeterli bilgiye sahip olduğunuzu düşünüyor musunuz?
- Eğer sahipseniz bunları nereden, nasıl veya kimden öğrendiniz?
- Genel olarak PISA sıralamasında Türkiye nerede duruyor?
- PISA Türkiye sıralamasında Güneydoğu Anadolu Bölgesi nerede duruyor? Bu konuda yeterli bilgiye sahip misiniz?
  - Güneydoğu Anadolu Bölgesinde eğitim gören öğrencilerin PISA sınavlarında diğer bölgelerdeki öğrencilere göre daha düşük performans sergilemesinin nedenleri sizce neler olabilir?
- Okul Yönetimi olarak öğrencilerinizin PISA sınavlarına hazırlanmasına ve sınav sonuçlarının değerlendirilmesine yönelik herhangi bir çalışmanız oldu mu? Eğer olduysa bunları somutlaştırabilir miyiz?
- Güneydoğu Anadolu Bölgesinde ve özel olarak da Mardin’de “somut olarak” ne ya da neler iyileştirilirse bölgenin PISA Sınavlarındaki performansı yükselir?

### **Bulgular ve Yorumlar**

Lise düzeyi okul yöneticilerinin PISA ile ilgili bilgi düzeyleri, sonuçların düşüklüğünün nedenleri ve alınabilecek tedbirlerle ilgili yapılan görüşmeler çerçevesinde elde edilen bulgular soru sırasıyla verilmiştir.

Yapılan araştırmada 'PISA sınavı hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu konuda yeterli bilgiye sahip olduğunuzu düşünüyor musunuz?' sorusuna karşılık okul yöneticilerinin vermiş olduğu cevaplar incelenmiştir. 10 katılımcı içerisinde 3 katılımcının konu ile ilgili hiçbir bilgiye sahip olmadığı, 5 katılımcının sınavın ismini duyduğunu ancak detaylı bilgisinin olmadığı ve 2 katılımcının PISA sınavı ve uygulamasıyla ilgili bilgi sahibi olduğu görülmüştür. A kodlu katılımcı: 'Konu ile ilgili bir şey bilmiyorum. Gerekli olsaydı Milli Eğitim Bakanlığı tarafımıza yazı gönderirdi' şeklinde ifade etmiştir. B kodlu katılımcı ise: 'Böyle bir sınavın yapıldığını duydum ancak içeriğini bilmiyorum' şeklinde görüş aktarmıştır.

Mülakatın ikinci sorusunda PISA ile ilgili bilgi sahibi olan 7 katılımcıya bu bilginin kaynağı sorulmuştur. 'Eğer sınav ile ilgili bilgiye sahipseniz bunları nereden, nasıl veya kimden öğrendiniz?' sorusuna karşılık 5 katılımcı TV- Sosyal medya tarafından bilgi sahibi olduklarını belirtmişlerdir. C kodlu katılımcı: 'Haberler ve sosyal medyada PISA sınavının sonuçları içerisinde Türkiye'nin sıralamasıyla ilgili paylaşımlar okuyorum' şeklinde ifade etmiştir. 1 katılımcının TTKB(Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı) ve AB işbirliği ile düzenlenen bir konferansa katıldığı ve bu konferans ile bilgi sahibi olduğu 1 katılımcının ise Milli Eğitim Müdürlüğü tarafından duyduğu ve bireysel olarak araştırdığı öğrenilmiştir. E kodlu katılımcı: 'Milli Eğitim Bakanlığı tarafından okulumuza bu konuyla ilgili bir yazı gelmişti. Müdür Yardımcısı olduğum için yazının içeriği ile ilgilendim. Sonrasında nasıl uygulandığı ve sınavda ne tür soruların sorulduğu ile ilgili bir merak duygusu başladı. Bireysel olarak internet üzerinden yaptığım araştırmalar sayesinde bilgi sahibi oldum. Bu konuyla ilgili yayınlanan raporları inceledim' şeklinde ifade etmiştir.

Mülakatın üçüncü sorusu olan PISA Türkiye sıralaması ile ilgili verilen cevaplar incelenmiştir. 'Genel olarak PISA sıralamasında Türkiye nerede duruyor?' sorusuna karşılık katılımcılar içerisinde 3 katılımcının konuyla ilgili herhangi bir bilgi sahibi olmadığı, kalan 7 katılımcının ise son sıralarda olduğu cevabı alınmıştır. F kodlu katılımcı: 'Televizyonda izlediğim kadarıyla Türkiye'nin son sıralarda olduğunu biliyorum' şeklinde ifade etmiştir.

Güney Doğu Anadolu bölgesinin PISA sınav sıralaması hakkındaki soruya karşılık alınan cevaplar incelenmiştir. 'PISA Türkiye sıralamasında Güneydoğu Anadolu Bölgesi nerede duruyor? Bu konuda yeterli bilgiye sahip misiniz?' sorusuna karşılık 7 okul yöneticisinin bölge sıralaması ile ilgili herhangi bir bilgisinin olmadığı, 2 kişinin tahminen son sıralarda olduğu görüşünü verdiği, 1 kişinin ise son sıraları Doğu Anadolu bölgesiyle Güneydoğu Anadolu bölgesinin paylaştığını söylemektedir. G kodlu katılımcı: 'PISA sınavının ülke bazında olduğunu ve genel olarak açıklandığını biliyorum. Ancak bölge bazında verilerin olduğu konusunda herhangi bir bilgim yok. Ama tahminen Güneydoğu Anadolu veya Doğu Anadolu bölgesi olabilir' şeklinde ifade etmiştir.

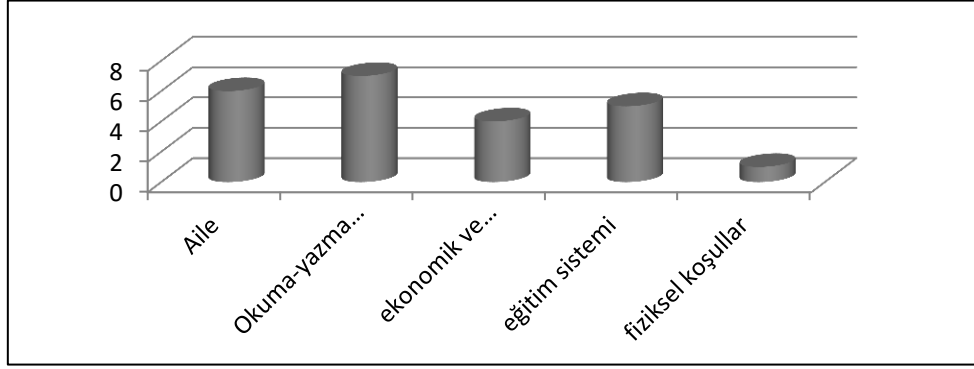
Dördüncü sorudan sonra tarafımızca PISA sınavı, uygulaması, alanı ve sıralamalarla ilgili okul yöneticilerine bilgi verilmiştir. Güneydoğu Anadolu bölgesinin diğer bölgelere nazaran son sıralarda olma nedenleri ile ilgili soru sorulmuştur.

Türkiye içerisinde bölgeler bazında Güneydoğu Anadolu bölgesinin son sıralarda olmasının nedenleri ile ilgili yapılan görüşmede katılımcılar farklı açıklamalar yapmışlardır. *'Güneydoğu Anadolu bölgesinde eğitim gören öğrencilerin PISA sınavlarında diğer bölgelerdeki öğrencilere göre daha düşük performans sergilemesinin nedenleri sizce neler olabilir?'* sorusuna verdikleri cevaplar ana başlıklar altında gruplandırılmıştır. Bu nedenler: Aile, okuma-yazma ve anadil, ekonomik ve siyasi nedenler, eğitim sistemi, fiziksel koşullar şeklinde sıralanmıştır.

Aile faktörü içerisinde ailelerin bilinçsizliği, çok çocuklu olmasından dolayı çocuklarıyla yeterince ilgilenmemeleri ve bu ilgisizlik nedeniyle öğrencilerin ciddiyetsizliği şeklinde sıralanmıştır. Ailelerin eğitimle ilgili bilinç düzeyi aldıkları eğitim seviyesiyle doğrudan ilgili olduğu belirtilmiştir. Ebeveynlerin eğitim seviyeleri arttıkça bilinç düzeyleri de artacaktır. H kodlu katılımcı: *'Okuma yazma bilmeyen ebeveynlerin okula giden çocuklarına yardım etmeleri mümkün değildir'* şeklinde ifade etmiştir. Bu konuda TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu)'nun verileri incelendiğinde, en temel eğitim göstergesi olan okuryazarlık oranında bölgenin Türkiye'deki 26 Bölge arasında son sırada olduğu görülmüştür. Türkiye'de kadınların okuryazarlık oranı % 96 düzeyinde iken bölgede bu oran % 82,9 olduğu görülmüştür (TÜİK, 2014, s.86). Bu durumun yanı sıra ailelerde çocuk sayısının fazla olması ebeveynlerin çocuklarıyla ilgilenme sürelerinin azalması sonucunu doğurmuştur. Bölge'deki yüksek doğum oranı, üretken nüfus üzerindeki bakmakla yükümlü olduğu nüfus oranının (yaş bağımlılık oranı) ve ortalama hane halkı büyüklüğünün yüksek olmasına sebep olmuştur. Türkiye'de yaş bağımlılık oranı %47,7 iken Bölge'de bu oran %70,9'dur (TÜİK, 2014, s.16). Türkiye'de 3,8 olan ortalama hane halkı büyüklüğü, Mardin ilinde 6,3 olarak tespit edilmiştir (DİKA, 2013, s.5). J kodlu katılımcı: *'Ailelerde çok çocuk olması, o çocukların sahip olacağı fırsatlar konusunda onları dezavantajlı duruma düşürür. Anne ve babanın çocuğuyla ilgileceği zaman diliminin azalmasına neden olur'* şeklinde ifade etmiştir.

Okuma-yazma ve anadil konusunda genel olarak öğrencilerde okuma kültürünün olmaması ve okuduğunu anlama problemi olduğu belirtilmiştir. Öğrencilerin okuma kültürüne sahip olamamasının nedenleri içerisinde öğretmenlerin ve okulda bulunan diğer çalışanların kitap okumadan uzak durmaları, ülke itibarıyla aslında kitap okuma alışkanlığının olmaması şeklinde görüş bildirilmiştir. I kodlu katılımcı: *'Öğrencilerin içinde buldukları aile çevresinde okuma alışkanlığı olan kişiler az ya da yoktur. Bunun yanı sıra okullarda da onlara örnek olarak biz öğretmenlerde kitap okuma alışkanlığı bulunmamaktadır. Bu yüzden öğrenciler kitap okumayı bir gereklilik olarak görmemektedirler'* şeklinde ifade etmiştir. Öğrencilerin doğumundan itibaren bebeklik ve çocukluk çağlarında kendi anadilleriyle konuştukları ve okula başladıkları andan itibaren Türkçe ile tanıştıkları belirtilmiştir. Bu durumun öğrencilerin okuduğunu anlama ve kullanma konusunda sıkıntı yaşamalarına neden olduğu ifade edilmiştir.

**Grafik 1.** Uygulanan alan araştırmasında *'Güneydoğu Anadolu bölgesinde eğitim gören öğrencilerin PISA sınavlarında diğer bölgelerdeki öğrencilere göre daha düşük performans sergilemesinin nedenleri sizce neler olabilir?'* sorusuna karşılık katılımcıların verdikleri cevapların dağılımı aşağıdaki gibidir.



Tablodan anlaşılacağı üzere aile faktörünü 6 katılımcı, okuma-yazma ve anadil faktörünü 7 katılımcı, ekonomik ve siyasi nedenler faktörünü 4 katılımcı, eğitim sistemi faktörünü 5 katılımcı ve fiziksel koşullar faktörünü ise 1 katılımcı ifade etmiştir.

Okul yöneticilerine okullarının bünyesinde PISA ile ilgili herhangi bir çalışma yapıp yapılmadığına dair soru sorulmuştur. 'Okul Yönetimi olarak öğrencilerinizin PISA sınavlarına hazırlanmasına ve sınav sonuçlarının değerlendirilmesine yönelik herhangi bir çalışmanız oldu mu? Eğer olduysa bunları somutlaştırabilir miyiz?' sorusuna karşılık görüşme yapılan 10 okuldan sadece bir tanesinin önceki yıllarda böyle bir çalışmaları olduğu ifade edilmiştir. Bu çalışma çerçevesinde öğrencilere ekstra test çözdürüldüğü, okuduğunu anlama düzeylerini arttırmak için kitap okuma yarışmaları düzenlediklerini ifade etmişlerdir.

Güneydoğu Anadolu bölgesinin ve özellikle Mardin'in PISA sınavlarında ülke içerisinde göstermiş olduğu performansı arttırmaya yönelik neler yapılabileceği konusunda katılımcılar farklı görüşler bildirmişlerdir. 'Güneydoğu Anadolu Bölgesinde ve özel olarak da Mardin'de "somut olarak" ne ya da neler iyileştirilirse bölgenin PISA Sınavlarındaki performansı yükselir?' sorusuna verdikleri öneriler ana başlıklar altında gruplandırılmıştır. Bunlar; aile, okuma çalışmaları, altyapı iyileştirmeleri, sosyo-ekonomik iyileştirmeler, müfredat ve eğitim sistemi olarak sıralanmıştır.

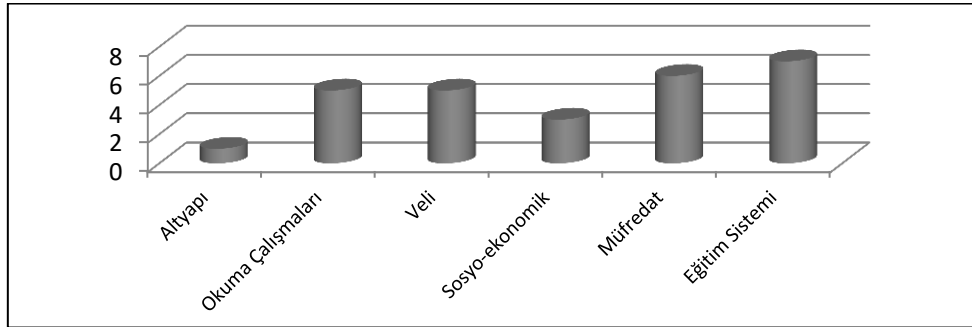
Aile konusunda okul yöneticilerinin vermiş olduğu öneriler; velilerin bilinçlendirilmesi için toplantıların yapılması, veli-öğretmen-öğrenci işbirliğinin iyileştirilmesi şeklinde sıralanmıştır. Merkezi köylerde okullarla ilgili bilinçlendirme çalışmalarının yapılması gerektiği ifade edilmiştir. Okuma konusunda okuduğunu anlamayla ilgili birtakım etkinliklerin yapılması gerektiği belirtilmiştir. H kodlu katılımcı: 'okulları gezecek ve etkin okumayla ilgili taktikler verecek komisyonlar kurulmalı ve bu komisyonlar rutin bir şekilde öğrencileri ziyaret ederek veya toplantılar yaparak konuyla ilgili bilinçlenme sağlanmalıdır' şeklinde ifade etmiştir.

