

HASAN BASRİ ÇANTAY’IN KİŞİLİĞİ

Özer Çetin*

Özet

Psikolojik yaklaşımların kendilerine özgü kişilik kuramları ileri sürmeleri nedeniyle çok sayıda kuram ortaya çıkmıştır. Geliştirilen kuramlarla İslâm’ın insana bakışı arasında önemli farklılıklar vardır. İslâm toplumlarında bu kuramlarla kişiliği anlama girişiminde bulunmak yaklaşım olarak doğru değildir. Bu nedenle İslami kişilik kuramlarının geliştirilmesi zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuramların geliştirilmesinde İslâm kaynaklarındaki kişilikle ilgili kavramlar, İslâm düşünürlerinin konu ile ilgili görüşleri ve İslâmî kişiliği temsil yeteneği güçlü şahsiyetler dikkate alınmalıdır.

Anahtar kelimeler: Kişilik, dindarlık, teori

HASAN BASRİ ÇANTAY’S PERSONALITY

Abstract

As psychological approaches suggested their specific theories, a large number of personality theories had emerged. There are important differences between human perspective of Islam and theories of personality. It is not true as an approach to attempt understanding personality in Islamic societies with these theories. For this reason, the developing of Islamic personality theories emerge as an obligation. For development of theories, concepts related to personality in the Islamic sources and the views of Islamic thinkers and people who have stronger ability to represent the Islamic personalities should be considered.

Keywords: Personality, religious, theory

Giriş

İlk çağlardan itibaren kişiliği anlamaya dönük çabalar felsefe içinde hep var olmuştur. Geçtiğimiz yüzyılın başlarında psikolojinin

* Yrd. Doç. Dr. Uşak Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

bağımsız bir disiplin olmasıyla birlikte bilimsel olarak incelenmeye başlamıştır. Freud, bu konuda öncü olup kişiliği ilk kez bilimsel olarak ele alan kişidir.¹ Daha sonra ekol düzeyindeki psikolojik yaklaşımların kendilerine özgü kişilik kuramları ileri sürmeleriyle çok sayıda kuram ortaya çıkmıştır. Fakat bu kuramlar felsefi yaklaşımlardan uzak kalamamışlardır.² Onları sınama amacıyla yapılan amprik araştırmalar sonucu günümüzde önemli bir birikim oluşmuştur. Bu sayede kişilik hakkındaki genel tablo daha iyi görülmeye başlamıştır. Tanımı konusunda bir uzlaşma olmamasına rağmen³ kalıtım, cinsiyet, aile, eğitim, kültür, din gibi faktörlerin kişiliği etkilediği anlaşılmaktadır.

Psikolojide yapılan kişilik çalışmalarına paralel olarak din psikolojisi alanında din ve kişilik konusunu ele alan çalışmalar yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalar dönemin bilimsel yaklaşımından etkilenmiştir. 20.yüzyılın ilk yarısında Freud'un dini nevrotik bir eğilim,⁴ dinî ritüelleri obsesif davranış olarak görmesi,⁵ Adorno'nun dinin otoriteriyen kişiliği geliştirdiğini ileri sürmesi⁶ gibi olumsuz yaklaşımların estirdiği sert rüzgârların etkisinde kalan araştırmacılar din ve dogmatiklik, önyargılılık, yeni tecrübelerle kapalılık gibi negatif tutumlar arasında ilişki kurmuşlardır. Günümüzde ise bu yaklaşımların etkisi azalırken dinin kişilik üzerinde olumlu katkılarının olduğu yönündeki görüş giderek ağırlık kazanmaya başlamıştır.

Kişilik konusunda yapılan araştırmaların hız kazanması faydalarının yanında bazı sıkıntılar doğurmaktadır. Çünkü günümüz kişilik çalışmaları ağırlıklı olarak Avrupa ve Amerika kaynaklıdır. Araştırmacılar kendi iç dünyalarından, yaşadıkları kültürel çevre-

¹ Gürses, İbrahim, *Dindarlık ve Kişilik*, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s.15-16.

² Feist, Jess,-Feist, Gregory J. *Theories of Personality*, Sixth Edition, Mcgrow Hill, New York, 2006, s. 3.

³ Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul ,2004, s.42

⁴ Freud, Sigmund, *Din ve Toplum Dinin Kökenleri*, IV. baskı, Çeviren Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 179-237.

⁵ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 31-40.

⁶ Gürses, İbrahim, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 30.

den, mensubu oldukları dinden etkilenmektedirler. Geliştirdikleri modeller başka kültürlere uygulandığında bazı sakıncalar ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz farklı kültürel ortamlarda kişilikler arasında benzerlikler olabilir. Bunu tespit etmek için önce değişik kültürlere özgü kişilik kuramlarının geliştirilmesi daha sonra ise bu kuramlardan yararlanılarak yapılacak çalışmalarla benzerlikler ve farklılıkların ortaya konması gerekir.

Kişilik ve din ilişkisi, din psikolojisinin önemli konularından birisidir.⁷ Dinler kendilerine özgü insan anlayışı nedeniyle mensuplarının kişiliklerini etkiler. Yahudi, Hristiyan, Müslüman veya Budistlerin kişiliklerinde dine bağlı farklılıkların olması kaçınılmazdır. Örneğin, İslâm'a göre insan kalp gibi ruhsal yetenekleri vasıtasıyla kutsalla ilişkili olup duyu ötesi ilhamlara açık bir varlıktır.⁸ Allah yaratırken ona ruhundan bir nefha üflemiş⁹ ve en güzel şekilde yaratmıştır.¹⁰ İslâm düşünürleri Kur'an ve Sünnet merkezli fitrat, kalb, ruh, nefis,¹¹ gibi kavramlarla insanı açıklamaya çalışmış,¹² madde ve ruhtan oluşan bir varlık olarak görüp kişiliğini oluşturan faktörler arasında bir bütünlük ve dengenin bulunduğu dikkat çekmişlerdir.¹³ Bu yaklaşımlar kültürün tüm alanlarına yansımış doğrudan veya dolaylı olarak Müslümanların kişiliğini etkilemiştir.

Batı kaynaklı kişilik çalışmalarının tamamına yakın bir kısmında insanı duyuyla sınırlandıran Aristocu yaklaşım egemen olmuştur. Bunun sonucu birçok araştırmacı insanın manevî yönünü

⁷ Şentürk, Habil, *Din Psikolojisi*, İz Yay., İstanbul, 2010, s. 52-54; Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, s. 78-100.

⁸ Bkz. Özer Çetin, "İmgelem Yetisi ve Bazı Dini Olgular", *UÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.20, Sayı 1, 2011, s. 157-190.

⁹ Hicr, 15/29; Sad, 38/72; Secde, 32/9.

¹⁰ Tin, 95/5.

¹¹ Bkz. Hayati Hökelekli, "Kur'an'da Nefs Kavramı Bağlamında İnsan Psikolojisiyle İlgili Bazı Özellikler", *İslâm Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 43-60.

¹² Bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 22-48.

¹³ Sezen, Yümni, *İslam Sosyolojisine Giriş*, İstanbul, 1994, s. 69; Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yayınları, Ankara, 1998, s. 17.

yok sayıp, maddeye indirgeyerek ele almışlardır. Görüldüğü gibi günümüz kişilik kuramları ve İslâm'ın insana bakışı arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu durum İslami kişilik kuramlarının geliştirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu girişim batı kaynaklı kişilik çalışmalarını değersizleştirip onları yok saymak anlamına gelmemelidir. Şüphesiz onlardan yararlanmak geliştirilecek kuramlara önemli katkılar sağlayacaktır.

İslâmî bir kişilik kuramı geliştirmek için öncelikle İslâm kaynaklarındaki kişilikle ilgili kavramlar detaylı olarak incelenmeli, İslam düşünürlerinin konu ile ilgili görüşleri üzerine araştırmalar yapılmalıdır. Bunların yanında İslâmî kişiliği temsil yetenekleri güçlü önemli dinî şahsiyetler üzerinde yapılacak kişilik analizlerinden çıkarılacak ortak bulgulardan yararlanılmalıdır. İslam tarihine baktığımızda önemli dini şahsiyetlerin genel olarak âlim, mutasavvıf veya her ikisini mezcetmiş olduklarını görmekteyiz. Bu kişiler sayı olarak az olmalarına rağmen geniş kitleleri etkilemişlerdir. İlim ve amel bütünlüğü içinde yaşayıp insanlara model olmuşlardır. Yetiştirdikleri öğrenciler ve yazdıkları eserlerin yanında günlük hayatta va'z ve sohbetlerle insanları eğitmeyi kendilerine görev bilmişlerdir. Yürüttükleri faaliyetler doğal olarak Müslümanların dindarlık ve kişilikleri üzerinde etkili olmuştur. Günümüz İslam dünyasında farklı kişilik ve dindarlık tiplerinin olmasının bir nedeni de önemli dini şahsiyetlerdir. Belli bir kitle üzerinde etkili olmuş önemli dini bir şahsiyetin kişilik ve dindarlık analizi, etkilediği kitle üzerinde yapılacak kişilik ve dindarlık çalışmaları için önemli ipuçları verebilir.

Popüler dindarlık ve kişilik konusunda yapılan alan araştırmalarına dayalı nomotetik çalışmalardan elde edilen veriler, içinde yaşadığımız döneme ışık tutması açısından son derece önemlidir. Fakat bu çalışmalarda elde edilen verilerden yola çıkarak geliştirilecek olan bir İslâmî kişilik kuramının temsil yeteneği oldukça sınırlıdır. Alan araştırmalarına katılan kişilerin büyük bir kısmını oluşturan kişilerde dinin etkisi yeterince görülememektedir. Bu kimselerin

verdikleri bilgiler ve dine bağlılıkları tartışmaya açıktır. Allport'a göre, birçok insan sadece sıkıntılı dönemlerinde dindar olup zamanlarının çoğunu dinden uzak geçirdikleri için dinî hassasiyetleri zayıftır. Bazı insanlar ise dindarlıklarını karamsar ve kötümser bir kişilik üzerine inşa edebilirler.¹⁴ Dindarlıkları yeterince içselleşmediği için sosyal ve siyasal olaylar başta olmak üzere birçok dış faktörden etkilenirler. Bu tür nedenler dolayısıyla sıradan insanlarda dinin etkisi yeterince açık değildir. Dinin değiştirici ve dönüştürücülüğünün en iyi görüleceği kişilerin başında hiç şüphesiz önemli dini şahsiyetler gelmektedir. Bu kişilerin dini hassasiyetleri çok güçlü olup dindarlıkları sosyal ve siyasal faktörlerden etkilenmez. Her ne pahasına olursa olsun dindarlıklarından ödün vermezler Aynı zamanda dindarlıkları herkesçe bilinen tartışma götürmez bir gerçektir. Bu nedenlerle İslâmi kişilik kuramı geliştirme girişimlerinde önemli dini şahsiyetlerden yararlanılmalıdır. Dini şahsiyetler üzerinde yapılacak idiyografik çalışmalar, İslâmi temsil yeteneği yüksek bir kişilik kuramı geliştirme sürecinde önemli rol oynayacaktır. Bu çalışmalarından elde edilecek ortak bulgular geliştirilecek İslâmi kişilik kuramlarına ışık tutacaktır. Araştırmada bu çabalara katkıda bulunmak amacıyla Hasan Basri Çantay'ın kişiliği ele alınmıştır. O, Cumhuriyet döneminde yaşamış önemli bir dini şahsiyettir. Ülkemizde sadece yazmış olduğu meâl nedeniyle bir din âlimi olarak bilinmektedir. Hayatı incelendiğinde din âlimi olmasının yanında Kuvayı Milliyeci, milletvekili, gazeteci, eğitimci, dil bilimci, edebiyatçı, hukukçu, tarihçi, musikişinas, şair ve mutasavvıf olduğu görülecektir. Toplumsal ilgisi yüksek, İslâmî değerlere bağlı, zor şartlara rağmen kendisini gerçekleştirmiş, duygusal kararlılığı yüksek, mücadeleci, çalışkan, dindar bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁴ Allport, W. G., Birey ve Dini, Çeviren B. Sambur, Elis Yayınları İstanbul, 2004, s. 30-32.

1. Kişilik Tipleri

Araştırmacılar kuramlarından hareketle farklı kişilik tipleri ileri sürmüşlerdir. Freud geliştirmiş olduğu kişilik tiplerini tutucu, bencil ve tutkulu olmak üzere üçe ayırmış, tutucu bireylerin davranışlarında toplum, bencil tiplerin davranışlarında kendi menfaatleri, tutkulu tip kişilerin davranışlarında ise libidinal isteklerin etkin olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵ Jung ise kişilik tiplerini temel olarak içe ve dışa dönük olmak üzere ikiye ayırıp, içe dönük bireyleri ilgilerini kendi iç dünyalarına yöneltmiş yalnızlıktan hoşlanan kişiler, dışa dönük olanları ise topluma karışmaktan hoşlanan kişiler olarak tanımlamıştır.¹⁶ O, her iki tip tavrın bireyin hayatında farklı zamanlarda ortaya çıkabileceğini, fakat bunlardan birinin ağırlık kazanmasının kişiliği belirlediğini ileri sürmüştür.

Allport, kişiliği olgunlaşmış ve olgunlaşmamış olmak üzere ikiye ayırmıştır. Olgunlaşmış kişiliğin “deneyleyici ben” aşamasında ilgilerini basit bedensel ihtiyaçlar dışına yaymaya başladığını, “ben-nesnelleştirmesi” olarak tanımladığı ikinci aşamada bireyin kendini kavradığını, üçüncü aşamada ise homojen hayat düzenlemesinin gerçekleştiğini ileri sürmüştür.¹⁷

Adler, kişilik tiplerini iyimser ve kötümser olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre iyimser tip zorlukları yılmadan ve cesaretini kaybetmeden aşmaya çalışır. Diğer insanlarla ilişkileri sağlıklı olup, hayatlarında olumsuz davranışlardan kaçınırlar. Kötümser tip ise zorluklar karşısında sarsılan, aşırı derecede ihtiyatlılık, çekingenlik ve korkaklık gibi olumsuz tutumlar sergileyen tiptir.¹⁸

Fromm kişiliği aktif ve pasif olmak üzere iki gruba ayırmış, başarı için çabalayan herkesi aktif, çaba sarf etmeyenleri ise pasif

¹⁵ Altınköprü, T. , *Şahsiyet Analizi*, Hayat Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 119-121.

¹⁶ Bkz. F. Formdan, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, Çeviren A. Yalçın, Say Yayınları İstanbul, 1983, s. 36-61; Stevens, Anthony, *Jung*, Çeviren Ayda Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 89.

¹⁷ Holm, N. G., *Din Psikolojisine Giriş*, Çeviren A. Bahadır, İnsan Yayınları İstanbul, 2004, s. 112.

¹⁸ Adler, A. , *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çeviren K.Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 1985, s. 196-197.

kişilik olarak değerlendirmiştir. İhtiras ve tutkuları pasifliğin değişik tezahürleri olarak gören Fromm, aktif insanı kendisini sürekli geliştiren, pasif insanı ise geliştirmeyen olarak tanımlamıştır.¹⁹

Maslow da kişilik tiplerini kendi kuramından hareketle “kendini gerçekleştiren” ve “henüz kendini gerçekleştiremediği için eksikliğe güdülenmiş” olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre kendini gerçekleştiren kişi özerk olup çevresine bağımlılık göstermez. Bu tip insanlar gerçeği olduğu gibi algılayıp, samimi bir yaklaşımla problemin çözümüne yönelirler. Onlar potansiyellerine, yeteneklerine ve yaratıcılıklarına güvenirler. Bunun sonucu olarak fazla kararsızlık ve kaygı yaşamazlar.²⁰

Spranger, kişilik tiplerini teorik, ekonomik, estetik, toplumsal, politik ve dinî tip olmak üzere altı gruba ayırmıştır. Ona göre teorik tipin en büyük özelliği her şeyi anlamaya çalışmasıdır. Ekonomik tip her şeyi kendini korumanın aracı olarak gören hayatı daha zevkli hale getirmenin yollarını arayan bencil tiptir. Estetik tip, sanatçı ruhlu kişiliktir. Toplumsal tip, sevgiyi önemseyen empati kuran, fedakarlıklar yapabilen kişiliktir. Sevgi, yardımlaşma, hoşgörü ve diğerkâmlık duyguları geliştiği için bu tip kişiler başkalarıyla birlikte yaşamaktan mutlu olurlar. Politik tip kişiliklerin hayatında, iktidar ve rekabet önemli bir yer tutar. Üstünlük kurmaya çalışıp, insanlara kendi açılarından tek yönlü bakarlar. Dinî tip ise hayata din penceresinden bakıp her şeyi dini açıdan değerlendirir.²¹

Görüldüğü gibi kişilik tanımlarında ve kuramlarındaki farklılıklar kişilik tiplerine de yansımaktadır. Bu konudaki farklılıklar araştırmacıların yaklaşımlarından kaynaklandığı kadar konunun yapısından da kaynaklanmaktadır. Bu nedenle genel geçer bir kişilik tanımı ve kuramı olmadığı gibi kişilik tipi de bulunmamaktadır.

¹⁹ Fromm, E., *Hayatı Sevmek*, Çeviren A. Köse, Arıtan Yayınevi. İstanbul, 2004, s. 21-30.

²⁰ Maslow, A. , *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Çeviren O. Gündüz, Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 144-170.

²¹ Bkz. Eduard Spranger, *İnsan Tipleri*, Çeviren Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 151-318.

2.Dindarlık tipleri

Kişiliğin tanımı ve kişilik tiplerinde görülen sıkıntılar dindarlığın tanımı ve dindarlık tipleri için de geçerlidir. Dindarlık kavramını anlamak için öncelikle tanımının yapılması gerekmektedir. Farklı disiplinlerden hareketle tanım yapan araştırmacılar bu kavramları kendi ilgi alanlarına göre tanımlamışlardır. Örneğin Weber, sosyolojik bir yaklaşımla kişilerin uğraşlarıyla ilişkili olarak çiftçi dindarlığı, şövalye dindarlığı, bürokrasi dindarlığı gibi çeşitli dindarlık tipleri geliştirmiştir.²² Bunun yanında araştırmacının kişiliği, bağlı olduğu disiplin, mensup olduğu din ve yaşadığı dönemi etkisine alan sosyal ve siyasal faktörler tanıma yansımıştır.

Maslow, dinden hareketle dindarlığa yaklaşmıştır. O, dinleri kuralcı ve kuralcı olmayan şeklinde iki gruba ayırmış ve daha sonra dindarlık tiplerini bu ayırım üzerine kurmuştur. Kuralcı din mensuplarını düzene bağlı dindarlar, kuralcı olmayan din mensuplarını mistik dindarlar olarak tanımlamış ve mistik dindar tipini önemsemiştir. Maslow'a göre düzene bağlı dindarların deruni yönleri zayıf olduğu için yalnızca kurumsal dinin getirdiği ritüelleri yüzeysel olarak yerine getirirler.²³

Cropps, dinleri otoriter din, arayış dini ve kendiliğinden din olmak üzere üçe ayırıp dinden hareketle dindarlığa yaklaşmıştır. Otoriter dinin baskın ve saldırgan bir dış otoriteyi kabul etme ve ona boyun eğme eğilimli dindarlığa, arayış dinin kişiyi kendini ifadeye, insancıl ve ahlaki kurallar üzerinde yoğunlaşmaya, kendiliğinden dinin ise Tanrıyla ben arasındaki mesafeyi kaldırarak doğrudan ilişki kurma eğiliminde olan dindarlığa neden olduğunu belirtmiştir.²⁴

²² Köktaş, M. E., *Türkiye'de Dini Hayat, İzmir Örneği*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, s. 48.

²³ Ayten, A. *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İstanbul, 2006, s. 117.

²⁴ Kayıklık, Hasan, *Dini Yaşayış Biçimleri, Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2000, s. 6-7.

Fromm, dinleri otoriter ve hümaniter diye iki gruba ayırarak dindarlık tiplerini oluşturmuştur. Ona göre dinler bireyleri etkileyerek mensuplarında otoriter veya hümaniter kişiliklerin oluşmasına neden olmaktadır.²⁵

Yapmış olduğu kişilik tasnifinden yola çıkan Allport dindarlığı olgunlaşmış ve olgunlaşmamış olarak ikiye ayırmış, daha sonraki yıllarda bunların yerine iç ve dış güdümlü kavramlarını kullanmaya başlamıştır. O, olgunlaşmış dini hissin özelliklerini altı madde olarak sıralamıştır. Birincisi, ayırımdır. Birey ayırım sayesinde inançlarını eleştiriye tabi tutarak kendine özgü dindarlığını şekillendirme imkânı elde eder. İkinci özelliği, bireye geleceğe yönelik yeni amaçlar ve değerler sunmasıdır. Üçüncüsü, bireyi tutarlı bir şekilde yüksek ahlaki ideallere yönlendirmesidir. Dördüncüsü, bireye bütüncül bir hayat felsefesi sunarak tecrübelerine bir anlam vermesidir. Beşincisi, dinî hissin çoğulcu ve bütünleşmiş olmasıdır. Altıncısı ise olgunlaşmış dinî hissin sezgisel özelliğe sahip olmasıdır. Olgunlaşmış dinî hissin enerji üretmesi ve değerleri koruması onun sezgisel yönüyle yakından ilişkilidir.²⁶

Ülkemizde de bazı dindarlık tipleri oluşturma girişimleri bulunmaktadır. Yapıcı, dindarlığı liberal, muhafazakâr, dogmatik ve fanatik olmak üzere dört gruba ayırmıştır. Ona göre, liberal dindarlar inançlı ve kutsal metinlere karşı saygılı fakat günlük yaşamda dinin etkisi altında çok fazla kalmayan, dinî konularda yeni fikirlere açık tiplerdir. Muhafazakâr dindarlar günlük hayatlarını inandıkları gibi yaşamaya çalışan, yenilikleri ihtiyatla karşılama eğilimde olan tiplerdir. Dogmatik dindarlar ise dinî meselelere doğru-yanlış, sevap-günah şeklinde kesin bir tavır takınarak yaklaşan, genelde hoşgörüsüz ve yeni fikirlere karşı kapalı tiplerdir. Fanatik dindarlar ise son derece hoşgörüsüz, şiddete yatkın, öteki olarak adlandırdıkları

²⁵ Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çeviren Şükrü Alpagut, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 42-44.

²⁶ Allport, *Birey ve Dini*, s.13; Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, s. 113-114.

kişi ve guruplara karşı saldırgan bir tutum sergilemeye meyilli tiplerdir.²⁷

Günay, ateşli dindarlar, alaca dindarlar, mevsimsel dindarlar, beynamaz dindarlar ve dine karşı ilgisizler olmak üzere beş ayrı guruptan oluşan bir tipoloji geliştirmiştir. Ateşli dindarların dinin emir ve yasaklarına sıkı bir bağlılık gösterdiklerini, alaca dindarların dine saygılı fakat dinî pratikleri yerine getirme konusunda yeterli duyarlılığı göstermediklerini, mevsimsel dindarların dinî inançlara saygılı olmakla birlikte bireysel hayatlarında dini pratiklere yer vermedikleri halde toplumda yoğun olarak uygulandığı dönemlerde dini pratiklere ilgilerinin arttığını belirtmiştir. Beynamaz dindarları dinî inançlara karşı kısmen saygı gösterip bazı özel şartlarda dinî pratikleri yerine getirmelerinin dışında dinle fazla ilgileri olmayanlar, beşinci gurubu ise adlarından da anlaşılacağı üzere dine karşı ilgisizler olarak tanımlamıştır.²⁸

Çelik, halk dindarlığı ve popüler dindarlık olmak üzere iki dindarlık tipi ileri sürmüştür. O halk dindarlığını tarihsel ve yapısal olarak kitabi olmayan, bilgi boyutu ve teolojik tartışmadan ziyade ritüellere önem veren, karizmatik dini kişilikler etrafında şekillenen bir dindarlık türü olarak görmektedir. Kırsal kesime özgü görülen halk dindarlığının, modernleşme ile birlikte kentsel ve kırsal yaşam tarzı arasındaki farkın azalmasına bağlı olarak her iki kesimi de kapsayacak şekilde genişlediğini belirtmiştir. Halk dindarlığının yapısal özelliklerinde öne çıkan bazı eğilimler değişmezlik gösterirken, onunla ilgili uygulama ve bağlılık biçimleri toplumsal koşullarla birlikte değişebilmektedir. Ona göre halk dindarlığı popüler kültür ortamında yeniden şekillenmektedir. Geleneksel kültürden gelen

²⁷ Yapıcı, A. “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 2002, s. 75-117.

²⁸ Günay, Ü, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999, s. 260-264.

bir takım inançlar ve uygulamalardan beslenen popüler dindarlık ise değişim sürecine özgü bir boyuta sahiptir.²⁹

Görüldüğü gibi bazı araştırmacılar dindarlık tiplerinin tespiti-
tinde dinden yola çıkarken bazı araştırmacılar ise kişilikten yola
çıkılmışlardır. Yapılan çalışmalar din, dindarlık ve kişilik kavramla-
rının karşılıklı ilişkisi içinde olduklarını göstermektedir.

3.Araştırmanın Yöntemi ve Amacı

Psikolojide kişiliği ölçmek için çeşitli yöntemler uygulanmak-
tadır. Kişiliğe davranışsal açıdan yaklaşanlar daha çok otobiyografi,
anket ve self-report yöntemlerini benimsemektedirler. Kişiliğin sos-
yal yönüne dönük çalışmalar yapan araştırmacılar ise gözlem, mü-
lakat ve ölçekler kullanmaktadır. İçgüdüler ve ihtiyaçlar açısından
yaklaşan araştırmacılar ise daha çok projektif ölçme araçları tercih
etmektedirler. Bu kapsamda kullanılan cümle ve hikâye tamamlama,
resim yorumlama ve Rorschach Mürekkep Lekesi Testi uygulan-
lanan başlıca yöntemlerdir.³⁰

Araştırmalarda konuyu incelemek için uygun yöntemin seçil-
mesi sağlıklı verilerin elde edilmesi için oldukça önemlidir. Bu ne-
denle seçilen yöntemin konuya uygun olması gerekir. Bir yerde
yöntemin seçimini konu belirlemektedir.³¹ Araştırma, idiyografik³²
özellikte olduğu için öncelikle Hasan Basri Çantay'ın şahsi dokü-
manları sayılabilecek belgeler incelenmiştir.³³ Yazmış olduğu eser-

²⁹ Çelik, C. ,“Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik, Ziyaret Fenomeni
Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1), 2004, s. 211-
239.

³⁰ Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, VII. baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1985, s.
261-266.

³¹ Egemen, Bedii Ziya, *Din Psikolojisi*, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, An-
kara, 1952, s. 24.

³² Budak, Seçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s.
384.

³³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.10; Şentürk, Habil, *Din Psikolojisi*, Esra yayınları,
Konya, 1997, s. 67; Certel Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Andaç Yayınları, Ankara,
2003, s. 78; Peker Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca yayınları İstanbul, 2003, s.
66; Armaner, Neda, *Din Psikolojisi*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, s. 43.

leri, çeşitli gazete ve dergilerdeki makaleleri ve meclis zabıtlarındaki konuşmaları incelenerek kişiliğini yansıtan bulgular tespit edilmiştir. Böylece iç gözleme dayalı sayılabilecek bilgiler toplanmıştır. Bu aşamadan sonra yakın akrabaları, öğrencileri ve sohbetlerine katılmış kimselerin dış gözlemlerinden yararlanılmıştır. Ayrıca Hasan Basri Çantay'la ilgili yapılmış olan az sayıdaki çalışmalar incelenip elde edilen bulgular kişilik psikolojisi açısından yorumlanmıştır.

Araştırmanın amacı İslami kişilik kuramı geliştirme çabalarına katkıda bulunmak için önemli dini şahsiyetlere dikkat çekmektir. Bu tür kişilikler konusunda yapılacak çalışmalar sonucu oluşacak ortak bulgular İslami kişilik kuramları için son derece önem arz etmektedir.

4. Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği

4.1.Üstün zihinsel yeteneklere sahip bir kişi olarak Hasan Basri Çantay

Hasan Basri Çantay doğuştan gelen üstün bir zihinsel yapıya sahiptir. Hayal dünyası geniş, hafızası ve dikkat yetisi son derece güçlüdür. Birçok insan bu özellikleri doğuştan getirebilir fakat iyi değerlendiremez. Bu aşamada ailenin tutumu çok önemlidir. Eğer aile gerekli ilgi ve alakayı göstermezse doğuştan gelen üstün yeteneklerin gelişmesi mümkün olmayabilir. Tüccar olan babası Çantay-Zâde Halil Cenâbi Efendi mutasavvıf bir kişi olup, annesi Hatice Hanım ise çevresinde güzel ahlak sahibi olarak tanınmıştır. Her ikisi de oğullarının eğitimi için gerekli hassasiyeti göstermiş ve daha ilkokula gitmeden Arap Hoca'dan eğitim almasını sağlamışlardır. Ailesinin duyarlılığının yanında kendisi bu özelliğini çok iyi değerlendirerek çevresiyle ilişkilerden edindiği tecrübelerle kendini geliştirmiş kişiliğinin inşasına olumlu katkılar sağlamıştır. Bu yeteneklerini geliştirmede en önemli katkıyı sağlayan özelliği çalışkan olmasıdır. Aşırı çalışmaya bağlı olarak çok genç yaşlarda gözlerin-

den rahatsızlanmış,³⁴ daha sonraki yıllarda ise bu özelliğinden dolayı zihinsel rahatsızlıklar yaşamıştır.³⁵

Yeteneklerini geliştirmesine neden olan bir diğer özelliği ise geniş bir ilgi alanına sahip olmasıdır. O, çevresinde cereyan eden bütün olaylarla karşı ilgili duymuştur. Balıkesir'deki ilim sahibi insanlardan eğitim almış ve ayırım yapmadan zamanının tümünü farklı derslere katılarak geçirmeye başlamıştır. Arapçayı ve Farsçayı bu ilgisi sayesinde öğrenmiştir. Dersleri kısa zamanda bitirerek hocalarından icazet almış ve onların isteği üzerine arkadaşlarına ders vermeye başlamıştır.³⁶

1897'de yaşanan Balıkesir depreminde hasar görmüş olan Paşa Camii Mutasarrıf Ömer Bey tarafından tamirâtı yaptırılıp tekrar hizmete sunulunca bu duruma ilgisiz kalmayıp yazdığı bir şiirle Mutasarrıf Ömer Bey'e teşekkür etmiştir. Şiirin güzelliğini gören ve içeriğinden şairin yeteneklerini sezen Mutasarrıf Ömer Bey, Hasan Basri'yi makamına çağırmış ve parlak bir zekâyâ sahip olduğunu görünce yanılmadığını anlayıp hemen memur olarak işe almıştır. Daha sonra Balıkesir'e atanan Mutasarrıf Ali Ayni Bey ondaki üstün yetenek ve ilgiyi fark etmiş yetişmesi konusunda ilgisini esirgememiş, felsefi açıdan yetişmesine katkıda bulunmuştur.³⁷ Bu sayede doğulu ve batılı önemli düşünürleri tanıma fırsatı yakalamıştır. Dil ve İlahiyat ilminin yanında Edebiyat, Hukuk ve Felsefeye ilgi göstermeye başlamıştır.³⁸ Bunlarla yetinmeyip yine bir Balıkesir mutasarrıfı olan Mümtaz Bey'den Hukuk, Maliye ve İktisat dersleri alarak kendisini geliştirmeye devam etmiştir.³⁹ Yazdığı makalelerden ve eserlerden onun ne kadar geniş bir ilgi alanı olduğu görülmektedir. Dini konulardan, ahlaktan, dilden, felsefeden, eğitim, hu-

³⁴ Uğur, Mücteba, *Hasan Basri Çantay*, TDV Ankara, 1994, s. 20.

³⁵ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 39.

³⁶ Uğur, *age*, s. 3.

³⁷ Uğur, *age*, s. 4.

³⁸ Uğur, *age*, s. 4-5.

³⁹ Uğur, *age*, s. 5.

kuk ve ticarete kadar uzanan geniş bir yelpazede yaklaşık 23 eser vermesi bunun en büyük kanıtıdır.

4.2.Kendini gerçekleştirmiş bir kişi olarak Hasan Basri Çantay

Hümanist psikologlar insanın özünde iyi bir varlık olduğunu ve davranışlarını yöneten en önemli güdünün kendini gerçekleştirme güdüsü olduğunu savunmuşlardır. Kendini gerçekleştirmenin kavramlaştırılmasında önemli katkıları olan Maslow, kişiliği kendini gerçekleştirme açısından ele alarak “kendini gerçekleştiren” ya da “henüz kendini gerçekleştiremediği için eksikliğe güdülenmiş” olarak ikiye ayırmıştır. İnsanların fizyolojik ihtiyaçlarının karşılanmasına, güvenliğe, sevgiye ve saygıya gereksinim duyduklarını ileri süren Maslow, bu gereksinimlerin giderilmesiyle kişinin kendisini gerçekleştirme aşamasının başlayacağını savunmuştur. Ona göre kendini gerçekleştiren kişi özerk, gerçeği olduğu gibi algılayan, problemlerin çözümüne dönük, kendisine güvenen, kaygı ve kararsızlıktan uzak, nüktedan ve yaratıcıdır. İnsanları takdir eder, empati kurar, farklılıklardan dolayı rahatsız olmaz.⁴⁰

Kendini gerçekleştirme ve din etkileşim halindedir. Din kendini gerçekleştirmeyi desteklerken, kendini gerçekleştirme de olgun bir dindarlığın yaşanmasına imkân verir.⁴¹ Bu bağlamda Maslow, dini tecrübenin insana olumlu katkıları olduğunu belirtmiştir.⁴² Onun yaklaşımına göre, dinlerin koyduğu hedeflerle kendisini gerçekleştiren insanlar arasında benzerlikler vardır. Sevgi, teslimiyet, alçak gönüllülük, fedakârlık, dürüstlük kötü huylardan kaçınma çatışmalardan sıyrılıp birlik ve bütünlüğün oluşması gibi vasıflar hem kendini gerçekleştirenlerde hem de dinlerin hedeflerinde bu-

⁴⁰ Bkz. Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, s. 144-170.