Altyapı iyileştirmeleri konusunda okullarda sınıf mevcutlarının azaltılması gerektiği ve böylece okul sayısının dolayısıyla eğitim kalitesinin artacağı belirtilmiştir. Sosyo-ekonomik iyileştirmeler kapsamında sanayi kuruluşlarının açılması gerektiği, bölgede fazla olan işsizliğin azaltılması konusunda birtakım önlemler alınması gerektiği belirtilmiştir. B kodlu katılımcı: 'Sanayi kuruluşlarının açılmasıyla birlikte meslek liselerinde eğitim gören öğrencilerin öğrendikleri teorik bilgileri uygulayabilecekleri alanlar sağlanmış olacaktır' şeklinde ifade etmiştir. Bu durumun yanı sıra mevsimlik işçi sorununun çözülmesi gerektiği çünkü mevsimlik işçilerin çoğunluğunun okullara devam eden çocuklardan oluştuğu belirtilmiştir. B kodlu katılımcı: 'Bölgede işsizlik çok

fazla. Suriye'den ülkemize göç edenlerin ucuz iş bulmasıyla bu oran daha da artıyor' şeklinde ifade etmiştir.

Müfredat konusunda müfredatın daraltılması gerektiği ve müfredatın tek merkezli olmaması gerektiğine dair öneriler verilmiştir. D kodlu katılımcı bu konuda 'müfredat tek merkezli olmamalı ve bölge koşulları gözönüne alınarak planlanmalı' şeklinde ifade etmiştir. E kodlu katılımcı ise 'müfredatta günlük hayatta kullanılacak bilgilerden ziyade teorik bilgi verilmekte ve bilgi hamallığı yapılmaktadır. Müfredatta özellikle fen ve matematik alanları yalınlaştırılmalıdır' şeklinde belirtmiştir. Eğitim sistemi ile ilgili öneriler kapsamında ders sayılarının özellikle meslek liselerinde azaltılması gerektiği ifade edilmiştir. I kodlu katılımcı 'özellikle meslek liselerinde ders sayısının fazla olmasından kaynaklı öğrenciler zamanlarının çoğunu okulda geçirmekte ve bu durum öğrencilerin kendilerine ayıracağı zaman dilimini azaltmaktadır. Bu durum öğrencinin okul ödevlerinin dışında okuma ya da başka bir etkinlikle ilgilenmesine engel olmaktadır' şeklinde ifade etmektedir. Öğretmenlerin bir süreliğine de olsa çalıştıkları okulda sabitlenmesi gerektiği belirtilmiştir. Öğretmen sirkülasyonunun azaltılmasının öğrenci motivasyonunu artıracığı belirtilmiştir.

**Grafik 2:** Uygulanan alan araştırmasında 'Güneydoğu Anadolu Bölgesinde ve özel olarak da Mardin'de "somut olarak" ne ya da neler iyileştirilirse bölgenin PISA Sınavlarındaki performansı yükselir?' sorusuna karşılık katılımcıların verdikleri cevapların dağılımı aşağıdaki gibidir.



Tablodan anlaşılacağı üzere altyapı alanında önerileri 1 katılımcı, okuma çalışmaları ile ilgili önerileri 5 katılımcı, velilerin bilinçlendirilmesi ile ilgili önerileri 5 katılımcı, sosyo-ekonomik iyileştirmelerle ilgili önerileri 3 katılımcı, müfredat alanı ile ilgili önerileri 6 katılımcı ve eğitim sistemi ile ilgili önerileri 7 katılımcı ifade etmiştir.

## SONUÇ

Mardin ili Artuklu ilçesinde bulunan 10(on) okul yöneticisi ile yapılan mülakatlar sonucunda okul yöneticilerinin Türkiye ve Güneydoğu Anadolu bölgesi PISA sonuçları ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları görülmüştür. Araştırmanın amacı olarak belirtilen bölge başarısı düşüklüğünün nedenlerinin başında okul yöneticilerinin PISA ile ilgili bilgi sahibi olmaması söylenebilir.

Yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen verilere göre bölgenin ve özellikle Mardin ilinin başarı sıralaması içerisinde sonlarda olmasının en önemli nedeni öğretmen sirkülasyonudur. Öğretmen ile öğrenci arasında kurulan organik bağ eğitimde amaçlanan hedeflere ulaşması bakımından önemlidir. Çünkü öğrencilerin

öğretmenleriyle kurdukları bağlar ile başarı arasında d oğru orantı vardır. Her eğitim öğretim yılında farklı öğretmenlerin dolayısıyla farklı yaklaşım ve metotların uygulanması öğrenci motivasyonunu olumsuz etkilemektedir.

Güneydoğu Anadolu bölgesi ve Mardin özelinde eğitim gören öğrencilerin iki dil kullanıyor olması okuduğunu anlama konusunda zorlanmalarına neden olduğu söylenebilir. Bunun aşılabilmesi için etkili okumalar ve okuduğunu yorumlama çalışmalarının yapılması gerekmektedir.

Nüfus artışının fazla olduğu Mardin'de ailelerin çocuk sayısının fazla olduğu ifade edilmiştir. Buna bağlı olarak da ebeveynlerin her bir çocukla ilgilenme sürelerinin azaldığı belirtilmiştir. Katılımcıların başarısızlığa yönelik söz konusu yorumları kanaatimizce, öğrenci başarı veya başarısızlık durumlarının takip edilmesi ve yaşanacak başarı düşüşlerinde öğretmen ve okul idaresi ile görüşmelerin ve gerekli müdahalelerin yapılmasına bağlıdır.

Okullarda uygulanan müfredatın sürekli değişmesi ve müfredatta gündelik hayatta kullanılmayacak bilgilerin mevcudiyeti öğrencilere büyük bir yük teşkil etmektedir. Müfredatın yalınlaştırılması ve uygulanacak bölge şartlarına uyarlanabilmesi gerekmektedir. Böylelikle müfredatın tek merkezlilikten çıkartılıp bölgesel koşullar üzerinden yeniden inşa edilmesi, hem uygulanabilirliği hem de adaptasyonu (sürdürülebilirlik) konusunda büyük kolaylık sağlayacaktır.

Bölgenin sosyo-ekonomik düzeyinin ve sanayileşmenin az olması öğrencilerin başarı durumlarını olumsuz etkilemektedir. Meslek liselerinde okuyan öğrencilerin öğrendikleri teorik bilgileri pratikte uygulayabilecekleri sanayi kuruluşların eksikliği mesleki eğitimde başarı düşüklüğünün temelini oluşturmaktadır. Sanayi kuruluşlarının arttırılmasına paralel olarak bölgenin gelir düzeyinin yükselmesi öğrencilerin ihtiyaçlarının gerektiği gibi karşılanmasını, yaşam standartlarının ve dolayısıyla başarının artmasını sağlayacaktır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, PISA sınavında bölgenin başarı düzeyinin düşük olmasının tesadüfi olmadığı, öncelikle eğitim çalışanlarının konu ile ilgili bilgilendirilmesi ve gerekli çalışmaların yapılması durumunda başarı düzeyinin artacağı söylenebilir. Gerekli çalışmalar kapsamında yıl içerisinde seminer, konferans, bilgilendirme toplantıları (öğretmen-veli-öğrenci) düzenlenebilir. Bununla birlikte öğrencilere yönelik gruplar halinde haftalık okuma etkinlikleri uygulanabilir. Bölgesel düzeyde matematik, Türkçe, felsefe, fen ve sanat alanlarında öğrencileri geliştirmeye yönelik projelerle hazırlanacak dönemsel eğitim programları gerçekleştirilebilir.

#### KAYNAKÇA

BECKER, S. H. (2015). *Mesleğin İncelikleri*, Ankara: Heretik Yayınları.

ÇELEN, F. K.; ÇELİK, A.; SEFEROĞLU, S. S. (2011). *Türk Eğitim Sistemi ve PISA Sonuçları*, Akademik Bilişim'11-XIII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri, İnönü Üniversitesi, Malatya.

DİKA (2013). *Durum Raporu*, Arkadaş Matbaası, Mardin.



- ERASLAN, A. (2009). *Finlandiya'nın PISA'daki Başarısının Nedenleri: Türkiye için Alınacak Dersler*, Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi (EFMED), Cilt:3, Sayı:2, s.238-248.
- KUMAR, R. (2015). *Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Edge Akademi.
- WEBER, M. (2012). *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, İstanbul: Küre Yayınları.
- MERRIAM, S. B. (2013). *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama için bir Rehber*, Ankara: Nobel Yayınları.
- NEUMAN, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- ŞİRİN, S. (2015). *Yol Ayrımındaki Türkiye*, Doğan Egmont Yayıncılık, İstanbul.
- TAŞ, U. E.; ARICI, Ö.; OZARKAN, H. B.; ÖZGÜRLÜK, B. (2016). *PISA 2015 Ulusal Raporu*, MEB Ölçme Değerlendirme ve Sınav Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara.
- TÜİK (2014). *Seçilmiş Göstergelerle Mardin 2013*, Türkiye İstatistik Kurumu, Ankara.

## BIKARANÎNA RENGDÊRÊN KURMANCÎ DI HELBESTÊN MELAYÊ CIZÎRÎ DE

### *THE USE OF KURDISH-KURMANCI ADJECTIVES IN MOLLA JAZÎRÎ'S POEMS*

Resul GEYİK\*

81

#### **Kurte**

Helbestên Melayê Cizîrî wekî tên zanîn him ji aliyê wateyê ve him jî ji aliyê bikaranîna zimên ve gelek bi hêz in. Loma armanca vê gotarê, nîşandayîna bikaranîna zimên e ku ev jî bi hîlbijartîna peyvên rengdêran e. Rengdêr wekî tên zanîn maneya peyvan di pênasekirinê de bi awayekî zelal û bi bandoreke berfireh dide vegotin. Di analîza 75 heb helbestên di dîwanê de, tiştên girîng di warê rêziman, peyvsazî û wateyê de hatine nirxandin û nêrinek giştî hatîye bidestxistin û şîrovekirin. Ji bona piştrastkirina binbeşan, herî kême 2 yan jî 3 mînak hatine hîlbijartin û dayîn. Wekî encam, mirov dikare bi rehetî îddîa bike ku bikaranîna rengdêran bandora helbestan rengîntir kiriye û tahmek jênegêr daye xwendevanên helbestan.

**Bêjeyên Sereke:** Melayê Cizîrî, helbest, rengdêr, wate, rêziman.

#### **Abstract**

It is a clearly known fact that the poems of Malayê Jazîrî are of great significance in terms of meaning and the language. The main objective of this article is to present how the usage of the adjectives affected his poems. As known very well, the adjectives are always used to increase the effect of the meaning to a higher level. In the analysis of 75 poems of Malayê Jazîrî, the adjectives have been analysed and classified in terms of grammar, vocabulary morphology and semantics. In order to support the usage is not random and to show the higher meaning at least two or three different examples were chosen. In conclusion, the use of adjective in his poems is of prominent significance to show and support the power mentioned by the adjectives.

**Keywords:** Malayê Jazîrî, poem, adjectives, meaning, grammar.

\* Hnd. Pwd., Zanîngeha Mardin Artukluyê Enstîtûya Zimanên Zindî yê li Tirkiyeyê Makezanista Ziman û Çanda Kurdî . [resulteacher@gmail.com](mailto:resulteacher@gmail.com)

## DESTPÊK

Melayê Cizîrî ew kes e ku eger kesek di derheqê wî de tişteki nexwendibe jî, helbet gelek tiştên baş di derheqê wî û bandora Melayê Cizîrî ya Wêjeya Klasîk te bihîstîye. Herwiha, bandora wî, Medreseya Sor û helbestên wî jî di nav gel de baş tê zanîn. Gelek kes di wejeya Kurmancî de ji ber helbestên wî yên bi rengîn, wî wekî pêşeng qebûl dikin. Di ser de, li gelek herêman helbestên wî ji aliyê mezin an jî aliman bi awayekî ji ber ve (ezber) tên zanîn û di şevbêrkan (şevbuhêrk) de tên xwendin. Herçiqas di helbestên wî de peyvên Erebi û Farisî hebin jî, di warê hîlbijartina peyvan û bikaranîna wan da pir serkeftî ye û peyvên biyanî herikbariya helbestan xera nakin. Barnas (1989; 2) ji bona zanîna Cizîrî ya zimanan wiha agahî dide: “Di dîwana Cizîrî de ji bilî Kurdî, gotinên bi serê xwe Çînî, Farisî, Tirkî, Yûnanî û hwd gelek in”. Gelek kes li ber bikaranîna wî ya beytan, bi wateya mecazî û rastî, şaş dimînin û li ber hêza wî ya fikir û xeyalan heyr dimînin. Mirov dikare helbestên wî wekî yên mecazî û rastî bi nav bike. Wekî Qanatê Kurdo (2009; 122) li gorî xebat û çavdêriya Wezîrê Nadîrî û Sadiq Behadîne Amedî dinivîsîne, ku “Dîwana Melayê Cizîrî bi hizir û kakilê xwe parevedibe ser du koman: helbestên evîne û helbestên Sofîtîyê. Narozi<sup>1</sup> ji bona naveroka helbestên Melayê Cizîrî ji du beşan zêdetir disenifîne û wekî “evîn, tesewif, felsefe, dîn, rewanbêjî, rêşînasî, astronomî, mûzîk û ahengên mûzîkê” pênase dike. Mirov di çavkanîyên din de van beşan û yên din dikare bibîne. Dema mirov li cûdahîya mijaran jî binêre bi rehetî dikare, hêza îfadekirinê û serkeftina zimên bi bikaranîna rengdêran (hevalnav) bibîne. Wekî tê zanîn gelek cûre rengdêr hene û bikaranîna rengdêran famkirineke giştî û rast dide mirovan. Cizîrî jî di vî warî de ji bo vegotinê zelal û pak bike da ku peyamên xwe bi rehetî bi de îfadekirin, cûr be cûr rengdêr bikar anîne.

### 1. GIRÎNGÎYA BIKARANÎNA RENGDÊRAN

Ji aliyê gelek kesan ve, bikaranîna zimanê Melayê Cizîrî bi awayekî zelal û xweş tê dîtin. Gelek kes perwerdehiya medreseyê girtine û xwe bi helbest û deqan îfade kirine, lê cûdahîya Melayê Cizîrî bi awayekî eşkere li ber çavan e. Ew xwedî zanebûna pir fireh û piralî bû, di helbestên wî de kurahîya wateyê bi wateyên din re, rastbikaranîna rêzimanê, rêgezên helbesta klasîk zanebûn û kûrbûn û entellektualîya wî nîşan dide. Sağrıç (2002; 377) li ser Melayê Cizîrî wiha dibêje: çawa ku di helbestên xwe de, bicihkirin û di ristdanîna peyv û biwêjan de, kêmasî nehiştiye û wiha didome: di vî taybetîyê de, wekî ji kesekî din neql dike: “helbestvanên cîhanê, hêsîrên wezn û kafiyyê ne. Wezn û kafiye, di destê Meleyê Cizîrî de hêsîr in.”

Di derheqê Melayê Cizîrî de gelek xebat hatine amadekirin û bê navber jî xebatên akademîk tên kirin. Herkes ji aliyekî nêzî dîwana wî dibe û li ser tişteki disekine. Doru (2014; 205-206) fikirên xwe li ser dîwanê û zimanê wî bi gelemperî wiha îfade dike:

Kesek ku dîwana Mela xwendibe, dikare kesek ku li ser, heyber, agahî û evîne diaxive bî tevgerê sûfî-filozofî bibîne. Ji ber vê, mirov dikare bibêje ku xebata Mela ji vî alî, ji dîwanên kesên din cuda ye û cîye wê bêhempa ye. Dîwana Mele ji warê edebî jî, dikare wekî opus magnuma zimanê Kurdî bê qebûl kirin.

<sup>1</sup> [http://www.kulturname.com/wp-content/ciziri\\_narozi\\_besh-4.pdf](http://www.kulturname.com/wp-content/ciziri_narozi_besh-4.pdf) 03.01.2017 seeta gihîştinê 23:39.

Wekî li jor jî tê dîtîn têgeha “opus magnumê” tê wateya “karê mezin”. Bi awayekî zelal tê dîtîn ku zimanê Mela zehf baş e û xwedî îfadeyên giranbuha ye. Loma dîwana wî ji wê deme heya niha bi her awayî bale kişandiye.

Li ser dîwanê, gelek kes fikirên xwe di kovarên wêjeyê de yan jî di xebatên akademîk de parve dikin. Dîwana wî, wekî şaheserê edebîyata Kurdî tê dîtîn. Ji bilî vê jî, ev dîwan di heman demê de, wekî dîwana yekem ya bi Kurdî gihastiye roja me û bi awayekî rêkûpêk hatiye nivîsîn tê zanîn (Bolelli, 2015; 67). Dîwana Melayê Cizîrî ji nêv literatûra kurdî rakin em dê yekser bibînin ko lingên me li hewa dimînin em dê valahiyeka bêhempa hîs bikin (Zêrevan, 2004; 13). Gava em li wêjeyên netewên din dinêrin, bo mînak, Shakeaspearê Îngilîzan, Goetheyê (1739-1832) Almanan, Cervantesê (1547-1616) Îspanyolan, Yunus Emreyê (1240-1321) Tirkan û Mevlana (1207-1273), em dibînin ku li ser jîyan, kar, bandor û xebatên wan bi sedan pirtûk, kovar an jî tez hatine amadekirin. Nêrîn û çavdêriya wan bi tevahî nivîskî ne, lê yên me piranî bi devkî ne. Mixabin, guhertina jîyana modern elimandin û edetên mirovan jî diguherîne. Loma gelek kes niha ancax bi xwendin û her cure medyayê dikare xwe bigihîne tiştên eslî û girîng. Helbesta Mela bi navê “dil ji min bir” bi saya medyayê bala gelek kesan kişandiye. Loma pêwîst e ku mirov gelek xebatan amade bike û bi rêya înternetê bigihîne mirovan ku haydarbûnek gelemperî çêbibe.

Di hemû zimanan de, teswîra navdêran bi saya rengdêran e. Bi gotina Mela, bi saya sifetan e. Peyvên ku çawanî û çendîniya navdêran dîyar dikin rengdêr in (Bahoz, 2012; 77). Ew navdêran ji aliyê reng, rewş, teşe, nîşan û hejmarê ve dîyar dikin. Baran (2012; 77 - 86) rengdêran bi sernavên *çawanîyê, nîşanî, hejmarî (yên xwerû, rêzîn, pardarî û dabeşkirinê), nedîyar û pirsîyarîyê* dabeş dike û ravekên rengdêran di bin sê xalan de wekî ravekên xwerû, hevalbend û lêkernav dide. Paye û wekhevîya rengdêran jî wekî binbeşek din bi navê paye û wekhevî û perçinkirinê hatine dayîn. KadriYıldırım (2012; 248-254) ji dêvla peyva rengdêrê peyva “hevalnavê” ku li başûr ev peyv pir tê tercîhkirin bikar tîne û di xebata xwe rêzîmanê de rengdêran ji aliyê binyadê ve wekî “xwerû, darijtî, hevedudanî û hevedudanî/darijtî dide. Di vê xebatê de, armanca sereke analîza rengdêrên di helbestên Cizîrî de ne. Ev analîz dê di du kategoriyan de be: li gorî rêzîman/peyvsazî û wateyê be. Baş tê zanîn ku Melayê cizîrî di afirandina peyvan de zehf jêhatî ye, û mirov bi hêsanî dikare bi saya peyvên rengdêran, hêz û nêzîkatiya wî bibîne ku peyvan çawa wateyê herikbartir kiriye û xweş îfade kiriye. Jixwe di dîwanê de cureyên peyvên ku hatina bikaranîn, dewlemendîya peyvên Mela nîşan dide.

## 2. METOD

### Senifandina Rengdêran di Helbestên Melayê Cizîrî de

#### 2.1. Kategoriya Rêzîman/Peyvsazîyê

##### 2.1.1. Bi Pêşgir û Paşgiran

Mirov dikare rastî gelek rengdêrên ku bi pêşgir û paşgiran çêdibin di helbestên Melayê Cizîrî de bê. Di hin cîyan de peyvên bi pêşgir arûzê temam dike carna jî alikariya herikbariyê dike û wekî herdem wateyê li gorî konteksê dide. Di minakên jêr de pêşgira “deyê” bêtir hatiye dîtîn ku ev pêşgir hêj jî bi awayekî gelemperî di nav hemû deveran de tê bikaranîn.

Mûrid er bê beser nebwed,  
Zi fermaneş bider nebwed  
Ke salik *bêxeber* nebwed,

Zi resm û lahê menzil ha (Zêrevan, 2004; 26)

Ji her bê dax û bê derdi, mepirsîn mihneta 'îşqê  
Çi zanin *bêxeber*, jana dilê dax ii keser tê da!

(Kaya Z. & Narozî M., 1987; 34)

Xelqno! h min kin şîretê  
Ew *dilbera zerrinkemer*  
Min di di halê xefletê  
Hat der ji burcê wek qemer (Zêrevan, 2004; 93)

Murîd er *bêbeşer* nebwed  
Zi fermaneş bider nebwed  
Ki salik *bêxeber* nebwed  
Zi resm û rah-i menzilha (Zêrevan, 2004; 26)

Ey şehê 'alîcenab pir 'aciz û perkende em  
Ah ji dest cewra evînê çî bikirim min bende em  
Şebr û îaqet min neman lê *bêkes* û dermande em  
Ger bixwanî wer beranî bende em ta zinde em  
Wacibun lî imtişalu l-emri ma'oa te'murîn (Zêrevan, 2004; 155)

Xett-i ya qewsê du nûn mektûb ji muşkê ezferand  
Ya hilalu l-âid-i ya ebrûê bêhemta 'sti îin (Zêrevan, 2004; 150)

Zerîf î nazik î şeng î  
Şifethor î perîreng î  
Bi rojê ra tu *hev deng* î (Zêrevan, 2004; 256)

Di Kurmancî de, mirov dikare bi pêşgirên "ber-, bê-, bî-, hev-, hem-, jê-, ne-, pê-, qeş-," rengdêran çêke (Yıldırım, 2012; 249). Bi saya van pêşgiran mirov dikare peyvên nû û îfadeyên nû di zimên de zêde bike ku ev jî ji bona îfadekirina xwe amrazên jêneger in.

### 3. RENG DÊRÊN XWERÛ (YÊN KU JI YEK PEYVÊ PÊK TÊN)

Rengdêrên xwerû tenê ji koka peyvekê çêdibin. Ev rengdêr parçe nabin, jixwe ew kok in û qertafên çêker negirtine (Bilbil & Baran, 2008; 53). Tan (2010; 160) jî ji bo rengdêrên xwerû heman pênaseyê dide: "Hevalnavên xwerû, hêmanekê tenê di nava xwe de dihewînin. Wekî; *na. tûj, reş, spî, kesk, jîr; berz, xweş, şor, kal, pir, qenc, pak, zer, bilind, belek, baş, çê. heja, kesk. ...*".

Da şahidê esma bi hemî wechî binasîn  
Yek mestê Semed kir bi yekî neqşî *senem* da (Zivîngî, 2010; 17)

Meşşaiyê husna *ezel*  
Çengalê zulfan tabi da  
Da 'îşqi hil bit pêli pêl  
Qelbê me bê cellabi da (Zivîngî, 2010; 17)

Dilo mizgîn e min şa ba ku sultanê me dê bêtin

Ji min bawer ke peyxamê *seher* mizgîn bi min pê da (*Zivîngî*, 2010; 17)

### 3.1.1. Rengdêrên Hevedudanî

Ev rengdêr herî kêr ji du peyvên pêk tên. Carinan jî daçek dikeve navbera wan (Bilbil & Baran, 2008; 53). Herî kêr ji du peyvên watedar pêk tên (Yıldırım, 2012; 252). Weki, bejinzirav, dilnizm û hwd.

Ku katib dêmî cedwel kit *şîkestexet* muselsel kit  
Ji yek herfan mufessel kit kî ye vê muşkilê hel kit (*Zivîngî*, 2010;13)

Nazikqeda *nûrînbeşer* ew bû li min neqşê beser  
...  
Ew tilîyên *nazikreqîq* pur da me fincana 'eqîq  
Ew badeya *nûrînrehîq* minnet b imin Wehbabî da (*Zivîngî*, 2010; 18)

Mirov dikare van rengdêrên jêr ji helbestên Mela jî wekî mînak bide:

Sibikbarane	Zerrînwereq	Bazîsifet
Nazikqed	Dêmdur	Rûsiyeh
Şîrînkêlam	Şukurxwaz	Sifrîsifet
Şîrînsur	Xelwenuşîn	Ahusifet
Spîdest	Sîmînxebab	
Gulgûnqeba	Tarûmari	

### 3.1.2. Rengdêrên hevedudanî (ji navdêr û rengdêrekê çêbûne)

Wekî tê zanîn rengdêrên ku ji navdêrê û rengdêrekê çêbûne jî wekî rengdêrên hevedudanî tên qebûlîkirin. Ji bona nîşandayîna bikaranînên taybet, sernivîsek taybet hate veqetandin.

Hinduwên *rojîperest* in çep û rast  
...  
Ve melê sirperîya *horîsifet*  
... (*Zivîngî*, 2010; 43)

Mirov dikare van peyvên belavbûyî wekî mînak bide:

Rojîperest, qudsîsirişt, şekerrêz, sînesîper

### 3.1.3. Rengdêrên ku ji peyva "sifetê" çêbûne

Di vê xebatê de ji bona "Adjectivea" Îngilîzî, "sifata" Erebî ku niha di Tirkî de jî heye peyva "rengdêrê" hat bikaranîn. Yıldırım û Tan di xebatên xwe de peyva "hevalnav"ê tercîh kirine. Bilbil û Baran jî ji bona xebata xwe peyva "rengdêrê" hilbijartîye. Herwiha Melayê Cizîrî di gelek helbestan de, peyva "sifetê" bi kar anîye û bi peyva "sifetê" rengdêrên nû çêkirine. Hinek peyvên nû ku hatine çêkirin wiha ne: sifrîsifet, ahusifet, bazîsifet, horîsifet ...

Qelbên me şbih zêrî ji Feyza te cela girt  
Ma rusiyeh û *sifrîsifet* rengê sefa girt  
...  
Canê xwe me kir daneê dava ku vedayî

*Ahûsîfet ew pê hissiya rahê Xeta girt (Zivîngî, 2010; 47)*

### 3.1.4. Rengdêrên bi daçekan "bi" û "ji" çêbûne

Wekî tê zanîn mirov dikare bi bikaranîna daçekan jî rengdêran çêke. Ji ber ku bi vî awayî, kit zêde dibin, arûz bi hêsanî li hev tê. Helbet dibe ku carna tevlihevî jî çêbe, wê deme, wekî baş tê zanîn, helbestvan li gorî hevok û peyvên li cîyê pêwîst guhartin û kinkirina peyvên dikin. Hinek mînakên rengdêrên ku bi daçekan hatine çêkirin li jêr in;

Wer dilo! da çin temaşaya cuwananên *bi çimen*

Wê hilani ser bi naz û sayeban dayê niyaz (Kaya Z. & Narozî M., 1987; 99)

Her gezme û awur ku *ji çehvên* tey bi ku hat

Min sine hedef da ber û yek yek ne bi tel hat

(Kaya Z. & Narozî M., 1987; 216)

### 3.1.5. Rengdêrên ku bi peyvên "şîrînê" çêbûne

Gelek helbestvan peyva "şîrînê" ji bona îfadekirina hêstan bi kar tînin, lê cudahiya Mela ew e ku, ew peyva "şîrînê" bi peyveke din re dike yek û rengdêrên nû diafirine. Di ser de, ev afirandina nû wekî newayek him ji bo guhdaran û him ji bo xwendekaran tahmek nû dide. Li gorî çavderiya min, kesên ku ji helbestan hes dikin, gava peyvek nû yanî newayek bihêz dibihîzînin ji bîr nakin û dixwazin bi helbesthêzan re li ser van biaxivin. Hin peyvên gelemper ku ji peyva "şîrînê" hatine afirandin, *şîrînleban*, *şîrînkelam* û *şîrînsur* in. Peyvên di nav hevokan de wekî nimûne, li jêr in;

Min dilberek wek dur heye

Meîbûbê *şîrînsir* heye

Husn û cemalek pir heye

Belqîsîfet mesken Seba (Zêrevan, 2004; 33)

Zulf û sinbil muşk-i bûy û bisk û sosin *sirşîrîn* (Zêrevan, 2004; 104)

Mela her du peyvên wekî berovajî bi kar anîye; *şîrînsir*, *sirşîrîn*.

Gerçî tîn reqş û semayê her seîer şed neyşeker

Min di bezma *sirşîrînan* ew şîrînreftar-i bes (Zêrevan, 2004; 110)

Îro "Mela" serapa lew têki bûme ateş

Min di seher xeraman neyşekera *şîrîn-meş*

(Kaya Z. & Narozî M., 1987; 106)

Îro ji me l'bedra tamam. "enber- feşan bin sed selam

Ey hudhudê *şîrîn kelam*. ehlen we sehlen merheba

(Kaya Z. & Narozî M., 1987; 31)

Zulf û sunbul muşki bûy ii bisk û sosin *sur-şîrîn*

Serwi bala sebzi-pûş ii ku-nişan û xunçebaz

(Kaya Z. & Narozî M., 1987; 99)

### 3.2. Kategoriya wateyê

#### 3.2.1. Peyvên neteweyan - Hindî, Turk, Ereb

Dem a mirov helbestên Melayê Cizîrî dixwîne, mirov gelek tiştên sosyolojîk jî dibîne û dikare bigihîje hin encamên wê demê ku rewşa pêwendiyên welatan bide. Têkiliyên navbera hêzên wê deme jî diyar dibin. Di hin hevokan de, hêst û fikirên Melê ji bona hine neteweyan jî dîyar in.

*Hindî* ku hebin xûb û zerif, her di xemê ne  
Derxwûnê ceger pareyê derd û elemê ne  
Wek şehde hebin, da"i çi hacet qesemê ne?  
Çendi te but û latê nisarê qedemê ne  
l'cazê me ke vê tu ji neslê Qereş i (*Kaya, Z. & Narozî, M., 1987; 216*)

Şef bi şef *tirk* û *muxul* doguş û *hindî* di kemîn  
Bi 'ecêb hatine cengê *hebeş* û *rom* û *fireng* (*Zêrevan, 2004; 140*)

Te *Firing* û 'Erebistan û *Mecer* têk-i standin  
Celewê xweş veşerîn, hatiye newba '*Ecemê* (*Zêrevan, 2004; 226*)

Li ber çewgan û kaşoyan  
Ji derba *tirk* û *hindûyan* (*Zêrevan, 2004; 228*)

#### 3.2.2. Peyvên kevirên bi nîrx û biha

Di çanda Kurdan de, wekî her çandên din, tiştên binîrx wekî zêr, zîv, elmas, yaqut xwediyê nîrxekê ne. Ev tişt bi awayekî vekirî di helbestên Melayê Cizîrî de eşkere ne, bi taybetî jî di helbestên evînî de xweşikbûna delalî yê dişibe nîrxê kevirên giranbuha, bo nimûne qalibên *şîrê elmasî* û *huqqeê yakutî* tenê dû mînak in ku em niha bidin.