⁴¹ Gürses, *Dindarlık ve Kişilik*, s. 44.

⁴² Maslow, Abraham, “Bir Motivasyon Kuramı Değer-Yaşamın Biyolojik Kökeni”, *Ego Ötesi*, Ed., Roger N. Walsh, Franches Vaughan, Çeviren Halil Ekşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 161-172; Maslow, Abraham, *Dinler Değerler, Doruk Deneyimler*, Çeviren H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 75-76.

lunmaktadır.⁴³ H. B. Çantay Maslow'un belirttiği tüm özellikleri hayatında sergilemiştir. Fakat onun kendini gerçekleştirmesindeki en önemli faktör yaşamış olduğu dini tecrübelerden kaynaklanmaktadır. Din, onun hayatına anlam katmış en zor günlerini dini inançları sayesinde atlattır. Milli Mücadele yıllarında saklandığı Burhaniye'deki bir çiftlikte bunalmış, kaçak bir hayat sürmek ve insanlara yük olmak ona ağır gelmeye başladığında intiharı düşünmüş fakat dini inançları sayesinde bu sıkıntılı durumdan kurtulmuştur.⁴⁴ Herkesin korkuya kapılıp ümitsizliğe düştüğü, eşkıyanın halkı soyduğu bir dönemde dini inancı gereği vatan savunmasını ibadet sayıp ailesinden ayrı dokuz ay kaçak yaşamış ve Kepsut yöresindeki dağlarda efelerle beraber hem düşmanlara hem de eşkıyalara karşı silahlı mücadelede bulunmuştur.⁴⁵ Ekonomik olarak sıkıntılar yaşadığı bir zamanda Damat Ferit hükümetine karşı çıkması, işgal kuvvetlerine ve eşkıyaya karşı silahlı mücadelesindeki en büyük güç kaynağı kendine olan güvenidir. O hayatının her safhasında bir inançlarının gerektirdiği sorumluluklarını bir adanmışlık içinde yılmadan yerine getirmiş asla bencil davranmamıştır.

4.3.Toplumsal ilgisi yüksek bir kişi olarak Hasan Basri Çantay

Dindar bir aydın olarak kendisini topluma karşı sorumlu hissetmiş ve bunu davranışlarına yansıtmıştır. Gençlik yıllarından itibaren toplumun aydınlanmasına büyük bir önem vermiştir. İçinde bulunduğu dönemde yeniliklere açık olduğu için gazetenin önemini fark etmiş ve çeşitli gazeteler çıkarmıştır. Balıkesir'de peş peşe Nasihat, Balıkesir, Yıldırım, Karesi, Ses ve Zafer-i Milli gazetelerini

⁴³ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, s.112-117; Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, s. 75-81.

⁴⁴ Çantay Hasan Basri, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz. Balıkesir İl Kültür Müdürlüğü, Petek Matbaası Balıkesir, tsz., s. 51.

⁴⁵ 24 Ekim 1918, *Ses Gazetesi*, Balıke.; 5 Aralık 1918 *Ses Gazetesi*, Balıkesir; 2 Ocak, 1919, *Ses Gazetesi*, Balıkesir.

çıkarmış ve çoğu kez gazetelerin tüm işlerini tek başına yapmıştır.⁴⁶ Bu gazetelerde toplumsal konulara ağırlık vererek halkın aydınlanmasına katkıda bulunmuştur. Çıkardığı gazetelerde farklı konularda yazılar yazmasının yanında ahlakın önemini, birlik ve beraberliği, zor durumda olan kesimlerin sesinin duyulması gerektiğini hep vurgulamıştır. Çıkarmış olduğu Ses gazetesini yurdun dört yanına göndererek ülke çapına yaymış ve yazdığı yazılar geniş yankı bulmuştur.

Onun toplumsal ilgisi gazeteciliği ile sınırlı değildir. Siyaseti çok sevmemesine rağmen ilk mecliste görev alması onun toplumsal yönü ile yakından ilgilidir. Çeşitli derneklerin kuruluşunda öncü olması ve bu derneklerde görev alması onun toplumsal yönünün ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Balıkesir’de kurulmuş olan Ziraat Birliği, Muhacirlere Muavenet Derneği, Yeşilay Cemiyeti, Şehit Çocuklarını Himaye Derneği, Verem Savaş Derneği, Çocuk Esirgeme Kurumu ve Türk Hava Kurumu’nun kuruluşunda ve yönetiminde görev almıştır.⁴⁷ Bunların yanında sporla ilgili olarak idman yurdu ve izcilik çalışmalarına katılmıştır.

Toplumsal ilgisi sanat anlayışına da yansımıştır. Aruz vezni ile çok güzel şiirler yazmasına rağmen halkı aydınlatma konusunda bu anlayışından vazgeçmiştir. Halka mesaj vermek istediğinde kolay anlaşılabilir ve ezberlenebilecek şiirler yazmıştır. Örneğin “Vur Beline” adlı şiirinde halkı kötü davranışlara karşı uyarıp, birlik ve beraberliğe davet etmektedir. Şiirin tümünü buraya almak araştırmanın kapsamını aşacağından onun bu duyarlılığını göstermek için kısa bir bölüm nakledebiliriz:

*Sütüne su katanların
Şerre göbek atanların
Baldırını satanların*

⁴⁶ Akgül, Yusuf, “Karasi Toprağının Yiğit Evlâdı Hasan Basri Çantay”, Haz. İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Petek Matbaası, Balıkesir, tsz. , s. 71-75.

⁴⁷ Uğur, age, s. 116-117.

*Vur beline, vur beline!
Soysuzlaşan her bacının
Tilkileşen her hacının
Çam deviren baltacının
Vur beline, vur beline!*

Çocuklar için yazdığı izci marşından bir dörtlük aktarmak gerekirse:

*Gürbüz ol, olma cılız
Kanlanmalı betbeniz.
İçin dışın hep olsun,
Elmas gibi tertemiz.*⁴⁸

Bu küçük örneklerden de anlaşılacağı gibi Hasan Basri Çantay “sanat toplum içindir” görüşünü kendisine düstur edinmiş ve eserlerinde bu görüşü savunmuştur. Bu konuyu Ülkü Edebiyatı adlı eserinde farklı açılardan ele alarak incelemiştir.⁴⁹ Onun toplumsal konulara ilgisinin altında yatan en büyük neden sahip olduğu dini inançlarıdır. İslâm dini vatan savunmasını, insanlara hizmeti, onların derdine derman olma, cehalete karşı mücadele gibi yükümlülükleri sosyal bir sorumluluk olarak herkese yüklemiştir. Birlik ve beraberliğin güçlenmesi için ibadetlerin bireysel olarak icrasından ziyade cemaatle yapılmasını tavsiye etmiştir. Bu nedenle H. B. Çantay topluma karşı duyarsız, kendi kabuğuna çekilmiş münzevi tip bir dindarlığa sıcak bakmamış, dinin bu yöndeki tavsiyelerini öğrenmekle kalmayıp hayatı boyunca ilim ve amel bütünlüğü içinde yaşamıştır.

4.4.Sorumluluk ve fedakârlık duygusu gelişmiş bir kişi olarak Hasan Basri Çantay

Hayatında sorumluluk ve fedakârlık duygusu önemli bir yer tutmuştur. Sorumluluk hissettiği durumlarda bencillikten uzak, her şeyi göze alarak büyük fedakârlıklar göstermiştir. Babası 1897 dep-

⁴⁸ Çantay, Hasan Basri, *Babamın Şiirleri*, Hazırlayan Mürşit Çantay, İstanbul, 1964, s. 14,18.

⁴⁹ Çantay, Hasan Basri, *Ülkü Edebiyatı*, Balıkesir ,1939, s. 13-20, 43-45.

remi sonrası mali durumu bozulduğu için evini satmak zorunda kalmış, geriye çocuklarının geçimini sağlayacak bir miras bırakmamıştır. Balıkesir İdadisi dördüncü sınıfında başarılı bir öğrenci olarak eğitimini sürdürdüğü yıllarda babası hayatını kaybettiği zaman üç kız kardeş ve annenin sorumluluğunu üstlenip çok sevdiği okulundan ağlayarak ayrılmış, ailesinin geçimi için kendi parlak geleceğini feda etmiştir. Daha sonra bu tutumunu hayatının her aşamasında içinde yaşadığı toplum ve ülkesi için sergilemeye devam etmiştir.

Çıkardığı gazetelerde büyük fedakârlıklar göstermiştir. Bu gazetelerin tüm işlerini yüklendiği için yazı yazmanın yanında bir matbaa işçisi gibi çalışmıştır. Bu gayretlerine karşılık maddi bir beklenti içine girmemiştir. Mutasarrıf Reşit Bey'in emriyle yarı devlet, yarı özel teşebbüs bir gazete olan Nasihat'ı 14 Nisan 1914 yılında çıkarmaya başlamıştır. Çok tutulmuş ve oldukça kâr getirmiş olan bu gazete daha sonra resmi bir hüviyet kazanmış ve vilayet matbaasında yayınlanmaya başlamıştır. Gazete resmi hüviyet kazanınca gazetenin o ana kadar elde ettiği kârdan payına düşeni alması kendisine teklif edildiğinde şiddetle ret etmiştir. Kârın tümünü olayın gerçekleştiği dönem Mutasarrıf olan Mithat Bey'e sunmuştur. Bu parayla Balıkesir'e yeni bir vilayet matbaası kurulmuş olması meblağın yüksek olduğunu göstermektedir. Kendisi memur olarak çalıştığı o günlerde bu paraya ihtiyacı olmasına rağmen büyük bir fedakârlık örneği göstermiştir.⁵⁰

Hasan Basri Çantay, düşmanın Ege'yi işgal ettiği günlerde Ses Gazetesini çıkarıp halkın sesi olmaya başladığında başına gelecek olanları bilerek büyük bir fedakârlıkla kendisini ortaya koymuştur. Çevresindeki teslimiyetçi, karamsar ve kendi dertlerine düşmüş insanlar onu bu davranışlarından vazgeçirmeye çalışmışlardır. Ama o duygusal kararlılığı, azmi, mücadelecisi, korkusuz ve bağımsızlığı düşkün yapısı nedeniyle vatani ve milleti için fedakârlıktan vazgeçmemiştir. Bu çalışmalarından rahatsız olan Damat Ferit hüküme-

⁵⁰ Uğur, *age*, s. 8.

ti yerli azınlıkların kışkırtmasıyla onu tutuklama kararı çıkartmıştır. Tutuklandığında mücadelesinden ayrı kalacağı için ailesinden uzak, kaçak bir hayat yaşamaya başlamıştır.

Fedakârlıkla ilgili tutumu meclis çalışmalarına yansımıştır. İlk meclisin 19. oturumunda meclis üyelerinin maaşlarının artırılması gündeme geldiğinde söz alarak: “Muallimler maaşlarını alamazken meclis üyelerinin maaşlarının artırılması uygun değildir.” diyerek bu duruma karşı çıkmıştır.⁵¹ Fedakârlığı bir düstur olarak hayatının tüm alanlarına yaymış, yapılan fedakârlıkların karşılıksız kalmaması için önemli gayretler sarf etmiştir. Kendisi yetim kaldığı yıllarda çok çileler çekmiş olduğu için yetim kalmış şehit çocuklarına karşı aşırı bir hassasiyet göstermiştir. Bu konuda kamuoyu oluşturmak için “Müslümanlıkta Himaye-i Etfal” adlı bir kitap yazmıştır. Balıkesir’de şehit çocukları için kurup, müdürlüğünü kendisinin yaptığı yurttta onların eğitimi ve bir meslek kazanmaları konusunda çaba sarf etmiştir. Sebilürreşad Dergisi’nde konuyla ilgili olarak “Yetimler Hakkında” başlıklı iki makalesi bulunmaktadır. Bir yerde canlarını feda eden şehitlerin çocuklarına sahip çıkarak yapılan fedakârlıkların karşılıksız kalmamasını hem söylem hem de eylem olarak göstermiştir.

Bu tutumunu eserlerinin telif ücretleri konusunda da sürdürmüştür. Genel olarak eserlerinden ve yazılarından telif ücreti almamayı prensip haline getirmiştir. Aldığı telif ücretlerini ise kendi özel harcamalarında kullanmamıştır. Günümüzde önemli bir kaynak olma özelliğini koruyan ve bu konuda bir dönüm noktası oluşturan⁵² Kur’an-ı Hâkim ve Meâl-i Kerim defalarca basılmıştır. Fakat Hasan

⁵¹ TBMM I.Dönem Zabıtları, 19. Birleşim, C. 2, s. 10.

⁵² Yazıcı, Gülgün, “Hasan Basri Çantay’dan Yaşar Nuri Öztürk’e Kur’an Meâllerinde Türkçenin Serüveni”, *Kur’an Mealleri Sempozyumu II*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara, 2007, s. 383-396; Karşı, H. İbrahim, “Hasan Basri Çantay’ın Kur’an-ı Hakim ve Meâli Kerim’deki Tercüme Metodu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl, 6, Sayı, 13, 2002, s.,153-182,

Basri Çantay bu kitabının gelirlerinden bir kuruş dahi cebine koymayıp tüm gelirini yaptırdığı camiye harcamıştır.⁵³

Görüldüğü gibi fedakârlık ve sorumluluk duygusu onun hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Bu duygular kişilik gelişiminde oldukça önemlidir.⁵⁴ Fakat herkesin hayatında bazı nedenlerden dolayı davranışlara yansımaz. Davranışlara yansımayan duygular zamanla insan hayatındaki önemini kaybeder. O, duygu ve inançlarını kaynaştırıp hayatının her safhasında davranışlarına yansıtmış model bir kişiliktir.

4.5. Milli ve manevi değerlere bağlı bir kişi olarak Hasan Basri Çantay

H. B. Çantay milli ve manevi değerlerine bağlı bir kişidir. Vatan savunmasına bizzat katılmış, dinine bağlılığını hayatı boyunca davranışlarına yansıtmış, milleti için her türlü fedakârlığı göstermiştir. Bunların yanında İstiklal Marşı'nın yazılmasında aktif rol almıştır. Açılan yarışmaya M. Akif Ersoy ödül konduğu için katılmayı tüm ısrarlara rağmen reddetmiştir. Dönemin Milli Eğitim Bakanı H. B. Çantay'dan M. Akif'i ikna etmesi konusunda yardım istemiştir. Onların dostlukları meclis çalışmalarından çok uzun yıllar öncesine dayanmakta olup I. Mecliste görev aldıklarında Ankara'da tüm zamanlarını beraber geçirmeye başlamışlardır. Dostluklarının nişanesi olarak M. Akif "Bülbül" şiirini H.B. Çantay'a ithaf etmiştir. Dostluklarının verdiği samimiyete güvenerek M. Akif'i, kazandığında ödülü bir hayır kurumuna vermesini tavsiye ederek, yarışmaya katılması için ikna etmiş ve İstiklal Marşı gibi milli bir değerimizin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Tarihe karşı ilgisi nedeniyle Balıkesir'de bir tarih encümeni kurulması için çaba sarf etmiş ve bazı dokümanlar toplanmasına öncülük etmiştir. Fakat savaş yıllarında bu dokümanlar yeterince korunamamıştır. Tarih konusundaki hassasiyetini dil konusunda da

⁵³Uğur, *age*, s. 121.

⁵⁴Akto, Akif, "Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2, 2011, s. 191-217.

göstermiştir. Arapça, Farsça ve Fransızca bilmesine rağmen günlük hayatında saf bir Türkçe kullanmayı tercih etmiştir. Soyadı kanunu çıktığında halka Türkçe anlamları güzel olan soy isimleri almaları konusunda tavsiyelerde ve yardımlarda bulunmuştur. Türk atasözlerine önem vermiş ve bu konu ile ilgili olarak “Türk Savları” adında bir eser hazırlamış fakat bu eser yayınlanmamıştır. Yine Divân-ı Lügati't-Türk'ün tercümesini hazırlamaya başlamasına rağmen ömrü yetmediği için bu eserini tamamlayamamıştır.

Hasan Basri Çantay sanayinin milli olması konusunda çaba sarf etmiştir. Yerli malı kullanılması için nasihatlerde bulunmuştur. Bu konuda halkı teşvik etmek için şiirler yazmış, ve yabancılara giden paranın kurşun olup döneceğini bir dördlükte şöyle anlatmıştır:

*Düşmanlara giden para
Kurşun olur bize sonra.
O kurşunu göğsümüze,
Atarlar da açar yara.*⁵⁵

I. Meclis'in 41. oturumunda söz alarak devletin ihtiyaç duyduğu kumaşların yerli üreticilerden tedarik edilmesi konusunda bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında askeriyede kullanılan ithal kumaşlardan rahatsızlık duyduğunu, yerli kumaş kullanılması gerektiğini belirtmiş ve bu konuda çıkarılmak istenen kanun için gayret sarf etmiştir.⁵⁶ Finans sektörüyle ilgili zamanının ötesinde düşüncelere sahip olup, İslâm'a uygun faizsiz bir bankacılık sistemi arzu etmiş ve konuyla ilgili bir proje üretmiş olmasına rağmen şartlar olgunlaşmadığı için arzusu gerçekleşmemiştir.⁵⁷ Dini inançları gereği ve savaş yıllarının yokluklarını tecrübe etmiş olması nedeniyle hayatı boyunca israftan uzak durup sade bir yaşantı sürmüştür, bu tavır ile insanlara örnek olmuştur.

⁵⁵Çantay, *Babamın Şiirleri*, s. 18.

⁵⁶TBMM I. Dönem Zabutları, 41.Birleşim, C.2, s. 14.

⁵⁷Uğur, *age*, s. 116.

4.6. Pratik ahlakın önemini savunan bir kişi olarak Hasan Basri Çantay

Bireysel ve toplumsal hayatta ahlakın önemini her fırsatta vurgulamıştır. Ahlakın felsefî yönünü çok iyi bilmesine karşın fazla önemsemeyip pratik yönüne ağırlık vermiştir. Alçak gönüllü, nazik, az ve öz konuşan, insanları kırmayan, onları önemseyen, merhametli, çevresine duyarlı model bir kişi olarak güvenli bir toplum için ahlakın temel şart olduğunu savunmuştur.

Ona göre son iki asır İslâm dünyasının yaşamış olduğu musibetlerin nedeni ahlaksızlıktır. Ahlaki yozlaşma sonucu toplumun dengesi bozulmuş, insanları birbirine bağlayan değerler kaybolmuştur. Bütün felaketlerin altında yatan temel neden olarak ahlaki zafiyeti görmüştür. 7 Kasım 1918 yılında Ses gazetesinde yazdığı yazısında en büyük düşmanı şöyle tarif etmiştir: “En büyük düşmanımız ne Moskof, ne Fransız, ne Alman ne de İngiliz’dir. Bizim en büyük düşmanımız kendi ahlaksızlığımızdır.” Bu yazısında I. Dünya Harbinin en zor anlarında insanların milli fedakârlıktan kaçıp kendi ihtirasları peşinde koştuklarını, haram lokma yediklerini, sınır boyunca savaşan askerlerin eşlerine tasallutta bulunanların olduğunu, Mehmetçik ailelerinin çaresizlik içinde bırakıldıklarını belirtmiştir. Aynı yazısında Peygamberimizin mukaddes beldelerinin, İmam-ı Azam’ın manevî ocağının düşman ayakları altında çiğnenmesinin altında yatan yegâne sebebin ahlaki zafiyet olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Mecliste görev aldığı yıllarda kumar ve içkinin toplum ahlakına zarar verdiğini belirterek yasaklanması için çaba sarf etmiş, hayatı boyunca yazdığı birçok yazısında insanları güzel ahlaka teşvik edip, kötü ahlaktan sakındırmıştır.

4.7. Nebevi tip dindar bir kişi olarak Hasan Basri Çantay

Din Psikolojisi alanında en yaygın olarak kullanılan dindarlık tiplerinin başında Allport’un geliştirdiği iç ve dış güdümlü yaklaşımı gelmektedir. Ona göre iç güdümlü dindarlar dini inançlarını kişisel beklentilerinin üstünde tutup çıkarları için kullanmaktan kaçınır-

⁵⁸ 7 Aralık 1918, *Ses Gazetesi*, Balıkesir.

larken, dış güdümlü dindarlar ise dini bir araç olarak görüp çıkarları için kullanmaktan çekinmezler.⁵⁹

Allport'un iç güdümlü dindarlık yaklaşımı kültürümüze uygulandığında kendini toplumsal konulardan soyutlamış münzevi(mistik, sufi) dindarlar için daha uygun düşmektedir. Fakat bu tür dindarlar dışında günlük hayatın içinde yer alan, toplumsal ilgileri yüksek dindarlarda iç güdümlü dindarlık kavramı yeterince belirleyici olmamaktadır. Bu bağlamda Allport'un iç güdümlü yaklaşımı bizim kültürümüze uygulandığında bazı sıkıntılar yaşanmaktadır. H. B. Çantay gibi önemli dini şahsiyetler hayatın her alanında aktif rol aldıkları için dışarıdan bakıldığında dış güdümlü olarak görülebilirler. Nitekim günümüzde sanat, siyaset, ekonomi vb alanlarda önemli rol almış dindar kişilikler dış güdümlü olarak değerlendirilebilir. Bu kişiler her ne kadar kendi iç dünyalarında iç güdümlü olsalar da dışarıdan bakıldığında toplumsal hayatta üstlenmiş oldukları görevler nedeniyle dış güdümlü dindar görüntüsü verebilirler. Bu sıkıntıyı gidermek için kavramsal olarak iç güdümlü dindarlığı kendi içinde münzevi ve nebevi tip olmak üzere ikiye ayırmak daha uygun olabilir. Münzevi dindarlar toplumsal ilgileri düşük, kendi iç dünyasına yönelmiş dindarlar olup hayatlarının merkezinde manevi açıdan kendilerini geliştirme vardır. Bu tür dindarlar dini hayatlarında farkına varmadan dini bencillik yaşayabilirler. Bir yerde münzevi dindarlar dini ve dünyevi ayrımını kabul ederek dini olanı tercih edip dünyevi olana sırt döndürmüşlerdir. Nebevi tip dindarların hayatında ise böyle bir ayrım yok denecek kadar azdır. Onlar toplumsal konulara ilgili duyup günlük hayatta insanların problemlerinin çözümünde çevre şartlarını dikkate alarak gerçekçi projeler üretmişler⁶⁰ ve bunu dini inançlarının gereği olarak görmüşlerdir.

⁵⁹ Argyle, Michael, *Psychology and Religion An Introduction*, Routledge, London 2000, s.31: Vergote, Antoine, *Din, inanç ve İnançsızlık*, Çeviren Veysel Uysal İFAV, İstanbul, 1999, s. 79.

⁶⁰ Bkz. Hayati Hökelekli, "İmam-I Azam Ebu Hanife'nin Kişilik Yapısı", *İslam Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 155-176.

H. B. Çantay ehl-i mutasavvıf olup İslam'da keramet olarak bilinen velilere özgü haller yaşadığı toplumca bilinen bir gerçektir. Farz ibadetlerin dışında mensup olduğu tarikatın günlük ritüellerini hassasiyetle uygulamıştır. Küçük yaşlarda babasından etkilenecek onun bazı evradını okumak istemiş fakat babası gelişimine uygun olmadığı kaygısıyla izin vermemiştir. Kendi özel hayatında deruni bir dini hayat sürmesinin yanında toplumsal konularda nebevi tip bir dindar olarak aktif görevler almıştır. Halkı aydınlatmak için gazeteci, vatan savunmasında mücahit, ülkenin problemlerini çözmek için siyasetçi, cehaleti yenmek için eğitimci, çeşitli derneklerin kuruluşunda görev alan bir girişimci olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun toplumsal yönü din adamlığından spor adamlığına kadar uzanmaktadır. Gençlerin manevi eğitiminin yanında bedenlen sağlıklı olmaları için spora teşvik eden şiirler yazmış,⁶¹ konuyla ilgili müstakil bir eser hazırlayıp,⁶² çeşitli sportif faaliyetlerde bulunan bazı kuruluşlarda (idman yurdu ve izcilik) görev almıştır. Spor konusunda Sebilürreşad Dergisi'nin 1948-1951 yılları arasındaki muhtelif sayılarında "Hadis-i Şeriflerde İdman ve Yarış Hakkında" başlığı altında yedi makale yazmıştır.

4.8. Hayal ve sezgi dünyası güçlü bir kişi olarak Hasan Basri Çantay

H. B. Çantay güçlü bir hayal ve sezgi dünyasına sahiptir. Şair olması onun ilhama açık ve sezgisel bir yönü olduğunu göstermektedir. Şiirleri hayal dünyasının ne kadar güçlü olduğunu bir kanıtıdır. Ali Aynî Bey'in şiirine nazire olarak 23 Temmuz 1907 yılında 20 yaşında genç bir şair iken aruz vezni ile yazdığı şiirinin bir beytinde gurura kapılıp bencillik edeni denizlerde azgınlaşmaya kalkan bir su kabarcığına benzediğini şöyle ifade etmiştir:

*Gurûr-i nahvete meclûp olup da "ben" diyeni
Bihârda kuduran bir habâba benzetirim.*

⁶¹ Çantay, *Babamın Şiirleri*, s. 22.

⁶² "İslâm'da Cihad ve İdman" başlıklı eseri yayınlanmamıştır.

Onun güçlü bir hayal ve sezgi dünyasına sahip olması milli mücadele yıllarında yürüttüğü faaliyetlere yansımıştır. İzmir Kongresi'ne giderken takip edildiğini trende sezmiş Manisa'da trenden inerek kendisini tutuklatmak için takip edenlerin çabasını boşa çıkarmıştır. Bir sonraki trenle İzmir'e giderek kongre esnasında tutuklanabileceği kaygısıyla hazırladığı notları arkadaşlarına vererek kongreye katılmadan Menemen'e geçmiştir. Arandığı için yolculuk esnasında kendisini Öğretmen Salim olarak tanıtmıştır. Menemen'de yöresel kıyafetler giyip yerli bir kişi kılığında Bergama'ya geçmiştir. Burada yine kendisini fıstık tüccarı olarak tanıtip köyleri dolaşmış ve halkı mücadeleye teşvik etmiştir.⁶³ Kendisini tutuklamak isteyen kişilerin planlarını sezip boşa çıkarmıştır. Balıkesir'de tutuklanmamak için bir barut arabasının içine gizlenerek körfez yöresinden yola çıkmış ve gece vakti Balıkesir'e ulaştığında kendisine güvenli bir yer bulunana kadar şehir mezarlığında saklanmıştır. Bu arada dostları vasıtasıyla kamuoyuna Eskişehir dolaylarında gizlendiği dedikodusunu yayarak arama çalışmalarını yürütenleri yanıltmıştır. Yaklaşık 9 ay aranmasına rağmen yakalanamayıp, kendisini tutuklamak isteyenlerin çabalarını boşa çıkarmasının altında yatan nedenlerin başında onun güçlü bir sezgi ve hayal yetisi-ne sahip olması gelmektedir.

4.9.Estetik duygusu güçlü, kendine güvenen karalı bir kişilik olarak Hasan Basri Çantay

Hasan Basri Çantay güçlü bir estetik duygusuna sahiptir. Fakat estetik duygusunun ahlaktan bağımsız olmasına karşıdır. Aynı zamanda estetik duygunun milli değerlerden beslenmesi gerektiğini savunmuştur.⁶⁴ Edebiyatın yanında musiki ile de uğraşmış ve ud çalmıştır. Elinin yaralanmasını kendisi için manevi bir ihtar sayarak daha sonra ud çalmayı bırakmıştır. Musikide beste yapacak düzeyde bir birikime sahiptir. İstiklal Marşının bir bestesini yaparak Şehit

⁶³ Çantay, *Kara Günler*, s. 38-42.

⁶⁴ Çantay, *Ülkü Edebiyatı*, s. 43-45.

Çocuklarını Koruma Yurdu yöneticiliğini yaptığı yıllarda öğrencilerine okutmuştur.

H. B. Çantay kararlı ve kendisine güvenen bir kişiliğe sahiptir. Yunan ordularının Eskişehir'i işgal edip Polatlı'ya doğru ilerlemesi sonucu bazı milletvekilleri karamsarlığa düşüp Ankara'yı terk etmişlerdir. Hatta meclis yeterli çoğunluğu sağlayamayacak hale gelmiştir. Bu dönemde çözüm olarak başkentin Kayseri'ye taşınması teklif edilmiştir. H. B. Çantay bu durumdan çok rahatsız olmuş, 30 Temmuz 1921 tarihli 57. birleşimin ikinci gizli oturumunda söz alarak Meclis'in son ana kadar yerinde kalmasını savunup Kayseri'ye taşınmasını şiddetle eleştirmiştir. Kayseri'ye taşınmanın yerine Polatlı'ya taşınmanın daha uygun olacağını anlatarak Meclis'in Ankara'da kalması konusunda kararlı bir tutum sergilemiştir.⁶⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Kişilik bilimsel olarak incelenmeye başladıktan sonra çeşitli kişilik kuramları ve kişilik tipleri ileri sürülmüştür. Bu gelişmelere bağlı olarak din ve kişilik konulu çalışmalar yapılmıştır. Geliştirilen kişilik ve dindarlık kuramları bu alana önemli katkılar sağlamakla beraber, yeterli düzeyde tatmin edici değildir. Özellikle önemli dini şahsiyetlerin kişilik ve dindarlık tiplerini tespitinde bu durum daha belirgindir. Kuram ve tipolojilerin ortaya çıkışında araştırmacıların tecrübeleri ve içinde yaşadıkları kültürel çevre son derece etkili olduğu için farklı bir kültürel çevreye aktarıldıklarında yeterince açıklayıcı ve kapsayıcı olmamaktadırlar. Bu durum H. B. Çantay örneğinde olduğu gibi önemli Müslüman dini kişiliklerin analizinde belirgin şekilde görülmektedir. Din ve kişilik arasında etkileşim kaçınılmaz olduğu için kişilik ve dindarlık tiplerinin belirlenmesinde kültür farklılıkları dikkate alınmalıdır. İslam dünyasında yapılacak çalışmalarda daha sağlıklı sonuçlar almak için İslami kişilik kuramı, kişilik ve dindarlık tiplerinin geliştirilmesi gerekir. Bu bağlamda İslam'ın temel metinlerinden, İslam düşünürlerinin konuyla ilgili

⁶⁵TBMM I. Dönem Gizli Celse Zabıtları, 57.Birleşim, C 2, s.123-124.

fikirlerinden, önemli Müslüman şahsiyetlerin analizlerinden ve günümüze ait tüm kişilik çalışmalarından yararlanılmalıdır.

Mevcut kişilik ve dindarlık tiplerinin Hasan Basri Çantay'ın kişiliğini yeterince tanıma ve tanıtmada açıklayıcı olmadığı görülmektedir. Freud'un kişilik tipleri onun kişiliğinin analizine hiç uymazken, Jung'un geliştirdiği tiplere göre de tam olarak içe dönük veya dışa dönük olarak nitelendirilemez. Onun hayatında ikisi uyumlu bir bütünlük oluşturmuştur. Kendi dünyasında ilimle meşgul olurken içe dönük, toplum hayatında dışa dönük bir kişilik sergilemiştir. Allport'un olgunlaşmış, Adler'in iyimser, Fromm'un aktif, Maslow'un kendini gerçekleştirmiş kişilik tipleri H. Basri Çantay'a kısmen uymaktadır. Spranger'in geliştirmiş olduğu kişilik tiplerinden ekonomik ve politik tipler dışında kalanları onun için uygun düşmektedir. Dolayısıyla H. B. Çantay'ı mevcut bir kişilik tipine indirgemek mümkün değildir. Aynı durum dindarlık tipleri için de geçerlidir. Maslow'un, Cropps'un, Fromm'un, Allport'un geliştirdikleri dindarlık tipleri H. Basri Çantay'ın dindarlığına ya uymamakta ya da kısmen uymaktadır.

Önemli bir dini şahsiyet olması nedeniyle H. B. Çantay örneğinden kişilik ve dindarlığa yaklaşmanın bazı sıkıntıları olabilir. Bu tür kişilik ve dindarlıklara sıkça rastlanmaz fakat kişinin dine bağlılığının yoğunluğuna paralel olarak kişiliğe katkı sağladığını gösteren en güzel örneklerdir. Buna karşılık sıradan insanlardaki dine bağlılığın yoğunluğu düşük ve sürekliliği kısıtlıdır. Dolayısıyla dinle sağlıklı bir ilişki kurulmadığı için sonuçlar değişken ve yanıltıcı olabilir. Hâlbuki önemli dini şahsiyetlerin davranışlarında tarihsel dönem farklılıklarına rağmen değişmeyen benzerlikler bulunmaktadır. Hökelekli'nin İmam-ı Azam konusunda yapmış olduğu çalışmada tespit etmiş olduğu davranış kalıplarının tamamına yakını H. Basri Çantay için de geçerlidir. Günümüzü anlama açısından son derece önem arz etmekle beraber popüler kişilik ve dindarlığın İslâm'ı temsil yeteneği zayıftır. Buna karşılık önemli dini şahsiyetlerin kişilik ve dindarlık açısından İslâm'ı temsil yetenekleri güçlü-

dür. Bu nedenler dolayısıyla önemli dini şahsiyetlerin kişilik analizleri konusunda çalışmalar yapılmalıdır. Yapılacak çalışmalardan elde edilecek bulgular sonucu oluşan birikim İslami kişilik kuramı geliştirmeye önemli katkılar sağlayacaktır.