Şîrê *elmasî* kişînit tu ji lami' de xeber  
Vekirit huqqe'ê yaqût-i ji gewher meke behs (*Zêrevan, 2004; 68*)

Neqşê elmasî li elmas-i binê girtiye herf  
Xettê *yaqûtî* li yaqût-i şikênandiye nerx (*Zêrevan, 2004; 86*)

Feyda ' ulûmê hikmet cama *sedef* ku gêra  
Me j' destê muxbeçan dît bi Mishef û bi ayet (*Zivîngî, 2010; 54*)

Îro sefer tuxra nîşan  
Irab û herfên *zerfişan* (*Zêrevan, 2004; 120*)

#### 3.2.3. Peyvên ku ji Tirkî hatine - siyah, sari, rûsiyeh

Temasa zimanan ku mijarek girîng ya zimannasîyê ye, her wextê di navbera çandan de, bi taybetî li ser deyngirtina peyvan derdikeve holê. Herwiha wekî Matras (2009; 1) dibêje mirov dikare temasa zimanan di gelek qadan de wekî wergirtina zimên, proses û hilberîna zimên, sihet û vegotin (conversation and discourse) fonksiyonên civakî di zimên û polîtîkayên zimên de, tîpolojî û guhartina zimên de bibîne. Mirov dibîne ku Melayê Cizîrî bi taybetî navên rengan ji Tirkî girtiye û bi kar anîye.



Dil ji biska filfilîn bû fir dida xala *siyah*  
Şehperê zulfa şepalê dali dayê rast û çep (*Zivîngî, 2010; 41*)

Ger ji wê horîsirîştê 'îşweyek îzhari bit  
Dê bibit narê Xelîlillah û dojh *sari* bit (*Zivîngî, 2010; 44*)

Qelbê me şubih zêrî ji Feyza te cela girt  
Ma *rûsiyeh* û sifrîsifeet rengê sefa girt (*Zivîngî, 2010; 47*)

#### 4. PÊŞNÎYAZ

Wekî hin sedemên gelemperî û perwerdehiyê, Melayê Cizîrî bêtir li medreseyan tê naskirin, lê ev rewş bixwe jî ji bona famkirin û xebatên nû ne bes e. Gelek xebatên çandî, civakî edebî û akademik pêwîst in. Bo mînak, hewce ye ji bona peyvên ku Melayê Cizîrî bi kar anîne ferhenga peyvên Melayê Cizîrî bê çêkirin. Loma ji bilî xebatên giştî xebatên spesîfîk wekî bikaranîna wî ya zimên û hêmanên zimên wekî bikaranîna rengdêran xwedî girîngîyeke mezin e. Herwiha xebatên zimên divê li gorî metodolojîyekê be çêkirin da ku mirov bikaribe ji xebatan sûtê werbigire û kare zimên her tim kare sebrê ye. Divê mirov li ser xebatên Mela bi sebreke mezin hûr bibe û bi saya simanê ku bikar anîye bigihîje wateya ku wî xwestîye bide.

#### ENCAM

Rengdêrên ku Melayê Cizîrî di helbestên xwe de bikaranîne hem di warê rêzimanê de hem jî di warê *rêziman-peyvasazîyê* de û hem jî di warê *wateyê* de di asteke berfireh de ye. Di warê zimannasîyê de hewce ye xebatên klasîk ne tenê di warê naverokê de di warê bikaranîna zimên, kontakta zimên, guhertina deng û peyvên, cudahiya peyvên ku di dema xwe de hatina bikaranîn û teşegirtina rojane û di binbeşên zimannasîyê de wekî dengnasî, teşenasî, hevoksazî, watenasî, rêziman, peyv, biwêj û tîkiliya çand û jîyanê de jî bê nirxandin. Dê wê deme bi rehetî bê dîtîna ku serkeftîbûna Mela ya naverokê ji bikaranîn û hêza wî ya peyvên e. Wekî di gotarê de jî tê dîtîna, rengdêr di bin du binbeşan de hatin nirxandin û analiz kirin; beşa rêziman û peyvazî û wateyê. Beşa rêziman û peyvazî bêtir dikare di bin xebatên sentaks (hevoksazî) û morfolojîyê (têşesazî) de û xebatên wateyê jî bêtir di bin xebatên semantîksê (watenasî) de bîn analiz kirin. Binbeşa rêziman û peyvazîyê li gorî rengdêrên ku bi pêşgir û paşgir, rengdêrên xwerû yên ku ji yek peyvên çêdibin, rengdêrên hevedudanî, rengdêrên ji navdêr û rengdêrek çêbûne, rengdêrên ku ji peyvên "sifetê" çêbûne, rengdêrên bi daçekên "bi" û "ji" çêbûne, rengdêrên ku bi peyvên "şîrîne" çêbûne û di warê wateyê de jî li gorî peyvên neteweyan - Hindî, Turk, Ereb, Peyvên kevîrên bi nirx û biha, peyvên ku ji Tirkî hatine - siyah, sari, rûsiyeh çêbûne hatin senifandin. Mirov dikare gelek mînakên di vî warê de bide. Herwiha ji ber ku ev xebateke zimânî ye tenê mînakek jî dikare bê dayîn. Bi saya teswîrkirina rengdêran, Mela dikare hêz îfadeyên xwe di helbestan de bi kontekseke saxlem bide. Ji bilî hêza rengdêran mirov dikare guhertina peyvên li gorî dem û sedsala ku Mela jîyaye jî bibîne. Beşa zimannasîya dîrokî (historical linguistics) dikare di vî warê de li ser guhertina peyvên bisekîna û cudahiya wan bidest bixe.

Xebat û analîzkirina rengdêran ji aliyekî din ve hêza fikir û hizirkirina Mela jî nişan dide ku ev tişt di heman demê de sedema bihêzbûna helbestên Mela ne û di aliyekî din jî sedema meşhûrbûna helbestan jî dide. Mela ji bo ku bikaribe xwe îfade bike hin

caran peyvên hazir hin caran jî peyvên nû bikartîne û ji bo vê jî bi awayekî xwezayî serî li rengdêran dide. Mirov dikare bi rehetî îddîa bike ku hebûn û bikaranîna rengdêran sedema hêza helbestên mela ne.

#### ÇAVKANÎ

- BARAN, B. (2012) *Rêzimana Kurmancî*, Weşanên Belkî, Dîyarbekir.
- BARNAS, R., (1989) *Ferhengoka Dîwana Melayê Cizîrî*, Rojnameya taybetî ya Enstîtuya kurdî ya Parîsê li ser pirsên zaravê kurmancî, hejmar 4, zivistan.
- BILBIL, M. & Baran B. (2008) *Rêzimana Kurmancî*, Weşanên Enstîtuya Kurdi ya Amedê, çapa yekem, Amed
- BOLELLÎ, N. (2015) *Kürt Bilginlerin Yazdıkları Bazı Eserlerin Tanıtımı (An Introduction of Some Works Written by Kurdish Scholars)*. Kovara Zanîngeha Bingolê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Sal:1, Cîld:1, Hejmar:1, Kanuna Pêşîn 2015, r. 67-81
- DORU, M. Nesim (2014). "Molla Ahmed El-Cezerî (Melayê Cizîrî)'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri. Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Gulanê 2014. Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). Eskişehir (<http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/pdf/docdr-mnesim-doru.pdf>), r.205-215
- KAYA Z. & NAROZÎ M. (1987) *Melayê Cizîrî; Dîwan*, Weşanên Roja Nû, çapa yekem, Stockholm
- KURDO, Q. (2009) *Tarîxa Edebiyata Kurdî*. Weşanên Lîsê, Çapa Sêyemîn, Amed.
- MATRAS, Y. (2009) *Language Contact*, Weşanên Zanîngeha Cambridgeê, Cambridge
- TAN, S. (2010) *Rêzimana Kurmancî*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, çapa duyem, Stenbol.
- YILDIRIM, K. (2012) *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmanci Lehçesi)*, Weşanên Mardin Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî, çapa duyem, Stenbol.
- ZÊREVAN A. (2004) *Melayê Cizîrî: Dîwan*. Weşanên Nefelê. Çapa dijîtal, Sweden
- ZIVINGÎ, E. (2010) *Dîwan Melayê Cizîrî*, amadekar: Selman Dilovan, Weşanên Nûbiharê, çapa yekem, Stenbol.



## الطائفة المرشدية في سورية

د. سليمان الطعان\*

### الملخص

الهدف من هذا البحث هو تسليط الضوء على الطائفة المرشدية في سورية, وهي طائفة يجري في أحيان كثيرة الخلط بينها وبين الطائفة العلوية. الطائفة المرشدية هي جماعة منشقة عن الطائفة العلوية, وتعود تسميتها إلى سلمان المرشد, الزعيم الروحي الأول لها. يستعرض البحث الحالي البيئة الاجتماعية والسياسية التي نشأت فيها الطائفة المرشدية وأمكنة توزعها, ويحاول البحث أيضاً أن يرسم صورة دقيقة لعقائدها, وعلاقتها مع أنظمة الحكم المتعاقبة في سورية.

الكلمات المفتاحية: المرشدية, العلوية, سورية.

### Murshidiya Sect In Syria

The main purpose of this paper is to highlight Murshidiya sect in Syria, which is a small sect in terms of the number of individuals. Although a great deal has been written about the sects in Syria, Scholars often ignore Murshidiya, and put it in one basket with Alawites, because of their same political attitude in recent years.

The paper will explore the social and political relations that led to the emergence of this sect, and its schism from the Alawites. It also reviews the beliefs, rites and religious teachings of the sect, focusing on points of disagreement with the Alawites, which make the same sect to divide into two separate groups.

The turning point for the sect was Al-Baath coup in 1963, after that the sect turned to be a "legal one". It presents reasons why pre-Al-Baath Syrian state confronted the sect, and its legal status in the Syria, The paper will shed light on why the sect transformed, during the second half of the previous century, from its roots as a social movement to a religious sect. The paper will mention to the role that sect has played in political and economic life in Syria from its beginning up till now, especially since 2011.

**Keywords:** Murshidiya, Alawites, Syria.

\*جامعة غازي عثمان باشا

## المق دمة:

ليس الكلام على الطائفة المرشدية بالأمر السهل لأسباب عديدة، يأتي في مقدمتها افتقار المكتبة العربية لدراسات تتناول نشأة هذه الطائفة والمراحل المفصلية التي مرت بها. والسبب الأهم في رأيي يعود إلى أن الحديث عن الطائفية- وبخاصة الطائفة المرشدية- يقع ضمن نطاق المسكوت عنه في الخطاب الاجتماعي والسياسي المعاصر، فقد كانت كلمة المرشدية مرادفة للهرطقة أو الزندقة في مرحلة الحكم الوطني حتى عام 1963م، وحين تولى حزب البعث جرى تعميم السكوت عن تناول الشأن الطائفي، وخرج البحث فيه من الدائرة الأكاديمية نهائياً، ذلك أن الخطاب البعثي السائد يمنع تناول القضايا الطائفية، في محاولة لإخفاء تكوينه الأقلوي، يضاف إلى ذلك ما تختزنه الذاكرة الشعبية من عدم تمييز بين المرشدية والعلوية وباقي الطوائف الأخرى التي ينظر إليها من قبل المسلمين السنة على أنها طوائف خارجة على الملة.

باستثناء كتاب نور المضيء المرشد "لمحات حول المرشدية"، فإن أتباع الطائفة لم يكتبوا ما يوضح حقيقة وضعهم، ولا تاريخ نشوء الطائفة وكيفية بروزها، وحتى في هذا الكتاب فإن ما هو مدون فيه يتخذ وضعية السجال بهدف تأكيد أصالة إسلام المرشديين وعروبتهم، إضافة إلى أنه كتاب يرصد سيرة زعماء المرشدية أكثر من عنايته بتوضيح طبيعة المرشدية التي تبقى غامضة إلى حد بعيد حتى بعد قراءة الكتاب. وما عدا هذا الكتاب فإن ما يمكن الحصول عليه من معلومات عن الطائفة لا يعدو أحد أمرين، أولهما ما كتبه الباحثون والدارسون من كتب ودراسات تتناول نشأة هذه الطائفة وطقوسها، وهذه الكتب على أهميتها قليلة، ولا تستطيع أن تقي بالغرض العلمي، لأسباب تتصل بطبيعة الطائفة المتكتمة على عقائدها، وثانيهما: التاريخ الشفوي والمعاشية التي تتيح للباحث أن يحصل على بعض المعلومات التي لا تتضمنها تلك الكتب والبحوث. وفي هذا الصدد، يستطيع المتابع أن يقسم الدراسات التي تتناول الطائفة المرشدية قسمين، يضم القسم الأول الدراسات التي تناولت هذه الطائفة بوصفها حركة فلاحية ضد جور الإقطاع في منطقة الساحل السوري، وعلى رأس هذه الدراسات كتاب "المرشدية في محيطها العلوي وأجواؤها السياسية والاجتماعية 1923-1946" لعبد الله حنا، ويندرج ضمن هذه الدراسات، وإن بدرجة أقل، السيرة الذاتية لأحمد نهاد السيف، وهي بعنوان: "شعاع قبل الفجر"، وبخاصة الدراسة الطويلة التي قدم بها للكتاب جمال باروت. أما الدراسات الأخرى فتقع على النقيض من ذلك، وهي تتناول الطائفة المرشدية من وجهة نظر دينية، ولا ترى فيها إلا طائفة مهرطقة وخارجة على الإسلام. والحديث عن الطائفة المرشدية في هذه الكتب يأتي في سياق عرض الطوائف الخارجة عن ملة الإسلام، أو من خلال عدها جزءاً من الطائفة العلوية. من هذه الكتب على سبيل المثال: كتاب "طائفة النصيرية" للدكتور سليمان الحلبي. وهناك أيضاً كتابان، لم يتمكن من الاطلاع عليهما، وهما: كتاب "مدعي الألوهية في القرن العشرين" لجورج دكر، الصادر في عام 1946م، وكتاب "الحكم على الرب المرشد" لأحمد عيسى الفيل، والصادر في عام 1947م. وعنوانا الكتابين يكفيان للدلالة على نوع المقاربة التي يقوم بها، وهي تبدو أقرب إلى الخطاب الرسمي السائدة آنذاك، أو متأثرة به على الأقل. أما بحثنا الحالي فإنه يعتمد كثيراً على المعلومات التي استطاع الباحث الحصول عليها وتجميعها من المرشديين أنفسهم، وفي ظني أن هذا ما يعطي للبحث فرادته وتميزه عن بقية الأبحاث التي كتبها أناس لم يعايشوا أفراد الطائفة المرشدية، وإنما استقوا معلوماتهم من الكتب والكراسات والمواد الصحفية وغيرها.

إن تناولنا للمرشدين سيبدو أنه يقع في فخ مقاربتهم بوصفهم مجموعة بشرية متناغمة في الأهواء والسلوكيات، وهذا ما يود الباحث أن يؤكد نقيضه، فهو موقن بأن الجماعات البشرية لا تخضع لمثل هذا المقياس الصارم، ولكن البحث سيركز على التيار المركزي لدى الطائفة المرشدية، دون أن يغالي في إبراز الحالات الخارجة على هذا التيار، والتهويل من شأنها. ففي رؤية البحث أن هناك مشتركات عامة تميز كل مجموعة بشرية عن سواها، وبخاصة إذا كانت هذه المجموعة قليلة العدد، فحينها تبرز تلك السلوكيات والأهواء على نحو أكثر وضوحاً.

يقوم منهجنا في هذه الدراسة على محاولة تبيان العناصر التي أدت إلى ظهور الطائفة المرشدية، وانشقاقها عن المذهب النصيري، وتتبع التطورات اللاحقة التي وسمت علاقتها بالبيئة الاجتماعية وبالسلطة السياسية، مع الإشارة إلى بعض عقائد هذه الطائفة ما أمكن، وبخاصة في ظل عدم وجود تعاليم مكتوبة، وغياب مؤسسات دينية خاصة بالطائفة، وتكتم الطائفة على عقائدها.

### الجنود التاريخية والاجتماعية:

ليس من السهولة بمكان تتبع تاريخ الحركات الباطنية، نظراً للطبيعة السرية التي تحيط بها، ولأنها تتشكل عبر تاريخ طويل موسوم بالتكتم والمدارة والخوف، ولذا تتشابه الخيوط بين يدي من يحاول البحث عن جذور تلك الحركات وتتعدد الأمر الذي يجعل الحكم على بداية معينة ضرباً من التكهن أو الاستسهال الذي يتنافى وروح البحث العلمي. ينطبق هذا الكلام على جذور المذهب النصيري، فالقائشندي على سبيل المثال يعيد المذهب إلى نصير غلام علي بن أبي طالب<sup>(1)</sup>، فيما يعيده آخرون إلى محمد بن نصير النميري (850م)، الذي كان معاصراً للإمام الشيعي العاشر، ويرون أن الفضل بمأسسة الطائفة يعود إلى حسين بن حمدان الخصيبي (957م أو 968م) الذي عاش في فترة الدولة الحمدانية، والذي حوّل تعاليم محمد بن نصير النميري إلى فرقة جديدة تمتاز عن بقية الفرق بعقائدها وطقوسها الخاصة بها<sup>(2)</sup>.

ثمة إجماع لدى أهل السنة والجماعة أن العلويين (النصيريين) كفرة، ولكن الخلاف هو حول توبتهم أي مقبولة أم لا؟ لعل الإمام الغزالي (505 هجرية) هو من الأصوات الأولى التي عبرت عن موقف أهل السنة من هذه الفرقة، حيث أدرجهم ضمن "الباطنية"، وهؤلاء برأيه لا يعاملون معاملة الكفرة الأصليين، وإنما معاملة الكفرة المرتدين، فهم أشد ضللاً من الكفرة الأصليين، وجزاؤهم القتل وتطهير وجه الأرض منهم<sup>(3)</sup>.

أما الفتوى الأشهر التي ماتزال أصدائها تتردد حتى الآن فهي فتوى ابن تيمية. يقول: "هؤلاء الدرزية والنصيرية كفار باتفاق المسلمين، لا يحل أكل ذبائحهم، ولا نكاح نسائهم، بل ولا يقرون بالجزية، فإنهم مرتدون عن دين الإسلام، ليسوا مسلمين ولا يهود ولا نصارى، لا يقرون بوجوب الصلوات الخمس، ولا وجوب صوم رمضان، ولا وجوب الحج، ولا تحريم ما حرم الله ورسوله من الميتة والخمر وغيرها. وإن أظهروا الشهادتين مع هذه العقائد فهم كفار باتفاق المسلمين"<sup>(4)</sup>.

1 - انظر: صبح الأعشى، ج13/249.

2 - الموسوعة البريطانية، مادة (العلويون). (بالإنجليزية). يسجل عبد الرحمن بدوي في كتابه "مذاهب الإسلاميين" كتبهم وعلماءهم منذ ظهور حتى اليوم، 1171 وما بعدها.

3 - انظر: فضائح الباطنية، 156.

4 - مجموع الفتاوى، ج35/98.

يغي ب العلويون بعد ذلك عن مسرح الأحداث طويلاً، تعزلهم عن التأثير بالمحيط جبالهم الحصينة التي تحميهم من خصومهم أيضاً، وسيستمر هذا الغياب حتى نهاية الدولة العثمانية. برزت في القرن التاسع عشر المسألة الشرقية وقضية الأقليات الدينية في بلاد الشام، وقد سعت كل الدول الاستعمارية آنذاك إلى إقامة علاقات خاصة مع الأقليات: دعمت فرنسا المسيحيين وبخاصة موارد لبنان، وروسيا الأرثوذكس، وإنكلترا الدروز. ولكن الملفت للانتباه أن العلويين لم يكونوا من بين الأقليات التي حظيت برعاية الدول الاستعمارية. هل كانت عزلتهم المتطولة، أو عجزهم أن يكونوا عنصراً مؤثراً في سياق الأحداث هو ما جعل القوى الاستعمارية تحجم عن مد الجسور معهم؟ ربما. غير أن هذا الأمر سيتغير مع دخول الفرنسيين إلى الساحل السوري ابتداء من عام 1918م.

حتى عام 1918م كانت جبال اللاذقية تسمى بجبال النصيرية، ثم أطلق عليها منذ ذلك التاريخ اسم جبال العلويين، وبقيت هذه التسمية الأخيرة حتى استلام حزب البعث للسلطة، حين غيرها إلى التسمية المتداوله حالياً. تسكن هذه المنطقة قبيلة واحدة تتألف من ثلاث عشائر، هي: العمامرة، والدراسة، والمهالبة. وينتشر عدد من أفراد هذه القبيلة في منطقة تلكلخ وفي قرى الفتيطرة. كانت مناطق العلويين مهملة، وكان مفروضاً عليهم في أثناء الدولة العثمانية أن تبقى قراهم بعيدة عن الطرق العامة مسافة قدرها خمسة كيلومترات تقريباً، حتى لا يشكلوا خطراً على حركة البضائع والمسافرين.

ترافق انهيار الدولة العثمانية مع صعود نجم القومية العربية التي حمل لواءها مسيحيو لبنان على نحو الخصوص، ثم وجدت فيها كل الأقليات الوصفة السحرية التي تساوي بينها وبين محيطها العربي المسلم (السنّي)، بعيداً عن الرابطة الإسلامية التي رفعت شعارها الدولة العثمانية. تنبّهت فرنسا للأقلية العلوية، ومنحت أتباعها كياناً خاصاً بهم أو دولة خاصة بهم، استمر وجودها حتى بداية الأربعينيات من القرن الماضي، وكان لأفراد الطائفة حضور واضح في جيش الشرق الذي سيكون نواة الجيش السوري بعد الاستقلال. فيما يتصل بالحياة المعاشية، كانت حياة العلويين لا تختلف عن حياة كل سكان الريف السوري من حيث الفقر والجهل والامية، غير أن العلويين عانوا اضطهاداً مركباً: فهم فلاحون ينظر إليهم سكان المدن نظرة ازدراء، وهم أيضاً علويون في محيط سنّي. وثمة أمر آخر سيزيد من مرارة إحساسهم العام بالقهر، وسيضيف عنصراً آخر إلى سرديّة المظلومية التي ما فتئوا يتحدثون عنها، وهو أن الظروف المعيشية دفعت كثيراً منهم لتأجير بناتهم الصغيرات للعمل عند سكان المدن (السنة)، وهو عمل يشبه إلى حد بعيد نظام الأقتان. وهناك قصص تروى عن الاضطهاد الذي تعرضت له أولئك الفتيات، ولاسيما التحرش الجنسي.

### مراحل الحركة المرشدية:

ولد سلمان المرشد مؤسس الطائفة عام 1906م، في قرية جوبة برغال الواقعة في القسم الشمالي من جبال الساحل. وعاش حياة فقر وبؤس، وعمل راعياً مدة من الزمن، ولم يكن من بيوت الوجاهة ولا الزعامة في تلك المنطقة.

بدأت دعوة سلمان المرشد على نحو مفاجئ، حين تعرض لمرض عصبي، وأشرف على علاجه شيخا القرية اللذان عالجاه بالأدعية وقراءة الأذكار والتعاويذ. وفي أثناء مرضه، كان المرشد ينادي: "يا خضر". أفاد الشاب من الطابع الغيبي المتعلق بالخرافات والأساطير في تلك البيئة المعزولة، فقد انتشر خبره بأنه إنما يقابل الخضر "عليه السلام"، وأخذ الناس يفدون من القرى المجاورة

للتبرك بالشاب الذي يشاهد الخضر. تطور الأمر بسرعة كبيرة, وازداد عدد الحضور, الأمر ال ذي دفع الشيخين اللذين أشرفا على علاجه إلى تحديد أمكنة معينة يجري فيها تقديم البركة, مقابل مبالغ مالية معينة.

لم تتل حركة المرشد الرضا ولا القبول من مشايخ الطائفة العلوية, لأنها أخذت قسماً من أتباع الطائفة, وانفصلت بهم, فهي انشقاق عن الطائفة العلوية (النصيرية), كما أن رؤساء العشائر العلوية رأوا في المرشد تهديداً لزعاماتهم. ويبدو أن ازدياد نفوذ المرشد -ولا سيما بين الفقراء والمعدمين- لم يرق للوجهاء والمتنفذين من أبناء الطائفة, وترافق ذلك مع اضطراب في المنطقة, الأمر الذي دفع السلطات الفرنسية إلى اعتقاله في عام 1923م, والحكم عليه بالسجن لشهرين, ونفيه لمدة عامين إلى الرقة.

بعد عودة المرشد من الرقة, ظلت دعوته في فترة كمون حتى عام 1928م, وفي هذه المرحلة كانت السلطات الفرنسية تقف موقفاً مناوئاً للمرشد وأتباعه, ولكن مع تعاضم نفوذ الحركة وازدياد عدد أفرادها, سعت سلطات الانتداب الفرنسي للتقرب منه, واستغلال دعوته لمصلحتها.

ساعدت السلطات الفرنسية سلمان المرشد في الثلاثينيات من القرن المنصرم, بغية تثبيت حكمها لجبال العلويين, وقد زودته بأدوات كانت بعيدة عن متناول سكان المنطقة, لترسخ في أذهانهم تميز الرجل ومفارقته للواقع؛ كان سلمان يلبس ثياباً فيها أزرار كهربائية, ويحمل في جيبه بطارية صغيرة متصلة بالأزرار, فإذا وصل التيار أضاءت الأنوار من الأزرار. وهناك من يزعم أن أنصاره كانوا يسجدون له في تلك الحالة, وأن المستشار الفرنسي الذي ساهم في هذه الألوهية كان يسجد للمرشد ويخاطبه بقوله: يا إلهي. ويقال: إن الأمر وصل الأمر بسلمان أن اتخذ رسولاً له إلى أتباعه<sup>(5)</sup>. وهنا ينبغي التوقف قليلاً, فهذه واحدة من القضايا الشائكة بين المرشدية ومناوئتها, فأغلب المناوئين لها حتى من الطوائف الأكثر تسامحاً يرون أن المرشد وضع نفسه في مرتبة الألوهية, وجعل نفسه رباً أو إلهاً لجماعته, وهو ما ينكره المرشديون الذين يزعمون أن المرشد يتمتع بمكانة عالية وسامية لدى أفراد الطائفة, ولكنها ليست مرتبة الألوهية. وقد اعترف لي أحد الأشخاص الذين عاصروا سلمان المرشد, وهو من قرية جورين في الغاب أن المرشد جعل نفسه إلهاً, ولكنه سوغ هذا الفعل بأن المرشد كان يعيش في بيئة تكثر فيها الغيبيات والجهل والتخلف, وأنه كان مضطراً لهذا الادعاء كي يجذب إليه أكبر عدد من الناس.

كيف تحول سلمان المرشد إلى زعيم سياسي وروحي؟

يثير هذا الصعود السريع لسلمان المرشد, والتحويلات المتلاحقة التي مرت بها حركته خلال مدة زمنية قصيرة, دهشة الكثيرين واستغرابهم, فمن راع للغنم ارتقى المرشد إلى شخص "مبارك" يقابل الخضر, ثم صعد في المراتب إلى شخص ذي سمات خارقة ومفارقة للواقع. غير أنه ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أننا نتحرك في بيئة تشكل الرؤية الغنوصية للكون حجر الزاوية في وعي أفراد الجماعة البشرية, ففي تلك البيئة يسود الاعتقاد بالأئمة والأولياء والمتصوفة, وبقدرتهم غير المتناهية, ولهذا تكثر المزارات, وهي عبارة عن أبنية تقع في أعالي الجبال والتلال, وتحيط بها أشجار كثيفة من السرو والصنوبر والبلوط والسنديان, وتبعث في نفس الزائر الرهبة والخشوع.



ويختلط هذا بالرغب في الخلاص والانعقاد، الأمر الذي يدفعنا إلى مجارة عبد الله حنا في استنتاجه بأن الحركة المرشدية كانت إحدى تجليات الحلم الدفين لدى المضطهدين بعودة المهدي المنتظر، وانعكاساً لتحركات اجتماعية اتخذت مظهرًا دينيًا يتلاءم مع مفاهيم أتباع الحركة ومعتقداتها<sup>(6)</sup>.

نضيف أيضًا بأن العوامل الاقتصادية المحيطة بالحركة هي ما أسهمت في تحويل سلمان المرشد إلى زعيم سياسي وروحي معًا. كانت منطقة جبال العلويين تعتمد على زراعة التبغ، وكانت الشركة المسؤولة عن تصدير الدخان هي شركة الإمبريال الإنكليزية التي كان تجار اللاذقية من السنة والمسيحيين وسطاء لها في جمع الدخان من فلاحي الجبل، وكان هؤلاء يتلاعبون بأسعار الدخان بحيث ينخفض السعر إلى الدرجة التي يضطر فيها الفلاحون لرهن أرضهم. ولأن الرجل قد تحول إلى زعيم روحي لهم، فقد دفعته كثرة الشكايات من الفلاحين الذين يتبعون حركته (عقيدته) إلى اتخاذ موقف حازم من التجار. وقد استطاع بفضل مكانته بين أفراد طائفته التفاوض مع هؤلاء التجار، وتمكن من الحصول على أسعار معقولة للدخان.

البعد الاستعماري في القضية كان له دور في ازدياد نفوذ سلمان المرشد، فقد كانت الحكومة الفرنسية تحاول تفويض الحركة الوطنية السورية بدعم التيارات الانفصالية الطائفية في جبال العلويين وجبل الدروز، وهكذا كان سلمان المرشد أحد الموقعين على عريضة المطالبة بإبقاء جبل العلويين كيانًا منفصلاً على خلاف ما جاء في معاهدة عام 1936م.

ما يمكن أن نستخلصه بعد هذا العرض أن ثلاثة محددات أساسية، هي: الموروث الديني الغيبي، وشعار المظلومية، والنفوذ الاستعماري، أسهمت جميعها في وصول الحركة المرشدية إلى مستوى واسع من النفوذ، وبخاصة في بداية الأربعينيات من القرن المنصرم.

ازدياد نفوذ المرشد دفع الكتلة الوطنية لترشيحه عضوًا في البرلمان السوري عام 1936م. ويظهر من سياق الأحداث أن كلا الطرفين كان له غرض من التقرب من الآخر، فالمرشد كان يريد تكريس نفسه زعيمًا في مناطق جبل العلويين، وأن يمد حضوره إلى دمشق والمدن الأخرى، رغم تواضع نشأته وعائلته، والحركة الوطنية كانت بحاجة إلى رجل قوي من جبل العلويين لكي تجذب إليها العلويين الذين كان معظمهم يطالب ببقاء دولة الساحل دولة مستقلة.

وابتداء من عام 1939م، تحولت الحركة إلى تيار مسلح يقوم على نهب المسافرين واجتياح القرى ومطالبتها بدفع الإتاوات، أضف إلى ذلك أن سلمان المرشد قد أمر بجمع أموال الوقف والزكاة والضرائب بما فيها رسوم عقود الزواج ورسوم البيانات الشخصية لصالحه، كما قام بالاستيلاء على أموال الآخرين، ووصل به الأمر إلى وضع نفسه قيمًا على أوقاف المزارات، وورثًا لكن من يتوفى دون أن يكون له وارث، حتى وصلت أملاكه إلى ما يقارب من تسع مائة هكتار من الأرض، سجلت باسمه وباسم أبنائه وزوجاته. يضاف إلى ما تقدم أن سلمان المرشد استولى على أراضي بعض الملاك، مستندًا إلى أن هذه الأراضي قد أخذت من أصحابها في الفترة الممتدة من أواخر القرن التاسع عشر إلى ثلاثينيات القرن العشرين<sup>(7)</sup>.