Sonuç olarak H. Basri Çantay'da dindarlık ve kişilik anlamlı bir bütün oluşturduğu için her ikisini bağımsız olarak ele almak oldukça zordur. Onun hayatında bu kavramlar olumlu bir etkileşim gerçekleştirmişlerdir. Din onun kişiliğini olumlu yönde etkilerken, kişiliği de olumlu bir dindarlığın gelişmesini sağlamıştır. O, çelişkilerden uzak, hayatın gerçeklerini dikkate alan, haksızlıklara karşı mücadele eden, toplumsal ilgisi yüksek, ahlakçı, duygusal kararlılığa sahip, sorumluluk ve fedakârlık duygusu güçlü, samimi, gelişime açık, kendisini gerçekleştirmiş, ahlakçı, milli ve manevi değerlere bağlı, davranışlarında süreklilik ve bütünlük olan, hayatını dini esaslara göre tanzim etmiş bir kişiliktir.

Bibliyografya

Adler, A. *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev. K. Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 1985.

Allport, Gordon W., Birey ve Dini, (çev.Bilal Sambur), Elis Yayınları, Ankara, 2004.

Akgül, Yusuf, "Karasi Toprağının Yiğit Evlâdı Hasan Basri Çantay", Hazırlayan İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Petek Matbaası, Balıkesir, tsz.

Akto, Akif, "Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2, 2011.

Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yayınları, Ankara, 1998.

Argyle, Michael, *Psychology and Religion An Introduction*, Routledge, London, 2000.

Armaner, Neda, *Din Psikolojisi*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980.

Ayten, A. *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İstanbul, 2006.

Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, VII. baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1985.

Certel Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Andaç Yayınları, Ankara, 2003.

Çantay Hasan Basri, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Haz. Balıkesir İl Kültür Müdürlüğü, Petek Matbaacılık, Balıkesir, tsz.

Babamın Şiirleri, Haz. Mürşit Çantay, İstanbul, 1964

Ülkü Edebiyatı, Balıkesir, 1939

Çelik, C. (2004), “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik, Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1), 2004.

Egemen, Bedii Ziya, *Din Psikolojisi*, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1952.

Feist, Jess,-Feist, Gregory J. *Theories of Personality*, Sixth Edition, McgrowHill, New York, 2006.

Formdan, F. *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, Çeviren A. Yalçınar, Say Yayınları. İstanbul, 1983.

Freud, Sigmund, *Din ve Toplum Dinin Kökenleri*, IV. baskı, Çeviren Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.

Fromm, E., *Hayatı Sevmek* Çeviren A. Köse, Arıtan Yayınevi. İstanbul, 2004.

Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çeviren Şükrü Alpagut, Kabalcı Yayınevi İstanbul, 2004.

Günay, Ü, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı İstanbul, 1999,

Gürses, İbrahim, *Dindarlık ve Kişilik*, Emin Yayınları, Bursa, 2010.

Gürses, İbrahim, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, Arasta Yayınları, 2001

Holm, N. G., *Din Psikolojisine Giriş*, Çev. A. Bahadır, İnsan Yayınları. İstanbul, 2004

Hökelekli, Hayati, “İmam-I Azam Ebu Hanife’nin Kişilik Yapısı”, *İslam Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

“Kur’an’da Nefs Kavramı Bağlamında İnsan Psikolojisiyle İlgili Bazı Özellikler”, *İslâm Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.

Karslı, H. İbrahim, “Hasan Basri Çantay’ın Kur’an-ı Hakim ve Meâli Kerim’deki Tercüme Metodu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 6, Sayı 13, 2002.

Kayıklık, Hasan, *Dini Yaşayış Biçimleri, Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2000.

Köktaş, M. E. *Türkiye’de Dini Hayat, İzmir Örneği*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993.

Kuran-ı Kerîm.

Maslow, A. , *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Çeviren O. Gündüz, Kuraldışı Yayınları. İstanbul, 2001.

Maslow, Abraham, “Bir Motivasyon Kuramı Değer-Yaşamın Biyolojik Kökeni”, *Ego Ötesi*, Roger N. Walsh, Franches Vaughan, Çeviren Halil Ekşi, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

Maslow, Abraham, *Dinler Değerler, Doruk Deneyimler*, Çeviren H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 1996.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul, 2004.

Peker Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca yayınları İstanbul, 2003.

Ses Gazetesi 2 Ocak,1919, Balıkesir; 24 Ekim 1918, Balıkesir; 5 Aralık 1918, Balıkesir; 7 Aralık 1918, Balıkesir.

Sezen, Yümni, *İslam Sosyolojisine Giriş*, İstanbul, 1994.

Spranger, Eduard, *İnsan Tipleri*, Çeviren Ahmet Aydoğan İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Stevens, Anthony, *Jung*, Çeviren Ayda Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

Şentürk, Habil, *Din Psikolojisi*, Esra yayınları, Konya, 1997.

TBMM I. Dönem Zabıtları, 19. Birleşim, C.2, s. 10.

TBMM I. Dönem Zabıtları, 41. Birleşim, C.2, s.14.

TBMM I. Dönem Gizli Celse Zabıtları, 57. Birleşim, C 2, s. 123-124.

Uğur, Mücteba, *Hasan Basri Çantay*, TDV, Ankara, 1994.

Vergote, Antoine *Din, inanç ve İnançsızlık*, Çeviren Veysel Uysal İFAV, İstanbul, 1999.

Yapıcı, A. “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 2002.

Yazıcı, Gülgün, “Hasan Basri Çantay’dan Yaşar Nuri Öztürk’e Kur’an Meâllerinde Türkçenin Serüveni”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu II*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara, 2007.

HIRİSTİYAN MONASTİSİZMİNİN KURULUŞU (İLK ALTI ASIR)

Hayreddin KIZIL*

Özet

Bu makalede Hristiyan Monastisizminin ilk altı asır içerisindeki kuruluş aşamaları incelenmiştir. Çalışmada, Hristiyan monastisizmi ile ilgili terminoloji, Hristiyan monastisizminin ortaya çıkışı ve ilk altı asır içerisinde kimler tarafından geliştirildiği incelenmiştir. Konunun incelenmesi Hristiyanlığı asırlarca etkilemiş bir kurumun nasıl ortaya çıktığını ve kimler tarafından geliştirildiğini anlamaya yardım edecektir. Makale hazırlanırken ulaşılabilen önemli kaynaklardan istifade edildi. Makalede, Hristiyan monastisizmin kuruluş ve gelişim aşamaları tarihi sıralamasına göre VI. Yüzyıla kadar incelendi, son olarak günümüze kadar gelen bu düşüncenin temel özellikleri kaydedildi.

Anahtar Kelimeler: Monastisizm, Hermit, Sönobit, Asketizm, Manastır, Hristiyanlık

INTRODUCTION TO FOUNDATION OF CHRISTIAN MONASTICISM (FIRST SIX CENTURIES)

Abstract

In this article, stages of foundation of Christian Monasticism within the first six centuries have been researched. In the study, terminologies about Christian Monasticism, how monasticism appeared and who it was developed by, in the first six have been researched. Examination of the subject will help to understand how an institution which has both effected Christianity and led it for centuries, appeared who it was developed by. While essay is being

* Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, hkhayreddin@gmail.com

prepared a lot of important sources were used. In the essay the development monasticism in the first six centuries was examined and finally the basic characteristics of this thought were recorded.

Key Words: Monasticism, Hermit, Cenobit, Asketicism, Monastery, Christianity

Giriş

Hristiyan monastisizmi, tarihi ve toplumsal şartlarla beraber dini metinleri de referans alarak ortaya çıkmıştır. İlk asırlardan itibaren tüm Hristiyan dünyaya yayılmış olan ve Hristiyanlar arasında dindarlığın ölçüsü olarak kabul edilmiş olan monastisizm, coğrafi ve toplumsal şartlara bağlı olarak değişik şekillerde yorumlanmıştır. Fakat ilk asırlarda ortaya konulmuş olan ilkelerini her yerde ve her dönemde sürdürmüştür.

Monastisizm, Hristiyanlık için çok önemli olmasına ve günümüze kadar Hristiyanlığı etkilemiş olmasına rağmen ülkemizde henüz ayrıntılı olarak incelenmemiştir. İlk altı asır içerisinde kurumsallaşmasını tamamlamış olması ve Hristiyan Dünya'nın tamamına yayılmış olması nedeniyle çok geniş bir konudur. Buna rağmen monastisizme yön veren, monastik sistemin kurumsallaşmasını sağlayan kişileri ve sistemlerini tanımak, monastisizmi anlamaya yardım edecektir. Bu nedenle konu incelenirken önemli kişiler ve bu kişilerin sistemleri/kuralları kısaca tanıtılmıştır.

Hristiyan dünyada konu çok fazla incelenmiş olmasına rağmen ülkemizde konu ile ilgili kaynaklara ulaşmak ve bu kaynakları temin etmek çok zordur. Bu nedenle Internet üzerinden ulaşılabilen elektronik kitaplardan önemli ölçüde istifade edildi.

Monastisizmin ilk asırlardaki gelişimini esas alan makalemiz monastisizmin tarihi olarak kurumsallaşmasını esas almış bir çalışmadır. Fakat monastisizmin temel amacının anlaşılması için makalenin sonuna Hristiyan monastisizminin özellikleri ile ilgili bir bölüm eklendi.

1. Hristiyan Monastisizmi ile İlgili Terminoloji

Monastisizm/monaşızm'in sözcük anlamı “tek başına ikame etme” demektir. Yunanca “*monos, monazein, monachos*” kelimelelerinden türetilmiştir. Monastisizmin temel fikri, tek başına veya topluluk halinde, ister kapalı bir yerde (manastırda), ister dışarıda olsun inziva veya dünyadan ve toplumdan geri çekilme, soyutlanmadır.¹

Monastik yaşamı sürdüren kişi için Türkçede *keşiş* sözcüğü kullanılır. Farsçada, Hristiyanların âlim, zahid ve ileri gelen din adamı anlamına gelen *keşiş* kelimesinin Süryanicede pîr, şeyh, kahin anlamındaki karşılığı *keşşişâ*'dır. Arapçada bu kelime *kâs* ve *kıssis* ile karşılanmış olup Türkçede, Farsçadan geçen *keşiş* sözcüğü yaygınlık kazanmıştır.²

Münzevi hayat tarzını benimseyenlerin yaşadığı mekânları ifade etmek için de Yunanca'da aynı kelimedenden (*monos*) türetilmiş “*Monasterion*”un Türkçedeki şekli olan “manastır” tabiri kullanılmaktadır.³

Türkçe'de *keşiş* sözcüğü yanında, Arapça'da nefis tezkiyesi için manastırda yaşayan münzevi zahidler tanımlamak için korkan, çekinen kişi anlamında *rahip* sözcüğü de kullanılmaktadır.⁴ Kur'an'da da monastik yaşamı tercih edenler için aynı sözcüğün kökünden türetilmiş “*rehbaniyye*” ifadesi mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'in İngilizce hazırlanmış bazı meallerinde de “Hadid, suresinde geçen “*rehbaniyye*” kelimesine “*monasticism*” olarak mana verildiği görülmektedir.⁵

¹ G. Roger Huddleston , “Monasticism”, *Catholic Encyclopedia*, c.X, s. 1018-1019; William Herbert Mackean,. *Christian Monasticism in Egypt, To The Close Of The Fourth Century*, New York, 1920, 131.

² Şinasi Gündüz, “Keşiş”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, c. XXV, s. 323.

³ Salime Leyla Gürkan, “Manastır”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, , Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, c. XXVII, s. 558.

⁴ Gündüz, “Keşiş”, s. 323.

⁵ *Translation of the Meanings of The Noble Quran in the English Language*, Meali Hazırlayanlar: Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, , Muhammad Muhsin

Monastisizmin temeli “Asketik Yaşam”dır. Asketizm, dini anlamda kendini inkâr; yeryüzünden el etek çekmek; yeme içme ve diğer dünyevi şeylerden uzak durarak dini disiplini sağlama metodudur.⁶ Asketizmde amaç farklı ve genelde insanlığın çoğunluğunun peşinden gittikleriyle uyuşamayan bir yaşam şekli oluşturmaktır. Benimsenen metot da belirli detayları ne olursa olsun, her zaman, dünya zevklerinden uzak durmayı; yeme içmede, giyim kuşamda, insanlarla ilişkilerde kısıtlamayı esas alan disiplinli bir hayat yaşamaktır.⁷

Hristiyanlıktan önce de mevcut olan asketizm insanlık tarihi kadar eskilere götürülebilir. Asketizm, insanın dünya ve içindekilerle karşı bir tepkisi ve dünya ile uzlaşmama isteği sonucu ortaya çıktığından⁸ herhangi bir dine bağlı kişilerin yanı sıra bazı felsefi ekoller içerisinde de ortaya çıkmıştır. “Kinikler” ve “Yeni Pisagorcular” ilk asketikler olarak kabul edilmelerine rağmen bunlar belli bir sistem kurmamışlardır. Bu tür felsefi sistemler dışında Budistler, Caynistler, Hindular, Brahmanlar, Yahudi Esseniler, Therapeutaeler ve Eski Mısır inancında da asketizme rastlanmıştır. Hristiyanlık ortaya çıktığı dönemde, monastisizm Mısır ve Kudüs civarındaki Esseniler ile Hindistan’da Budistler arasında belli bir sisteme göre devam etmekteydi.⁹ Bunlardan Mısır’da ikamet eden Yahudi bir grup olan Therapeutaeler’de her üyenin özel bir odası vardı. Grup her hafta Cumartesi günlerinde toplu olarak ibadet etmek için bir araya gelirdi.¹⁰

Khan, King Fahd Complex For The Printing of TheHoly Qur’an, Medine, Tarihsiz; Hadid, 57/27 Meali.

⁶ Şinasi Gündüz, *Din Ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 218.

⁷ Huddleston, “Monasticism”, 1019.

⁸ James O. Hannay, *The Spirit And Origin Of Christian Monasticism*, London, 1903, s. 31.

⁹ Edward Cuthbert Butler, “Monasticism”, *The New Encyclopedia Britannica*, New York, 1911, c. XVIII, s. 687.

¹⁰ Nathan D. Mitchell, “Christian Religious Orders”, *The Encyclopedia of Religions*, Editör: Mircea Eliade, NewYork, Tarihsiz, c. XII, s. 309.

Monastisizmin birçok din ve gelenekte görülmesinin nedeni insanın tabiatında bulunan ve insanı asketik yaşama götüren bazı özelliklerdir. Bazı kişilerde açık bir şekilde tezahür eden yalnızlığı sevmeye, beşeri arzulardan nefret etme, acı ve haz ile onun sıradan deneyimlerinden uzaklaşma, bunların yanı sıra evlilik, fakirlik, zenginlik, sağlık, hastalık, gençlik, yaşlılık gibi beşeri özellikler hakkında düşünme, zihnindeki sorularına cevaplar bulamama bazen kişinin toplumdan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Beşeri hayatta karşılaşılan bu tür sorunlara çözüm üretilmediği takdirde veya beşeri özellikler “ruhun yüksek içgüdülerini tatmin etmediği zaman” asketik yaşam tercih edilmektedir.¹¹

Monastik düşüncenin kökeninde dini amaçlar da mevcuttur. İnsanlık tarihinde ortaya çıkmış hemen her yeni inanç ilk dönemlerinde büyük bir heyecan ve coşkuyla karşılanmıştır. Daha sonraki dönemlerde bu heyecan azalmaya başlayınca dini kaygılarla hareket edenler değişik çözümler üretmiştir. Monastik hareketi de bu çözümlerden biri olarak görmek gerekir. Dünyanın değersizliği karşısında dinî ciddiyetten, aşk ve hırstan ilham alan kişiler bu yöntemle başvurmuştur. Ruhun, bedenin tutkularından, günahlarından yalnızlığa, tefekküre doğru meyletmesinden beslenen monastisizme değişik felsefeler ve çeşitli dini inançlar, ruhu saflığa kavuşturmak, ona yeni bir ivme kazandırarak dünyadan iğrenme duygusu ile güç vermek için başvurmuşlardır.¹²

Monastisizm, aslında asketizmin dini bir sisteme dayanarak yorumlanmasıdır. Hristiyan monastisizmi de asketik yaşamın yeniden yorumlanmış şekli ile tarih sahnesine çıkmıştır. Bu nedenle ilerde de ifade edileceği gibi monastisizmin özellikleri arasında dünyevi şeyler bulmak çok zordur. Hristiyan din adamı Aziz

¹¹ Rev. F. C. Woodhouse, *Monasticism Ancient And Modern Its Principles, Origin, Development, Triumphs, Decadence And Suppression With An Enquiry As To The Possibility Of Its Revival*, Londra, 1896, s. 37.

¹² Alfred Wesley Wishart, *A Short History Of Monks And Monasteries*, Albert Brandt Publisher, New Jersey, 1900, s. 19.

Jerome'a göre asketizm gerçek mükemmelliğe ulaşmak için gösterilen bir çabadır. Asketizmdeki çileler (penance-kefarete) de gerçek mükemmelliğe ulaşmak için yardımcı bir erdemdir.¹³

Monastisizmin mistisizmden de etkilendiği ve ondan faydalandığı iddia edilir. Hatta monastisizm, “asketizm ve mistisizm terimleriyle özetlenmiş insan ruhunun eğilimleriyle” beslenen bir yaşama düzeni olarak tanımlanmıştır. Butler'a göre mistisizm kabaca bu dünyada Tanrı ile bir olma arzusunu güçlendirmek için gösterilen bir çaba olarak tarif edilebilirken, asketizm de bu özlemi gidermek için kişinin meşru isteklerinden feragat etmesi olarak tanımlanabilir. Bu iki eğilim de (mistisizm ve asketizm) insanın ruhunda mevcuttur. Her zaman ortaya çıkmasalar da zaman zaman kendilerini dışa vurmaktadırlar.¹⁴ Asketizm, mistisizmle bir tutulamaz, gerçek mistisizm, asketizm olmadan var olamayacağı halde tersi yani mistisizm olmadan da asketik yaşam mümkündür. Kişi mistik olmadan asketik olabilir. Asketizm etik, mistisizm ise büyük ölçüde entelektüel bir yaşam tarzıdır. Asketik yaşamın ahlaki erdemlerle bir ilgisi olmayabilirken mistisizm alışılmadık bir dua veya tefekkürle ilgili olabilir. Asketizm ve mistisizm birbirinden farklı olmakla beraber karşılıklı etkileşim içerisindedirler. Dahası asketizm genellikle dinin sakıncalı özellikleri ile ilişkilendirilmekte ve kimileri tarafından sakıncalı olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte dini motifler olmadan da asketizm uygulanabilir.¹⁵

Monastisizmin, Hristiyanlık tarihindeki gelişimine bakıldığında bu düşüncenin “tek başına, münzevi olarak yaşama” ile ortaya çıktığı görülecektir. Zamanla bu münzevilerin sayısı artmış ve toplu yaşama başlamıştır. Toplu yaşama da bir süre sonra kuralları ve içinde barınılacak yapıları gerektirmiştir. Bu yapılar ileriki asırlarda manastırlara dönüşmüş, manastırlar monastikler için hem barınma hem de eğitim işlevini yerine getirmiştir.

¹³ T. J. Campbell, T.J. “Asceticism”, *Catholic Encyclopedia*, c. I, s. 1759.

¹⁴ Butler, s. 687.

¹⁵ Campbell, c. I, s. 1759.

Manastırlarda kalan keşiş topluluğunun başında bulunan yetkiliye/rahip *Abbot*, denir. Bu sözcük İbranice *Ab* (baba anlamında) sözcüğünün Süryanice söylenişi olan *abba* sözcüğünden türetilmiştir. *Abbot* sözcüğü başlangıçta dini bir cemaatin liderine unvan olarak kullanılmamıştı. Bu sözcük, Suriye ve Mısır'da, önceleri bir şeref ve saygınlığın ifadesi olarak kullanılmış fakat zamanla anlam değişikliğine uğramış ve manastırlarda keşişlerin başında bulunan başrahibi tanımlamak için kullanılmıştır.¹⁶

Manastırda yaşayan *Abbot*'un kırsal alandaki otoritesi piskoposun kırsal alandaki otoritesinden daha güçlüdür. *Abbot*, bekâr olmak zorundadır, otuz yaşını doldurmuş, en az on yıl deneyimli keşişler arasından ve keşişler tarafından seçilir. Manastırlarda yaşayan rahibelerin idari ve dini açıdan amiri ise *Abbess* adını alan başrahibedir. *Abbess* 'lik için kırk yaşında, bekâr en az on yıl deneyimli olmak gerekir. *Abbess*'ler, *Abbot*'lardan farklı olarak herhangi bir sakramenti yönetme yetkisine sahip değildirler. *Abbot* ve *Abbess*'lerin görevleri genellikle ömür boyu devam eder, fakat günümüzde daha kısa süreli de olabilmektedir.¹⁷ *Abbot* ve *Abbess* dışında monastikler için kullanılan başka tabirler de vardır. Çünkü monastisizm ile ilgili tabirler bölgeye, tarikatlara veya mezheplere göre değişebilmektedir.¹⁸

Tarih boyunca farklı şekilleri ortaya çıkmış olmasına rağmen yaşam tarzı açısından monastikler genelde iki grupta toplanırlar:

1- Yalnız başına çöle, dağa ya da ormana çekilerek münzevi bir hayat yaşamayı tercih eden *Eremitler*. Bunlar arasında bir direğe, bir sütuna veya bir ağaç tepesine çıkarak ya da bir hücreye kapanarak insanlarla iletişim kurmadan tefekkürle meşgul olanlar da vardır. Günümüzde yaygın olmayan eremitik keşişlere daha çok

¹⁶ Thomas Oestreich, "Abbot" *Catholic Encyclopedia*, c. I, s. 41–42.

¹⁷ Gündüz, "Keşiş", s. 323.

¹⁸ Monastisizm ile ilgili bazı terimler için bkz Gregory Smith, *Christian Monasticism, From The Fourth To The Ninth Centuries Of The Christian Era*, Londra, 1872, s. 125–232.

Hindu ve Caynist geleneğinde rastlanmaktadır. Hristiyanlar arasında ise Aziz Antony gibi gezgin keşişler bu gruba girer.

Catholic Encyclopedia’da bu gruptaki münzeviler, bir topluluk içerisinde uzun bir eğitim aldıktan sonra insanlardan kendini soyutlayarak yaşayan *anchorit* veya *hermit*’ler; *sarabait*’ler ve *girovaqi* (gezgin keşişler) olmak üzere üç tür olarak verilmektedir.¹⁹

2- Genellikle manastırlarda bir tarikat disiplinine bağlı olarak cemaat hayatı yaşamayı tercih eden *Sönobitler*. Hristiyanlık dışında Budizm’deki *sangha* ve Hinduizm’deki *samyâsin* tabirleri bu tarz bir keşişliği ifade etmektedir.²⁰

2. Hristiyan Monastisizminin Kuruluşu

Hristiyan monastisizminin ortaya çıkışı konusunda verilen en erken tarih Hz İsa’nın yaşadığı dönemdir. Monastisizmin Hz İsa ile başladığı hatta Hz İsa’nın monastik öğretiyi getirdiği ve ilk uygulayıcısı olduğu, onun öğrencisi ve takipçisi olan Havarilerin tüm yaşamlarının monastik olduğu kabul edilir.²¹ Buna göre Hz İsa’nın öğretisi, hayatı, fedakârlığı ve özveriyi esas edinen kişisel seçimi, onun asketizmi pratik olarak yaşadığını/uyguladığını göstermektedir. Havariler de Hz İsa’yı, kelimenin tam anlamıyla Hz İsa’nın uygulamalarını takip etmiş, olgun insan olma ile ilgili öğütlerini yerine getirmiş, ilk dönemlerden itibaren bekâr kalmayı tercih etmiş, teslimiyeti kabul etmiş, mal mülk edinmeyi bırakmış ve topluluk halinde asketik yaşamı uygulamışlardır. Bu öğütler uygulama olmaktan öte Hristiyan ahlakının bir parçası olmuştur.²²

Monastisizmin, ilk dönem Hristiyanlığın dünya görüşünün gerektirdiği yaşam tarzı olduğunu belirten Hannay, sonraki dönemlerde kurumsallaşan monastisizmi de ilk Hristiyanlığı örnek alma, bu yaşam tarzına dönüş olarak yorumlamıştır. Monastisizmin havariler döneminde ortaya çıktığını iddia eden Hannay, monastisizmin

¹⁹ Herbert Thurston, “Monk” *Catholic Encyclopedia*, c. X, s. 1080-1081.

²⁰ Gündüz, “Keşiş”, s. 323.

²¹ Henry John Feasey, *Monasticism : What is it? A Forgotten Chapter In The History Of Labour*, London, 1898, s.2 2–25; Woodhouse, s. 38.

²² Woodhouse, s. 38.

bu dönemde ortaya çıkmasını iki nedene bağlar. Bunların ilki Hz İsa'nın ikinci gelişini beklemek, ikincisi şeytanın kötülüklerinden korunma isteğidir. Hannay, ilk etkenin yani Hz İsa'nın ikinci gelişini beklemenin asketizmi ilk başlarda etkilediğini, asketizme teşvik ettiğini fakat bunun uzun sürmediğini bu nedenle önemli bir faktör olmadığını belirtir. İkinci gelişin beklentisi, kilise tarihi boyunca vurgulanmasına rağmen bu beklentinin ilk dönemlerdeki gibi canlı kalmaması Hristiyan asketizminde kalıcı bir etkide bulunmamasına neden olmuştur.²³ Hannay, konu ile ilgili olarak İncil'den şu bölümü vermektedir:

“Kardeşler, şunu demek istiyorum, zaman daralmıştır. Bundan böyle, karısı olanlar karıları yokmuş gibi, yas tutanlar yas tutmuyormuş gibi, sevenler sevinmiyormuş gibi, mal alanlar malları yokmuş gibi, dünyadan yararlananlar alabildiğine yararlanmıyormuş gibi olsunlar. Çünkü dünyanın şimdiki hali geçicidir.” Korintliler, 7/29–31

Hannay'a göre monastisizmin ortaya çıkmasında en önemli etken iblislerin kötülüklerinden korunmak, onların hâkimiyetine müsait bedenin kötü arzularından kurtulmaktır. Şeytan ve onun etkisinde kalmaya neden olacak şeylerden uzaklaşmak ve Tanrı'ya daha çok bağlanmak isteği şehirlerden uzaklaşmaya neden oldu. Bu durum şehir ve kalabalıkların günahlarla dolu olduğuna inanılmasından kaynaklanıyordu. Hannay, ilk Hristiyanlarda İblislere olan inancın çok güçlü olduğunu söylemektedir. İblisler etkileriyle kötülüklerin yayılmasını, Hristiyanlığın zarar görmesini istemektedir. İlk Hristiyanlara göre dünya ve Roma İmparatorluğu kelimenin tam anlamıyla şeytanların eline geçmişti. Bu Hristiyanların görüşüne göre; tüm dünya, Roma İmparatoru'ndan en küçük esnafa kadar, kelimenin tam anlamıyla şeytanlar ve İblislerle doluydu ve hepsi de Şeytanın etkisinde kalmışlardı. Bu şeytanlar, dünya ve aracılığıyla hareket ederek kendi sahip oldukları ve ilham ettikleri güçlerle Hı-

²³ Hannay, s. 31–33.

ristiyanlığın yok olması için çalışıyorlardı.²⁴ Görüldüğü gibi, monastisizmi, şeytanların etkisinden kurtulma ve Tanrı'ya daha yakın olma arzusundan kaynaklanan dini kaygılara dayandıran Hannay, konu ile ilgili olarak İncil'den şu bölümleri vermiştir:

“Dünyayı ve dünyaya ait şeyleri sevmeyin. Dünyayı sevenin Baba'ya sevgisi yoktur. Çünkü dünyaya ait olan her şey, doğal benliğin tutkuları, gözün tutkuları ve maddi yaşamın verdiği gurur Baba'dan değil, dünyadandır.” Yuhanna, 2/15-16

Hristiyan monastisizminin kökeninde ortaya çıktığı dönemdeki dini şartları da aramak gerekir. Hristiyanlık dininin ilk müntesipleri, Roma İmparatorluğu'nun yanı sıra dünyaya bağlanmış Yahudi toplumu ve Yahudi din adamlarıyla da uğraşmak zorunda kalmışlardı. Matta İncil'inde Hz İsa'nın o dönemde yaşayan Yahudi din adamlarını uyardığı görülmektedir.²⁵ Hatta, Matta, 21: 12-13'te Yahudi mabedini maksat dışı kullandıkları için Hz İsa'nın satıcıları kovduğu bildirilmektedir. Hz İsa'nın ortaya çıktığı dönem aynı zamanda din adamlarıyla ilgili skandalların, siyasi ve ahlaki suiistimallerin, menfaat kavgalarının sıkça görüldüğü bir dönemdi.²⁶ Böyle bir ortamda gelişen Hristiyanlık, bünyesinde bu çarpıklıklara karşı bir tavır geliştirdi.

Wishart ise, İsa Mesih zamanından beri Hristiyanlar içerisinde her dönem, Hristiyanlığı tüm dünyevi zevklerden tam bir ayrılma olarak anlayan Hristiyanlar olduğunu ifade etmiştir. İlk asırlardan itibaren birçok Hristiyan'ın tek yöntem olarak eremit yaşantıyı benimsediğini kaydeden Wishart'a göre eremitler sadece dünyadan değil, dünyanın içine sızmış olduğu kiliseden de kaçıyorlardı.²⁷

Yukarıda ifade edilen monastiklerin dünyanın içine sızmış olduğu kiliseden de uzaklaşmış olmayı istedikleri iddiasını Lowther Clarke da belirtmiştir. Hristiyanlar arasında monastisizmin ortaya

²⁴ Hannay, s. 33–38.

²⁵ Bkz Matta, 16: 6–12 ve 23: 2–28.

²⁶ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, İSAM, İstanbul 2008, s. 16.

²⁷ Wishart, s. 29.

çıkmasının birçok nedeni olduğunu söyleyen Clarke, monastisizmin aynı zamanda dünyevileşen kiliseye karşı bir tepki de olduğunu belirtmiştir.²⁸

Bu iddia, kilisenin ilk dünyevileşmesi ve devlet-kilisesi haline gelmesinin IV. asırda Roma İmparatorluğu zamanında resmi din olarak kabul edilmesinden sonra olduğu şeklindeki mevcut gelenekle²⁹ çelişmektedir. Bu geleneğe göre bu tarihlerden önce kilisede manevi ruh nispeten yüksek ve saf bir şekilde mevcuttu.³⁰

Harnack, kilisenin dünyevileşmesinin IV. asırdan sonra başladığı inancının yanlış olduğunu bundan çok önceleri dünyevileşmenin başladığını söylemektedir. Harnack'a göre kilisedeki hiyerarşik sistem sadece özgürlüğü kısıtlamamış aynı zamanda kardeşliğe de zarar vermiş, kilisenin Neoplatonculuktan etkilenmesi ise kilisedeki saf dini görüşün kaybolmasına neden olmuştur.³¹ Kilisedeki manevi ruhun zayıflaması sonucu, kilise artık her sınıf ve her durumdaki insanlara huzur ve kurtuluş veremediğinden bu dönemden itibaren köylerden ve şehirlerden çok sayıda Hıristiyan'ın çöllere ve dağlara göçü başlamıştır.³²

Monastisizmde, ilk Hıristiyanlığa bir arzunun mevcut olması monastiklerin kilisenin dünyevileşmesinden kaçması sonucu ortaya çıktığı iddiasını güçlendirmektedir. Fakat ilk dönemlerden itibaren monastiklere rastlanması ise aynı iddiayı tarihi olarak zayıflatmaktadır. Aslında monastik düşüncüyü tek bir nedene veya tek bir döneme dayandırmak hatalıdır. Hıristiyan monastisizminin ortaya çıkışı birbiriyle irtibatlı olmakla beraber değişik dönemlere yayılmıştır. İlk asırda Roma egemenliğindeki Kudüs'te ortaya çıkmış olan Hıristiyanlığın ilk müntesipleri çeşitli zorluklar ve tehlikelerle mü-

²⁸ W. K. Lowther Clarke, *St Basil The Great A Study In Monasticism*, University Pres, Cambridge, 1913, s. 14.

²⁹ Adolf Harnack, *Monasticism and The Confessions of St Augustine*, Oxford, 1901, s. 32.

³⁰ Wishart, s. 28.

³¹ Harnack, s. 33-34.

³² Harnack, s. 35-36.

cadele etmek zorunda kalmışlardı. Bu zorluklar bir yandan dinin gizli olarak yayılmasına diğer yandan kimi Hristiyanların münzeviliği tercih etmesine neden olmuştur. İmparator Antoninus döneminde (138–161), Frontonius adlı kişinin dünya nimetlerini terk etmeye karar vermesi ve yetmiş kişiyi de ikna ederek topluca Nitrea çölleri-ne çekilmesi bu buruma örnek verilebilir.³³

Hristiyanlık tüm baskılara rağmen Roma İmparatorluğu topraklarında kiliseler aracılığıyla hızla örgütlendi. M.S. 313'te İmparator I. Constantinus, Hristiyanlıkla birlikte bütün dinlere hoşgörü gösterilmesini sağlayan yasayı çıkarınca tüm Hristiyanlar rahatladı. Bu dönemden itibaren Hristiyan din adamları devlet işleriyle ilgilenmeye başladı. Kilisenin gücü bu alanda arttı ve dini ilkelerden sapma ve dünya değerlerini önemseme başladı. Kiliseler, toplumun en varlıklı ve güçlü kesimlerinden gelen destekle giderek daha da zenginleştiler. Bu gelişmelerden rahatsız olan bazı Hristiyanlar, Hz İsa'nın temel öğretisinin yoksullara ve başı dertte olanlara yardım etmek olduğunu savundular. Kökeni ilk dönemlere dayanan monastisizm bu dönemde kilisenin amacından sapmasına bir tepki olarak daha da güçlendi. Monastikler her yerde görülmeye başladı. Monastik olmak artık dindarlığın ölçütü olarak algılandı. Fakat bu monastisizm ilk dönemlerde ortaya çıkan monastisizmden farklı bir şekilde tezahür etti. İlk dönemlerdeki monastiklerde yüksek bir asketik yaşam olmakla beraber hem baskılar hem de inancın yeni olması nedeniyle belli bir kural veya gelenek henüz ortaya çıkmamıştı.³⁴

Mitchell de, 313'teki Milan Fermanı'ndan sonra asketizmin güçlenmesini bazı Hristiyanların dinleri hakkında kaygılanmasına bağlamaktadır. Mitchell, bu Hristiyanların dinin resmi olarak kabul edilmesini inançları için bir tehlike olarak gördüklerinden asketizme yöneldiklerini belirtir. Mitchell Hristiyanlık'taki "şehitlik" kavra-

³³ Aziz Suryal Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, Çev: Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yayınları, İstanbul, 2005, s. 77.