6 - انظر: المرشدية في محيطها العلوي، 8.  
7 - انظر: المرشدية في محيطها العلوي، 110.

أقام سلمان نظامًا عسكريًا أطلق عليه الفدائي. والفدائي عبارة عن أربع فرق تضم كل واحدة منها أكثر من ثلاث مائة رجل يتقاضى أفرادها رواتبهم من الصندوق الذي أقامه سلمان<sup>(8)</sup>، ومن أعمال السلب التي كان يقومون بها. شملت هذه الأعمال التخريبية كل المناطق التي يوجد فيها أتباع هذه الحركة، والمناطق المجاورة لها في جسر الشغور وغيرها من المناطق ذات الغالبية السنية. وقد تحول سلمان المرشد من فلاح لا يملك شيئًا إلى رجل متنفذ وصاحب أملاك واسعة جدًا، وكان سلمان المرشد يسوغ هذه الممارسات بالحاجة إلى تمويل الحركة ودعم مواقعها ول يظهر قائدها بمظهر الوجاهة أمام الآخرين<sup>(9)</sup>.

لكن الحكومة السورية قامت باعتقال المرشد ومحاكمته وإعدامه في 16 كانون الأول عام 1946م، بعد ثمانية أشهر من حصول البلاد على استقلالها. وهناك آراء متعددة حول الدوافع الخفية لإعدامه: ادعاه الألوهية، استمرار عصيانه وبقاء تشكيلاته العسكرية دون حل، تأديب الحركات الانفصالية في مناطق الأقلية.

ومهما يكن من أسباب خلف إعدام المرشد، فقد تحول إلى رمز اكتسى بمرور الأيام طابع القداسة، ولكن هذه القداسة اتخذت شكلها الأكمل لدى ابنه مجيب الذي تولى زعامة الحركة من بعده، والذي يعد بحق الشخص الذي نقل الحركة لتتأسس بوصفها طائفة مغايرة للطائفة العلوية.

بدأت المرشدية، بعد إعدام سلمان، تتخذ لنفسها خطأ دينيًا واضحًا، فقد شرع مجيب المرشد ابن سلمان بتأسيس "العقيدة المرشدية"، عبر إقامة الطقوس والأدعية الخاصة، أو ما يطلق عليه في المرشدية اسم "المعرفة الجديدة"، ووصل هذا الاتجاه إلى ذروته مع ظهور مجيب وإعلانه الدعوة في الخامس والعشرين من آب عام 1951م، وقد أطلق على ذلك اليوم اسم "عيد الفرح بالله". غير أن المرشد الابن لقي مصير والده بعد عام من هذا التاريخ، وتحديدًا في 1952/11/27م، لأنه حاول أن يشكل تنظيمًا عسكريًا خارج أجهزة الدولة، وأن يفرض سيطرته على المناطق التي تنتشر فيها الحركة، ولاسيما في جبال الساحل.

آلت الزعامة من بعده إلى أخيه ساجي (1998م) الذي اتخذ لنفسه لقب الإمام والمعلم، والذي تنتهي بموته سلالة الأئمة لتتحول الحركة المرشدية إلى تبني خطاب مماثل للمذهب الاثني عشري، وهو القول بالغيبة، أي غيبة الإمام، لأن "ساجي" لم يوص لأحد من بعده بالإمامة.

في كتابه "لمحات حول المرشدية" -وهو عبارة كتاب سيرة للبيت المرشدي- يبالغ نور المضيء المرشد في وصف المحن التي تعرض لها أتباع المذهب على أيدي رجال الحكومة، فمما لا شك فيه أنه قد حدثت مضايقات لأتباع المذهب، وجرى تقييد حرية حركتهم وسجن بعضهم ونفي بعضهم الآخر، ولكن كل تلك الإجراءات التي اتخذتها الحكومة كانت لأن المرشديين أرادوا تكرار سيناريو سلمان المرشد في قطع الطرقات والحلول مكان الدولة عبر فرض الضرائب والإتاوات.

إن تتبع الأحداث التي مرت بها الطائفة المرشدية حتى الانقلاب البعثي في عام 1963م يدفعنا إلى الاستنتاج بأن الحركة كانت تواجه أوضاعًا صعبة على صعيد التنظيم وحرية التعبير والحركة، وأنها كانت تسير في طور الضمور والانكماش نتيجة لمواجهة الدولة لها، وفرض الإقامة الجبرية والنفي على زعمائها، غير أن ما أنقذ المرشدية هو صعود طبقة سياسية جديدة، قادمة من الأرياف، تلعب فيها الأقليات الطائفية دورًا أساسيًا، فمنعت ملاحقة المرشديين، وغضت الطرف عن

8 - انظر: لمحات حول المرشدية، 79.

9 - المرشدية في محيطها العلوي، 105.

نشاطاتهم، وتوجت تلك الإجراءات التصالحية برفع الإقامة الجبرية عن زعيمهم، والسماح لهم بالاحتفال بعيدهم، وإقامة التجمعات التي كانت ممنوعة في ظل قانون الطوارئ.

توطدت العلاقة بين حزب البعث والمرشدية، ففي حركة أو طائفة تقوم على طاعة الإمام أو المعلم ليس من الصعب التكهن بنتائج التوجيهات التي يرسلها لأتباعه، وقد كان البعثيون بحاجة إلى استغلال المركز الديني للإمام المرشدي، فدخل نتيجة لهذا الاتفاق غير المعلن عدد لا بأس به من المرشديين إلى صفوف حزب البعث، وإلى أجهزة الجيش والمخابرات التي كانت ممنوعة عليهم من قبل. غير أن من الإنصاف أيضًا القول بأن موقف قادة البعث لم يكن موحدًا فيما يتصل بالتعامل مع الطائفة المرشدية، فقد بقي عدد منهم يحمل في داخله وميض نار العداوة القديمة التي تكنها أجهزة الدولة للطائفة، يتجلى هذا في سياسة العصا والجزرة التي اتبعها الحكم مع قادة الطائفة وإمامها.

بقيت الملاحقات بحق المرشديين حتى عام 1965م، حين أصدر وزير الدفاع آنذاك حافظ الأسد بلاغًا ألغى بموجبه ملاحقتهم، ووصفهم بأنهم فئة من العلويين يجب احترام آرائهم، وأن تنظيم ضبط بحق أحد منهم قد يعرض من قام بتنظيمه لتهمة إثارة النعرات الطائفية والمذهبية. وهي تهمة خطيرة في سورية البعث، وقد تصل عقوبتها إلى السجن لسنوات طويلة.

كانت هزيمة حزيران عام 1967م نقطة مفصلية في علاقة السلطة بالمرشديين، فالسلطة التي خرجت مهزومة من الحرب لم تعد تبالي بهم كثيرًا، بل انشغلت بترميم نفسها. ومع وصول حافظ الأسد إلى السلطة، اتسعت دائرة حضور المرشديين في وظائف الدولة وبخاصة في محافظتي اللاذقية وحمص.

في الفترة اللاحقة لانقلاب حافظ الأسد في عام 1970م، ورفع الإقامة الجبرية عن زعيم المرشديين في عام 1972م، تغيب الحركة المرشدية عن مسرح الأحداث، بعد أن تحولت إلى طائفة دينية تتلقى تعاليم الإمام التي تبقى غير معروفة إلا لأتباع الطائفة الذين لا يبوحون بها مطلقًا لأحد، في حين تماهى الموقف السياسي لها مع موقف الطائفة العلوية التي ناصبتهم العداوة في المراحل الأولى. في ختام هذا العرض لتطور الحركة المرشدية، يمكن أن نوجز المراحل التي مرت بها الحركة إلى ما يلي:

المرحلة الأولى: (1923-1925م)، وهي مرحلة البدايات وبزوغ نجم سلمان المرشد بوصفه شخصًا يمتلك قدرات استثنائية.

المرحلة الثانية: (1925-1932م)، وهي مرحلة الكمون والعمل السري.

المرحلة الثالثة: (1932-1946م) مرحلة انتشار الدعوة، وتحولها من إلى حركة منظمة بقيادة سلمان المرشد، وسيطرتها على معظم جبال العلويين، تزامنًا مع تحسين العلاقات مع الفرنسيين، ورعايتهم لهذه الحركة بهدف ضرب الحركة الوطنية المطالبة باستقلال سورية، وضم دولتي جبل العلويين ودولة الدروز إليها.

المرحلة الرابعة: خفوت الحركة بعد مقتل إعدام سلمان ونفي أبنائه وبعض أتباعه خارج المحافظة، وظهور بدايات تشكل الحركة بوصفها طائفة عبر ظهور المصطلحات الخاصة بها، كالحديث عن وعد سلمان بقرب ظهور القائم، وفي هذه المرحلة أيضًا بدأ ظهور كلمة "الشعب المرشدي" التي ماتزال تتداول بين أفراد الطائفة أنفسهم حتى اليوم.

المرحلة الخامسة: تحول الحركة إلى طائفة بالمعنى الديني، بعد ظهور مجيب وإعلانه الدعوة في الخامس والعشرين من آب عام 1951م، وهو العيد الديني الأهم الذي مايزال المرشديون يحتفلون

به, ويسمونه "عيد الفرح بالله". وقد بقي التضييق على المرشدين حتى وصول حافظ الأسد إلى الرئاسة, حيث سمح لهم بممارسة طقوسهم .

### الاختلافات بين المرشدية والعلوية:

يسود بين العلويين مزيج معقد ومتناقض من المعتقدات والتصورات الدينية, ففي هذه البيئة نجد مظاهر لتأليه الأئمة من آل البيت , مترافقة مع بقايا معتقدات غنوصية, تلعب فيها ثنائية الظاهر والباطن دورًا مفصليًا في تشكيل رؤية الجماعة للعالم من حولها. فمن تلك التصورات على سبيل المثال اعتقاد راسخ بأن لكل إمام بابًا, وأن أول باب كان سلمان الفارسي الذي شغل هذا الموقع عند الإمام علي, مثلما كان محمد بن نصير النميري الذي تنسب إليه الطائفة بابًا للإمام الحسن العسكري<sup>(10)</sup>. ويسود في هذه البيئة أيضًا القول بالتقمص, وهو الاعتقاد بأن روح الشخص المتوفى لا تصعد إلى السماء بل تحل في جسد مولود جديد.

ساعدت هذه البيئة المشار إليها أعلاه سلمان المرشد, ومن بعده أبنائه, على تحويل البداية المتواضعة إلى حركة اجتماعية, ثم تطويرها في مرحلة لاحقة إلى طائفة دينية تقوم على تليفق عناصر ومعتقدات متناقضة وغير متسقة إطلاقًا. وهذه سمة قارة في كل الحركات الغنوصية والباطنية التي عرفها التاريخ.

ولكي نقرب أكثر من فهم التصورات التي تتحكم بروية العالم لدى أفراد الجماعة, نورد النص التالي المقتبس من الباكورة السليمانية, وهو يلخص إلى حد كبير أسس العقيدة العلوية التي تفرعت عنها الحركة المرشدية:

"اعلم يا ولدي أن السماء هي ذات علي بن أبي طالب, وهي الجنة الباطنة دون الجنة المأوى التي ذكرها القرآن بقوله: تجري من تحتها الأنهار, فالنهر الأول نهر الخمر لونه أحمر, وهو أن السيد الاسم (محمد) يرى السماء حمراء, والنهر الثاني نهر اللبن لونه أبيض, وذلك أن نظرة الباب -أي سلمان الفارسي- فيراها بيضاء, والنهر الثالث نهر العسل لونه أصفر, وهو ان الملائكة -أي الكواكب- يرونها صفراء, والنهر الرابع نهر الماء, وهو نظرتنا, لأننا نراها كالماء, ولكن متى خلصنا من هذه الكوائف البشرية ترتفع أرواحنا إلى بين تلك الكواكب المتلاصقة في بعضها التي هي درب التبان, ونلبس هياكل نورانية وحينئذ نرى السماء صفراء, وإن شككنا فيها في هذه الحياة الفانية تحل أرواحنا في أجسام المسوخية, وليس لنا نجاة إلى أبد الأبدين, وأما باقي الطوائف الخارجة عن هذا الاعتقاد, فمنهم الغنم والوحوش وساير الممسوخات وليس لهم خلاص أبدًا. واعلم أيضًا أن الشمس هي السيد محمد, وهو كل نبي ظهر في العالم من قبة الجن إلى آدم وإلى محمد, كما أخبر بذلك شيخنا وسيدنا أبو عبد الله بن حمدان الخصبي من ديوانه....واعلم أيضًا أن القمر هو سلمان الفارسي, وهذه الكواكب هم الملائكة الذين كانوا قبل كون العالم, وهم سبع مراتب إحداها تعلق الأخرى, وكبيرهم السيد المقداد الذي هو كوكب زحل واسمه ميكائيل, وأما كوكب المشتري فهو أبو الدر واسمه إسرافيل, وأما عبد الله بن رواحة الأنصاري فهو كوكب المريخ وهو عزرائيل الملاك الذي يقبض أرواح العالم, والدليل على ذلك أن النجم يختفي من مكانه حين مفارقة نفس

الإنسان, وأما عثمان بن مظعون النجاشي فهو كوكب الزهرة واسمه بالملائكة دردائيل, وأما كوكب عطارد فهو قنبر بن كادان الدوسي واسمه بالملائكة صلصيائيل, وأما السبع المراتب الأخرى فهي درب التبان وهي أرواح المنتقلين من البشر بإقرارهم بعمس [العمس: كلمة السر المكونة من الحروف الأولى لعلي ومحمد وسلمان]<sup>(11)</sup>.

لا بد من الإشارة إلى أن ما ورد في هذا النص يختلف بهذا القدر أو ذاك عن التعاليم الشفوية لدى أفراد الطائفة العلوية التي يجري تناقل جزء من تعاليمها الدينية عبر الرواية الشفوية, وهو ما يؤدي إلى وجود تغير أو اختلاف في هذه التعاليم بين فترة زمنية وأخرى, أو بين منطقة وأخرى. ومن السمات الأخرى التي نجدها في النص ما يمكن أن نطلق عليه "التفسير الباطني للنصوص", وفيه تتحرر الكلمة من ضوابط السياق, فتغدو حرة الدلالة بوجهها المفسر أو المؤول بحسب رغبته, وهو ما يميز الحركات الباطنية كلها, والتي ترى في النصوص إشارات إلى الأجرام السماوية ومداراتها وحركاتها, وتقيم موازاة بين هذه الأفلاك وأشخاص الأئمة. فعلى سبيل المثال, يذهب بعض النصيرية إلى أن علي بن أبي طالب حالاً في القمر, بينما يرى آخرون أنه حالاً في الشمس<sup>(12)</sup>, هذا إلى تعظيم الخمر, لأنها من النور, وقادهم تعظيمها إلى تعظيم شجرة العنب وتحريم قلعها كما يذكر القلقشندي<sup>(13)</sup>.

في ظل هذه الشبكة من المعتقدات, والقابلة لامتناس كل إضافة جديدة بحكم طبيعتها الشفوية من جهة, وجذورها العرفانية<sup>(14)</sup> من جهة ثانية, ولدت المرشدية التي كانت ستضيف لمستها الخاصة إلى تعاليم الطائفة قبل الذوبان نهائياً فيها كما جرى للكثير من الحركات السابقة داخل الطائفة, ولكن تضافر مجموعة من العوامل دفعت الحركة لتقفز خارج أسوار الطائفة النصيرية, بدلاً من الذوبان في تيارها العام. ومع ذلك فإن الاختلافات بين الطائفتين قليلة, فهما في النهاية أقرب إلى بعضهما من كل الفرق "الإسلامية" الأخرى.