³⁴ Hannay, s. 48.

mının bu dönemde değiştiğini ifade eder. Buna göre Hıristiyan kahramanlığının en eski biçimi ve bireyin kendini Tanrıya adanmasının en mükemmel sembolü olan “şehitlik” in yerini, en yüksek değer adına yapılan manevi fedakârlık olan, bekâr münzevi hayat almıştır. Bu dönemde, çok sayıda asketikler ortaya çıkmış, bakireler ve keşişler *İmparatorluk Hıristiyanlığının* “yeni şehitleri” olarak algılanmışlardır.³⁵

Konu ile ilgili başka bir problem de Hıristiyan monastisizminin özgünlüğü sorunudur. Hıristiyanlık öncesinde ve Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemlerde farklı inançlarda monastiklerin olması Hıristiyan monastisizminin özgün olup olmadığı sorusunu akla getirmiştir. Hannay, Hıristiyan monastisizminin Hint asketikleri, Budist ve Brahman keşişleri, Yahudi Essenileri ve İskenderiyeli Yahudi kitab-ı mukaddes yorumcusu Philo’nun (M.Ö 20-M.S. 50) ilk defa söz ettiği Yahudi monastik bir topluluk olan Therapeutaeler³⁶, Eski Mısır inancında milli bir Tanrı olan Serapis’e inanan din adamlarının uygulamalarından vb inançlardan ayrıca Yunan inancından ve felsefesinden etkilenmediğini söylemektedir.³⁷ Hannay, Hıristiyan monastisizminin kendine has olduğunu Hıristiyanlığın özünde mevcut olan asketik ruhtan kaynaklandığını belirtmekte, ilk dönemlerdeki asketik hareketin bundan esinlendiğini kaydetmektedir.³⁸ Mısır’da ortaya çıkan ilk asketiklerin isimlerini kitabında veren Hannay, bu kişilerin orta veya daha düşük tabakadan kişiler olduğunu söylemekte, bu durumun Hıristiyan asketizminin kökeninin hiçbir felsefi veya başka bir inancın görüşüne dayanmadığını gösterdiğini kaydetmektedir. İlk asketiklerin İncil’den etkilenerek ortaya çıktığını söyleyen Hannay, bu asketiklerin

³⁵ Virgins and monks became the “new martyrs” in an imperialized Christianity bkz Mitchell, c. XII, s. 310.

³⁶ Gündüz, *Din Ve İnanç Sözlüğü*, s. 369.

³⁷ Hannay, s. 255; ayrıca bkz Mackean, s. 18–20.

³⁸ Hannay, s. 255.

yeni bir Hristiyanlık ihdas etmediklerini, havari gibi yaşamaya çağdırdıklarını belirtmektedir.³⁹

Özetle ilk dönemlerde baskılar sonucu kendi inançlarını korumak ve gizlemek amacıyla ortaya çıkan ve dünyadan yüz çevirme idealini dini metinlerden de referans alan bu düşünce ileriki zamanlarda Hz İsa ve havariler dönemine olan özlem, kiliseyi saran hiyerarşik düzen ve dünyevileşmeye karşı olma sonucu güçlenmeye başladı. Fakat yeni monastik yaşam, ilk dönemlerdekinden farklı bir şekilde tezahür etti. İlk Hristiyanlığa olan özlem Hz İsa'nın, havarilerin ve Pavlus'un yaşamı bu konuda esin kaynağı oldu. İlk Hristiyanların çektikleri sıkıntılar, monastiklerin oruç, sıkı bir ibadet, bekarlık vb fiziki yaptırımlar ile temsil edildi. Bu anlayışa sahip monastisizmin ilk defa Mısır'da ortaya çıktığı kabul edilir. Hristiyanlık Kudüs'te ortaya çıkmış olmasına rağmen monastisizm Mısır'da ortaya çıkmış, burada kuruluş aşamasını tamamlamış ve kendisinden sonraki tüm monastik yaşamı etkilemiştir.⁴⁰

2.1. Mısır (Kıpti-Kopt) Monastisizmi (Aziz Antony ve Aziz Pachomius):

Hristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren asketikler bulunmasına rağmen, Hristiyan monastisizmi Aziz Antony (251–356) ile başlatılır.⁴¹ Kaynaklarda ilk dönem asketik olarak Kudüslü Aziz Narkissus'un ismi geçmesine,⁴² Aziz Ignatius'un (30–107) yazdığı bir mektuptan ilk dönemlerden itibaren kadınların da gruplar halinde monastik yaşama katıldıkları anlaşılmıştır,⁴³ Batı monastisizminin kurucularından John Cassian⁴⁴ (360–435) da ilk dönemlerde yaşayan ve belli bir kurala veya lidere bağlanmadan

³⁹ Hannay, s. 104–108.

⁴⁰ Feasey, s. 25.

⁴¹ Atiya, s. 77.

⁴² Hannay, s. 78-79.

⁴³ Feasey, s. 28. Mektup için bkz Philip Schaff, s. 59.

⁴⁴ Hayatı için bkz Smith, s. 249-256.

asketik yaşam süren Sarabaitler'den bahsetmesine⁴⁵ rağmen ilk monastik Aziz Antony olarak kabul edilmektedir.

Hatta asketik kuralları ilk defa yazmış olan Origen'in ismi dahi ilk asketik olarak geçmez.⁴⁶ Origen, dua, iffet ve sıkı bir dinsel yaşantıya önem vermesinden dolayı "monastik teolojinin babası" olarak kabul edilmesine rağmen Antony'nin ilk asketik olarak kabul edilmesinin nedeni Aziz Athanasius'un yazdığı "Viva Anthony/Aziz Anthony'nin Hayatı" adlı biyografiyle isminin duyulmasına dayandırılır.⁴⁷ Athanasius'un yazdığı bu biyografi monastik düşüncenin Roma İmparatorluğu'nun geneline yayılmasını sağlamış, Hz İsa'nın asıl amacının halktan soyutlanarak Tanrı ile birlikte yaşama düşüncesi olduğu fikrini teşvik etmiştir.⁴⁸

Zengin ve dindar bir Hristiyan aileden gelen Aziz Antony'nin anne ve babasının ölümünden sonra 18–20 yaşlarında iken Matta İncil'inde geçen bir bölüm üzerine bu hayatı tercih ettiği anlatılır. Rivayete göre Antony, kızkardeşine yetecek kadar mal bıraktıktan sonra geri kalanını yoksullara dağıtarak çöllere gitmiştir. Antony, yıllarca çöllerde tek başına yaşamış, münzevilikle ilgili ilk bilgilerini antik mezarlarda, çöl mağaralarında yaşayan diğer münzevilerden öğrenmiştir.⁴⁹ Antony'nin etkilendiği kaydedilen bölüm şu şekildedir:

Adamın biri İsa'ya gelip, «Öğretmenim, sonsuz yaşama kavuşmak için nasıl bir iyilik yapmalıyım?» diye sordu.

İsa ona, «İyilik konusunda neden bana soru soruyorsun?» dedi. «İyi olan tek biri var. Yaşama kavuşmak istersen, O'nun buyruklarını yerine getir.»

«Hangi buyrukları?» diye sordu adam.

⁴⁵ Gündüz, "Keşiş", s. 323; Sarabaitler ve diğer gruplar için bkz Smith, s. 84–88.

⁴⁶ Origen'in asketik kuralları için bkz Mackean, s. 43–45.

⁴⁷ Atiya, s. 77.

⁴⁸ Mitchell, c.XII, s. 309.

⁴⁹ Saint Athanasius, "Life OF St Antony/Vita S. Antoni" *Nicene And Post-Nicene Fathers Of The Christian Church Volume IV St. Athanasius Select Works And Letters*, P. Schaff and H. Wace, Tarihsiz, s. 8-22; Atiya, s. 78; Hannay, s. 96.

İsa şu karşılığı verdi: «'Adam öldürme, zina etme, hırsızlık yapma, yalan yere tanıklık etme, annene babana saygı göster' ve 'komşunu kendin gibi sev.'»

Genç adam, «Bunların hepsini yerine getirdim» dedi, «daha ne eksikim var?»

İsa ona, «Eğer eksiksiz olmak istersen, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle» dedi. (Matta, 19/16–21)

Antony'nin yaşadığı dönemde keşiş adayları büyük olarak bilinen münzevilerin yanında toplanıyorlardı. Antony de uzun yıllar çölde kalınca ünü artmış ve etrafına münzeviler toplanmaya başlamıştı.⁵⁰ Antony'nin kaldığı Nitria çölünde etrafına binlerce keşişin toplandığı, bu keşişlerin Cumartesi ve Pazar günleri kilise olarak kullandıkları yerde bir araya geldikleri belirtilmiştir.⁵¹

Mısır'da Antony dışında birbirinden bağımsız topluluklar halinde yaşayan binlerce keşiş o dönemde çöllerde yaşıyordu. Bu keşişler birbirinden bağımsız hareket eden ve o dönemde “Davut” olarak çağrılan⁵² “abbot”ların yönetimindeydi.⁵³ Bu keşişler toplandığı bölgeye veya bağlı oldukları kişiye göre isimlendirilmiş olmalarına rağmen bunların geneli Aziz Antony'den etkilenmişti.⁵⁴ Sayıları giderek artan bu toplulukların en eskisi Antony çevresinde diğer önemli bir topluluk da yine o dönemde yaşamış bir münzevi olan Aziz Palaemon'un yakınlarında toplanmıştı.⁵⁵

Keşişlerin bu şekilde bir araya gelmesi ve belli zamanlarda ibadet veya yemek için bir araya gelmesi monastisizmin sönobit keşişliğe doğru gelişmesini sağlamıştır. Bu durum Antony daha hayatta iken ortaya çıkmıştır. Atiya, Antony ile başlayan eremit keşişliği, monastik yaşamın ilk belirgin aşaması olarak kabul et-

⁵⁰ Saint Athanasius, s. 22.

⁵¹ Ernest Frederick Morrison, *St Basil And His Rule*, Oxford, 1912, s. 39.

⁵² Feasey, s. 32, 121.

⁵³ Woodhouse, s. 46–47.

⁵⁴ Bu Eremit gruplar için bkz Mackean, s. 79–90.

⁵⁵ Atiya, s. 79.

miş⁵⁶, eremit ile sönobit keşişlik arasındaki aşamayı ise ikinci aşama olarak kabul etmiş ve bu aşamayı tanımlamak için “kollektif keşişlik” tabirini kullanmıştır.⁵⁷

Eremitik ile sönobitik arasındaki dönemi “semi-eremit- yarı eremit” olarak tabir eden Smith, geçişin olduğu bu ilk dönemlerde “Laura” ismi verilen, farklı keşiş hücrelerinin bir arada olduğu ortaklaşa yemeklerin yendiği, ibadetlerin yapıldığı mekânlar kurulduğunu belirtmektedir.⁵⁸ Bu mekânlar, daha sonra inşa edilecek manastırlara öncülük yapmıştır. İlk Manastırlar, asketik yaşam, eremit ve sönobit keşişliğin başladığı yer olan Mısır’da inşa edilmiştir.

Aziz Antony’le münzevilik şeklinde ortaya çıkan daha sonra çöllerde gruplar halinde yaşamaya dönüşen, ardından belli yapılar içerisinde sürdürülmeye başlanan monastisizm bu aşamaları adım adım ve doğal bir süreç içerisinde tamamlamıştır.⁵⁹ Eremitlerin her gün belirli vakitlerde kulübelerinden/hücrelerinden başlarında bulunan kişiyi dinlemek için çıkmaları, bu tür toplanmaların zamanla kurallarının ortaya çıkması, ibadetlerin ortaklaşa ve yine kurallarla yapılması manastırların ortaya çıkmasına neden olmuş bunu manastır hayatı ile ilgili düzenlemeler ve kurallar takip etmiştir.⁶⁰

Keşişlerin manastırlardaki hayatını programlayan kurallar ilk kez IV. asrın başlarında Mısır’da Aziz Pachomius (292–346) tarafından düzenlendi. Pagan bir ailenin çocuğu olarak doğan Pachomius (290–346), imparatorluk sınırları içinde yaşayan Hristiyanlara din özgürlüğü tanınmasıyla da bilinen Konstantin’in (272–337) ordusunda asker iken Hristiyanlığı kabul etmiştir. Pachomius, Aziz Palaemon aracılığıyla monastisizme başlamıştır.⁶¹

⁵⁶ Atiya, s. 77.

⁵⁷ Atiya, s. 79.

⁵⁸ Smith, s. 38–39.

⁵⁹ Wesley, s. 57.

⁶⁰ Wishart, s. 57.

⁶¹ Morrison, s. 40; Biyografisi için bkz Smith, s. 243–247; Monastik sistemi için bkz Mackean, s. 91–110; Clarke, s. 37–39.

Hristiyanlığı kabul ettikten sonra Mısır'da Eremit keşişler arasında bir süre kalan Pachomius, 320'de Tabennisi'de terkedilmiş bir köyde yörenin patriği Tentyra'nın otoritesi altında kurduğu cemaatin görevleri arasına ibadetin yanı sıra toprağı işleme faaliyetini de eklemiştir. Getirdiğı kurallar (fakirlik, bekârlık ve lidere itaat) neticesinde eremit geleneğinden cemaat hayatına (sönobit) dayanan manastır geleneğine geçişi sağlamıştır. Pachomius, yaptığı düzenlemelerle dağınık keşiş hayatını kilise otoritesiyle bağlantılı bir cemaat haline getirmiştir. Bir ilk olan bu düzenlemelerden sonra Pachomius modelini esas alan, bir liderin yönetimi altında ortak hayat süren, iş, dua ve zühdle beraber kutsal metinleri okuyup öğrenmeye yoğunlaşan keşişlerin yaşadığı manastırlar kurulmuştur.⁶²

Monastisizme disiplin ve çalışmayı getiren, münzevi hayat ile ortak yaşamı kaynaştıran yeni bir model geliştiren Pachomius'un kurduğu bu sistem, topluluk halinde yaşayan keşişlerin hayatını bütün yönleriyle düzenlemekteydi. Atiya, bu dönemi monastik idealin gelişmesindeki üçüncü ve son aşama olarak kabul etmiştir.⁶³ Bu sistemi Antony tarzı keşişlikten ayıran en önemli iki unsur ortak yaşam ve çalışma/görev paylaşımıdır. Çalışma, Antonian keşişlerde olduğu gibi vakit geçirmek için yapılan bir uğraş değildir. Önemli bir görev olduğu için yerine getirilmektedir. Çalışmanın keşiş hayatına girmesi monastik yaşam tarzında yeni bir devrim olarak kabul edilmiştir.⁶⁴

Pachomius'un, monastik kurallarını bir melekten aldığına inanılır.⁶⁵ Atiya ise bu kuralların, bütün kalıcı kurumlaşmalarda görüldüğü gibi, sistemleştirilmiş bir kurallar dizisi değil, evrimsel bir süreç içerisinde ortaya çıkan sorunlara karşı geliştirilen çözümlerden oluştuğunu belirtir. Bu kurallarda Pachomius'un yaşantısının ve deneyimlerinin bütün yönleri görülür. Bir asker olarak disiplini bi-

⁶² Gürkan, s. 559.

⁶³ Atiya, s. 79.

⁶⁴ Butler, s. 688.

⁶⁵ Hannay, s. 121.

lir, bir eğitimci olarak bilginin değerini tanır, bir yönetici olarak günlük sorunlara karşı toplulukları beceriyle örgütler ve bir din adamı olarak duanın ve ibadetin önemini öne çıkarır. Antony ile aynı idealleri ve amaçları taşımasına rağmen hatta manastırlar ilk defa onun tarafından kurulmuş olmasına rağmen Pachomius, manastırları kendi ihtiyaçlarını karşılayabilen, üretimin yapıldığı ve görev paylaşımının olduğu yerler olarak kurmuştur. Çalışma ve ibadetin bir arada yapıldığı, çalışmanın önemli bir görev olarak kabul edildiği bu düzende Pachomius'un asker kökenli olmasının büyük bir etkisi olmuştur. Atiya, bir Pachomian manastırının, vadi kenarında ya da çöl içinde yüksek ve kalın duvarlarla çevrilmiş bir Roma garnizonunu andırdığını belirtir.⁶⁶

Pachomius'un Tabennesi'de kurduğu manastırlardan birini ziyaret eden Palladius'un (368–430), verdiği bilgilerden manastırda düzenli bir programın mevcut olduğu, her keşişin kendine ait bir görevinin olduğu anlaşılmaktadır. Manastırdaki görevlerle ibadet belli bir programa göre düzenlenmiştir. Palladius, manastırda kalanların Cumartesi ve Pazar günleri kilisede toplandıklarını belirtir. Manastırlar hem kendi ihtiyaçlarını karşılamak, hem de yardıma muhtaç olanlara yardım etmek için üretim yapılan yerlerdir. Manastırlarda, tüm çalışmalar manastırın, fakirlerin hatta yine Pachomius tarafından kurulan kadın manastırının ve hapislerde kalanların ihtiyaçlarını karşılamak için yapılır. Kendi başlarına ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde kurulan manastırlarda değişik meslek grupları da mevcuttur. Manastırdaki izlenimleri arasına bunları da ekleyen Palladius, burada 15 terzi, 7 demirci, 4 marangoz, 12 deve sürücüsü, 15 çırpıcı/fuller olduğunu belirtmiştir.⁶⁷

Pachomius'un kurallarını, Hristiyanlık tarihinin en önemli gelişmelerinden biri olarak kabul eden Atiya'ya göre bu sistem asker ile din adamının görevlerini bir kişide kaynaştırmıştır. Keşişin

⁶⁶ Atiya, s. 79–82.

⁶⁷ Palladius, *The Lausiatic History of Palladius*, Yayına Hazırlayan: W.K. Lowther Clark, New York 1918, s. 112-116. Meslek grupları için ayrıca bkz Atiya, s. 82.

gece ve gündüz bütün faaliyetleri ayrıntılı olarak düzenlenmiştir. Giysisi, yiyeceği, uyku saatleri, nasıl uyuyacağı, nasıl seyahat edeceği, dua saatlerine kadar her şey düzenlenmiştir. Kuralların çiğnenmesi durumunda acımasızca uygulanacak ceza yasası da eklenmiştir. Bu kurallar, bir yandan keşişin günlük gereksinimlerini karşılarırken, öte yandan ruhunun kurtuluşunu da gözetmiştir. Kadından uzak durmak, temizlik, bağlılık, yoksulluk ve itaat iyi bir keşiş olmanın ön koşuludur. Bu sistemdeki en önemli adım, el emeğinin ve manastır içinde eğitimin ön plana çıkarılması olmuştur. Pachomius, manastıra katılmayı da belli şartlara bağlamıştı. Buna göre bir aday manastıra kabul edilene kadar, bir ile üç yıl arasında değişen adaylık süresi boyunca bu kararının ciddi olduğunu kanıtlamak zorundaydı. Aday manastırın günlük işlerine katıldığı gibi, okuma yazmayı öğrenmek, 20 ilahi ve İncil’den iki mektubu ezberlemek mecburiyetindeydi. Pachomian manastır sisteminde okuma yazma bilmemek yasaktı. Keşiş yararlı bir insan olmalı, dini görevlerini ihmal etmeden günlük ekmeğini sağlamak ve zihnini geliştirmek için çalışmalıydı.⁶⁸

Kadınlar için de manastır kuran Pachomius, 346 yılında ölene kadar keşişlerin barınması için 9 erkek 1 kadın toplam 10 manastır kurmuştur.⁶⁹ Pachomius’tan önce Hristiyan mezhebi olarak Montanizm’de de⁷⁰ kadınlar ön planda olmasına rağmen Hristiyanlıkta kadınların kaldığı bir manastırı ilk kez Pachomius kurmuştur.⁷¹ Pachomius bu manastırı yine Tabennesi’de inşa etmiştir. Kadın Manastırı, erkeklerin kaldığı manastıra yakın bir yerde yapılmıştır. İki manastır arasında bir nehrin geçtiği belirtilmektedir.⁷²

⁶⁸ Atiya, s. 82.

⁶⁹ Butler, s. 687–688. Mitchell, 2 kadın, 9 erkek manastırı olduğunu belirtir, Mitchell, c. XII, s. 310.

⁷⁰ Montanizm için bkz Cengiz Batuk, “Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm”, *Milel ve Nihal*, 2003, sayı:1, s. 41–71.

⁷¹ Mackean, s. 118.

⁷² Manastır hakkında bilgi edinmek için bkz Palladius, s. 116–120.

Pachomian manastırlarında kalan keşişlerin sayısı binlerle ifade edilmiştir. Palladius, Pachomius döneminde, kendisine bağlı manastırlarda 7000 kişinin kaldığını Pachomius'un kendisinin başında bulunduğu manastırda ise 1300 keşişin kaldığını belirtmektedir. Pachomius'un kaldığı manastır aynı zamanda diğer manastırlardan da sorumlu idi.⁷³

Mısır, Antony ve Pachomius dönemlerinde hatta ileriki tarihlerde monastisizme ilgi duymuş, monastisizmi öğrenmek için binlerce kişinin ziyaret ettiği ve barındığı bir yer haline gelmişti. Bunlar arasında Hristiyanlık tarihine damgasını vurmuş kişiler de vardı. Batı monastisizminin kurucularından John Cassian (360–435), yedi yıl Thebaid ve Nitrea çöllerinde yaşadı. Konstantinopol Piskoposu John Chrysostom (347–407), 373–381 yılları arasında Thebaid'deki bir manastırda kaldı. Aziz Jerome⁷⁴ (342–420) ve kilise tarihçisi Rufinus (345–410) Mısır'da bir süre kaldılar. Palladius, Mısırlı azizlerin yaşam öykülerini “Lausiac History” başlıklı kitabında bir araya getirdi. Bunların dışında Mısır'a kadınlar da gelmiştir.⁷⁵

Pachomius, getirdiği yeniliklerle hem sönobitik yaşam tarzını düzenlemiş hem de ilk monastik kuralları belirlemiştir. Kendisinden sonra yapılan tüm düzenlemeler onun geliştirdiği sistem üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bu model kısa zamanda Filistin'e, Suriye'ye, Mezopotamya'ya, Anadolu'ya hatta Avrupa'ya kadar yayılmıştır.⁷⁶ Monastik yaşam Kuzey Mezopotamya'da ilk defa Pachomius'un öğrencilerinden Mar Augin vasıtasıyla yayılmış⁷⁷, Suriye ve Mezopotamya'daki etkisi Mısır'da gösterdiğinden daha fazla olmuştur.⁷⁸

⁷³ Palladius, s. 115.

⁷⁴ Hayatı için bkz Woodhouse, s. 59–60; Ayrıca bkz Cutts'un Aziz Jerome'un hayatını anlattığı müstakil çalışma: Edward L. Cutts, *The Fathers For English Readers “Saint Jerome”*, London 1951.

⁷⁵ Atiya, s. 84.

⁷⁶ Wesley, s. 63.

⁷⁷ Gündüz, “Keşiş”, c. XXV, s. 323.

⁷⁸ Hannay, s. 172.

Pachomius sistemi Mısır'dan çıktıktan sonra gittiği yerlerde belli bir süre uygulanmış daha sonraları, monastik yaşam amacını korumuş olmakla birlikte, bulunduğu coğrafyanın/bölgenin özelliklerine göre yeni düzenlemeler yapılmıştır. Pachomius'tan sonra ilk düzenlemeyi, Anadolu'da Kayserili Aziz Basil (329–379) yapmıştır. İlk defa Kapadokya'daki manastırlarda uygulanmaya başlayan Basil'in düzenlemeleri kademeli olarak doğu monastisizmini etkilemiştir.⁷⁹ Basil'in getirdiği metoda Doğu kiliselerinde bölgesel özellikler kazandırılmakla birlikte metot benimsenmiştir.⁸⁰

Pachomius'un kurduğu sistem IV. yüzyılın ortalarında Avrupa'da da belirmeye başlamış, Athanasius tarafından İtalya ve İngiltere'ye taşınmıştır.⁸¹ Avrupa'da Pachomius'un manastır sistemi Aziz Benedict'in (480–547) yeni kurallar ihdas etmesine kadar değişik şekillerde uyarlanmıştır.⁸²

2.2. Bizans/Ortodoks Monastisizmi (Aziz Basil)

Dindar ve kilise tarihine geçmiş kişileri yetiştiren bir aileden gelen Kayserili Aziz Basil (329–379) manastır hayatı ile ilgili kuralları düzenleyen ikinci önemli kişi olmuştur. Kurallarını Pachomian manastır sistemi üzerinde belirlemiş olan Basil, Mısır, Filistin, Suriye, Mezopotamya vb yerleri gezmiş daha sonra Kapadokya'da 356 yılında kurduğu manastırında monastik sistemini uygulamıştır.⁸³ Atiya, Basil'in Mısır'da Pachomian manastırlarındaki eğitiminden sonra monastisizmi Bizans'a getirdiğini belirtir.⁸⁴ Günümüzde de Ortodoks kiliselerinde hâlâ uygulanmakta olan bu kurallar kısa sorulara verilen cevaplar şeklinde hazırlanmıştır.⁸⁵

“Uzun Kurallar” ve “Kısa Kurallar” olmak üzere ikiye ayrılan bu sistemde Pachomian modelinin esas alınmasının nedenini

⁷⁹ Hannay, s. 192

⁸⁰ Butler, s. 688.

⁸¹ Wishart, s. 63.

⁸² Wishart, s. 63.

⁸³ J. M. Besse, “Rule of St. Basil”, *Catholic Encyclopedia*, c. II, s. 714.

⁸⁴ Atiya, s. 84.

⁸⁵ Clarke, s. 63–79; Morrison, s. 15–21.

kişinin tek başına monastisizmi yüklenmesinin zorluğuna dayandırarak Basil, cemaat yaşantısında başkaları için çalışma ve onlara yardım etmenin de mümkün olacağını söylemiştir. Basil'e göre kişi cemaat halinde iken başkalarına maddi manevi –rehberlik dâhil- yardım edebilir. Ayrıca kişi tek başına iken başkaları onu göremeyeceği ve uyaramayacağı için hatalarını göremez, kendini yeterli görür ve halinden memnun olur. Ortak yaşam, cemaati havarilerin yaşam tarzına götürür.⁸⁶ Basil, eremitik yaşamdan ve aşırı asketizmden kaçınmış, ayrıca emek ve çalışmanın gerekli olduğunu belirtmiştir.⁸⁷

Basil'e göre imanın sağlamlığı ve dürüst hayat tarzı birbirinden ayrılamaz iki unsurdur. Kişi bu ikisi ile kendisini tam olarak Tanrı'ya adar.⁸⁸ Hannay, Küçük Asya/Anadolu'daki manastırların dini coşkuyu kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya geldiklerini ve tamamen politik bir organizasyona dönüşme ile karşı karşıya kaldıklarını, Basil'in, manastırları bu durumdan kurtardığını, keşişleri düşünce farklılıklarından, dünyevileşmekten kurtarıp kendi sistemini kurduğunu kaydeder.⁸⁹

Woodhouse, Basil'in kurallarını yirmi beş konu içerisinde şu şekilde özetlemiştir:

1-Keşişlerin, eğitilmeleri, birbirlerine yardım etmeleri ve ibadetlerin daha etkili olması ve güvenlikleri için bir arada yaşamaları gerekir. 2- Eğitim görmeden ve belli bir deneme süreci olmadan hiçbir keşiş kardeşliğe kabul edilmemelidir. 3- Fakirlik, zenginliğe tercih edilmeli, herkes sahip olduğunu muhtaçlara dağıtmalıdır. 4- Çocuklar, şahitlerin huzurunda ve anne babalarının izni ile manastıra kabul edilebilir. 5- Yeme içmede ölçülü olmak gerekir. Oruç, yeme içmeye tercih edilmelidir. 6- Giyimde sadelik olmalı ve bir kuşak bağlanmalıdır. 7- Başrahip/abbot'a itaat tam olmalıdır. 8-

⁸⁶ Morrison, s. 41–44.

⁸⁷ Butler, s. 688.

⁸⁸ Morrison, s. 30.

⁸⁹ Hannay, s. 185.

Abbot, üstün niteliklere sahip olmalıdır. 9- Abbot, suçluları uyarmalı ama nezaketi elden bırakmamalıdır. Eğer suçlu inat edip kabahatine devam ederse onları bir putperest ve suçlu gibi hesaba çekmelidir. 10- En küçük suç dahi basite alınmamalı, gerekli uyarılar yapılmalıdır. 11- Keşişler, günah itirafını yapmalıdır. 12- Her iş ortaklaşa yapılmalı, eşyalar ortaklaşa kullanılmalıdır. 13- Mülk ve mallar akrabaya ve fakirlere dağıtılmalıdır. 14- Özel bir izin almadan manastır terk edilemez, hatta akrabalar, anne baba dahi ziyaret edilemez. 15- Herhangi bir kardeş/keşiş hakkında iftira atan veya yalan söyleyen aforozla cezalandırılacaktır. 16- En basit bir şey dahi olsa keşiş, abbot'un müsaadesi olmadan istediğini yapamaz. 17- Hiç kimse gerekli eğitimi aldıktan sonra manastıra girmekten mahrum edilemez. 18- Yeme içme ve orucun ölçüsü abbot tarafından belirlenir. 19- Keşişler, kendilerine giysi verildiği zaman kabul etmelidir. 20- Akşam yemeğine vaktinde gelmeyen ertesi gün o vakte kadar bir şey yememelidir. 21- Fakire yapılacak yardımı ancak o işle görevlendirilmiş kişi verebilir. 22- Manastırın bütün eşyaları, dikkatle kullanılmalıdır. 23- Her keşiş kendisini faydalı bir iş yapmaya adanmalıdır. 24- Herkes mütevazı olmak için çuval bezinden yapılmış elbiseyi giymeli, konuşmalarında ölçülü olmalıdır. 25- Keşişler, kadınlarla yalnızken konuşmamalıdır.⁹⁰

Basil, bu kurallarla Pachomius'a ait cemaat modelini geliştirdi. Basil'in kurduğu sistemde manastırdaki keşişlerin sayısı azaltıldı. Böylece abbot keşişlerle tek tek ilgilenebilecekti. Zühd hayatı ılımlı hale getirildi. Basil, şehir manastırlarının kurulmasını destekleyerek Doğu keşişliğinin gelişiminde önemli rol oynadı. Manastır hayatını yetimhane ve hastaneler kurmak, çeşitli iş kollarında halka yardımcı olmak gibi faaliyetlere de açtı. Bu dönemden itibaren münzevi hayat, cemaat hayatı lehine itibar kaybetti. Keşişlerin kibre kapılmasını önlemek için dini liderin koyduğu sınırların aşılmasına izin verilmedi.⁹¹

⁹⁰ Woodhouse, s. 55–56.

⁹¹ Gürkan, s. 559.

Basil'in sisteminde monastik yaşam her yönüyle düzenlenmiştir. Manastırda bütün görevler sistemli bir şekilde paylaşılmıştır. Bu sistemde çalışma ve üretim manastır ihtiyaçlarına dönük olmakla beraber fakirlerin ve toplumun ihtiyaçları da gözetilmiştir. Dokumacılık, ayakkabı yapımı, demircilik, inşaat, tarım, vb işkollarının olduğu görülmektedir. Manastırın bu ihtiyaçlarını kendisinin karşılamış olması keşişlerin manastırdan dışarıya çok fazla çıkmamalarını sağlamıştır. Manastırda üretilen ihtiyaç fazlası malzemeler satılabilir. Fakat hem müşteri hem de Pazar iyi seçilecektir.⁹²

Basil sisteminde gün, ibadet ve iş olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İbadet ve dua için sabah erken saatlerde başlayıp gecenin ilerleyen vakitleri dâhil günde sekiz özel vakit olmasına⁹³ rağmen manastıra ait işler yapılırken ibadet ve dua yine ihmal edilmez. Basile göre dua ve övgü için her zaman uygundur. İşlerin en yoğun olduğu vaktte dahi dua görevi yerine getirilebilir. Keşiş bir işle meşgul iken diliyle dua edebilir, İncil'den Mezmurlar'dan övgüler, ilahiler, dualar okuyabilir. Ayrıca hem ibadet hem dua için ayrı bir vakit bırakıldığından ne ibadet çalışmayı engellemekte ne de çalışma ibadete engel olmaktadır.⁹⁴

Basil monastisizminde kişi görev taksiminde kibirlenmemelidir. İtaat ve disiplin esastır. Disiplin kişiye verilen görevi almada da kendisini göstermelidir. Keşiş özel bir alanda yetenekli olmasına rağmen hiç yetenekli olmadığı konuda abbot'un kendisine verdiği görevi kabul edecektir. Ayrıca tüm keşişler kullandıkları malzemeye de dikkat edecektir. Çünkü manastırdaki eşyalar tüm kardeşlere aittir ve Tanrı'ya hizmette kullanılmaktadır.⁹⁵

Basil sisteminde manastıra kabul Pachomius sistemindeki kadar katı değildir. Pachomius, manastıra gelecek kişileri seçerken çok disiplinli davranırdı. Manastıra kabul adaylar içeri alınmadan

⁹² Morrison, s. 84–85.

⁹³ Morrison, s. 63–71.

⁹⁴ Morrison, s. 62, 81–82.

⁹⁵ Morrison, s. 83.

önce başlardı, örneğin, gelen adaylar, manastırın kapısında yedi gün beklemek zorundaydı ve en az üç yıllık bir adaylık döneminden sonra kabul edilirdi.⁹⁶ Basil ise Matta İncil’inde geçen şu bölüme dayanarak herkesin kabul edilmesini ister:

“Ey bütün yorgunlar ve yükü ağır olanlar! Bana gelin, ben size huzur veririm” Matta, 11/28

Bununla beraber Basil monastisizminde de belli bir deneme süreci vardır. Aday titiz bir deneme sürecinden geçtikten sonra kabul edilir. Basil sisteminde aday kabul edilmeden önce geçmişi soruşturulmalıdır. Bu konuda günah itirafı da kullanılır. Aday tam bir günah itirafı yapacaktır. Aday deneme sürecinde izlenir. Başarılı olan adaylar kabul edilir.⁹⁷

Basil, yaptığı bu düzenlemelerle doğu monastisizminin babası olarak kabul edilmesinin yanında batı monastisizminin kurucusu Aziz Benedict üzerinde de güçlü etkilerde bulunan bir kişidir.⁹⁸ Benedict, keşişlerine erdemli, itaatkâr bir keşiş yaşantısını öğrenme ve uygulamak için, 73. kural yani son kuralında Basil’in kurallarını okumalarını söylemiştir.⁹⁹

2.3. Batı Monastisizmi (Aziz Benedict)

Monastisizm beşinci asırda tüm Hristiyan dünyaya yayılmıştı. Avrupa dahil, her yerde ilk dönemlerdeki özelliklerini yani doğuya özgü özelliklerini korumaktaydı. Avrupa’da da serbest gezen münzeviler ve manastırlar vardı. Manastırlar, birbirinden bağımsız, her biri kendi abbot’u tarafından yönetilmekteydi. Woodhouse’un belirttiğine göre manastırlar bu dönemde durgunlaştığından zamanın şartlarına göre yeniden düzenlenmesi gerekmekteydi. Bu düzenlemeyi Woodhouse’a göre monastisizm için Aziz Paul ve Apostolik çağ kadar önemli olan Aziz Benedict (480–547) gerçekleştirdi.¹⁰⁰

⁹⁶ Morrison, s. 38.

⁹⁷ Morrison, s. 88.

⁹⁸ Morrison, s. 4.

⁹⁹ Dom Paul Delatte, *Commentary On The Rule Of St. Benedict*, (İngilizceye Çev.) Dom Justin Mc Cann, London, 1921, s. 493.

¹⁰⁰ Woodhouse, s.69–70; Benedict’in biyografisi için bkz Smith, s. 263–273.

İtalya’da, Monte Cassino’da uyguladığı kurallarla Batı monastisizmini şekillendiren Benedict’in hayatı hakkındaki tek kaynak Aziz Gregory’nin Dialoglarının ikinci cildidir. Asil bir aileden geldiği, etrafını saran ahlaksızlıktan uzaklaşmak, Tanrı’ya hizmet etmek için monastisizmi seçtiği, bunun için Subiaco’ya çekildiği, buradan ayrıldıktan sonra 520’lerde Monte Cassino’da manastırını kurduğu ve kurallarını burada kaleme aldığı belirtilmiştir.¹⁰¹

Avrupa’da doğu tarzında ilk manastır Aziz Martin tarafından 360’ta İtalya’da kurulmuştur. Manastır hayatının Batı’ya geçişinde ve tutunmasında Athanasius, Eusebius, Ambrose, Jerome ve Augustine gibi kişiler etkili olmasına rağmen hiçbiri Benedict kadar etkili olmamıştır. Fakirlik, bekârlık ve itaat kurallarına istikrar (manastır değiştirmeme) prensibini ekleyen Benedict, Basil gibi aşırılıklardan uzak bir cemaat hayatını desteklemiştir.¹⁰²

Manastırını Tanrı’ya hizmet eden bir okul olarak tanımlayan Benedict’in geliştirdiği kurallar bir önsöz ve 73 kuraldan oluşur. Bu kurallar manastırın yönetiminden, keşişlerin uykusuna, ibadetlerine kadar monastisizmle ilgili hemen her konuyu ele almıştır. Benedict’in kuralları şu şekilde özetlenebilir:

İlk kuralında keşişleri ele alan Benedict, burada keşiş türlerini tanımlamış, kurallarını sadece sönobitlerle sınırlamış gezgin keşişler ve eremitleri dâhil etmemiştir. 2 ve 3. kurallarında abbotun taşınması gereken niteliklerden söz etmiş, abbot’un önemli bir karar almadan önce keşişlerin görüşlerini alması gerektiğini belirtmiştir. 4. kuralda bir Hristiyan’ın taşınması gereken özelliklerden bahsetmiştir. Burada 72 özellik sıralamış ve Hristiyan kişinin bu kuralları hayatına uygulayacağı en iyi yerin manastırlar olduğunu söylemiştir. 5–7. kurallarda, disiplin, sessizlik ve tevazudan bahsetmiş, niteliklerini anlatmıştır. 8–20 arası kurallar manastırdaki ibadet ve dua düzeni ile ilgilidir. İbadetlerin, duaların mevsimlere göre hangi va-

¹⁰¹ Hugh Edmund Ford, “St Benedict of Nursia”, *Catholic Encyclopedia*, c. II, s. 1034.

¹⁰² Gürkan, s. 560.

kitlerde yapılacağını, okunacak duaların miktarını, dua ve ibadet sırasında keşişin nasıl davranacağını, akıl ve bedeniyle nasıl bir duruş sergilemesi gerektiğini, belirtmiştir. 21. kuralda manastırlardaki keşişlerin düzeni abbotların veya dekanların kaç keşişten sorumlu tutulacağını belirtmiştir.

Benedict, diğer kurallarda kısaca şu konulara değinmiştir: 22. kural keşişlerin uyku düzeniyle ilgilidir. 23–30 arası kurallar disiplinsizlik ve verilecek cezalarla ilgilidir. 31.kural manastırın eşyalarından sorumlu olan kişinin niteliklerini belirler. 32. kural manastıra ait eşyaların nasıl kullanılacağı, 33.kural keşişin kendisine ait bir eşyasının olamayacağına dair, 34. kural her şeyin manastıra ait olduğu ile ilgilidir. 35–57 arasındaki kurallar ise manastırdaki diğer programların nasıl olacağı, manastırdaki günlük hayat ile ilgili kurallardır. Kış ve yaza göre yemek saatleri, kitap okuma saatleri ve miktarı, akşam yemeğine geç kalmanın cezası, yapılacak işlerin ve günlük okumanın süresi, manastır dışında yiyecek yemenin şartları, fakir ve aç kişilere nasıl yardım edileceği, keşişlerin izin almadan özel hediye veya mektup alamayacağı, keşişlerin elbisesi, keşiş olmadığı halde manastırda çalışanların maaş vb düzenlemeleri ile ilgili kurallardır. 58. kural manastıra nasıl keşiş kabul edileceği konusu ile ilgilidir. Adayın bir yıl deneneceği sık sık kuralların kendisine okutulacağı belirtilir. 59. kural ailelerinin isteği üzerine çocukların manastıra adanabileceği ile ilgilidir. Fakat aile bundan sonra çocuğa hiçbir şeylerini veremez. 60. kural papazların da keşişliğe kabul edilmeden önce rahip olmayan kimseler gibi kurallara uymak zorunda olduğunu belirtir. Bu papazlar, abbot'un izni olmadan hiçbir görevi yerine getiremez. 61.kural başka manastırlarda kalan keşişlerin manastırda kabul edilebileceğini söyler. 62.kural manastır papazları ile ilgili, 63.kural cemaat düzeninin önemi, 64.kural abbot'un keşişlerin seçimi ile seçileceği, 65.kural Abbot'un kendi yardımcılarını seçeceği ile ilgilidir. 66. kural hizmet edecek hamalların niteliklerini düzenler, 67. kural seyahat edecek keşişin nasıl hareket edeceği, 68. kural itaat ve disiplin ile ilgilidir. Keşiş, zorlu-

ğuna hatta imkânsızlığına bakmaksızın her emri yerine getirmelidir. 69. kural hataların savunulmaması ve affedilmemesi gerektiğini belirtir. 70. kural dayak veya cezaların abbot'un izni olmadan verilemeyeceği ile ilgilidir. 71. kural itaat ile ilgilidir. İtaat karşılıklı olmalıdır. Eğer abbot, hata görürse suçlu abbot'un önünde yere kapanmalıdır/secde etmelidir. 72. kural bütün bunların İsa'ya olan sevgi için yapılması gerektiğini anlatır. 73. kural tüm kuralların mükemmelliğe ulaşmak için başlangıç olduğunu tam olarak adaleti yerine getirmediğini, asıl yaşamın ve gerçek hayatın Kutsal Kitapla mümkün olduğunu söyler.¹⁰³

Benedict, kurallarını yazarken Basil'den etkilenmiş olmasına, hatta keşişlerine Basil'in kurallarını okumalarını önermiş olmasına rağmen,¹⁰⁴ Benedict'in ihdas ettiği kurallardan sonra Doğu ve Batı monastik sistemleri arasında farklılıklar çıktı. Her iki monastik sistem farklı bölgelerde kurumlaşmasını tamamlamış olarak günümüze kadar devam etti. Doğu'da murakebe ve iç huzura önem veren Aziz Basil'in kuralları uygulanırken batıda bu iki özellikten mahrum Aziz Benedict'in kuralları uygulandı. Benedict ve Basil'i karşılaştıran Hannay, Hristiyan yaşamı için uygun bir ev oluşturma ve mükemmel bir ortam kurmayı hedefleyen Aziz Benedict'in bir kanun koyucu olduğunu ve monastik yaşamı tercih edenlere yönelik hazırlandığını buna karşılık İncil'e karşı bir arzu uyandırmayı hedefleyen Aziz Basil'in manevi bir yönetmen olduğunu, kişinin yaşamı boyunca karşısına çıkacak tehlikelere işaret ettiğini, bu tehlikelere karşı onu uyardığını, tüm Hristiyanların manevi hayatına rehberlik ettiğini söylemektedir.¹⁰⁵

Benebict'in yukarıdaki kuralları, manastır hayatı ile ilgili son düzenlemeler olmamıştır. Değişik dönemlerde ortaya çıkan tarikat-

¹⁰³ Woodhouse, s. 76–80; Lechner, 1900: 78–94; Ayrıca bkz Dom Paul Delatte, “Commentary On The Rule Of St. Benedict” adlı eserinde Benedict'in bütün kurallarının açıklamasını yapmaktadır.

¹⁰⁴ Morrison, s. 133.

¹⁰⁵ Hannay, s. 185–186; Bazı farklılıklar için bkz Woodhouse, s. 86–88)

lar ve din adamları da yeni kurallar ortaya koymuşlardır.¹⁰⁶ Fakat, doğu/Ortodoks monastisizmde Batı'daki gibi çok farklı kurallar, reformlar ortaya çıkmamıştır. Batı'da keşişlerin yaptığı hatalar ve rüşvetler de doğuda görülmemiştir.

3. Hristiyan Monastisizminin Özellikleri

Hristiyanlıkta, monastisizm ve buna bağlı olarak keşişlik ve ruhbanlık teşkilatı oldukça gelişmesine, mezheplere ve tarikatlara göre farklılıklar göstermesine rağmen Hristiyan monastik yaşamında üç temel kural *bekârlık*, *fakirlik* ve *itaat* bütün Hristiyan monastiklerinde ortak olarak kabul edilmiştir. Monastisizm'de fakirlik, bekârlık ve bağlı oldukları monastik sistemin kurallarına mutlak itaatin olduğunu belirten Hannay, ıssız bir yerde tek başına veya manastırda, cemaat halinde münzevi olarak hayatlarını devam eden keşişlerin temel özelliğinin de oruç ve bekârlık olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁷ Hannay, kitabında bu iki konu üzerinde dururken İncil'den de alıntı yapmıştır:

“Bundan sonra İsa, İblis'in denemelerinden geçmek üzere Ruh tarafından çöle götürüldü.” Matta,4/1

“Oruç tuttuğunuz zaman, ikiyüzlüler gibi surat asmayın. Onlar oruç tuttuklarını insanlara belli etmek için kendilerine perişan bir görünüm verirler. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödülleri almışlardır. Siz oruç tuttuğunuz zaman, başınıza yağ sürüp yüzünüzü yıkayın. ki, insanlara değil, gizlide olan Babanıza oruçlu görünesiniz. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir. Matta, 6/16–18.

Oruç, önemine rağmen şartlara göre azalıp artabilirken, fakirlik bekârlığın tamamlayıcısı olarak algılanmalıdır. “Bekârlık”ta dünyayı hafife alma ve küçümseme yattığını söyleyen Hannay,¹⁰⁸ fakirliğin, bekârlık gibi monastik yaşam için çok önemli olduğunu,

¹⁰⁶ Woodhouse, s. 89–131.

¹⁰⁷ Hannay, s. 41–43.

¹⁰⁸ Hannay, s. 41–43.

bekârlık ve yoksulluğun mutlaka olması gerektiğini belirtir.¹⁰⁹ Burada İncil’de ve asketik yazarların yazdığı kitaplarda “oruç ve yoksunluk” ifadelerinin tüm çilelerin yerine kullanıldığını belirtmek gerekir.¹¹⁰ Hatta Mitchell’in, asketiklerin çektikleri çileler nedeniyle ilk dönem şehitlerinin yerlerini aldıklarını kaydettiği yukarıda belirtilmişti.

Bunlar dışında monastisizmde ahlaki özellikler de mevcuttur. Keşişin hiçbir zaman gururlu olmaması gerektiği bu konu ile ilgili olarak hatırlatılabilir. Monastik bir kişi için gurur en büyük ve ölümcül bir günah olarak kabul edilmektedir. Her günah için ayrı bir iblis olduğuna ve bu iblislerin insanı o günaha davet ettiğine fakat gurur için bizzat en büyük Şeytan’ın insanı o günaha (gurura) çağırdığına inanılır.¹¹¹ Gururun yanı sıra kızgınlık ve kendini beğenme de yasaklanmıştır. Bir keşişin kızgın olmaya hakkı yoktur. Kardeşinin yaptığı bir günaha veya hataya rağmen kızgın olma hakkı yoktur.¹¹² John Cassian (360–435) ise, keşişlerin uzaklaşması gereken şeyleri: çok yeme, zina, çekememezlik, öfke, sıkıntı, tembellik, kendini beğenme ve gururdan kaçınma olarak sıralamıştır.¹¹³

Monastikler, boş ve tembel oturmaktan da kaçınırlar. Çünkü keşiş, çalışkan olmalı, boş durmamalı ve başkalarına yardım etmelidir.¹¹⁴ Woodhouse, monastisizmin temel fikrinin Tanrı’yı sevmek olduğunu, boş durma ve aylaklığın bütün kötü alışkanlıkların sebebi olduğunu söylemekte, ilk eremitlerin bu nedenle dua, ibadet ve tefekkür dışındaki zamanlarda el sanatlarıyla uğraştıklarını fakat bu ilkenin manastırların zenginleştiği dönemlerde kaybolduğunu belirtmiştir.¹¹⁵ Manastırlarda kalan keşişler tarih boyunca değişik işlerle meşgul olmuşlar, eğitimin yanı sıra ibadet, el yazma eserleri

¹⁰⁹ Hannay, s. 146.

¹¹⁰ Campbell, c. I, s. 1759.

¹¹¹ Hannay, s. 160.

¹¹² Hannay, s. 147.

¹¹³ Hannay, s. 136.

¹¹⁴ Hannay, s. 156.

¹¹⁵ Woodhouse, s. 23.

çoğaltma, yabancı dillerden bazı eserleri tercüme etme, resim, metal işleri, Hristiyanlık dinini yayma vb işlerle ilgilenmişlerdir.¹¹⁶

Yukarıda belirtilmiş olan özellikler monastisizmin asırlarca devam etmesini sağlamış fakat bu özelliklerin kaybolması ve değişik dönemlerde ortaya çıkan savaşlar, toplumsal olaylar monastisizmin büyük oranda güç kaybetmesine neden olmuştur. Woodhouse, monastisizmin çöküşüne değinirken üç temel noktanın monastisizme çok büyük zarar verdiğini söylemektedir. Bunlar:

“The Frailty Of Human Nature/İnsan Doğasının zayıf noktası” olarak tabir ettiği ilk neden rahip ve rahibelerin, manastırlar, kaleler, saraylar vb aynı mekânları, paylaşmalarıdır. İkincisi, manastırlarda refah ve zenginliğin artması ve üçüncüsü manastırların zenginleşmesi sonucu ortaya çıkan *Commendam* uygulamasıdır. *Commendam*, manastırların zenginleşmesi sonucu “ehil olmadıkları halde” manastırların imkânlarından faydalanmak isteyen derebeylerine, onların çocuklarına belli bir eğitim almadan rahiplik vb din adamlığı görevlerinin verilmesidir. Woodhouse, bu sebeplerin dışında, ortaçağda yaşanan savaşlar, toplumsal olaylar, hastalıklardan da monastik yaşamın etkilendiğini belirtmektedir.¹¹⁷

Sonuç

Asketik yaşamı temel alan Hristiyan monastisizmi, Hristiyanların kendi inancını koruma, baskılardan uzaklaşma isteği ve bazı dini metinlerin referans alınması sonucu ortaya çıkmıştır. Hristiyanlığın ilk ortaya çıktığı dönemlere kadar götürülen monastisizm, daha sonraki zamanlarda Hz İsa ve Havariler dönemine olan özlem sonucu ve onlar gibi yaşama arzusuyla devam etmiştir. Hatta bu sistem, Hristiyanlık serbest olduktan sonra dindarlığın ölçütü olarak algılandığından asırlarca güçlü bir şekilde varlığını sürdürmüştür.

Mısır orijinli olan monastisizm, Mısır’da Aziz Antony ve Aziz Pachomian tarafından geliştirilen ilkelerini, değişik dönemler-

¹¹⁶ Huddleston, c. X, s. 1026)

¹¹⁷ Woodhouse, s. 234–269.

de yapılan yeni düzenlemelere rağmen asırlarca sürdürmüştür. Tek başına yaşayan keşişlerle başlayan monastisizm tarih içerisinde monastiklerin sayısının artmasına ve farklı coğrafyalara yayılmasına bağlı olarak yapılan düzenlemeler sonucu kurumsallaşmıştır. Fakat en önemli gelişimini ilk asırlarda tamamlamıştır.

Mısır'dan sonraki ilk düzenleme Anadolu'da yapılmıştır. Dindar bir aileden gelen Kayserili Basil, Pachomian monastisizmine dayanarak yeni düzenlemeler yapmış, kendi sistemini geliştirmiştir. Basil'den sonra diğer bir düzenlemeyi Benedict İtalya'da gerçekleştirmiştir. Benedict'ten sonra Avrupa'da yeni düzenlemeler yapılmaya devam etmiştir. Fakat Basil monastisizmi Ortodokslar arasındaki etkisini günümüze kadar sürdürmüştür. Benedict, takipçilerine Basil'in kurallarını okumayı tavsiye etmiş olmasına rağmen zaman içerisinde Doğu ve Batı monastisizmi arasında farklılıklar ortaya çıktı.

Monastik yaşamın temel özellikleri yapılmış tüm değişikliklerle beraber, varlığını sürekli korumuştur. İlk Hristiyanların çektikleri sıkıntılar ve çileler monastiklerin, münzeviliği ve bekârlığı tercih etmelerinde hatta oruçlarında sürekli canlı tutulmuştur.

Monastisizmde, bekârlık, fakirlik ve oruç gibi temel unsurların yanında gurur, kibir, kendini beğenme vb kaçınması gereken davranışlar da mevcuttur. Kaçınılması gereken davranışlar yanında dua, ibadet, tefekkür, yardımseverlik ve çalışkanlık gibi uygulanması gereken emirler de vardır. Monastisizmin zayıflamasının en önemli nedenlerinden biri, monastik yaşamın devamını ve gelişmesini sağlayan bu özelliklerin kaybolması veya zayıflamasıdır.

KAYNAKÇA

Al-Hilali, Muhammad Taqi-ud-Din, Khan, Muhammad Muhsin, *Translation of the Meanings of The Noble Quran in the English Language*, King Fahd Complex For The Printing of TheHoly Qur'an, Medine, Tarihsiz.

Saint Athanasius, "Life OF St Antony/Vita S. Antoni" *Nicene And Post-Nicene Fathers Of The Christian Church Volume IV St. Athanasius Select Works And Letters*, P. Schaff and H. Wace, Tarihsiz

Atiya, Aziz Suryal, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, Çev: Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yayınları, İstanbul 2005

Batuk, Cengiz, "Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm", *Milel ve Nihal*, 2003, S.1.

Besse, J.M. "Rule of St. Basil", *Catholic Encyclopedia*, C.II.

Butler, Edward Cuthbert, "Monasticism", *The New Encyclopedia Britannica*, c.XVIII, New York 1911, United States of America.

Campbell, T.J., "Asceticism", *Catholic Encyclopedia*, c.I.

Clarke, W. K. Lowther, *St Basil The Great A Study In Monasticism*, University Pres, Cambridge 1913.

Cutts, Edward L., *The Fathers For English Readers "Saint Jerome"*, London 1951.

Delatte, Dom Paul, *Commentary On The Rule Of St. Benedict*, (İngilizceye Çev.) Dom Justin Mc Cann, London 1921.

Feasey, Henry John, *Monasticism : What is it? A Forgotten Chapter In The History Of Labour*, London 1898.

Ford, Hugh Edmund, "St Benedict of Nursia", *Catholic Encyclopedia*, c.II.

Gündüz, Şinasi, *Din Ve İnanç Sözlüğü*, 1.Basım, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

_____, "Keşiş". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

_____, *Hristiyanlık*, İSAM, İstanbul 2008.

Gürkan, Salime Leyla, "Manastır". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.XXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.

Hannay, James O., *The Spirit And Origin Of Christian Monasticism*, London 1903.

Harnack, Adolf, *Monasticism and The Confessions of St Augustine*, Oxford 1901.

Huddleston, G. Roger, "Monasticism", *Catholic Encyclopedia*, c. X.

Lechner, Peter, *The Life And Times Of St. Benedict, Patriarch Of The Monks Of The West*, New York 1900.

Mackean, William Herbert, *Christian Monasticism in Egypt, To The Close Of The Fourth Century*, New York 1920.

Mitchell, Nathan D., “Christian Religious Orders”, *The Encyclopedia of Religions*, c.XII, Editör: Mircea Eliade, New York.

Morrison, Ernest Frederick, *St Basil And His Rule*, Oxford 1912.

Oestreich, Thomas, “Abbot” *Catholic Encyclopedia*, c.I.

Palladius, *The Lausiac History of Palladius*, Yayına Hazırlayan: W.K. Lowther Clark, New York 1918.

Schaff, Philip, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, kitabın bulunduğu adres <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.pdf> (Erişim Tarihi: 17.12. 2010).

Smith, Gregory, *Christian Monasticism, From The Fourth To The Ninth Centuries Of The Christian Era*, Londra 1872.

Thurston, Herbert, “Monk” *Catholic Encyclopedia*, c.X.

Wishart, Alfred Wesley, *A Short History Of Monks And Monasteries*, Albert Brandt Publisher, New Jersey 1900, United States of America.

Woodhouse, Rev. F. C., *Monasticism Ancient And Modern Its Principles, Origin, Development, Triumphs, Decadence And Suppression With An Enquiry As To The Possibility Of Its Revival*, Londra 1896.

ABBASİ SARAYININ SİVRİ DİLLİ NEDİMİ: EL-CEMMÂZ (-II-)

Hüseyin Günday*

Özet

Abbasi dönemi mizahının önemli figürlerinden Basralı nüktedan el-Cemmâz (ö. 242/857), gerek sosyal, gerekse müstehcen konulara dair yaptığı ilginç yorumlarıyla klasik dönem kaba mizahına ciddi katkı sağlayan bir şahsiyettir. Bu makale, onun bir takım sosyal ve mahrem konulardaki hicviyelerine, bazı çağdaşı şahsiyetlerle giriştiği polemiklere, ayrıca nüktelerine hâkim olan cinsellikle ilgili temalara değinecektir.

Anahtar Kelimeler: Klâsik Arap edebiyatı, Cemmâz, kaba mizah.

AL-CAMMÂZ, THE SHARPED-TONGUE COURTIER OF THE ABBASID PALACE

Abstract

One of the pre-eminent figures of Abbasid humour, the Basrian well-known humorist al-Cammâz (death: 242/857) is a character who contributed much to the crude humour by his polemics in the classical period. This article aims to show how he tackled some social and confidential affairs by his vulgar tongue and how he entered into the fervent polemics with his adversaries and rivals.

Key Words: Clasical Arabic literature, al-Cammâz, crude humour.

Giriş

Makalenin bundan önce aynı isimle yayınlanan ilk bölümünde, klasik Arap mizahının yetkin isimlerinden Cemmâz'ın hayat hikâyesine dair oldukça muhtasar bir giriş yapılmıştı. Akabinde onunla ilgili anekdotlara yansıdığı kadarıyla fiziksel kusurlardan çirkinliğin eleştirisine, bazı sosyal tip ve sınıflara yönelik (cimri, davetsiz misafir, sakıl, ahmak) edebi satışmalara, klasik edebiyatın yeme-içme konulu mizahi anlatılarına, ilgi çekici ve komik durumların tasviri hususundaki yetkinliğine, kısa şiir formunun savunusunda serdettiği sıradışı gerekçelere, söz oyunlarına ve seci tekniğine dayalı mizah örneklerine, son ola-

* Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

rak da Cemmâz hikâyelerinin genelinde gözlemlenen dini ve kültürel motiflerin işlevselliği temasına yer verilmişti.

Makalenin bu bölümünde ise Cemmâz, sosyal hayata ilişkin eleştirel gözlemleri, dostlarıyla girdiği polemikler, son olarak da Cemmâz hikâyelerinin en belirgin karakteristikleri olan kadın, cinsellik, gönül ilişkileri ve cinsel sapma unsurları bağlamında tahlil edilecektir.

1. Bir sosyal gözlemci ve eleştirmen olarak Cemmâz

Cemmâz, bir durum komedisi yazarı gibi, sosyal yaşamın değişik kesitlerine ait tecrübelerini mizahi bir tonda ve edebi bir üslup içerisinde sunmaktadır. Aşağıda onun bu husustaki yetkinliğini ortaya koyan bazı nükte örnekleri üzerinde durulacaktır.

1.1. İrrasyonel gelenek ve davranışların tenkidi

Bir müellifin eseri, içinde yaşadığı toplumun yapısına değişik perspektiflerden tutulmuş bir ayna mesabesinde olduğu gibi, Cemmâz'ın, ilhamını sosyal hayattan aldığı kimi anekdotlarında da bu fonksiyonun izlerine rastlamaktayız. Örneğin aşağıdaki ilk hikâyede yanlış -daha doğrusu eksik- tevekkül anlayışının uygun bir üslupla nasıl tenkit ve tashih edildiği, diğerinde ise zoraki zâhidâne yaşamın anlamsızlığı görülmektedir (Anekdot: 1 ve 2)

Anekdot: 1

Cemmâz bir keresinde gözlerinde trahoma rahatsızlığı olan bir gence tesadüf etmiş, “*Bu iltihaplı gözleri neyle tedavi ediyorsun?*” diye kendisine sormuştu. Genç “*Kuran-ı Kerim ve annemin yaptığı dua ile*” karşılığını verince Cemmâz ona “*Bence sen bu listeye (göz iltihabı tedavisinde muazzam faydası olduğu bilinen) anzerût adındaki reçineyi de ekle!*” dedi.¹

Anekdot: 2

Cahız anlatıyor: Basra emîri Ebû Cez el-Bâhilî, Cemmâz'ın sık sık yanına uğradığı bir dostuydu. Ebû Cez hayatının belirli bir döneminden sonra sufiyâne bir yaşamı tercih ederek elini eteğini sosyal hayattan çekti ve kendisini bütünüyle ibadete verdi; Cemmâz'a da ancak böyle bir hayat tarzını benimsedikten sonra kendisiyle görüşebileceğini söyledi. Cemmâz takiiye yaparak mistik bir hayata bürünmüş gibi yaptı ve sonunda ona ulaşmayı başardı. Ancak şu satırları karalamadan da edemedi:

¹ Nesru'd-durr, III, 172. el-Basâir ve'z-zehâir, VII, 18-19; Rabî'u'l-ebrâr, II, 299.

قَدْ جَفَانِي الْأَمِيرُ كَيْ أَتَقَرَّى
فَتَقَرَّتْ مُكْرَهَا لِجَفَائِهِ
وَالَّذِي أَنْطَوَى عَلَيْهِ الْمَعَاصِي
عَلِمَ اللَّهُ نِيَّتِي مِنْ سَمَائِهِ
مَا قَرَأَ لِمَكْرِهِ بِقَرَأَةٍ
قَدْ رَوَاهُ الْأَمِيرُ عَنْ فُقَهَائِهِ

Peşinden gelmem için Emir resmen bana eziyet etti, ben de çâr nâcâr girdim o yola. Ancak günahlarım kendisine gizli olan o emire yemin ederim ki, gökte Allah ne niyette olduğumu bilmektedir. Ayrıca kendi ulemasından “*baskıya maruz kalan mesul olmaz*” diye fetva da aldım.²

1.2. Çarşı esnafının hilelerini açığa vurma

Bir grup anekdotta Cemmâz, iş hayatında münasebet kurduğu ya da alışveriş ettiği kimselerden gördüğü zararları ya da çarşı esnafının müşteriye kandırma yollarını, Nasreddin Hoca’nınkine benzer ifade ve üsluplar içerisinde eleştirir (Anekdot: 3 ve 4):

Anekdot: 3

Bir defasında Cemmâz yıkanması için gömleğini bir çamaşırcıya teslim etmişti. Çamaşırcı, gömleğin iadesi sırasında Cemmâz’a daha küçük bir gömlek verdi. Cemmâz “*Bu benim gömleğim değil!*” diye itiraz edip malum ebattaki gömleğini ısrarla talep etti. Bunun üzerine çamaşırcı “*Efendim*” dedi, “*gömleğinizin kumaşı keten, mâlumu âliniz keten kumaş her yıkamada bir miktar çeker*”. Muhatabının söylediklerine pek güvenmeyen Cemmâz bu yorum üzerine “*Şimdi çok merak ettim. Zahmet olmazsa bana kaç yıkama sonrasında bu gömlekten geriye sadece düğmeleri teslim alacağımı da söyleyiverseniz*” biçiminde bir espri yaptı.³

Anekdot: 4

Cemmâz anlatıyor: Pazarda karpuzcunun birini gördüm, “*Bal bu, şeker bu, lokum bu*” diye bağırıp duruyordu. Kendisine yaklaşıp “*Bir hastam var, canı ekşi/olgunlaşmamış karpuz çekiyor!*” dememle birlikte ağız değiştirip “*Yemin ederim keskin sirke bu, limon bu! Diğer laflarıma iltifat etme sen, gerçekten sirke bu!*” demeye başladı.⁴

² İbn Dureyd, *Ta’lîk min Emâli İbn Dureyd*, s. 4. <http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001690-www.al-mostafa.com.pdf> adresinden açılan pdf formatlı kitaptan.

³ *Nesru’-d-durr*, III, 174; *Ahbâru’-z-zırâf ve’l-mütemâcinîn*, s.106; *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, IV, 205.

⁴ *el-Basâir ve’z-zehâir*, IV, 43; *Nesru’-d-durr*, IV, 7. Cüz, s. 171.

Cemmâz, sosyal hayata dair ilişkilerindeki hataları da yer yer öz eleştiri kapsamında aktarır ve yine bunları bize edebi bir zarafet içinde takdim eder. Yiyici ve oportünist bir adamla kurduğu yanlış dostluk ilişkisi üzerine söyledikleri bunun güzel bir örneğidir (Anekdot: 5):

Anekdot: 5

Onunla dost olduğum sıralarda Kâbe-i Müşerreffe'den daha giyinik-tim; dostluğumuz bitip de kendisinden uzaklaştığımda ise Hacerül-esved'den daha çıplak bir vaziyette oldum.⁵

1.3. İlginç durum ve diyalog tasvirleri

Bu kategori altına girebilecek mizahi malzeme, ilginç methiye ifadelerinden, ölçüsü kaçmış kimi aşağılama üsluplarına kadar değişkenlik arz eder. Aşağıda bunlara ilişkin örnekler konu belirtilmeden karışık olarak sıralanacaktır (Anekdot: 6-9):

Anekdot: 6

Abbasi sarayındaki bir bayramlaşma sırasında halife Mütevekkil, Cemmâz'a "*Herkes bugün bana bayramlık olarak güzel şeyler hediye etti, bakalım sen bana ne takdim edeceksin merak ediyorum*" deyince, Cemmâz elini boynuna götürdü ve "*buradaki kölelik halkasını*" diyerek ona olan sonsuz teslimiyetini ifade etti.⁶

Anekdot: 7

Taş kalpli ve hissiz bir adam Cemmâz'a gelerek "*Ey Ebû Abdullah, babamın ölüm haberini duyduğumda bile şu gözlerimden yaş gelmezken, güzel yüzlü bir dilberin tatlı sesinden nağmeler işittiğimde göz pınarlarım derhal nemleniyor, hatta bayılına kadar ağlıyorum. Sence bu neyin işareti olabilir?*" diye dert yandığında Cemmâz ona "*Neyin işareti olacak*" dedi, "*tabi ki senin iflah olmaz bir öküz olduğunun işareti!*"⁷

Anekdot: 8

Adamın biri "*Karım altı aylık hamileyken sapasağlam bir bebek dünyaya getirdi!*" diye hayret ve sevincini Cemmâz'la paylaşmak istemişti. Cemmâz buna şöyle bir yorumda bulundu "*Demek senin ha-*

⁵ et-Temsîl ve'l-muhâdara, s. 330.

⁶ Nesrû'd-durr, III, 173. İbn Hamdun'un rivayetinde حَلَقَةَ رَأْسِي terkindeki ilk sözcüğün son harfi olan "tâ" kapalı değil de açık yazılınca (حَلَقْتُ رَأْسِي) biçimini almış, bu sefer de mana farklılaşarak "*Bugün sizin için kafamı traş ettim!*" biçimini almıştır et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye, V, 27.