يعدد نور المضيء المرشد في الكتاب الوحيد الذي كتبه أحد رجالات المرشدية وزعمائها الاختلافات بين المذهب العلوي والمذهب المرشدي كما يلي<sup>(15)</sup>:

- إبطال القول بالترائي, وهو معتقد علوي يقوم على أن آل البيت جميعهم لم يكونوا من لحم ودم, بل كانوا أنواراً تنزأ على الأرض, وهم في الحقيقة لا يأكلون الطعام ولا يتزوجون.
- إبطال الذبائح عند المزارات, حيث تعد تلك العادة عادة صنمية.
- محو الصفة الدينية عن بعض الأعياد التي كانت تعد دينية في نظر العلويين, كالفوزلي والبربارة والصليب...

11 - الباكورة السليمانية, نقلا عن إسلام بلا مذاهب, 333-334.

12 - انظر: مذاهب الإسلاميين, 1186.

13 - انظر: صبح الأعشى, ج13/ 250.

14 - العرفانية أو الغنوصية باللغات الأجنبية: مذهب يقوم على أن المعرفة تكتسب بالكشف لا بالعقل, ويقوم على النقيض من المذهب العقلي أو البرهاني. ويزعم أصحاب العرفان أنهم يحاولون التوفيق بين جميع الديانات والكشف عن معناها, بواسطة معرفة باطنية تلقن عن طريق التدريب والمجاهدة. انظر: بنية العقل العربي, 251 وما بعدها.

15- للتوسع في الاطلاع على عقائد النصيرية, انظر: مذاهب الإسلاميين, 1186 وما بعدها.

● إبطال وراثه المشيخة من دون فقه, وفرض امتحان على كل من أراد أن يكون شيخًا.

● إبطال تقديس القمر والشمس, ففي المذهب العلوي حلت روح علي بن أبي طالب في القمر أو في الشمس بعد صعودها.

● عدم تكريم عبد الرحمن بن ملجم, قاتل الإمام علي, فالعلويون يعظمونه لأنه برأيهم خالص اللاهوت (الجزء الإلهي من علي بن أبي طالب) من الناسوت (الجزء البشري من علي بن أبي طالب).

● الطلب إلى رجال الدين بترك اللباس الديني الخاص بهم<sup>(16)</sup>.

● تغيير النظرة السائدة عن المرأة في جبال الساحل, فعند العلويين لا يحق للمرأة أن تطلع على التعاليم الدينية, لأنها ليست مؤهلة لهذه المهمة, فمرتبتها الكائنات الدنيا. أما عند المرشدين فإن المرأة موازية للرجل, ولها الحق بالزواج من أي شخص تختاره حتى لو كان من غير طائفتها.

واستدراكًا نقول: إن من الصعوبة بمكان الجزم بصحة نسبة هذه الإصلاحات إلى سلمان المرشد, ففي ظني أن المرشد الأب لم يكن يمتلك من الوعي الديني, ولا من النضج الفكري, ما يؤهله لتغيير عقائد الناس ومقدساتهم على هذا النحو الذي يصوره نور المضيء المرشد في كتابه, ناهيك أيضًا أنه كان مشغولًا بتدعيم حركته. ولكن الأقرب إلى الصواب أن هذه التعاليم كانت توجيهات من قبل الإمام المرشدي جرى تداولها في فترة لاحقة, حين تحولت الحركة إلى طابع ديني محض, وهي الفترة التي تلت إعدام سلمان المرشد ومقتل ابنه في عام 1952م. ومن خلال معرفتنا بالطريقة التي يتم بها إرسال تعاليم الإمام, نستطيع أن نخمن بأن هذه التعاليم جاءت على فترات متلاحقة, وعلى شكل رسائل كان الإمام يبعثها إلى قرى أتباعه لتحمل إليهم كل ما يراه ضروريًا.

### الطقوس الدينية:

ليس من ضمن أفق البحث التركيز على الطقوس والعبادات الخاصة بالطائفة المرشدية, ولكن يبدو من الضروري أخذ لمحة موجزة عن كيفية ممارسة العبادات لدى أتباع تلك الطائفة, بغية الاطلاع على بعض الطقوس لدى الطائفة, ولاسيما أنه لا توجد كتب توضح كيفية أدائها. أود أن أشير أيضًا إلى أن الطقوس الدينية للفرق "الباطنية", كالدروز والنصيرية والإسماعيلية والمرشدية, تبقى غامضة إلى حد كبير, وليس من السهولة بمكان الجزم بصحة المعلومات التي يوردها الباحثون في هذا الصدد, فكل تلك المعلومات عن العبادات مستقاة من العلاقات الشخصية والصدقات مع أفراد تلك الطوائف, ويزيد الأمر صعوبة أن بعضهم يعطي معلومات مغلوبة أصلًا. ولأن تلك المعلومات مستقاة من العلاقات الشخصية والصدقات, أي أنها قائمة على التداول الشفوي, نظرًا لغياب كتاب مدون يبين الطقوس والعبادات, فيود الباحث أن يشير إلى أن ما سيرد هنا من وصف للعبادات يقوم على مزج عدد من الإجابات واستخلاص ما هو ثابت ومكرر بينها. يضاف إلى كل ما سبق أن الطقوس الدينية لدى أغلب الطوائف في سورية تخلت عن الركن الفيزيائي, وغدت أدعية منفصلة عن عمل الجوارح. ولا بد من الإشارة إلى أن الباحث لم ير في حياته أي شخص من

16 - انظر: لمحات حول المرشدية, 46-48. وانظر أيضًا: البحث عن الحقيقة, 42.

الطائفة المرشدية يؤدي هذه الطقوس أمامه, ولكن تواتر الإجابات جعلته يطمئن بعض الاطمئنان إلى أن ما سيرد من عبادات ربما يكون قريباً من الصحة.

1- الوضوء: يضع المصلي الماء في فمه, ثم يتمتم بقلبه: سبحان من جعل هذا الماء طاهراً مطهراً وقابلاً للطهور, ثم يبصق الماء, ويغسل يديه قائلاً: بسم الله والله ومن الله أبداً أبداً أبداً. يغسل المصلي بعد ذلك وجهه, ويقول: آمنت وصدقت ورأيت وحققت, ثم يغسل يديه مرة أخرى مردداً العبارة نفسها: " بسم الله والله ومن الله أبداً أبداً أبداً ", ثم يغسل رجليه قائلاً عند كل رجل: قمت للدعوة وسرت معها وأنا طاهر, ثم يغسل يديه مرة ثالثة مكرراً العبارة السابقة نفسها, ثم يتمتم بقلبه: سبحان من جعل هذا الماء طاهراً مطهراً وقابلاً للطهور.

2- الصلاة: يقف المصلي ويداه مسبلتان, قائلاً: اللهم إني نويت أن أصلي هذا الوقت اتجاهاً نحو الذات, ثم يقول: "قم أيها المؤمن وصل وأشر بيديك للحاضر الموجود, وقم وناد وارفع اليد بآمنت وصدقت. العزة لله, والعظمة لله, والقدرة لله"<sup>(17)</sup>. يرفع المصلي بعدها يديه قائلاً: "أبرموا الحزم والعزم والقول والحق والنور والدين والصفاء والجلال للسيد القديم, لا إله إلا الله, سرور العزة من الله. العزة لله, والعظمة لله, القدرة لله". ثم يسجد المصلي العدد الذي يريده من السجودات, قائلاً في كل سجدة: الحق كلمة أدرك معناها بإرادة اللاهوت الأعظم, بتحية لذات الله قريباً وبعداً, وازدهاراً بالسر الأكرم. العزة لله, والعظمة لله, والقدرة لله. يجثو المصلي بعد ذلك على ركبتيه قائلاً: "أبت: يا روح الطهر, ويا صاحب العظمة, ويا كفة الميزان, ويا قوة الإنسان, مداك أريد, ورباك أقصد, ونواياي أترك, وروحي تنطق, وعظمتي تقول, والكل يسجد أمناً بين أحضان قدسك. أنت منيتي وأنت بغيتي, أنت مداد العلم وزهرة الخير, فلك الحمد والعزة. العزة لله, والعظمة لله, والقدرة لله. ثم يسجد مكرراً ما قاله في السجدة الأولى, ثم يقف ويقول: الحقيقة ألمي, ومراد النور قبتي, وأنا عبد يذل نفسه قاصداً متعمداً روح الوعد القديم. العزة لله, والعظمة لله, والقدرة لله. ثم يتلفظ المصلي بعبارات الحمد والشكر لمولاه طالباً منه العفو والرحمة, ويلتفت إلى جهة اليمين, قائلاً: الرحمة عليكم أيها المؤمنون, والخلاص لكم, ثم يلتفت إلى جهة اليسار مردداً العبارة نفسها.

3- الدعاء المرشدي, وهو على الشكل الآتي: "تسبيح إلى مولانا مجيب بن سلمان المرشد الرب العظيم. مولانا لك العزة والمجد والتهليل والتكبير, سبحانك ربنا, أشياحك الذين يسبحونك وينزهونك عن الصورة البشرية, وإنك أنت وعدتنا قبل أن تصعد إلى سمانك وتجلس على عرشك العظيم, كما أنك وعدتنا وأنت خير من يوعد بأن ترسل على الذين يظلمون من الحكام والبشر النعمة والغضب, وتنقذنا من يدي الأشرار, كما قلت: إنني سأجعل لكل من لدني عوناً ونصيراً غريباً عن دينكم وغريباً عن وطنكم, ليكون سنداً لكم إلى يوم الحساب الأكبر. إننا ثابتون على صحة يقيننا وعلى صحة هذا الدين, ولا نشك بعودك الصادقة, إنك كريم رحيم يا مولانا يا مجيب المرشد, سبحانك أنت الرب العظيم. ارحمنا من الحكام الأشرار, إنك على ذلك لتقدير. لقد بزغت شمس وجودك من المغرب كما

كان غيابك من المغرب. مولانا أرسل الجحافل والناصرين لإنقاذنا من الظال مين الذين يمنعوننا من عبادتك ومن مديد التسبيح لأهل بيتك إنك على ذلك لقدير. نختم دعاءنا بكلمة سبحانك أنت الرب العظيم. نقدم هذا التسبيح إلى البهاليل المؤمنين ليذكروا ربهم في كل حين» (18)

هناك مجموعة من السمات في الأدعية الخاصة بالوضوء والصلاة، فهي لا تقال دائما بلغة عربية سليمة، وإنما يلفظها الشخص استناداً إلى معرفته بالعربية، وإلى الطريقة التي تلقاها بها، ولذلك حاولنا هنا نقلها إلى لغة عربية فصيحة ليسهل على القارئ التعرف إليها، ولاسيما أنها تختلف من شخص إلى آخر. السمة الثانية في هذه الأدعية عدم وجود ترابط فيها، بمعنى أنها كلمات مرصوفة لا يمكن استخلاص معنى منها على الإطلاق، وهو ما يشير إلى المستوى الثقافي الضحل لمن ألفها. والسمة الثالثة وجود صبغة مسيحية واضحة في الأدعية. أما الأمر الأكثر خطورة فهو الدعاء المرشدي، وفيه تأليه واضح لمجيب المرشد، وهو يناقض كل ما يصرح به المرشديون من أنهم يجلون إمامهم ويحترمونه، ولكنه بشر لا إله، فالنص يشير بوضوح وبلا مواربة إلى أن مجيب المرشد إله.

إذا تركنا قضايا الطقوس والعبادات جانباً، وتوجهنا إلى الجانب الأخلاقي في المرشدية، فإن الباحث يستطيع أن يقرر من تصفح كتاب "لمحات حول المرشدية"، ومن الحوارات التي أجراها مع عدد من أفراد الطائفة، أن التعاليم الدينية هي مواظب وحكم يقصد من ورائها تزكية النفوس وتهذيبها، شأنها في ذلك شأن كل العقائد والأديان الأخرى، وهي لا تتضمن أي دعوة لممارسة العنف، بل تحض على التسامح والإخاء والمحبة، وتنظر إلى الأديان كلها نظرة متساوية، فالأصل فيها هو صلاح النفس، والدين الإسلامي هو عبارة عن دعوة إلى الخير، ولكنها دعوة غير ملزمة، فالإيمان هو قرار شخصي يتأتى من اقتناع فكري كامل ترتاح له النفس، ولذلك فإن العبادات الوارد ذكرها أعلاه غير ملزمة لمن لم يقتنع بها.

المعرفة الجديدة التي تبشر بها المرشدية ذات بعد صوفي لا يعنى بالشكليات؛ لأن الأساس الجوهرية فيها هو الطهارة الداخلية للفرد، وقد كان أتباع هذه الطائفة فيما يبدو يصلون في مجامعهم ويصومون رمضان، ولكن هذه الفرائض انقرضت أو أن الإمام رفعها عنهم، واستبدل بها تكاليف وفروضاً أخرى. ففي دين لا يقوم على أسس ثابتة، يبدو من المؤكد خضوع الاعتقادات فيه للأمزجة الشخصية والأحوال العامة التي تجعل الإمام يلغي فروضاً ويضع مكانها فروضاً أخرى بحسب الوضع العام.

إذا عرفنا المستوى الثقافي الضحل لزعماء الحركة المرشدية، حيث لم يتجاوز تعليم أفضلهم المرحلة الثانوية، وسذاجة أتباعها وجهلهم، نستطيع أن نخمن المستوى الثقافي الذي ترافق مع نشوء الحركة وصعودها، فالطائفة لم تنتج أي أثر يمكن أن يكون معلماً دالاً عليها بوصفها طائفة لها رؤيتها الخاصة وفلسفتها الخاصة. إن النقاشات التي دارت بين أتباع الطائفة والإمام "ساجي"، ومن قبله الإمام "مجيب"، تتسم بغير قليل من السذاجة<sup>(19)</sup>، فقد استغل الإمام جهل أتباعه ليلقي عليهم مواظب لا تتجاوز في أهميتها ما يمكن أن يدرسه طلاب في الصفوف الأولى من المرحلة الابتدائية. وكمثال على هذه السذاجة، نورد المثال الآتي عن تفسير الإمام لكيفية حدوث الثورات في العالم:

18 - إسلام بلا مذاهب، 348.  
19- انظر: البحث عن الحقيقة، 56



إن ملائكة الله يُنزلون أرواحًا إلى الأرض، يخلقون بها تغييرات، وبعض هذه الأرواح تنزل لتقوم بثورة عبر تجسدها في أشخاص، كما أن من الممكن أن تتخذ هذه الأرواح من الأفكار مظاهر تتجسد من خلالها لتحث ثورة في حياة الناس، فأرواح بعض الناس نزلت من السماء لتقوم بثورة على الأرض عبر ما تقوم به الأجساد التي تحملها من اكتشافات وأعمال تؤدي إلى تغيير حياة البشر<sup>(20)</sup>.

وعلى غرار كل الدعوات الباطنية والسرية التي عرفها تاريخ الأديان، جرى اختيار مجموعة من الأشخاص ليقوموا بدور الوسيط بين الإمام وأتباعه، ولاسيما في الفترات التي بقي فيها الإمام تحت الإقامة الجبرية، وأطلق على هؤلاء الوسطاء اسم المستلمين، وكان عددهم أربعة أشخاص. غير أن الإمام طرد هؤلاء من أعمالهم في اللحظة التي جرى فيها رفع الإقامة الجبرية عنه، متعللاً بأنهم لا ينفذون أوامره، ولكن الإشارات التي يستخلصها القارئ أن هؤلاء المستلمين بدؤوا بمخالفة الأوامر الصادرة عنه، ووصل الأمر بأحدهم أن ادعى أن له المكانة الدينية ذاتها التي للإمام<sup>(21)</sup>.