⁷ Cem'u'l-cevâhir, s. 114.

numun rahmi, av köpeğinin çenesi gibi ağzındaki canlıya zarar vermiyor!”⁸

Anekdot: 9

Bir defasında Cemmâz, ziyaretleri aksatan bir dostuna “*Vefasız, uzun süredir kayıplara karıştın!*” diyerek sitem etmek istemiş, dostu da, son zamanlarda ârız olan sık tuvalet ihtiyacı sebebiyle ziyaretleri kesmek zorunda kaldığını belirtmişti. Ne var ki Cemmâz bu mazereti yeterince gerçekçi bulmayarak “*Keşke rahatsızlığının küçücük bir emaresini suratında da görebilseydik*” sözüyle ona olan güvensizliğini ifade etti.⁹

Cemmâz zaman zaman da çevresinde tanık olduğu ilginç diyalogları ya da garip davranış biçimlerini herhangi bir yorumda bulunmaksızın aktarır. Bu tür anekdotlarda çoğu zaman ya dilsel bakımdan bir estetik ya da tebessüme vesile olacak mizahi bir nüve bulunur (Anekdot: 10-15 arası):

Anekdot: 10

Cemmâz anlatıyor: Bir kadın şarkıcının fasıl geçtiği bir içki meclisine varmışım. Hava buz kesiyordu. Orada evinden tedbirsizce çıkmış üzerine kalınca bir kıyafet almadan bu mekâna gelmiş bir adam da vardı. Soğuktan tir tir titreyen bu acınası adam içinde bulunduğu zavalı durumu bu işveli hanıma yanaşmak için bir fırsata dönüştürmeyi umarak “*Keşke size şöyle güzelce sarılabilseydim de beni sıcacık ısıtıverseydiniz!*” dedi. Şarkıcı kadınsa “*Bence sizin, benim boynumdan ziyade bir cüppeye sarılmaya ihtiyacınız var!*” şeklinde bir espri yaptı ve kıvrak zekâsı sayesinde kendisine atılan oltayı boşa çıkardı.¹⁰

Anekdot: 11

Cemmâz anlatıyor: İspyonculuktan hazzeden bir adam ölmüş, komşularından biri de kendisini rüyada görmüştü. Adam rüyasında bu jurnalcı dostuna “*Rabbin sana nasıl muamele etti?*” diye sorunca adam anlatmaya başlamış: “*Valla burada benim keyfime diyecek yok. Bir meleğin yanında ayak işlerine bakıyor, ayrıca kâfirlere ait bilgileri kendisine iletiyorum*”. Cemmâz bu anlatılanları dinledi ve “*Demek O...*

⁸ el-‘Ikdu’l-ferîd, VIII, 145.

⁹ Nesru’d-durr, III, 173.

¹⁰ el-Basâir ve’z-zehâir, I, 230.

çocuğu orada da ispiyonculuk yapmaya devam ediyor!” şeklinde bir espri yaptı.¹¹

Anekdot: 12

Cemmâz anlatıyor: Bir defasında bir çöpçünün diğer bir çöpçüyle muhabbetine tanık olmuştum. Onlardan biri şu sözleri söyleyerek arkadaşıyla matrak geçiyordu: “*Ancak yedi göbek sülaleden çöpçü olan birinin bilebileceği bir soru sana: hamamböceğinin kaç ayağı vardır?*”¹²

Anekdot: 13

Cemmâz anlatıyor: Kûfe’de bir adam görmüştüm. Bu adam elinde bir bütün ekmekle bakkala geldi. Sonra onu bakkal sahibine uzatıp, “*Bana çeyrek ekmek, kalan kısmına da bir miktar havuç ver*” dedi. Böylece ekmeğin, tıpkı para bozdurulur gibi bozdurulduğu ilginç bir alışveriş gerçekleştirdi.¹³

Anekdot: 14

Cemmâz anlatıyor: Bir defasında bir dilenciye tesadüf etmişim. “*Kim iki Emîn zatın aşkı için, Cebrail ve Muâviye hatırına bu fakire ihsanda bulunur?*” diye dileniyor, erzak toplamaya çalışıyordu.¹⁴

Anekdot: 15

Cemmâz anlatıyor: Dilencilik yapan ihtiyar bir kadın görmüştüm. Bu kadıncağız bir taraftan dileniyor bir taraftan da “*Kim bir ekmek parçası verirse, Allah da onu sultan sofralarında ağırlasın*” biçiminde dua ediyordu.¹⁵

Son olarak kimi Cemmâz anekdotlarında ise pedantik sayılabilecek bir bilgilendirme boyutu dikkati çeker. Bu edebi ürünlerde onun mizahçılığının değil iyi bir gözlemci ve ahbar râvisi oluşu önem kazanır (Anekdot: 16):

Anekdot: 16

Bir bedevi çölde, gökyüzündeki mehtabı görüp “*Ne ala, ne ala*” diye coşkuyla sevinmeye başlamıştı. Onun bu ölçüsüz hissiyatına an-

¹¹ *el-Basâir ve'z-zehâir*, IV, 44.

¹² *el-Basâir ve'z-zehâir*, IV, 44.

¹³ *Nesru'd-durr*, III, 172; *el-Basâir ve'z-zehâir*, VII, 41; *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, II, 373.

¹⁴ *Nesru'd-durr*, V, 217; *el-Basâir ve'z-zehâir*, IV, 33; *Rabî'u'l-ibrâr*, I, 243.

¹⁵ *Nesru'd-durr*, III, 172; *el-Basâir ve'z-zehâir*, IX, 100. Hikâyenin aslında “*sultan sofrası*” yerine “*Bâbu't-tâk*” sözcüğü geçmektedir. İlgili sözcük esasen Bağdat’ta, sosyo-ekonomik açıdan varlıklı sayılan eşraf ve tüccar gibi kalburüstü tabakanın mesken tuttuğu bölgeleri temsil etmektedir.

lam veremeyen Cemmâz “Nesine bayıldın onun bu kadar?!” diye hayretini ifade edince bedevi “Vallahi onda öyle hasletler var ki, bunlardan bir tanesi bile eşekte olsaydı insanlar kendisiyle selam sabah etmeye başlarlardı” dedi. Cemmâz merak içerisinde bunla-rın neler olduğunu sordu. Bedevi sıralamaya başladı:

1. Mehtabın ışığı evlerin damlarındaki yarıklardan içeri girerek bir nevi gece lambası işlevi görür. 2. Karanlıkta hareket eden akrep, gece yılanı gibi haşeratı meskun mahallerden uzak tutar.

3. Muhtemel hırsızları derhal deşifre eder.

4. Geceleyin çöle hâkim olan soğuk iklimi mani olarak, normalde keskin bir soğukluğu olan içme suyunu ılık tutar.

5. Ketten kumaştan imal edilmiş çadır ve kıyafetlerin lifleri arasından nüfuz ederek, çölün gece soğukunda belirli oranda hararet sağlar.

6. Hapşırma vesile olur (ki bu da bir nevi enfiye etkisi yaratarak onun sağladığı avantajları sağlar)

7. Gece ılık bir ortam hâsıl olduğundan, kişinin gece ibadetlerine dolayısıyla dindarlığına faydası olur.

8. Çölde geceleyin otlamakta olan sürünün daha iyi yağ tutmasını sağlar.¹⁶

1.4. İçki meclislerine dair tespitleri

Bir saray nedimi olarak Cemmâz aynı zamanda geniş bir meyhanecilik kültürüne de sahiptir. Onunla ilgili hikâyelerin hatırı sayılır bir bölümünün mekânı sazlı sözlü içki âlemleri ya da sarayda icra edilen müzikli eğlence meclisleri olup bu durum birçok mizahi anlatıya yansımıştır. Aşağıda bir bölümü salt betimlemeden, bir bölümü ise bazı mizahi durumları hikâye eden anlatılardan oluşan birkaç örnek yer almaktadır (Anekdot: 17-21):

Anekdot: 17

Cemmâz bir içki meclisinde nebizin, sarhoşluğun vereceği olası menfi tesirleri sebebiyle 13 sınıf kimseye yasaklanmasını önermektedir. Bu kimseler şunlardır:

1. Güftede hata etmeye başlayan muğannî ve muğanniyeye.

2. Çakırkeyflik sebebiyle dengesini kaybederek sağa doğru yıkılan sarhoşa.

¹⁶ Nesru'd-durr, III, 174; et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye, V, 444.

3. Meze tabağına çerez tabağı muamelesi yaparak, mezeyi hapur hupur tüketene.¹⁷
4. Şarap kadehini elinde tutamayarak düşürüp kırana.
5. İşret meclislerinde çilingir sofralarının olmazsa olmazı sayılan mezelerden fesleğeni aşırıp evine götürmeye kalkana.
6. Elindeki kadehe sahip olamayarak üzerine dökene.
7. İşret meclisinde olduğu halde kendisini düğün ziyafetinde sanarak yemek talebinde bulunana.
8. Ud enstrümanındaki en kalın tel olan bam telini koparacak kadar ölçüyü ve ritmi kaçıran.
9. Henüz birinci kadehte tıkanma emareleri gösterene.
10. Sarhoşluğun ileri evrelerinde çenesi düşerek gevezelik etmeye başlayana.
11. İçki masasındaki düzenin önemli bir parçası olan peçeteye mendil muamelesi yaparak sümkürene.
12. Tuvalet gibi münasebetsiz mekânlarda sızıp kalana.¹⁸

Anekdot: 18

Cemmâz anlatıyor: Bir sabah kırdaki gezintiye çıkmış, uygun bir yer bularak kurulmuşum. Benden bir ok atımı mesafede yaşlıca bir adam, yanında da bir çocuk vardı. Hava henüz sertliğini koruyordu. Zaman zaman bu ihtiyarın “*Bana kürkümü giydir*” dediğini işitiyor,

¹⁷ İçki âlemlerinin vazgeçilmez unsurlarından biri de نُقْلٌ veya نُقُولَاتٌ kelimeleriyle ifade edilen mezedir. Mezenin azlığı ya da tüketiminde ölçüye dikkat edilmemesi kimi meclislerde işret müdâvimlerini birbirine düşüren bir faktör olabiliyor, bu konuda usule riayet etmeyenler nazik biçimde uyarılıyordu:

Bir ticâret erbâbı bir içki meclisine misafir olmuştu. Ancak bu zat bütün himmetini mezelere çevirip sadece onlardan hızlı hızlı yemeye başladı. Duruma tanık olan bir nükte erbâbı onun bu halini şöyle tasvir etti: “*Bu zât-ı muhterem mezeyi içiyor; nebizi ise gıdım gıdım yudumluyor!*” Nesru’-d-durr, VI, 334.

¹⁸ Nesru’-d-durr, III, 172. el-Âbî, 13 sınıf dediği halde 12 rakamına ulaşabilmiştir. Ebû Hayyân da 13 kişilik bir yasaklı listesinden söz eder, ancak orada da şu üç farklı grubu zikreder: Müzik icrasında bulunana istek parçası verip bunda ısrarcı olana; şiir sözlerini terennüm ederken *taktî* yapana (*taktî*: aruz ölçüsünde dizelerin durak yerlerini belirtecek biçimde kesik kesik okunması); parçaya eşlik edeyim derken icracının insicamını bozup hata yaptırana. Bkz. *el-Basâir ve’z-zehâir*, I, 227-28. Kısmen farklı rivayetler için ayrıca bkz. *et-Tezkiretü’l-Hamdûniyye*, VIII, 399; en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-erab fî funûni’l-edeb* (I-XXXIII), thk. Mufid Kumayha ve ekibi, Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 2004, IV, 127; *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, IV, 204-205.

sonra da ufaklık, ne olduğunu uzaktan tam kestiremediğim bir şeyi adama uzatıyordu. Bu hadise birkaç defa üst üste tekrar edince meraklanıp bir miktar yaklaştım. Gördüğüm manzara şuydu: Meğer yaşlı adamın öbür tarafında bir şişe varmış ve ihtiyar, çocuktan ne zaman kürkünü istese, çocuk bu şişeden doldurduğu bir kadehi adama uzatıyormuş. Meseleyi bu şekilde anlayınca hatırıma şairin şu beyti geldi:

إِذَا شَرِبْنَا خَمْسَةَ خَمْسَةٍ فَقَدْ لَبَسْنَا الْفُرَّوْ مِنْ دَاخِلٍ

Diktik mi tepemize beşer kadeh şarabı
Giymiş gibi oluruz palto ile çorabı.¹⁹

Anekdot: 19

Cemmâz bir keresinde arkadaşlarıyla bir içki ortamında eğleniyor, şarkıcı bir câriye de nağmeleriyle meclise renk katıyordu. Câriye fasıl icrâ ettiği sırada, sadece sahneye yakın bir konumda oturan Cemmâz'ın işiteceği şekilde yelleniverdi. Şarkıcı ne yakın plandaki Cemmâz'ın ne de diğerlerinin işitmediğini sanıyordu. Kadeh sırası Cemmâz'a gelip de parça seçimi için kendisine yönelerek “*Senin için hangi parçayı çalmamı istersin, ey Ebû Abdullah?*” dediğinde, Cemmâz durumun farkında olduğunu ima et-mek amacıyla okumasını istediği parçanın giriş sözlerini kendisine hatırlattı:

يَا رِيحُ، مَا تَصْنَعِينَ بِالْدَّمَنِ كَمْ لَكَ مِنْ مَحْوٍ مَنَظَرٍ حَسَنِ

Ey rüzgâr, gübrelikte ne aranıp duruyorsun?
Ki nice güzel manzara seninle berbâd oldu!²⁰

Meseleyi anlayan cariye gülmeye başladı ve kulağına eğilerek “*N’olur bunu kimseye anlatma!*” diye Cemmâz’a ricada bulundu.²¹

¹⁹ *el-Basâir ve’z-zehâir*, IX, 102. *Rabî’u’l-ebrâr*, II, 295.

²⁰ Bu beyit, Arap şiirinin *atlâl* temasını işleyen seçkin parçalarından birine ait olup, halife Hârûn Reşîd’in büyük beğenisini kazanması dolayısıyla ölümsüzleşmiştir. Esasen ilk şatırdaki ‘*dimen*’ sözcüğü ‘*kabilesi göçebe bir yaşam süren sevgilinin arkasında bıraktığı kalıntılar, harabelikler*’ anlamına gelmekte ise de, nükteyi yapan kişi burada kelimenin ikinci manası olan ‘*gübrelik*’e tel-mihte bulunmuştur. Bu beytin altında yer alan beyitler de kızın aleyhine yorum-lanabilecek şekilde devam etmektedir:

يَا رِيحُ، مَا تَصْنَعِينَ بِالْدَّمَنِ كَمْ لَكَ مِنْ مَحْوٍ مَنَظَرٍ حَسَنِ
مَحَوْتُ أَثَارَنَا وَأَحْدَنْتِ أَثَارًا بِرَنْعِ الْحَبِيبِ لَمْ تَكُنْ

²¹ *Tabakâtu’s-şu’arâ*, s. 374; *el-Eğânî*, XXVII, 9289; *et-Tezkiretü’l-Hamdüniyye*, VII, 249; *el-Kayravânî*, *Muhtârât min kutbi’s-surûr fî vasfî’l-enbize ve’l-humûr*, el-İntişârü’l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 2008, s. 226; *Nesru’d-durr*, VI, 359.

Anekdote: 20

Bir defasında Cemmâz bir şantöre “Haydi şakı bakalım!” deyince şantör “Bu bir emir; emirle şarkı söylenmez!” diyerek şarkısını okumadı. Cemmâz üslubunu biraz yumuşatarak “Öyleyse şarkı söylemeni istirham ediyorum” deyince şantör bu sefer “Bu da senin açıdan bir zül, müzik böyle bir saikle de dinlenmez!” karşılığını verdi. Sinirleri iyice gerilen Cemmâz “Eeee yeter be, öyleyse okuma!” deyince şantör “Böyle bir engelleme ise resmen kavga sebebi!” diyerek her defasında Cemmâz’ı kudurtmayı başardı.²²

Anekdote: 21

İbn ‘Ammâr anlatıyor: Dostlarla birlikte evlerin mekânsal açıdan darlığı üzerine sohbet ediyorduk. Cemmâz söz alıp dedi ki: “Bir kere-sinde bizim fakirhanede işret yapıyorduk. Evimiz öylesine dardı ki, tuvalete giren bir şahıs tuvaletini yaptığı aynı anda elini uzatmak suretiyle kendisine gelen kadeh sırasını boş çevirmeyerek sâkînin uzattığı kadehi elinden alabiliyordu”²³

2. Polemikleri

Hiçbir şairin kaçıp kurtulmayı başaramadığı hiciv, sivri dilli ve aşağılayıcı üsluplarla hasımlarını yaralamaktan büyük haz duyan bir söz cambazının, Cemmâz’ın kişiliğine son derece uygun bir enstrümandır. Klasik kaynaklar onun, başta Ebû Nüvâs olmak üzere birkaç önemli şahsiyetle olan atışmalarına yer verir. Burada anekdotlar çerçevesinde bu isimler ve ilgili polemikler tanıtılacaktır.

2.1. Ebû Nüvâs’la atışmaları

Cemmâz’ın Ebû Nüvâs’la olan ilişkileri çok büyük ölçüde dostanedir. Müstehcenlik ve edepsizce tasvirler hususunda adeta birbiriyle yarışan bu iki isim hayatları boyunca dost kalmayı başarmış, sanatta birbirlerine rakip olmalarına, zaman zaman da kıyasıya mücadele etmelerine rağmen her zaman için toleransa açık bir entelektüel düzey sergilemişlerdir.

İşaret etmek gerekir ki, Cemmâz’ın Ebû Nüvâs’la atışmalarında çoğu zaman üstün olan taraf ikinci isimdir. Esasen bu durum bizzat Cemmâz tarafından da değişik vesilelerle itiraf edilmiştir (Anekdote: 22 ve 23):

²² et-Tezkiretü l-Hamdüniyye, IX, 62.

²³ Nesru d-durr, III, 173; el-Basâir ve’z-zehâir, VI, 56; et-Tezkiretü l-Hamdüniyye, IX, 414.

Anekdot: 22

Bir defasında Ebû Nüvâs, Cemmâz’a, belden aşağı, ahlaksız ibare-ler içeren ve yer yer küfre girdiği şiirlerinden bazı parçalar okumuş sonra da “*Elinden gelirse sen de bu türden şiir söyle bakalım!*” diye onu tahrik etmek istemişti. Cemmâz’ın buna verdiği yanıt şu oldu: “*Ben, ordusu uzuvlarımdan oluşan, tahrik edici ibarelerle bu ordunun askerlerini kâh harekete geçirip, kâh pasifize eden ve beni böylece helak etmek isteyen bir adamla aşık atamam!*”²⁴

Anekdot: 23

Cemmâz, yakın arkadaşı Ebû Nüvâs’la birlikte bir kadın şarkıcısının müzik icrasında bulunduğu bir işret meclisine uğramış, burada kendisinde hoş bir izlenim yaratan o kadını tatlı sözler, latif esprilerle etkilemeye çalışmıştı. Ebû Nüvâs bütün bunlar olurken susmayı tercih ettiğinden kadın Cemmâz’ın tarafına meyletti. Cemmâz bu üstünlüğünü bir şiir parçası ile de pekiştirmek isteyerek dedi ki:

أَبُو نُؤَاسٍ جَذَرُهُ شَيْعَرُهُ وَجَذَرُنَا حُسْنُ الْحِكَايَاتِ
فَجَذَرُنَا أَكْثَرُ مِنْ جَذَرِهِ مَدًّا عَلَى أَهْلِ الْمُرُوءَاتِ

Ebû Nüvâs şiirden beslenir, bizse latif hikâyelerden

O yüzden erdem sahiplerinin övgüsü daha çok bizim işimiz.

Cemmâz’ın bu iki hamlesini dikkatle izleyen Ebû Nüvâs suskunluğunu bozarak mukabelede bulundu:

صَدَقْتَ لَا تُنْكِرُ هَذَا كَمَا أُمُّكَ رَأْسٌ فِي الْمَنَاحَاتِ

Hakkın var, yarışılmaz senin gibisiyle at başı

Bir ananın oğlusun ki, mesleği ağıtçı başı!

Bu beyti duyan kadın bu sefer Ebû Nüvâs’ın yanına doğru geçerek şarkısını onun başında söylemeye başladı. Cemmâz arkadaşının hakkını yemeyerek “*Vallahi ben bu kadar yerinde söylenmiş güzel bir söz işitmedim*” diye Ebû Nüvâs’ı takdir edince bu sefer Ebû Nüvâs ikinci bir hamleyle “*Vallahi bu durumdan daha ilginç, annenin mesleğinin senin başına bu şekilde çorap örmek olmasıdır!*” dedi.²⁵

Rivayetlere göre Cemmâz, hayatının son demlerine kadar Ebû Nüvâs’la atışmalarını ürdürmüştür. Aşağıdaki anekdot Cemmâz ile Ebû Nüvâs arasındaki meşrep ortaklığının yanı sıra, aralarındaki hiç

²⁴ Cem’u’l-cevâhir, s. 5.

²⁵ Cem’u’l-cevâhir, s. 26-27.

sönmeyen rekabeti de belgelemesi açısından güzel bir örnek teşkil etmektedir (Anekdot: 24):

Anekdot: 24

Cemmâz bir gün, ağır hastalanıp yatağa düşen yakın dostu Ebû Nüvâs'ın ziyaretine gitmişti. Orada hasta arkadaşına bazı nasihatlerde bulunmak isteyerek “*Nice iffetli kadına iftira edip, nice kepezelikler işledin. Şimdi ise ölüm döşeğinde sin. Bu yüzden sana tavsiyem Azrail henüz kapıyı çalmadan tövbe edip Allah’a yönelmendir*” dedi. Ebû Nüvâs, Cemmâz’a “*Bütün söylediklerin doğru, ancak yine de tövbe etmem!*” karşılığını verdi. Cemmâz bunun sebebini sorunca da “*Benim hidayetimin -saydığın tüm bu hususlarda benden hiç de aşağı kalmayan- senin gibi rezil biri vasıtasıyla olmasına gönliüm razı gelmez de ondan!*” cevabını verdi.²⁶

2.2. Abdussamed b. el-Mu‘azzel ile atışmaları

Kaynaklar Cemmâz ile şair Abdussamed b. el-Mu‘azzel arasında derin bir husumet bulunduğunu, bu durumun da karşılıklı hicivleşmelere yol açtığını belirtmektedir. Böyle olmakla birlikte İbnu'l-Mu‘azzel, Cemmâz'dan çok korktuğunu bizzat itiraf etmektedir. Ona göre Cemmâz birini eleştirmek istediğinde -kendisi taşlanmaktan korkmadığından- hicivde her yola başvurmakta, hatta namus mefhumuna dahi saygı duymamaktadır.²⁷ Örneğin aşağıdaki anekdotun satır aralarında Abdussamed'in, Cemmâz karşısında aciz kaldığının kendi ağzından bir itirafı yer almaktadır (Anekdot: 25)

Anekdot: 25

Abdussamed b. el-Mu‘azzel anlatıyor: Bir defasında Cemmâz beni absürd ve budalaca öyle iki beyitle hicvetti ki büyük küçük herkesin diline sakız olup çıkıverdim. O beyitler şunlardır:

ابْنُ الْمُعَذَّلِ مَنْ هُوَ وَمَنْ أَبُوهُ الْمُعَذَّلُ
سَأَلْتُ وَهَبَانَ عَنْهُ فَقَالَ يَبِيسُ مُحَوَّلٌ

İbnu'l-Mu‘azzel kim, el-Mu‘azzel'in babası kim?

Vehbân'a sordum onu, o da ‘çürük yumurtadır’ dedi.

Ben de derhal onun hakkında, herkesin diline dolayacağı bir söz söylemek istedim. Ancak hiç kimse ne söylediklerime iltifat etti, ne de anlamak istedi. Herhalde bu ilgisizliğin sebebi de yine onun adının

²⁶ Cem'u'l-cevâhir, s. 249; Vefeyâtu'l-a'yân, VII, 70.

²⁷ el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec, el-Eğânî (I-XXIV), thk. Semîr Câbir, Dâru'l-fikr, 2.Baskı, Beyrut, t.y., XIII, 260.

benim şiirlerimin seviyesini düşürmüş olmasıdır. Cemmâz aleyhinde söylediğim beyitlerse şunlardır:

نَسَبُ الْجَمَّازِ مَقْصُورٌ
إِلَيْهِ مَتَّاهٌ
يَتَرَاى نَسَبُ النَّاسِ
فَمَا يَخْفَى سِوَاهُ
يَتَحَاجَى فِي أَبِي الْجَمَّازِ
مَنْ هُوَ وَكَاتِبَاهُ
لَيْسَ يَدْرِي مَنْ أَبُو الْجَمَّازِ
إِلَّا مَنْ يَرَاهُ

Cemmâz'ın şeceresi kendisiyle sınırlıdır, başı da sonu da kendisidir. Şecereler ortaya konulunca herkes evvelini âhirini görebilir, Cemmâz hariç. Bir nesep uzmanı, *Ebû'l-Cemmâz* künyesine geldiğinde afallar. Zira babasının kim olduğunu bilen yoktur. Dolayısıyla o soy ve künye ile değil, sadece görülünce bilinen bir soysuzdur.²⁸

Rivayete göre Cemmâz yüzünden herkesin diline pelesenk olan İbnu'l-Mu'azzel, bu aşağılayıcı durumdan kurtulmak için bir dostunu araya koyarak Vehbân'a göndermiş, onun böyle bir söz söylemediğini öğrendikten sonra da her mahfilde Vehbân'ın "çürük yumurta" ithamında bulunmadığını bizzat Vehbân aracılığıyla herkese duyurmaya gayret etmiştir.²⁹ Ancak son tahlilde Cemmâz'ın beyitleri şöhrete kavuşurken, İbnu'l-Mu'azzel'inkiler unutulmaya mahkum olmuştur.³⁰

2.3. Ebû'l-'Atâhiye ile atışmaları

Cemmâz, kendi dönemine göre dini konularda oldukça seküler sayılabilecek bir çizgide durmuştur. Bununla birlikte özden mahrum dini ritüellerin eleştirilmesi onun şiir ve yorumlarında önemli bir yer tutar. Nitekim bir şiirinde, herkesi zühd hayatına davet edip de kendisinin buna uygun biçimde davranmadığını düşündüğü çağdaşı ünlü Abbasi şairi Ebû'l-'Atâhiye'yi (ö.210/825), daha önce öz dayısı Selm el-Hâsir'in diliyle şu şekilde yaralamıştır (Anekdot: 26):

Anekdot:26

مَا أَقْبَحَ التَّزْهِيدَ مِنْ وَاِعْظِ
يُزْهَدُ النَّاسُ وَلَا يُزْهَدُ
لَوْ كَانَ فِي تَزْهِيدِهِ صَادِقًا
أَضْحَى وَأَمْسَى بَيْتُهُ الْمَسْجِدُ
إِنْ رَفَضَ الدُّنْيَا فَمَا بَالُهُ
يَسْتَمْنَحُ النَّاسَ وَيَسْتَرْفُدُ

²⁸ el-Eğânî, XIII, 263; el-Vâfi bi'l-vefeyât, XVIII, 276.

²⁹ el-Eğânî, XIII, 261.

³⁰ el-Vâfi bi'l-vefeyât, XVIII, 276.

يُنَالِهَ الْاَبْيَضُ وَالْاَسْوَدُ

وَالرَّزْقُ مَقْسُومٌ عَلَى مَا تَرَى

Bir vaizin insanları zühde çağırıp kendisinin tamahkârca davranması ne çirkin! Zaten dünyaya karşı lakaydiliği gerçek olsaydı mescitler onun ha-nesi olurdu. Güya dünyayı umursamıyormuş, peki neden el açıp insan-lardan bir şeyler umuyor?! Bilmiyor mu ki rızık Hak katında taksim olunmuş, siyahı da beyazı da sadece ve sadece kendi nasibini alacaktır!³¹

Esasen klasik kaynaklarda yer alan bir diğer anekdot vasıtasıyla Ebû'l-'Atâhiye'nin, olmak istediği biçimde ideal bir zâhid olmayı başaramadığının itirafları sayabileceğimiz bazı ayrıntılara da tesadüf etmekteyiz (Anekdot: 27):

Anekdot: 27

Bir defasında Cemmâz, Ebû'l-'Atâhiye'ye “*Dün geceyi nasıl ihya ettin?*” diye sorduğunda ona şu yanıtı vermişti: “*Ne Cenab-ı Hakk'ın dilediği; ne benim istediğim, ne de şeytanın arzuladığı gibi. Zira Hz. Allah benden kendisine isyan etmeden itaat etmemi diliyor ama ben öyle biri olmayı başaramıyorum. Şeytan ise Allah'a durmadan baş kaldırıp asla itaat etmememi arzuluyor, ne yalan söyleyeyim öyle biri de değilim. Kendime gelince, ben de sağlıklı ve son derece zengin olmaya can atıyor, lakin buna da muvaffak olamıyorum!*”³²

2.4. Ebû'l-'Aynâ

Cemmâz'ın saray içerisinde ve dışında ünlü nedim Ebû'l-'Aynâ ile şakalaşmaları da vakidir. Ancak buna ilişkin kaynaklarda sadece bir tek rivayete rastlamaktayız ki, onu diğer anekdotlardan farklı kılan sözü edilen hikâyede Ebû'l-'Aynâ'nın fâil, Cemmâz'ın ise kurban olusudur (Anekdot: 28):

Anekdot: 28

Bir defasında Ebû'l-'Aynâ, Cemmâz'ın bir şarkı mırıldandığını duyduğunda şöyle demişti: Cenâb-ı Hakk ne kadar doğru söylemiş:

﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾

³¹ *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 352; *el-Eğânî*, IV, 79; XIX, 284-85; *el-Abbâsî*, *Me'âhidü't-tansîs alâ şevâhidi't-Telhîs* (I-IV), Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 'Âlemü'l-kutub, Beyrut, 1947; II, 123-24; Sa'dî Dannâvî, *Mevsû'atü Hârûn er-Reşîd* (I-III), Dâru Sâdır, 1.Baskı, Beyrut, 2001, I, 73 (3 no'lu dipnot), I, 55 (4 no'lu dipnot).

³² *el-'Askerî*, *Ebû Hilâl, Dîvânü'l-me'ânî* (I-II), thk. Ahmed Hasan Besec, Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1994, I, 572.

Hiç şüphesiz, seslerin en çirkini eşeklerin sesidir! (Lokman:19)³³

3. Cemmâz anekdotlarında müstehcen edebiyat örnekleri

Daha önce değişik vesilelerle Cemmâz'ın esasen bir *mücûn edebiyatı* (edepsizler edebiyatı) şair ve nüktedanı olduğundan söz etmiştik. Burada ise onun bu yönü bazı konu başlıkları altında zikredilecek örneklerle belirgin hale getirilecektir.

3.1. Cemmâz hikâyelerinde kadın motifi

Kadın motifi Cemmâz'ın dilinde, edebiyatında, hayal ve tasvir dünyasında son derece işlek unsurlardır. Hemen her konuya ilişkin yaklaşımını kadına veya ona ait çağrışımlara dayalı olarak betimleyebilme hususunda kendisini geliştirmiştir. Sözelimi, misafir olduğu bir hanede muhtemelen tütsüden etrafa yayılan hoş kokuyu şöyle tarif etmiştir Cemmâz (Anekdot: 29):

Anekdot: 29

Gelin kıyafetleri içerisinde sunulmak üzere parfümler içerisinde hazırlanmış bir dilberin, yakışıklı âşığının burnunda bıraktığı büyüleyici tesirden daha hoş bir koku aldım.³⁴

Ancak çoğu zaman kadın ögesinin yer aldığı mizahi anlatıların erotizm ile çeşnilendirildiğine tanık olmaktayız. Bu yüzden müteakip hikâye örneklerinin birçoğunda mizah tadı vermek üzere cinselliğe ilişkin çağrışımların mutlaka devreye sokulduğu görülecektir.

Öyle anlaşıyor ki Cemmâz, kadınlarla olan ilişkisini çevresiyle paylaşırken onlara dürüst davranmaktadır. Zira kimi anlatılarında hikâyenin kadın kahramanı Cemmâz'ı zor durumda bırakabilmektedir (Anekdot: 30)

Anekdot: 30

Cemmâz anlatıyor: Basralı bir kadınla evlenmeyi kafaya koymuş kendisine haber uçurmuştum. Bu kadın, aracılık edecek olan zata benimle konuşmak istediğini söylemiş. Bir araya geldiğimizde bana ilk sorduğu soru “*Neyin var neyin yok anlat bakalım!*” oldu. Ben “*Allah’a şükür altınlarım, gümüşlerim, mallarım hâsılı her bir şeyim var*” dedim. Kadın gözlerimin içine bakarak “*Geç bunları!*” dedi, “*Yataktan ne haber bana onu söyle?!*” Ben meseleyi anladım ve müthiş bir özgüven

³³ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetu’l-muskite*, thk. Muhammed ‘Abdulkâdir Ahmed, Matâbi-‘u’n-nâşiri’l-‘Arabî, Kahire, 1983, s.169; *Muhâdarâtu’l-udebâ*, II, 715; *Nesru’d-durr*, 3. Cilt, s. 135.

³⁴ *el-İ‘câz ve’l-îcâz*, s. 132; *Hâssu’l-hâss*, s. 39; es-Se‘âlibî, *Letâifu’z-zurafâ*, s. 134.

içerisinde “Geceleyn bir parti, seher vaktinden sonra da bir parti mutlaka isterim!” deyince kadın toparlandı ve küçümseyici bir eda ile “Aslanım” dedi, “senin kadına değil bir tabuta ihtiyacın var, sen ölmüş-sün!”³⁵

Gerek yaşadığı dönemin karakterinden gerekse de gelgeç mizacının bir gereği olarak Cemmâz hayatında çok sayıda kadınla beraber olmuştur. Ancak ondaki bu birlikteliklerin temiz bir aşk pınarından beslendiği söylenemez. Bu durumun itirafı sayılabilecek birçok anekdottan iki örnekle yetinelim (Anekdot: 31 ve 32)

Anekdot: 31

Bir defasında halifenin meclisinde bulunanlardan birisi Cemmâz’a “Halife hazretleri sana hediye olarak bir cariye takdim etmek istiyor” deyince Cemmâz şu sözleri söylemişti: “Benim gibi izzet-i nefis sahibi bir adamın aşkla meşkle işi olmaz. Ayrıca bana sunulacak olan o cariye beğendiğimi ifade ederek emirulmüminin huzurunda yalan söylemiş olmak da istemem. Ne var ki cariye beni görsün, eğer beni beğenir de kendisiyle olmamı isterse eyvallah, aksi halde benden yana boş yere umutlanmasın!” Cemmâz’ın bu açıksözlü beyanları halife Mütevekkil’in o kadar hoşuna gitti ki derhal kendisine 10.000 dirhem hediye etti. Cemmâz ödülünü aldığı anda neredeyse sevinçten uçacak gibiydi.³⁶

Anekdot: 32

Bir defasında yaşı epeyce ilerlemiş olan Cemmâz’a, “Kadınlara olan ilgi ve arzusun düzeyi nedir?” diye bir soru sorulmuştu. O da “Hala iyi bir biniciyim!” şeklinde bir cevap verdi.³⁷

Tasvirlerdeki erotik dozajın müstehcenliğe doğru kaydığı örneklerde ise karşı cins umumiyetle bir cariye (Anekdot: 33) veya içkili meclislerde şarkı söyleyen şantöz/pavyon kadını (Anekdot: 34) ya da düpedüz bir hayat kadınıdır (Anekdot: 35):

Anekdot: 33

Cemmâz anlatıyor: Bir defasında nahif yapılı bir cariyemle birlikte olmayı arzulamıştım. Ancak partnerim icrayı faaliyet sırasında ikide bir “belim!”, “kalçam!”, “böbreğim!”, “dalağım!” diye inliyor, acı duyduğu uzuvlarının pek çoğunu birer birer bana sayıyordu. Bu

³⁵ el-Basâir ve’z-zehâir, II, 99-100.

³⁶ Nesru’-d-durr, III, 175. el-Vâfi bi’l-vefeyât, IV, 205.

³⁷ et-Tezkiretü’l-Hamdüniyye, VI, 46; el-Basâir ve’z-zehâir, IV, 54; Nesru’-d-durr, III, 172; el-Vâfi bi’l-vefeyât, IV, 204.

durum muâmelei zevciyenin insicamını bozduğundan eğlence de gide-
rek işkenceye dönüşmeye başlamıştı. Bir süre sonra ritmim tamamen
bozulunca altımdakine “*Bana bak! Eğer birlikte olmak istiyorsan o şey
işte böyle bir şey. Yok eğer bütün uzuvları bir nefeste sıralamak istiyor-
san git ve bir sakatatçıdan yardım al!*”³⁸

Anekdot: 34

Cemmâz anlatıyor: Bir defasında bir işret âleminde müzik icra-
sında bulunan ve şarkı sözlerini tiz yerine pes perdeden okuyan bir
şantöze rastlamıştım. Okuduğu parçanın hakkını verebilmesi için “*Öy-
le mırıldanıp durma, yükselt şu sesini*” diye kendisini uyarmak istedi-
ğimde eğilip kulağıma “*Ses tellerimin çığlık ve bağırış modunu sende-
ki için birine saklıyorum!*” dedi.³⁹

Anekdot: 35

Cemmâz anlatıyor: Bir evin kapısı önünden geçiyordum. İçeride
bir adamla bir kadın ölesiye münakaşa ediyor ve adam kadına “*Bugün
seni 100 adama pazarlayacağım*” diye tehditler savuruyordu. Ben bü-
tün bunları dinlerken hemen arkamda bir ihtiyarın beklemekte olduğu-
nu fark ettim. İhtiyar bir süre daha kapıya yakın bir planda demirledi.
Bekleyiş uzayınca dayanamayıp kapıyı çaldı ve “*Hadi artık, bu kahpe-
yi pazarlayacaksan pazarla, yoksa benim işim var gidiyorum!*” dedi.⁴⁰

3.2. Cemmâz’ın kurları

Kadınlarla ilişkisinde eş veya zevce motifinden ziyade mâşuk ve
sevgili kavramları öne çıkmaktadır. Bu yüzden bir çok anekdot,
Cemmâz’ı, daha önce hiç ilişkisi olmadığı karşı cinslerle gönül bağı
kurma çabası içinde fotoğraflar. İlginçtir ki Cemmâz bu kurlarının
hemen hepsine olumlu yanıt almıştır (Anekdot: 36-38):

Anekdot: 36

Cemmâz anlatıyor: Bir defasında son derece zarif ve nüktedan
bir dilbere “*Görüyorum ki dudakların çatlamış*” diyerek kendisine
asılmak istemiştım. O da bana “*Bilirsin, incir ballandığı zaman böyle
çatlar*” diyerek kuruma karşılık verdi.⁴¹

³⁸ el-Basâir ve’z-zehâir, II, 170.

³⁹ el-Basâir ve’z-zehâir, I, 230.

⁴⁰ Nesru’ d-durr, III, 174.

⁴¹ el-Basâir ve’z-zehâir, IV, 128.

Anekdot: 37

Bir defasında Cemmâz, bir içki âleminde göz koyduğu bir şantöze,

مَاذَا تَقُولِينَ فِيمَنْ شَفَّهَ حُزْنَ مِنْ شِدَّةِ الْحُبِّ حَتَّى صَارَ حَرَّانَا

Aşkının ateşinden kavrulan birine söyleyeceğin bir şey var mı? diyerek asılmak istemişti. Onun bu kuruna kadın şu beytiyle karşılık verdi:

إِذَا رَأَيْنَا مُجِئًا قَدْ أَضَرَّ بِهِ جُهِدُ الصَّبَابَةِ أَوْ لَيْتَنَاهُ إِحْسَانًا

Biz, aşkımızın aleviyle yanan bir sevgili görürsek, katımızdan bir iyilikle gönlünü alıveririz!⁴²

Anekdot: 38

Cemmâz anlatıyor: Bir gün dar bir sokakta yürürken birden karşıma melek yüzlü birkaç işveli şantöz çıktı. Ben taciz etmek istercesine o dar yolda üzerlerine doğru yürüyüp kendilerini sıkıştırdım, bir taraftan da

حَمَلَ اللَّهُ بَعْضَنَا فَوْقَ بَعْضٍ

Allah bizleri her zaman böyle üst üste, sıkış tepiş yapsın! gibi bir laf ettim. Meğer kızlar ayartılmaya dünden razılanmış ki içlerinden biri hemen

عَاجِلًا فِي دَوَامِ عَيْشٍ وَخَفْضٍ

Duan hemen kabul olsun ki, hayat da zevk de sürüp gitsin! sözüyle karşılık verdi.⁴³

Aşağıdaki rivayeti esas aldığımızda ise Cemmâz'ın kimi sevgililerini oyaladığı da ortaya çıkmaktadır (Anekdot: 39):

Anekdot: 39

Cemmâz şarkıcılık yapan bir kız arkadaşına durmadan mektuplar kaleme alıyor, onları şiir parçalarıyla süsleyip donatıyordu. Kendisini bu şâirane üslupla sürekli oyaladığını düşünen aşığı, Cemmaz'ın son gönderdiği mektubun arkasına şu satırları yazıp geri yolladı: Haberin olsun ki, şiirin büyüğü bendekiyle sendekini bir araya getirecek kudrette değil!⁴⁴

⁴² el-Basâir ve'z-zehâir, VII, 165.

⁴³ el-Basâir ve'z-zehâir, II, 47.

⁴⁴ Nesru'd-durr, IV, 186.

3.3. Muhanneşler

Yumuşaklık, söz, bakış, davranış gibi konularda kadına benzeyen erkek anlamına gelen muhanneş, saray yaşantısının önemli figürlerinden biridir. Kadınların cinsel objelerini algılama noktasında erkeklerden farklı bir statüde kabul edildikleri için bazı özel vazifelerde (haremağalığı gibi) istihdam edilen muhanneş kadrosu hem şiirde hem de düzyazı mizahında bir hiciv ögesi olarak kullanılmışlardır.

Bir saray nedimi olmak itibarıyla Cemmâz da saraydaki muhanneşlerle zaman zaman karşılaşılıyor, bu gibi kimselerden rakibi pozisyonundaki bazılarını ise yaratılıştaki en zayıf noktadan vuruyordu (Anekdot: 40):

Anekdot: 40

Ca'fer sülalesinin Tuğyân adında alımlı bir cariyesi vardı. Cemmâz bu dilbere vurulmuştu. İşin ilginç yanı, sülalenin kızlarından sorumlu olan Sinan adındaki haremağası da Tuğyân'a gizliden gizliye âşıktı. Bu yüzden haremağası, şarkı meclislerine gidip eğlenmek isteyen Tuğyân'ı kıskançlık damarıyla kem gözlerden saklamaya, bilhassa da Cemmâz gibi bir rakipten kaçırmaya çalışıyordu. Haremağasının birkaç başarılı teşebbüsünden sonra Cemmâz şu beyitleri yazmak zorunda kaldı:

مَا لِلْمَقِيتِ سِنَانٍ وَلِلظَّبَاءِ الْمَلَّاحِ
لِبَيْتِ زَانٍ خَصِيٍّ غَازٍ بَعِيرٍ سِلَاحِ

Sinan hergelesinin ahu yüzlü dilberlerle ne işi olabilir?

Zira iğdiş edilmiş kimse silahsız asker gibidir!⁴⁵

Bir başka seferinde Cemmâz yine aynı hasmını aynı taktikle vurmaktadır (Anekdot: 41):

Anekdot: 41

نَفْسِي الْفِدَاءُ لِظَنِّي يُحِبُّنِي وَأُحِبُّهُ

⁴⁵ el-Câhız, *Kitâbu'l-hayevân* (I-VIII), nşr. Muhammed 'Abdusselâm Hârûn, Dâru'l-cil - Dâru'l-fikr, Beyrut, 1988, I, 174-75; el-Beyhakî, Muhammed b. İbrâhîm, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*, haz. Friedrich Schwally, Leipzig, 1902, s. 612; *et-Teşbihât*, s.409. *Cem'u'l-cevâhir*'de rakip farklı bir isimle anılmaktadır:

مَا لِلْخَصِيِّ رَبَّاحٍ وَلِلْعَوَانِي الْمَلَّاحِ
أَلَيْسَ زَانٍ خَصِيٍّ غَازٍ بَعِيرٍ سِلَاحِ

Bkz. *Cem'u'l-cevâhir*, s. 117-18.

مِنْ أَجْلِ ذَاكَ سِنَانٌ إِذَا رَأَيْتَنِي يَسُوبُهُ
هَبُّهُ أَجَابَ سِنَانًا يَنْيِكُهُ أَتَيْنَ زُبُّهُ

O ahuya canım feda, ben severim, o sever
Bu yüzden Sinan iti şahsıma sayıp söver
Farz-ı muhal o ahu meyledip gönül verse
Hangi alet ile malum işi halleder?!⁴⁶
Cemmâz, bir başka defasında ise düşmanlarından muhannes eği-
limli bir adamı ilginç bir teşbihle taşlamıştır (Anekdote: 42):

Anekdote: 42

إِذَا كُنْتَ لَا تَسْتَطِيعُ الْجَمَاعَ وَكُنْتَ بِحُبِّ الزَّانَا مُوَلَّعَ
فَلْيَأْنِكَ فِي ذَاكَ مِثْلَ الْمِسْنِ يَحُدُّ الْحَدِيدَ وَلَا يَقْطَعُ

Çok arzuladığın halde -fiziksel elverişsizliğin sebebiyle- münasebetten hep mahrum kalıyorsun. Dostum, sen bu yönünle tıpkı eğe gibisin. Demiri sivriltirsin ancak kendin hiç kesemezsin!⁴⁷

3.4. Oğlanlar ve Cemmâz'ın lûtîliği

Cemmâz'la ilgili Arap nevâdirinin bilhassa mücûn kategorisinde yer alanlarının bir bölümünde, doğrudan veya dolaylı olarak onun eşcinsel eğilimlerinin yol açtığı kimi komik hadiseler anlatılır. Bunların büyük bir kısmını, içerdiği pornografik tasvirler sebebiyle böyle bir çalışmada zikredemesek de örnek teşkil etmesi bakımından nispeten temiz bir iki anekdota yer verebiliriz (Anekdote: 43-46).

Anekdote: 43

Ca'fer b. el-Kâsım el-Hâşimî bir gece Basra'nın ücra mahallelerini dolaşmaya çıkmış, sokaklardan birinde Cemmâz'a, yanında parlak bir genç olduğu halde tesadüf etmişti. Cemmâz ile Ca'fer sıkı arkadaşlardı. Bu yüzden Ca'fer onu görünce "Gecenin bu saatinde ve zifiri karanlıkta burada ne işin var?" diye sordu, sonra da "Hadi gel seni ailene götüreyim" diye teklifte bulundu. Cemmâz, eliyle yanındaki parlak gence işaret etti ve "Aileme mi?!" diye pis pis gülmeye başladı.⁴⁸

⁴⁶ el-Hayevân, I, 175.

⁴⁷ et-Teşbihât, s. 360.

⁴⁸ Tabakâtu 'ş-şu'arâ, s. 373

Anekdot: 44

Bir gün Osman el-Mâzinî Basra’da geceleyin bir mescide gitmek için evden çıkmıştı. Yolda Cemmâz’a rastladı. Cemmâz’ın yanında yine parlak bir genç vardı. Osman, Cemmâz’a o saatte orada ne yaptığını sordu. O da “*Garipsenecek ne var bunda mendebur herif! Alt tarafı bir binek kiralyoruz?*” karşılığını verdi.⁴⁹

Anekdot: 45

Cemmâz, mahalle ahalisi tarafından gözden ırak bir mekânda bir oğlanla basılmıştı. Suçüstü yapıldığı esnada her ikisinin de uçurları çözülmüş vaziyetteydi. Galeyana gelen halk “*Burada ne halt ediyorsunuz böyle?*” diye üzerlerine yürümek istediklerinde Cemmâz onları şu cevabıyla durdurdu: “*Hiç, hangimizin uçkuru daha uzun diye iddiaya girdik de ona bakıyoruz!*”⁵⁰

Anekdot: 46

Bir keresinde Cemmâz, bir dostunu yanına alarak Kusem b. Ca‘fer’i ziyarete gitmişti. Üç ahabap birlikte yemek yiyip sohbet ederek akşamı ettiler. Daha sonra Kusem uyumak için hazırlıklara başladı, bu arada beyaz tenli, parlak, yeni yetme bir delikanlıyı çağırıp orada hazır beklemesini söyledi. Manzarayı gören Cemmâz yanındakine “*Hadi biz uçalım!*” diye oradan ayrılma teklifinde bulundu. Arkadaşı “*Nereye?*” deyince de “*Nereye olacak, göğe*” dedi, “*Görmüyor musun gece melekleri çoktan nüzul etti bile!*”⁵¹

Sonuç

Cemmâz anekdotları, genel olarak güldürü edebiyatına, bilhassa da Arap edebiyatı gibi nezih mizahla kaba mizahın iç içe geçtiği kısmen seküler kısmen de dinsel ve kültürel karakterdeki mizah anlayışına son derece yatkın edebi ürünler olarak görünmektedir.

Makale boyunca aktardığımız anekdotlardan çıkan en temel sonuç, Cemmâz’ın konu ve tema değişikliklerine müsait mizahi ürünlerindeki hâkim ögenin *mücûn* (bel altı nükteleri), tahkîr ve sataşma üslûbu oluşudur. Bu üslup, kimi anomalik tip betimlemelerinde, sosyal hayatın değişik kesitlerine ait gözlemlerde, yarı pornografik durum tasvirlerinde, içki meclislerinin ve bohem hayatının değişik perspektif-

⁴⁹ *Tabakâtu ‘ş-şu ‘arâ*, s. 373.

⁵⁰ *Nesru’ d-durr*, III, 174.

⁵¹ *Nesru’ d-durr*, III, 172.

lerini yansıtmada hep bir arka fon olarak kullanılmıştır. Medih içerikli lirik manzûmeler ise nispeten daha temiz bir üslup taşımakta olup bu vasıftaki edebi, mizahî ve tasvirî ürünler daha sınırlı sayıdadır. Bu vesileyle çalışmayı, bu az sayıdaki temiz anekdotlardan biri ile noktalamak istiyoruz:

Basra’da halk Ramazan ayının başlangıcı için hilali gözetlemeye çıkmıştı. İçlerinden birisi hilali görüp diğerlerine de gösterdi, böylece insanlar oruç tutmaya başladı. Ramazanın sonu gelip de insanlar yeniden, bu sefer bayram için hilali gözetlemeye çıkacak olduklarında nüktedanlığıyla meşhur Cemmâz doğruca o adamın evine gitti ve kapısını çaldı. Evde istirahat etmekte olan adam kapıyı açtığında Cemmâz “*Hadi kalk!*” dedi, “*daha önce bu şeyi nasıl başımıza sardıysan şimdi de aynı şekilde başımızdan savacaksın!*”. Böylece onu zorla gözlemci kafilesine dâhil etti.⁵²

BİBLİYOGRAFYA

el-Abbâsî, *Me‘âhidu’t-tansîs alâ şevâhidi’t-Telhîs* (I-IV), Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, ’Âlemu’l-kutub, Beyrut, 1947.

el-Âbî, Ebû Sa’d Mansûr b. el-Huseyn, *Nesru’d-durr fî’l-muhâdarât* (I-VII), thk. Hâlid Abdulğani Mahfûz, Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, Beyrut, 2004.

el-‘Âmilî, Behâuddîn, *el-Keşkül* (I-II), thk. Muhammed ‘Abdülkerîm en-Nemerî, Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1998.

el-‘Askalânî, İbn Hacer, *Tabsîru’l-müntebih bi-tahrîri’l-müştebih*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu’l-’ilmiyye, Beyrut, t.y.

el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu’s-sinâ’ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru ihyâi’l-kutubi’l-‘Arabiyye, 1.Baskı, y.y., 1952.

----- *Dîvânu’l-me‘ânî* (I-II), thk. Ahmed Hasan Besec, Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1994.

el-Beyhakî, Muhammed b. İbrâhîm, *el-Mehâsin ve’l-mesâvi*, haz. Friedrich Schwally, Leipzig, 1902.

el-Câcermî, Ebu’l-Me‘âlî Muhammed, *Nuketü’l-vuzerâ*, thk. Nebîle Abdulmun‘im Dâvud, Şeriketu’l-matbû‘ât li’t-tevzî‘ ve’n-neşr, 2.Baskı, Beyrut, 2005.

el-Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr, *el-Buhalâ* (I-II), Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, thk. Ahmed el-’Avâmîrî, Ali el-Cârim, Beyrut, 2001.

⁵² *Vefeyâtu’l-a’yân*, VII, 70.

----- *el-Beyân ve't-Tebyîn* (I-II; 4 Cüz), thk. 'Abdusselâm Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, 4.Baskı, Mısır, 1975.

----- *Kitâbu'l-hayevân* (I-VIII), nşr. Muhammed 'Abdusselâm Hârûn, Dâru'l-cîl - Dâru'l-fikr, Beyrut, 1988.

----- *Kitâbu'l-biğâl*,
http://search.4shared.com/postDownload/hu5nPRd5/_online.html adresinden açılan pdf formatlı kitap.

el-Ezdî, İbn Zâfir, *Bedâi'u'l-bedâih*; y.y., t.y.

Hasan Taşdelen, Şener Şahin, Klâsik Arap Edebiyatında 'Sakîl Tipi' ve Bu Tip Çevresinde Oluşan Edebiyat, U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18/2 (2009).

el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ* (I-VII), Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, nşr. İhsân 'Abbâs, 1.Baskı, Beyrut, 1993.

el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (I-XIV), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1996.

el-Husrî, el-Kayravânî, *Cem'ul-cevâhir fi'l-mulah ve'n-nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1987.

----- *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb* (I-II), thk. Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1997.

İbn 'Abdî Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd* (I-IX), thk. Mufîd Muhammed Kumayha, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1983.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (I-X), Dâru Sâdir, 1.Baskı, Beyrut, 1939.

----- *Ahbâru'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, nşr. İrfân Muhammed Hammûr, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 2006.

----- *Kitâbu'l-ezkiyâ*, Dâru'l-kutubil-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 1985.

İbn Ebî 'Avn, *Kitâbu't-teşbihât*, nşr. Muhammed Abdul-mu'îd Hân, Matba'atu Câmi'ati Kembric, y.y., t.y.

----- *el-Ecvibetu'l-muskite*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir Ahmed, Matâbi-'u'n-nâşiri'l-'Arabî, Kahire, 1983.

İbn Dureyd, *Ta'lik min Emâli İbn Dureyd*,
<http://almostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001690-www.al-mostafa.com.pdf> adresinden açılan pdf formatlı kitap.

İbn Ebî İsbâ', *Tahrîru'r-tahbîr fi sinâti's-şi'r ve'n-nesr*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, Mektebetu's-sâdeti'l-eşrâf, Kahire, 1963.

İbn Hallikân, *Vefeyâ-tu'l-a'yân ve ebnâu enbâi'z-zemân* (I-VII), thk. İhsan 'Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1994.

İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye* (I-X), Dâru Sâdir, nşr. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs, 1. Baskı, Beyrut, 1996.

İbn Kuteybe, ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr* (I-IV), thk. Komisyon, Matba'atu Dâri'l-kutubi'l-Misriyye, 2.Baskı, Kahire, 1996.

İbnu'l-Mu'tezz, *Tabakâtu's-şu'arâ*, nşr. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Dâru'l-maârif, Mısır.

el-İbşîhî, *el-Mustatraf fî kulli fenn mustazraf* (I-II), nşr. Mufid Muhammed Kumeyha, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2.Baskı, Beyrut, 1986.

İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, Dâru's-sekâfe, 4.Baskı, Beyrut, 1983.

----- *Melâmih Yûnâniyye fî'l-edebî'l-'Arabî*, el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-di-râsât ve'n-neşr, 2.Baskı, Beyrut, 1993.

el-İsfehânî, Ebu'l-Ferac, *el-Eğânî* (I-XXIV), thk. Semîr Câbir, Dâru'l-fîkr, 2.Baskı, Beyrut, t.y.

el-İsfehânî, Râgib, *Muhâdarâtu'l-udebâ* (I-V), nşr. Riyâd Abdulhamîd Murâd, Dâru Sâdir, 1.Baskı, Beyrut, 2004.

el-Kayravânî, İbn Rakîk, *Muhtârât min kutbi's-surûr fî vasfi'l-enbize ve'l-humûr*, el-İntişârû'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 2008.

el-Kayravânî, İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini's-ş-î'r ve âdâbih* (I-II), thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-cîl, 5.Baskı, Beyrut, 1987.

el-Kutubî, el-Vatvat, Ebû İshak Burhaneddin, *Ğuraru'l-hasâisi'l-vâziha*, Dâru Sa'b, Beyrut.

el-Kutubî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-vefeyât* (I-IV), thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdir, 1.Baskı, Beyrut, 1973-74.

el-Mağribî, *Edebu'l-havâss*, thk. Hamd el-Câsir, Dâru'l-Yemâme, Riyad, 1980.

en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-erab fî funûni'l-edeb* (I-33), thk. Mufid Kumayha ve ekibi, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 2004.

Sa'dî Dannâvî, *Mevsû'atu Hârûn er-Reşîd* (I-III), Dâru Sâdir, 1.Baskı, Beyrut, 2001.

es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (I-XXIX), thk. Ahmed el-Arnâ'ût, Türkî Mustafa, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1.Baskı, Beyrut, 2000.

Seâlibî, Ebû Mansûr (429/1038), *Lubâbu'l-âdâb*, thk. Ahmed Hasan Be-sic, 1.Baskı, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997.

----- *el-İ'câz ve'l-îcâz*, Dâru'l-ğusûn, 3. Baskı, Beyrut, 1985.

----- *Simâru'l-kulûb fî'l-mudâf ve'l-mensûb* (I-II), nşr. İbrâhîm Salih, Dâru'l-beşâir, 1.Baskı, 1994.

----- *et-Temsîl ve'l-muhâdara*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-kitâb, 1983.

----- *Muntehabâtü'n-nihâye ve'l-kinâye* (Resâilu's-Seâlibî'nin içinde), Mat-baatu'l-Cevâib, İstanbul, 1884.

----- *Hâssu'l-hâss*, Dâru mektebe-ti'l-hayât, nşr. Hasen el-Emîn, Beyrut.

----- *Letâifu'z-zurafâ min tabakâtil-fudalâ*, thk. Adnân Kerîm er-Receb, ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-mevsû'ât, 1.Baskı, Beyrut, 1999.

es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-cinân, 1.Baskı, Beyrut, 1988.

Şener Şahin, *Sofra Mizahı (tipler ve temalar)*, Emin Yayınları, Bursa, 2012.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Basâir ve'z-zehâir* (I-IX), thk. Vedâd el-Kâdî, Dâru Sâdir, 1.Baskı, Beyrut, 1988.

Yemût b. el-Müzerri', *Emâliu İbni'l-Müzerri'*, <http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001748-www.al-mostafa.com.pdf> adresinden açılan pdf formatlı kitap.

ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, y.y., t.y., Dâru'l-hidâye.

ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (I-LII), thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, *Dâru'l-kütübi'l-'arabiyye*, 1.Baskı, Beyrut, 1987.

ez-Zemahşerî, *Rabî'u'l-ebrâr ve fusûsu'l-ahbâr* (I-II), thk. Târık Fethî es-Seyyid, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 2006.

el-Yâzîcî, İbrahim, *Nuc'atu'r-râid ve şir'atu'l-vârid fi'l-müterâdif ve'l-mütevârid* (I-II), Matbaatu'l-ma'ârif, Mısır, 1904.

SİLM VE SULH KAVRAMLARI AÇISINDAN KUR'ÂN BARIŞI

Ahmet ÖZDEMİR*

Özet

İnsanlığı cehaletin ve dalaletin karanlığından bilmenin ve hidayetin aydınlığına ulaştırmak için gönderilen Kur'ân-ı Kerim, her iki dünya saadetini elde etmenin yegâne formülünü sunmaktadır.

Bu çalışmamızda Kur'ân-ı Kerim'in, insanlığa sunmuş olduğu yaşam tarzı içerisinde, insanların hem kendi iç âlemlerinde hem de yaşadıkları sosyal çevrelerinde barış ve huzura kavuşabilmeleri hususunda söylediklerini ortaya koymaya çalıştık. Kur'ân'ın, barış ve uzlaşmaya dair bakış açısını anlayabilmek için sunmuş olduğu temel veriler olan *silm* ve *sulh* kavramları üzerinde durduk. Kur'ân-ı Kerim'de *silm* kelimesi ile aynı kökten gelen diğer kavramlar da insanın, içsel barış ve huzura ermesi anlamında kullanıldığı gibi *sulh* kelimesi ile aynı kökten gelen kavramlar da dışsal / sosyal barış ve uzlaşma anlamında kullanılmaktadır. Netice olarak bireylerin, sosyal ve toplumsal düzeyde barış ve huzura kavuşabilmeleri, öncelikle kendi iç dünyalarında barış ve huzuru elde etmelerine bağlıdır.

Anahtar kelimeler: Silm, Sulh, Kur'ân-ı Kerim, İçsel Barış, Sosyal Barış, Huzur.

THE QURANIC PEACE FROM THE POINT OF VIEW OF SILM AND SULH CONCEPTS.

Abstract

In this study, it was struggled to present what the Qoran says about finding peace for people both in their internal worlds and their social environments within the life style that the Holy Qoran promotes. We placed emphasis on the basic concepts of *silm* and

* Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir- AnaBilim Dalı.

sulh to understand the point of view of the Qoran regarding peace and reconciliation. In the Qoran, the concept of *silm* and the group of concepts that is related to *silm* are mostly used to denote internal peace of human being, whereas the concept of *sulh* and some other concepts that are related to *sulh* are mostly used to talk about the external/social peace and reconciliation of human beings. However, for people finding peace is up to their effort in pursuing individual internal peace.

Key Words: Silm, Sulh, the Holy Quran, Internal Peace, Social Peace, Peace.

Giriş

İnsanlık, tarihi süreç içerisinde bir arada yaşayabilmenin zorunlu şartları karşısında çeşitli yöntem ve kanunlar geliştirmiştir. Birlikte yaşayabilmenin çeşitli normlarını ve formlarını oluşturmuştur. Bu durum, vahye mazhar olan toplumlarda da vahyin emir ve yasakları çerçevesinde şekillenerek devam etmiştir. Zira fitrat gereği insanlar, bir arada yaşamak zorundadırlar. Dolayısıyla insanî münasebetlerin ne şekilde olacağı ya kendilerinin belirleyeceği kurallara göre olacaktır ya da kendilerini yaratan, aşkın, yüce yaratıcının onlara peygamberler vasıtasıyla göndermiş olduğu emir ve yasaklara göre olacaktır. İnsanlık tarihi göstermektedir ki, insanların mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşamlarını sürdürecektir veya herkesin mutlak olarak kabul edeceği adaletli bir sistemi, bir düzeni kuracak şekilde kanunlar veya bir yaşam rehberinin insanlar tarafından formüle edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü hakikat bir iken her insan, hakikati anlama ve idrak etme cihetiyle farklılık arz etmektedir. Bu durum da insanlar arasında ihtilafa yol açmaktadır. Çünkü herkesin kendisine göre bir doğrusu vardır.

Günümüzdeki savaşlar bile insanlığın bir türlü kendisiyle barışık olamamasının meydana getirdiği etkinin sonucudur. İnsanları

birbirine saldırtan sebepler, dış amillerin (siyasi, iktisadi, kültürel) yanında en başta psikolojiktir. Bu bakımdan en başta siyasi, iktisadi ve kültürel yönden değil, psikolojik yönden insanların iç dünyalarını çatışmalardan kurtarmak gerekmektedir. Çünkü hareketler, düşüncelere bağlıdır.¹ Düşünce ve zihniyet sağlam olduğu sürece davranışlar da o oranda barışa hizmet edecektir. Bu da ancak, insanın doğuştan mahiyetine derç edilen insani vasıtalar (fitrat) erişmesini sağlayacak ilahi nizam ile mümkündür.

Bir mucidin, yaptığı icadın ne şekilde, nasıl çalışacağı ile ilgili hazırladığı kılavuz kitaba kimsenin bir itirazı olamayacağı gibi o icadı farklı bir kılavuz kitabın verileri doğrultusunda çalıştırabilmek de mümkün değildir. Yüce Allah'ın, mutlu ve huzurlu bir yaşama dair bizlere gönderdiği rehber kitap dışında başka bir kanun veya nizama göre yaşamamız da bizlere gerçek anlamda bir barış ve huzur sağlayamayacaktır. Dolayısıyla kıyamete kadar hükmü korunacak² ve vahyin son halkası olan Kur'ân-ı Kerim'in de bir barış projesinin olması, camiiyetinin bir lüzumudur. İnsanlığın dünyevi ve uhrevi saadetini sağlamak üzere indirilen Kur'ân-ı Kerim'in bireysel, toplumsal ve evrensel düzeyde insanların barışını sağlayacak kanun ve kurallarına dair verilerine baktığımızda, karşımıza iki önemli kavram çıkmaktadır. Bunlardan birincisi *silm*, diğeri ise, *sulh* kavramıdır.

Silm ve *sulh* kavramlarının iyi anlaşılması ve aralarındaki ilişkinin ortaya konulması, Kur'ân'ın, muhataplarına sunmuş olduğu barış projesinin anlaşılması açısından son derece önemlidir. Çünkü bir olayı, olguyu, görüş ve düşünceyi anlayabilmek, bütünü oluşturan temel kavramların iyice bilinmesi ve anlaşılması demektir. Kavramlar, bir konunun anlaşılması noktasında anahtar rolünü teşkil

¹ Mithat Atakurt, *Psikolojik Yönden Dünya Barışı İmkânları*, Yeni Matbaa, Ankara, 1956, 104.

² Hicr, 15/9.

etmektedir. Kavramların, kelimelerin eksik ya da yanlış anlaşılması, bizatihi o meselenin bütününün eksik ya da yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermektedir.³ Felsefenin en temel ilkelerinden biri şudur: Yanlış öncüller üzerine inşa edilen her düşünce, doğru olsa bile hükmen yanlış olur. Dolayısıyla yanlış veya eksik tanımlanan kavramlar üzerinde kurulan öncüller ve yapılan yorumlar doğru gibi görünse de çıkış noktası yanlış olduğundan sonuç itibarıyla yanlış olacaktır.

Silm (İçsel / Duygusal Barış)

Silm kelimesi, Arapçada *s-l-m* kökünden türemiş olup barış, huzur, itaat, teslimiyet, emniyet ve kurtuluş anlamlarına gelmektedir.⁴ Terim olarak *silm*, zahir ve batın bütün hastalık ve musibetlerden uzak olmak, onlardan kurtulmak demektir.⁵ Kur'ân'da, dostluğu engelleyen iki düşman olarak nitelendirilen şeytan ve nefisten kaynaklanan öfke, kin, kibir v.s. gibi her türlü kötülükten korunarak ve kurtularak iç huzuru, barışı, emniyeti ve kurtuluşa erme halini temsil eden bir kavramdır.⁶

Zahiri boyutta bir şeydeki kusursuzluğu ifade eden *silm*, batını olarak her türlü kötülük ve hastalıktan (şirk, küfür) arınmış, kalbî bir durumu ifade eder. Bu anlamda geçen şekliyle Kur'ân'da şöyle ifade edilmektedir: “*Yalnızca Allah'ın huzuruna (kötülük ve hasta-*

³ Ebu'l-A'la el-Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, (Çev: Süleyman Akyüz), Pınar Yay., İstanbul, 2006, 7.