هذا، وتظهر طريقة الاستقبال التي كان يلقاها الإمام "ساجي" النظرة الدينية التي يسبغها أتباعه عليه، إذ توازي مكانته مكانة الإمام الإسماعيلي لدى أفراد الطائفة الإسماعيلية، من حيث مظاهر التبجيل والتعظيم التي يقابلها بها أتباعه، من خلال الاحتفالات والمهرجانات التي تضم بشكل أساسي الغناء الذي توليه الطائفة عناية خاصة، فهو الفن الأكثر انتشاراً ورواجاً بين أتباعها الذين يرون فيه عبادة.

أود أن أشير في ختام هذه الفقرة أن الفروض والعبادات تخضع لتعليمات الإمام وتوجيهاته، وأنها عرضة للتغيير بين فترة وأخرى تبعاً للتوجيهات التي يرسلها الإمام لأتباعه عبر الرسائل التي يوجهها إليهم، ولهذا فمن المحتمل أن نلاحظ اختلافاً بين هذا الفرد أو ذاك في طريقة فهمه للعبادة، أو للطقوس الدينية وكيفية أدائها، وهذا عائد إلى اطلاعه على التعليمات الجديدة من عدمه، غير أن وفاة الإمام الأخير في عام 1998م جعلنا نظن أن هذه العبادات قد استقرت إلى حد ما بعد غياب الشخص الذي يحق له أن يقوم بتعديلها.

### الوضعية القانونية:

يبدو أن هناك نوعاً من التوافق غير المعطن قامت الدولة السورية على أساسه، وهو إعطاء الأقليات الدينية امتيازات تمثيلية، في مقابل خضوع تلك الأقليات لسيادتها، ويتجلى هذا في ما يمكن أن نطلق عليه "التحيز الإيجابي" الذي يمنح الأقليات تمثيلاً في مؤسسات الدولة أكبر من حجمها العددي؛ فقد نص دستور عام 1930م، على ضمان تمثيل الأقليات بشكل عادل، ولذلك خصص 42 مقعداً من أصل 124 مقعداً للأقليات (نحو 34% من المجلس)، وبقي هذا القانون حتى عام 1950م، حين ألغى الدستور التخصيص الطائفي للمقاعد مع الحفاظ على قائمة لغير المسلمين من مسيحيين ويهود لضمان حد أدنى من التمثيل<sup>(22)</sup>. وتنبغي الإشارة هنا أن المقصود بالطوائف هو الطوائف الدينية لا الأقليات العرقية، فالأكراد والتركمان والشركس ينظر إليهم جميعاً بمنظار ديني لا عرقي.

20 - انظر: لمحات حول المرشدية، 415.

21 - انظر: لمحات حول المرشدية، 85-386-466.

22 - انظر: المجالس النيابية في سورية ودورها في السياسة الداخلية والخارجية، 49.

هذا فيما يتصل بالحقوق السياسية، أما ما يتعلق بالحقوق الشخصية، فقد استمرت الدولة السورية بعد انتهاء الحقبة العثمانية في الاعتراف بحق أتباع الديانتين المسيحية واليهودية في الاحتكام إلى شرائعهم الخاصة بالأحوال الشخصية، يضاف إليهما أيضاً الاعتراف بأحقية طائفة الموحدين الدروز بمحاكم خاصة بها، وتعد هذه الطائفة استثناء من بقية "الطوائف الإسلامية" الأخرى، فللموحدين الدروز محكمة خاصة يرأسها قاض ينتمي إلى الطائفة الدرزية، تنظر في قضايا الأحوال الشخصية الخاصة بالطائفة. أما الطوائف الأخرى فليس هناك اعتراف رسمي بها، ولذلك تعامل معاملة المسلمين السنة.

النتيجة أن أتباع الطائفة المرشدية، كغيرهم من الطوائف الإسلامية الأخرى باستثناء الموحدين الدروز، ليس لهم وضعية قانونية خاصة، وإنما يعاملون ويقيدون في الأحوال المدنية على أنهم "مسلمون سنة".

فيما يتعلق بتتبع الدولة للمرشديين وملاحقتهم في فترة ما قبل البعث، كانت محاكمات المرشديين وسجنهم تتم وفق القوانين المرعية آنذاك، ففي المرحلة التالية للاستقلال حوكم المرشد بقانون حماية الاستقلال، ولكن منذ عام 1949م، كانت ملاحقة المرشديين تتم استناداً إلى المادتين 307 و308 من قانون العقوبات السوري الصادر في السنة نفسها، وتنص هاتان المادتان على ما يلي:

المادة 307:

كل عمل أو خطاب وكل كتابة يقصد بها أو ينتج عنها إثارة النعرات المذهبية أو العنصرية أو الحض على النزاع بين الطوائف ومختلف عناصر الأمة، يعاقب عليه بالحبس من ستة أشهر إلى سنتين، وبالغرامة من خمس وعشرين إلى مئتي ليرة، وكذلك بالمنع من ممارسة الحقوق المذكورة في الفقرتين الثانية والرابعة من المادة 65، أي: جميع الحقوق المدنية.

المادة 308:

1. يتعرض للعقوبات نفسها كل شخص ينتمي إلى جمعية أنشئت للغاية المشار إليها

في المادة السابقة.

2. لا ينقص الحبس عن سنة واحدة، والغرامة عن مئة ليرة إذا كان الشخص المذكور

يتولى وظيفة عملية في الجمعية.

3. كل ذلك فضلاً عن الحكم بحل الجمعية ومصادرة أملاكها<sup>(23)</sup>.

ويشير بلاغ وزير العدل ذو الرقم 13، والصادر بتاريخ 1956/2/28م إلى أن الدولة السورية تنظر إلى المرشدية بوصفها ديناً غير سماوي، يجتمع أتباعه في أمكنة خاصة دون ترخيص، حيث يجمعون الأموال بهدف تشكيل خطر على المجتمع، كما تشير الأسئلة التي أثارها اللجنة البرلمانية المكلفة بالتحقيق حول المرشدية في عام 1956م، إلى أن أتباع الطائفة كانوا يقومون بجمع المال لساجي المرشد وإخوته، وأنهم لا يؤمنون بالقرآن الكريم ولا بالدين الإسلامي، ويحاربون المسلمين في القرى المجاورة، ويقاطعون كل شخص لا ينتمي إلى مذهبهم.

الأفق المستقبلي:

23 - قانون العقوبات السوري. ([http://parliament.gov.sy/laws/Decree/1949/penal\\_18.htm](http://parliament.gov.sy/laws/Decree/1949/penal_18.htm))

تتعدد المصطلحات التي يطلقها المرشدون على أنفسهم، ففي المرحلة الأولى حين كانت المرشدية حركة اجتماعية عرف المرشدون أنفسهم كعشيرة، لها شيخ أو زعيم هو سلمان، وهذا ما يفسر طريقة المعاملة الحسنة التي قوبل بها سلمان المرشد من جانب عشائر الفرات حين نفي إلى الرقة، إذ عومل على أنه شيخ عشيرة مضطهد من قبل السلطات الفرنسية. ثم تلاحت الاصطلاحات بحسب المرحلة أو الظروف المحيطة، فنجد الطائفة والقوم والجماعة، وتتردد على السنة أبناء الطائفة كلمة "الشعب المرشدي". وهو اصطلاح غريب إلى حد ما، وربما كان القصد منه بيان اختلافهم عن الطوائف الأخرى، دون أن تكون له بالضرورة الدلالة القانونية والسياسية التي يحملها اصطلاح "الشعب"<sup>(24)</sup>.

يقدر عبد الله حنا في كتابه "المرشدية في محيطها العلوي" عدد أتباع الطائفة بين ثلاث مائة ألف ونصف مليون شخص<sup>(25)</sup>. وفي ظني أن هذا العدد مبالغ فيه، ففي ضوء غياب إحصاءات نزيهة ومحايدة للتوزيع الطائفي في سورية، فإن الأرقام التي تصدر عن أعداد الطوائف وبخاصة في السنوات الأخيرة- تحيل العرب السنة إلى أقلية. وتضخيم عدد الأقليات في سورية نابع أصلاً من الإيهام الذي يوحى به دورها في الحياة السياسية، ولا سيما في أجهزة النظام الصلبة، كجهاز الجيش والمخابرات، ذلك أن اعتماد النظام على الأقليات في كثير من المواقع الحساسة يخلق انطباعات خاطئة عن النسبة المئوية الحقيقية للأقليات.

تنتشر الطائفة المرشدية الآن في المناطق ذاتها التي تنتشر فيها الطائفة العلوية، فنقع قراهم على سفوح جبال العلويين في شطحة وفي قرى منطقة الغاب كالرصيف والجيد ومرداش وبلدة جورين، وفي البيطارية والمنشية في ريف دمشق، وفي قرى عين فيت وزعورة والغجر في القنيطرة، وفي بعض قرى حمص وأحيائها، حيث هاجروا إلى داخل المدينة منذ بداية الستينيات، وعاشوا إلى جانب أتباع الطائفة العلوية وبخاصة في حيي كرم اللوز والزهراء، كما أنهم هاجروا إلى داخل مدينة اللاذقية، وسكنوا في حيي قنينيص وبوقا بشكل أساسي.

ليس للطائفة المرشدية حضور مهم في الحياة المدنية السورية بمختلف أصعدتها، فأفراد هذه الطائفة ينتمون بأغليبتهم الساحقة إلى الطبقتين المتوسطة والفقيرة، فمع الانحدار الهائل في حصة الفرد من الدخل الوطني، وتفتت الملكيات الزراعية نتيجة لازدياد عدد السكان خلال السنوات الخمسين الماضية، اضطر كثير من أتباع الطائفة إلى التوجه إلى المدن وبخاصة إلى حمص واللاذقية للعمل في الحرف والمهن المتاحة والعمل في أجهزة الدولة المختلفة، كما اضطر آخرون للهجرة إلى لبنان للعمل في قطاع الإنشاءات. ونود أن نشير إلى ملاحظة مهمة، وهي أنه باستثناء العرب السنة والتركمان، فإن كل الطوائف والأقليات الأخرى لا تجذبها فكرة العمل في الدول الخليجية التي تستقطب العمالة السورية، ربما لأن هذه الطوائف ترى تقاليد تلك الدول وأنظمتها- وخصوصاً السعودية المستقبل الأكبر للعمالة السورية- مختلفة عن قيمها وتقاليدها، الأمر الذي يجعلها تحجم عن العمل في تلك الدول مفضلة عليها لبنان، الأقرب من حيث العادات والتقاليد. بقي أن أشير إلى أن هامش الحرية الواسع الذي تتمتع به المرأة لدى الطائفة المرشدية يجعلها تشارك في أعمال تدخل في باب المحرمات حتى لدى الطوائف الأكثر انفتاحاً في سورية.

24 - انظر: لمحات حول المرشدية، 351، 369.

25 - انظر: المرشدية في محيطها العلوي، 9.

كما أشرنا من قبل، فقد احتلت الأقليات في سورية منذ مجيء حزب البعث إلى السلطة، وبخاصة مع انقلاب حافظ الأسد، مواقع متميزة في هرم الدولة، زيادة على الانحياز الإيجابي الذي كانت تلقاه أصلاً، وجرى تفضيلها على الأغلبية العربية السنية في أجهزة الدولة الصلبة. وبعد الربيع العربي، وقفت الأقليات الدينية مع النظام، واصطفت معه في حربه. كان هذا الاصطفاف مدفوعاً بالخوف من خسارة الميزات التي تتمتع بها تلك الأقليات، والخشية من وصول تيارات الإسلام السياسي إلى الحكم، وهو ما جعلها تفضل الانحياز إلى طرف النظام. لم تتخلف الطائفة المرشدية عن الانضمام إلى ما يدعى في الأدبيات السياسية العربية بحلف الأقليات في مواجهة الأكثرية السنية، مدفوعة بتاريخ من العداوات مع الحكومات السورية في فترة ما قبل البعث. ففي الوعي المرشدي أن تلك الحكومات كانت حكومات تمثل السنة الذين اضطهدها المرشدين. هذا على الرغم من أن العلاقة بين الطائفتين العلوية والمرشدية يشوبها التوتر الذي وصل في بعض المراحل إلى الصدام، ولكن الموقف السياسي الذي يتحكم برؤية الطائفتين لموقعهما ودورهما في سورية، وفي أحداث المنطقة بشكل عام، يكاد يكون متطابقاً إلى درجة التماهي. وهو ما يميز كل مواقف الأقليات في سورية.

### الخاتمة:

كان من أهم أهداف هذا البحث تناول كيفية تشكل الطائفة المرشدية والمنعطفات التي مرت بها. ولا شك أن البحث في الفرق المعاصرة صعب، لأسباب أشرنا إليها في مدخل الدراسة.

بدأ البحث باستعراض تاريخ الفرقة النصيرية؛ لأنها الفرقة التي ستنشق عنها المرشدية، واستعرض أيضاً موقف أهل السنة والجماعة من هذه الفرقة.

ولفهم كيفية تشكل الطائفة المرشدية، كان لا بد من استعراض السياق التاريخي الذي نشأت فيه، والبيئة الاجتماعية والثقافية التي أحاطت بها وبظهورها، وصولاً إلى لحظة تبلورها كطائفة مميزة على يد سلمان المرشد في الثلاثينيات من القرن المنصرم. كان على الباحث بعد ذلك أن يتابع تاريخ الطائفة وعلاقتها بالسلطة، وبالمحيط الاجتماعي العام، نظراً لما يحيط بهذا الجانب من غموض، وأن يشير إلى عقائد الطائفة وطقوسها، يسعفه في ذلك اختلاطه بالطائفة، هذا الاختلاط الذي استقى منه أكثر مادته عن عقائد الطائفة وسلوكياتها، في ظل افتقار المكتبة إلى دراسات وأبحاث تتناول هذا الجانب وغيره، نتيجة لعقود من التعتيم الرسمي في سورية على مثل هذا النوع من الدراسات.

### المصادر والمراجع:

1. إسلام بلا مذاهب: الدكتور مصطفى الشكعة، الدار المصرية اللبنانية، ط11، القاهرة، 1996م.
2. البحث عن الحقيقة: منذر الموصللي، دار المروة، ط2، دمشق، 2008م.
3. بنية العقل العربي: الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، بيروت، 2009م.
4. شعاع قبل الفجر مذكرات أحمد نهاد السياف: أحمد نهاد السياف، تحقيق وتقديم: محمد جمال باروت، إصدار خاص، 2005م.

5. صب ح الأعشى: أبو العباس أحمد الفلقشندي, دار الكتب السلطانية, القاهرة, 1918م.
6. طائفة النصيرية: د.سليمان الحلبي, الدار السلفية, ط2, الكويت, 1984م.
7. فضائح الباطنية: أبو حامد الغزالي, تحقيق: عبد الرحمن بدوي, دار الكتب الثقافية, الكويت, د.ت.
8. لمحات حول المرشدية: نور المضيء المرشد, ط2, بيروت, 2007م.
9. المجالس النيابية في سورية ودورها في السياسة الداخلية والخارجية (1920-1943): إعداد: نهاد عبد الكريم, إشراف: د. أحمد طربين, رسالة ماجستير, جامعة دمشق, 1983م.
10. مجموع الفتاوى: أحمد بن تيمية, اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز, دار الوفاء للطباعة, ط3, المنصورة, 2005م.
11. مذاهب الإسلاميين: عبد الرحمن بدوي, دار العلم للملايين, بيروت, 1997م.
12. المرشدية في محيطها العلوي وأجواؤها السياسية والاجتماعية (1923-1946): عبد الله حنا, المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات, ط1, بيروت, 2015م.
13. الموسوعة البريطانية (بالإنجليزية).
14. موقع مجلس الشعب في سورية  
([http://parliament.gov.sy/laws/Decree/1949/penal\\_18.htm](http://parliament.gov.sy/laws/Decree/1949/penal_18.htm))