⁴ el-Ferâhidî (h.100-175), *Kitâbu'l-'Ayn*, (Tah.: Mehdî Mahzûmî-İbrahim Sâmerrâî), Beyrut, tsz. II, 269-270; el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (h.282-370), *Tehzîbu'l-Luğa*, ed-Dâru'l-Mısriyye, Mısır, 1964, XII, 445-454; el-İsfahânî, er-Râğıp Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed (ö.h. 502), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Tsz. 239-241; İbn Manzûr (h.630-711), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire, Tsz. XII, 289-301; ez-Zebîdî, Muhammed Murteza el-Huseyni (h.1145-1205), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1975, XXXII, 37-409.

⁵ el-İsfahânî, a.g.e., 239-241.

⁶ Remzi Kaya, *Kur'ân'da Dostluk İlişkileri*, Ayışığı Yay., İstanbul, 2000, 51.

lıktan) korunmuş, sağlıklı bir kalple çıkanlar(kurtulacaklardır).’’⁷ Dolayısıyla *silm* kavramının, hem batınî hem zahiri olarak her iki boyutta, ihtiva ettiği anlamlarıyla bütün olumsuzlukları nefyettiğini görüyoruz. *Silm*, savaşın zıddı olarak barış manasına gelen *sulh*’u da kapsayan bir kavramdır. Çünkü insan, Allah’a teslimiyeti ve itaati neticesinde kendisinde hâsıl olan içsel barış ve huzuru, başta ailesi olmak üzere, içinde yaşadığı çevre ve toplum ile kısacası bütün eşya ve varlık ile kendi arasında duygusal bir bağ olarak kurabilmektedir. Bu *sulh* ve emniyet hali, kişinin herhangi bir dış amile veya yaptırıma dayanmadan kendi arzusuyla sergilediği, çevresi için ortaya koyduğu barışçıl bir tavidir. Bir taraftan da bu duruma erişmiş olan insanlar arasında birinin, diğerinden emin olma hassasiyetini ifade etmektedir. Diğerinden emin olabilmek, ancak onun sergileyeceği barışçıl tavrıyla mümkündür. Kur’ân’a göre en temel esaslardan biri barıştır: “*Ey iman edenler! Hep birlikte barışa girin. Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o size apaçık düşmandır*”⁸ diyerek inananları, düşmanlığa sevk edecek şeytani davranışlar yerine aralarında sevgiyi ve muhabbeti hâsıl edecek barışçıl bir tavır sergilemelerini emretmektedir.

Genel olarak barışı ifade eden *silm* kavramının yanında aynı kökten türeyen birçok kavram daha barış durumunu ifade etmek için kullanılır. Başta *silm* olmak üzere “*İslam*”, “*selam*”, “*selîm*”, “*selem*”, “*salim*”, “*eslem*”, “*müslim*” gibi kavramlar, “*s-l-m*” kökünden türemektedirler. Kur’ân-ı Kerim’de bu kavramların hepsi birbirine yakın anlamda kullanılan ve barışın iç formunu dolduran ifade biçimleridir.

Silm ile aynı kökten türeyen *İslam* kavramı, barış, boyun eğmek, itaat etmek, teslim olmak, doğruyu kabul etmek, kabullenmek, kurtulmak, afiyette olmak, saçma ve abes işlerden uzak olmak ma-

⁷ Şuara, 26/89.

⁸ Bakara, 2/208.

nalarını ihtiva etmektedir.⁹ Ancak *İslam*, özellikle barış manasını ön plana çıkarmaktadır.¹⁰ *İslam (barış)*, silahlı iki grup arasındaki savaşın zıt anlamı olarak *barış'tan* ziyade, içsel huzur ve emniyet ile birlikte hayatın her katmanında olması gereken *barış* halini ve formunu ifade eden bir anlama sahiptir.¹¹ Yine bir başka yoruma göre *İslam*, barış ve selamet demektir.¹² Bu da aslında *İslâm*'ın, boyun eğme manasıyla ilgilidir. *İslâm*, Allah'a boyun eğmek ve ihlâs demek olduğu gibi, buna dayanmakla da selamete girmek manasını ifade ediyor. Şu halde *İslâm*'ın manası, dünya ve ahirette, barış ve selamete girmek demek olduğu gibi iman ile bütün insanlar, *İslâm*'ın kemaline davet olunuyor.¹³

Kuran'da *İslam*, iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, iman olsun veya olmasın can emniyetinin sağlanmasını kastettiği ve imanın alt basamağı olan *İslam*'dır. Bu da sadece dil ile ikrar etmek durumudur: “Göçebe Araplar: ‘İnandık’ dediler.’ De ki: ‘İnanmadınız, fakat *İslam*(teslim) olduk’ deyin.”¹⁴ İkincisi, imanın bir üst basamağı olan ikrarla birlikte kalple inanmak, fiille uygulamak ve Yüce Allah’ın hüküm verdiği ve takdir ettiği her şeyde O’na teslim olmaktır.¹⁵ Bu anlamda Kur’ân’da şöyle geçmektedir: “*Rabbi ona: ‘Teslim ol’ demişti. Âlemlerin Rabbine: ‘teslim oldum’ dedi.*”¹⁶ Başka bir ayette yine aynı anlam vardır: “*Allah katında din (O’na teslimiyettir) İslam’dır.*”¹⁷ Böylece kişi, âlemlerin Rabbi’ne teslim

⁹ el-Ferâhidî, *a.g.e.*, II, 269-270; el-Ezherî, *a.g.e.*, XII, 445-454; el-İsfahânî, *a.g.e.*, 239-241; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 289-301; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXII, 370-409.

¹⁰ el-İsfahânî, *a.g.e.*, 239-241.

¹¹ Ali Kemal Kastan, *Barış Dini*, İmge Yay., İstanbul, 2006, 33.

¹² Münir H. Bayatlı, *Kur’ân’da Savaş Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara, 2009, 23.

¹³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Azim Yay. İstanbul, Trz., II, 59.

¹⁴ Hucurat, 49/14.

¹⁵ el-İsfahânî, *a.g.e.*, 239-241.

¹⁶ Bakara, 2/131.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/19.

olduğunda her türlü endişeden, beladan, musibetten emin olmaktadır. Bu son ayette de belirtildiği gibi, Kur'ân'da *İslam* kelimesi sadece belirli bir din için değil, tüm ilahi dinlerin ortak adı olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle “diğer din mensupları arasında da barış ve selameti temin etmek isteyen bir dindir.”¹⁸ Bu anlamda da *İslam*, ayrılık değil birlik ve beraberliği kastetmektedir. Burada tüm ilahi dinlerin başta olmak üzere adı barış olan bir dininin elbette ki her iki dünya saadeti ve huzuru için ferdi ve içtimai barışı hedeflemiş olması kadar doğal bir durum olamaz.

Yine barış manasını ifade eden bir başka kavram *selam* kelimedir. *Selam* kelimesi, barış, selamet, güvenlik, emniyet manalarını ifade etmektedir.¹⁹ İslam'da insanlar birbirleriyle karşılaştıklarında birbirlerine *selam* ederler. Bu durum, “karşısındakilere benden size hiçbir kötülük gelmeyeceği gibi sizler de güven ve emniyet içerisinde olun” demektir.²⁰ *Selam* kelimesinin selamet anlamında yani selametın talep edildiği ve bildirildiği anlamıyla kullanıldığı ayette şöyle denilmektedir: “*Cahiller kendilerine laf atarsa “selam” derler.*”²¹ Dolayısıyla bu kelimeyi taşıdığı manaya sahip olarak bilinçli bir şekilde kullandığımızda, karşımızdaki kişiye: “maddi ve manevi, dünyevi ve uhrevi her türlü sıkıntı ve beladan, olumsuzluktan kurtulmuş olmanı istiyorum, diliyorum, temenni ediyorum” şeklinde en kapsamlı duayı etmiş oluyoruz.

“...Şimdi Allah'tan size bir ışık ve apaçık bir ilahî kelâm ulaştırmıştır ki onunla Allah, kendi rızasını arayan herkese kurtuluş(selam)a götüren yolları gösterir, rahmetiyle onları karanlığın

¹⁸ Atakurt, a.g.e., 37.

¹⁹ el-Ferâhidî, (h.282-370), 1964, XII, 445-454; el-İsfahânî, (ö.h. 502), tsz.; 239-241; İbn Manzûr (h.630-711), tsz, XII, 289-301; ez-Zebîdî, (h.1145-1205), 1975, XXXII, 370-409.

²⁰ Kastan, a.g.e., 23.

²¹ Furkân, 25/63.

derinliklerinden aydınlığa çıkarır ve dosdoğru bir yola yöneltir”.²² Esed, burada geçen *selam* kelimesini ayetin bağlamında iç huzuru, kararlılığı ve hem fiziksel hem de ruhsal nitelikte her türlü kötülükten emin olmayı ifade ettiğini belirtmektedir.²³ Huzur, güvenlik ve başka bazı ayetlerde de kurtuluş sözcüğüyle ifade edilen *selam* terimi açıktır ki, “darü’s selam olarak cennet temsiline işaret edilen öte dünyadaki nihai esenlik ortamını değil, aynı zamanda gerçek mü’minin bu dünyadaki ruh durumunu, yani onun Allah ile tabi çevresi ve kendisiyle barış ve bağdaşım içindeki huzurlu, güvenli ruh durumunu ifade etmektedir.”²⁴ Aksi takdirde insanın doğuştan getirmiş olduğu yeti ve yatkınlıklara (fitrata) yabancılaşması sonucu insan, temel kavrayıştan uzaklaşmakta ve bütün eğriliklerin sebebi ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz klasik kaynaklarda *selam* kelimesinin şu anlamları da geçmektedir: İçinde hiçbir düşmanlığın ve kötülüğün olmadığı cennete verilen bir isimdir. Cennet bu yönüyle barış ve huzur mekânıdır: “*Orada ne boş bir söz, ne de günaha sokan bir şey işitirler. Sadece selam! selam! sözünü işitirler.*”²⁵ *Selam* ayrıca kendisi dışındaki bütün varlıklarda meydana gelen eksikliklerden ve kötülükten münezze olan Allah’ın isimlerinden biridir: “*O, Selam’dır, Mü’min’dir, Müheymin’dir.*”²⁶ *Selam*, güvenlik, esenlik, her türlü zarardan kurtulma, barış anlamlarına gelip en kapsamlı bir temenni olduğundan, kaynağını da varlıklarda meydana gelen kusur ve afetlerden / hastalıklardan münezze olan Allah’ın “*es-Selam*” ism-i şerifinden aldığından dünyada müminlere bahşedilen bir İslam nimeti olarak cennette de devam edecektir: “*Ama*

²² Mâide, 5/15-16.

²³ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir* (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, I, 188.

²⁴ Esed, *a.g.e.*, I, 398.

²⁵ Furkân, 25/63.

²⁶ Haşr, 59/23.

*imana erişip doğru ve yararlı işler yapanlar, içinde derelerin, ırmakların çağıldadığı has bahçelere sokulacaklar ve orada Rablerinin izniyle, “selâm!” ile karşılanıp yaşayacaklar.”*²⁷ Kısaca selam kelimesinin anlamını özetleyecek olursak “dünya ve ahiret hayatının bütün şerlerinden, olumsuzluklarından ve kötülüklerinden arınmış saf ve yüksek derecede güzellikler, hayırlar ve iyilikler demektir.”²⁸

Sağ salim, kusursuz gibi anlamları ifade eden *selim* kavramı ise, refah ve selamet üzere bulunan, sağlıklı kişi anlamındadır.²⁹ Dolayısıyla Yüce Allah, nihai kurtuluşa erecek olanların ancak *selim* kişiler, yani batını olarak *selim* bir kalbe sahip olanların kurtulacağını şöyle haber vermektedir: “*Yalnızca Allah’ın huzuruna (kötülük ve hastalıktan) korunmuş, sağlıklı bir kalple çıkanlar(kurtulacaklardır).*”³⁰ Burada *selim* ifadesi, inkârdan ve şirkten arınmış, refah ve selamet üzere bulunan, sağlıklı, huzura, barışa ermiş bir kalbin sıfatı olarak kullanılmıştır. Hz. İbrahim’in duasına baktığımızda *selim* ifadesinin Müslüman bir birey için mana bakımından taşıdığı değeri daha iyi bir şekilde anlayabiliriz: “Kıyamet günü, insanlar öldükten sonra diriltilecekleri gün beni rezil, zelil etme. O gün ki mal da çocuklarda fayda etmez. Kişiyi Allah’ın azabından malın da çocukların da koruyamayacağı o günde beni mahcup etme. Meğerki bir kimse Allah’a ‘küfürden, nifaktan, kalbi hastalıklardan’ uzak selim bir kalp ile gelmiş ola.”³¹ Bunun anlamı,

²⁷ İbrahim, 14/23.

²⁸ Kastân, *a.g.e.*, 24.

²⁹ el-Ferâhidî, *a.g.e.*, II: 269-270; el-Ezherî, *a.g.e.*, XII, 445-454; el-İsfahânî, *a.g.e.*, 239-241; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII: 289-301; ez-Zebidî, *a.g.e.*, XXXII, 370-409.

³⁰ Şuarâ, 26/89.

³¹ Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, (Çev: Ahmed Asrar), Bengisu Yay., İstanbul, 1997, IV, 95; Said Havva, *el-Esas fi't Tefsir*, (Çev: M. Beşir Eryarsoy), Şamil Yay., İstanbul, 1989, X, 263; Seyid Kutup, *Fi Zılali'l Kur'ân*,

kalbin tamamını Allah'a açma samimiyeti, kalbi her türlü yabancı duygudan, hastalıktan, başka amaçtan arındırma, onu şehvi ihtiraslardan ve sapmalardan temizlemedir. Allah'ın dışındaki şeylere bağlılıktan özgür kılma samimiyeti dışında başka hiçbir değer yoktur. İşte kalbe, değer ve itibar kazandıran temizlik, selamet budur.³²

Yine sağlıklı, emniyette, güvende olan anlamına gelen *salim* ifadesi de yukarıda belirttiğimiz klasik kaynaklarda her türlü tehlikeden ve musibetten uzak, emin, korkusuz ve ayıplardan uzak kişiyi ifade eder. Kur'ân-ı Kerim'in: "*Onlar salim iken de secdeye davet edilirdi*"³³ ayetinde geçen *salim* sıfatı herhangi bir belaya, musibete, hastalığa duçar olmayan sağ *salim* anlamındadır. Burada, daha dünya hayatındayken yani, yanlış tercihleri sonucu hesap gününde karşılaştıkları kötü muamele ve ceza musibetinden uzakta iken de *İslam'a (secdeye)* davet edildikleri halde yani, onları o secdeye gitmek için herhangi bir engelleri bulunmadığı halde bu çağrıya kulak asmayanları kastetmektedir.³⁴ Dolayısıyla Kur'ân, insanlardan, fücûr (günah/suç) içinde bulunmak yerine *sâlih* ve *sâlim* bir hayat içerisinde olmalarını ister.

Kapsamlı ifadelerden ve *İslam'ı* hayatında uygulayan örnek kişi anlamında isim olarak da kullanılan *müslim*, *İslam* olan, Allah'a teslim olmuş, selamette olan kişi anlamına gelmektedir.³⁵ Ayette şu şekilde geçmektedir: "*Sen, ancak ayetlerimize inananlara duyurabilirsin ve onlar derhal teslim olurlar.*"³⁶ Müslim olan kişi, Allah'a teslim olmuş, ihlâs ve samimiyet ile çevresiyle etkileşime giren ki-

(Çev: M. Beşir Eryarsoy), Şamil Yay., İstanbul, 1989, VII: 561; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsiri*, İpek Yay., İstanbul, trz., V, 244.

³² Kutup, *a.g.e.*, VII, 561.

³³ Kalem, 68/43.

³⁴ Mevdûdî, 1997, *a.g.e.*, VII, 31; Havva, *a.g.e.*, XV: 252.

³⁵ el-Ferâhidî, *a.g.e.*, II, 269-270; el-Ezherî, *a.g.e.*, XII, 445-454; el-İsfahânî, *a.g.e.*, 239-241; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 289-301; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, 1975, XXXII, 370-409.

³⁶ Neml, 27/81; Yusuf, 12/101.

şidir. Hz. Muhammed(s.a.s), *Müslim* kişiyi şöyle tarif etmektedir: “*Müslim odur ki, Müslümanlar onun elinden ve dilinden salim ve emin olurlar.*”³⁷ Yani, Müslüman’ın elinden ve dilinden başkalarına zarar verecek hiçbir davranışın sadır olmamasıdır. Kısacası, insanlara fayda verecek davranışlar ve düşünceler içerisinde olmaktadır.

Silm kavramı ve aynı kökten türeyen diğer kavramları incelediğimizde *sulh* kavramı ile eş anlamlı olarak barış manasında kullanılsa da Kur’ân perspektifinde daha çok içsel barış, huzur, güvenlik ve emniyet anlamlarını ifade ettiği açıktır.

Sulh (Dışsal / Sosyal Barış)

Sulh kelimesi, *s-l-h* kökünden türemiş olup ilk olarak barış, anlaşma, uyum, ittifak anlamlarına gelmektedir. Terim olarak da insanlar arasındaki nefreti gidermek ve onları barıştırmak, uzlaştırmak anlamındadır. Barışmak, iki muharip tarafın aralarındaki savaş son verip, bir anlaşma yapmaları demektir.³⁸ Bu, ferdi münasebetlerde olduğu gibi, hükmi şahsiyete sahip toplumlar, devletler veya devlet statüsündeki kuruluşlar arasındaki münasebette de geçerli olan bir durumdur.³⁹ Kur’ân ise, bu sosyal barış durumunu ifade etmek için *sulh* kavramını kullanmaktadır. Buradaki anlam, savaşın, zıddı anlamında barış ve uzlaş demektir. Kısacası, karşılıklı anlaşarak sorunları çözmek, uzlaşmak; iki tarafın ortak bir payda üzerinde birleşmesi, barışması, uzlaşması anlamındadır: “*O halde, müminler içinden iki grup çatışırsa onlar aralarında barışı sağlayın...*”⁴⁰ Devamındaki ayette ise şöyle denilmektedir: “*Bütün müminler kardeştir. O halde, [her ne zaman araları açılırsa] iki kardeşinizin arasını düzeltin ve Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincin-*

³⁷ Kutub-i Sitte, II, 250.

³⁸ el-Ferâhidî, *a.g.e.*, II: 269-270; el-Ezherî, *a.g.e.*, XII, 445-454; el-İsfahânî, *a.g.e.*, 239-241; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 289-301; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXII, 370-409.

³⁹ Veli Sırım, *Dünya Barışı ve İslâm*, Işık Yay., İzmir, 1997, 99.

⁴⁰ Hucurât, 49/9.

de olun ki O'nun rahmetine nail olasınız.”⁴¹ Burada zikredilen temel ilke “iki kardeşinizin” ifadesine de tatbik edilebileceği gibi ihve (“kardeşler” veya “kardeşlik”) çoğul ismine yani, erkekleri veya kadınları aynı ölçüde kapsayan tamamen ideolojik bir muhtevaya sahip olarak da nitelendirilebilir.⁴² Bu anlamda barışı (sulh) hep ön planda tutan, her hususta insanlığın baskı altında tutulmaması gerektiğini temel gaye edinen Kur’ân, şöyle buyurmaktadır: “Ve eğer bir kadın, kocasının huysuzluğundan yahut kendisinden yüz çevirmesinden korkarsa, anlaşma ile aralarını düzeltmelerinde ikisine de günah yoktur. Barış daima iyidir. Zaten nefisler cimriliğe hazır duruma getirilmiştir (insanın mayasında cimrilik vardır). Eğer güzel geçinir, (kötülükten) sakınırsanız, Allah yaptıklarınızı haber alır (yaptığınız güzel işler boşa gitmez).”⁴³

Başka bir ayet-i kerimede sulh, fesad (bozgunculuk)’ın zıddı anlamında geçmekte ve şöyle denilmektedir: “Bunun içindir ki, iyi bir düzene sokulmuşken yeryüzünde bozgunculuk yapmayın...”⁴⁴ Bunun yanında bazen de seyyie (kötülükler)’nin karşılığı olarak geçmektedir: “İyi bir ameli diğer kötü bir amelle karıştırdılar...”⁴⁵ Kur’ân’da Yüce Allah, “sulh (daha) hayırlıdır”⁴⁶ ifadesiyle barışın herhangi bir şeyle kıyaslanmayacak bir şekilde hayırlı olduğu ve sonuç olarak barışın her türlü tehlikeye, savaşa, adaletsizliğe karşı insanı ve hayatı koruduğu ve dolayısıyla barışın da korunması gerektiği belirtilmektedir.⁴⁷ Barışın korunması demek, barış için savaş anlamındadır. Bu yönüyle savaş da aslında hayırlıdır. Çünkü Kur’ân’a göre izin verilen savaş, saldırı değil bireysel hak ve hürri-

⁴¹ Hucurât, 49/10.

⁴² Esed, a.g.e., II.

⁴³ Nisâ, 4/128.

⁴⁴ A’râf, 7/56.

⁴⁵ Tevbe, 9/102.

⁴⁶ Nisâ, 4/128.

⁴⁷ Kastân, a.g.e., 25.

yetleri koruma, zulmü, fitneyi, fesadı ortadan kaldırmak için yapılan savaştır.⁴⁸ Bunun dışında asla savaşa izin verilmemektedir.⁴⁹

Kur'ân-ı Kerim'in, sosyal barış durumunu ifade etmek için kullandığı ve *sulh* kavramı ile aynı kökten türeyen, yakın anlamlı diğer kavramları incelemek konunun anlaşılması açısından daha iyi olacaktır. *S-l-h* kökünden türeyen *sulh* kavramı başta olmak üzere yakın anlamlar ihtiva eden “*ıslah*”, “*musalaha*”, “*salih amel*” gibi kavramlara baktığımızda hepsi birbiriyle ilişkili ve birbirini tamamlayan farklı ifade biçimleridir.

Islah, sözlükte düzelmek, düzeltmek, temizlemek ve bir şeyleri yoluna koymak demektir. Daha geniş anlamıyla fitne ve fesadın zıddı olup; bir şeyi düzene koyma, barış kurma, arayı bulmak çözüm bulmak gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁰ Kısacası, fesad'dan uzak kalarak doğruluğa, iyiliğe ulaşma ve Kur'âni barışa ulaşmış olma halini ifade eder. Bu anlamda Yüce Allah'ın: “(Yeryüzü) *ıslah* (barışa ve huzura ulaşmış iken) olmuşken yeryüzünde fesad (bozgunculuk) çıkarmayın”⁵¹ sözüyle işaret ettiği durumdur.

Yukarıdaki ayete baktığımızda dikkatimizi çeken önemli bir nokta şudur. Yeryüzü *salâha* kavuşmuşken onu ifsat etmeyiniz, dünyadaki düzeni bozmayınız, denilmektedir. İnsanın Allah'a değil de kendi nefesine ve başkalarına kulluk etmesi ve Allah'ın gösterdiği yolu terk edip ilahlaştırdığı mefhumların önderliğinde ahlâk, cemiyyet ve medeniyetin usul ve kanunlarını icra ederek yeryüzünü fesada vermesi, Kur'ân'ın, temelde işaret ettiği fesat veya bozukluklardır. Kur'ân-ı Kerîm, işte bu fesada son vermek istiyor. Çünkü

⁴⁸ Çetin, *a.g.e.*, 12.

⁴⁹ “Size savaş açanlara karşı Allah yolunda savaşın, ama (amacınızı aşıp) saldırı-ganlık yapmayın; doğrusu Allah saldırganları sevmez.” Bakara, 2/190.

⁵⁰ el-Ferâhidî, *a.g.e.*, II, 269-270; el-Ezherî, *a.g.e.*, XII, 445-454; el-İsfahânî, *a.g.e.*, 239-241; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 289-301; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXII, 370-409.

⁵¹ A'râf, 7/56.

Kur'ân-ı Kerîm yeryüzündeki nizamın fesat değil salâh üzerine kurulduğunu; *İslam* ile *ıslah* olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında insanın hayatı cehalet, vahşet, şirk, isyan ve ahlâkî bozuklukla başlamadığı için, bunu düzeltme çabaları yapılmamıştır, aksine insanın hayatı salâh ve selâmet ile başlamıştır, fakat kötü ahlâklı kim-seler bu doğru ve iyi düzeni kendi bozuk düşünceleri ve sapıklıkları yüzünden bozdukça bozmuşlardır. İşte bu fitne ve fesadı ortadan kaldırmak amacıyla, Cenab-ı Allah zaman zaman peygamberlerini göndermiştir ve bu peygamberler her devirde insanları, yeryüzündeki salâh üzerine kurulan nizamda fesat yaymaktan vazgeçmeye çağırmaktadır.⁵²

Kur'ân, bir taraftan *ıslah olmuş* yeryüzünde bozgunculuk yapmaktan men ederken bir taraftan da meydana getirilen ifsada, çürümeye karşı insanları, *ıslah* olmaya çağırmaktadır: “*Kötülüğün cezası ona denk bir kötülüktür. Fakat affedip ıslah edenin mükâfatı Allah'a aittir. Allah, zalimleri asla sevmez.*”⁵³ Kur'ân-ı Kerim, burada temel bir ilkeden bahsetmektedir. İntikam almak caiz ve yasal olduğu halde buna bir sınır koymaktadır. Yani, bir kişiye ne kadar kötülük yapılmışsa o kişi ancak o kadar kötülük yapma hakkına sahiptir; daha fazlasını yapamaz. Ancak İslam ve Kur'ân, barışı esas aldığı için son kertede affetmeyi, düzeltmeyi, barışı egemen kılmayı en uygun ve faydalı yol olarak tavsiye etmektedir. Bu da kötülük yapana aynı ölçüde kötülük yaparak intikam alma izni olmasına rağmen, kötülük yapanı bağışlamak suretiyle onun ıslahını mümkün kılıyorsa, bu amaçla intikam almamak ve affetmek daha üstün bir meziyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bağışlayan kişi, bu bağışlamayı kötülük yapanların ıslahı için kendi nefisini zorlamak suretiyle yaptığından, Yüce Allah da buna karşılık kendisine bunun

⁵² Mevdûdî, *a.g.e.*, II, 37.

⁵³ Şurâ, 42/40-41.

mükâfatını vereceğini söz veriyor.⁵⁴ Neticede Kur'ân'ın penceresinden baktığımızda İslam'dan nasibini alamayan bozguncu fasık ve münafıkların aksine her bir Müslüman'ın en büyük özelliği *ıslah olmuş* yeryüzünü korumak ve ıslah edici olmaktır.

Musalaha da İslam'ın en çok değer atfettiği kelimelerdendir ve öncelikli olarak barışma, anlaşma yapma, uzlaş, iyi / hayırlı iş anlamlarına gelmektedir. Terim olarak, tarafların karşılıklı birbirleriyle barış ve huzur içerisinde, selamet ve emniyette olmaları, aralarındaki her türlü kötü niyetin, fitne ve fesadın izalesi, demektir.⁵⁵ Dolayısıyla iki tarafın varlığını mecburi kılar ve mutlu, huzurlu bir topluluğun inşasında, hem ferdi hem toplumsal seviyede karşılıklı anlaşma, barışma anlamında *musalaha* (uzlaş) önemli bir düstur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶ Kur'ân, şiddetli bir şekilde bozgunculuğu ve kötülüğü yererek insanlara ferdi ve toplumsal hayatlarında uzlaş kültürünü yerleştirmeyi öğütlemektedir. Muhataplarına ve uzlaşma yollarını bulup hayatın her alanında ittifak etme, anlaşma ve uzlaşmayı esas hedef olarak göstermektedir.⁵⁷

Sulh 'a yakın anlam ifade eden bir başka kavram, Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde iman ile birlikte zikredilen *amel-i salih* kavramıdır. Öyle ki *iman* ve *amel-i salih* bir bütün gibi anlaşılmaktadır. *Salih* aslında iyi, yaraşıklı, aklen ve naklen doğru, hayırlı mânâsında sıfat iken “güzel amel / güzel iş” manasında isim olmuştur.⁵⁸ Bu da kalbî, bedenî, malî olmak üzere üç çeşittir. Yani insanın, akli, kalbi ve bedeni eylemlerinin sonucunda ortaya koyduğu her türlü güzel iş

⁵⁴ Mevdudî, *a.g.e.*, IV, 391.

⁵⁵ el-Ferâhidî, *a.g.e.*, II, 269-270; el-Ezherî, *a.g.e.*, XII, 445-454; el-İsfahânî, *a.g.e.*, 239-241; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 289-301; ez-Zebidî, *a.g.e.*, XXXII, 370-409.

⁵⁶ Halis Albayrak, “Uzlaşma Kültürü”, *Yeni Ümit Dergisi*, sayı: 83, 2009.

⁵⁷ Nisâ, 4/128; Bakara, 2/224.

⁵⁸ el-Ferâhidî, *a.g.e.*, II, 269-270; el-Ezherî, *a.g.e.*, XII, 445-454; el-İsfahânî, *a.g.e.*, 239-241; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 289-301; ez-Zebidî, *a.g.e.*, XXXII, 370-409.

ve ameldir. Allah'ın rızasına uyan ve aynı zamanda günahlardan uzak her türlü hayırlı ve güzel iş ve ameldir. Bunun yanında maddi ve manevi insanların hukukunu ifa etmektir. Yazır'ın belirttiği gibi iman ile amel çok az bir fark ile birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü ayet(ler)deki müjdeleme sadece imana değil, tümüne yapılmıştır. Amel imandan bir cüz' (bölüm) değilse de, amelsiz müjdeleme hakkı olmadığı da anlaşıyor.⁵⁹ Şöyle ki: “*İmana ermiş olup doğru ve yararlı işler (salih ameller) yapanlara gelince, sürekli içinde kalmak üzere cenneti hak edenler de işte bunlardır.*”⁶⁰

Bu ve buna benzer diğer ayetlerden anlaşılan odur ki, İslâm dini, yalnız bir iman meselesi değildir. İman ve barışa, huzura, hayra hizmet eden amellerin toplamıdır. Müslüman amel ettiği için mü'min olacak değil ama iman ettiği için güzel amel etmek zorundadır. Kısacası, Cenab-ı Hakk'ın isteği olan iman meselesi yalnız bir vicdan işi olmaktan ibaret değildir. O, tam bir insan gibi kalbin içinden başlayıp, bütün dışa yayılacak ve sonra da kâinata güzel ameller saçacaktır. Müslüman'ın imanı, âleme zarar vermeye sarf edilmiş olan baştan çıkarıcı düşünceler veya şeytanın dürtüleri değildir ki kalp ve vicdanda hapsedilmeye mahkûm olsun. Aksine arkasından barışı getiren bir aksiyon, bir değişimdir.⁶¹

Sulh ve *sulh* ile aynı kökten türeyen diğer kavramları incelediğimizde gerek bireyler arası ilişkilerde gerekse toplumlar arası ilişkilerde olması gerekenin *sulh* (barış) hali olduğu; savaşın ise bizi kabih olduğu ancak, zaruret halinde başvurulacak geçici bir durum olduğu anlaşılmaktadır. *Sulh* yolu açık olduğu sürece savaş en son seçenektir ve sulh her daim esastır ve hayırlı olandır.

⁵⁹ Yazır, a.g.e., I, 248.

⁶⁰ Bakara, 2/82.

⁶¹ Yazır, a.e. I, 184.

Sonuç

Barış fitri bir hal olmasına rağmen insanlık, tarih boyunca çeşitli sebeplerden ötürü barışı ve barış durumunu hep ihmal etmiş ve barıştan uzak kalmıştır. Savaş ise, olağanüstü bir hal olmasına karşın, insanlık tarihi savaş ve yıkımlarla doludur. Birey olarak insanın, içsel barış ve huzura, mutluluğa ulaşabilmesi; sosyal ortamda refah ve huzura kavuşabilmesinin biricik yolu ve toplum olarak da insanlığın, savaşların yıkıcı etkisinden uzak kalabilmeleri ancak ilahi yolun takip edilmesi ve yaşanması ile mümkündür. Hem insanın şahsiyetinde hem de evrende “asıl” olan şey düzenliliktir. Bu doğrultuda Kur'ân'ın haber verdiği önemli noktalar şunlardır: *“Böylece sen, batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde [hak olan] dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine nakşettiği fitrata uygun davran: [ki,] Allah'ın yarattığında bir bozulma ve çürümeye meydan verilmesin: Bu, sahih [bir] din[in gayesi]dir; ama çoğu insanlar onu bilmezler.”*⁶² Ayet genel olarak, insanın doğasında ve evrende bir düzenlilik ve intizamın olduğuna dikkat çekiyor. Arkasından, Allah'ın yarattığında bir bozulma ve çürüme olmamasına karşın insanın da onu bozacak veya çürümesine sebep olacak davranışlar içerisine girmemesi gerektiğini belirtmektedir. Son olarak da insanın, kendisini fesada uğratacak davranışlardan uzak durması ve bütün benliğiyle Allah'a teslim olması gerektiğine dair insanlığa çağrıda bulunuyor.

Netice olarak baktığımızda Kur'ân, barışı ve barış durumunu ifade etmek için genel olarak *silm* (*selm*) ve *sulh* kavramlarını kullanmaktadır. Ferdi iç barış ve huzura kavuşma durumunu *silm* kavramıyla ifade ederken sosyal, dış barış durumunu *sulh* kavramı ile dile getirmektedir. İnsanın, iç kötülüklerden ve arızalarından kurtulup huzura, barışa ve mutluluğa ulaşmasını hedeflerken bunun ya-

⁶² Rûm, 30/30.

nında dış dünyasında da barış, emniyet ve huzur içerisinde yaşayabilme noktasında bütün olumsuz düşünce ve davranışlardan uzak bir yaşam tarzını benimsemesini istemektedir. Dolayısıyla dış barışın gerçekleşmesi bireylerin, içsel barış ve huzura kavuşmalarıyla mümkündür.

Kur'ân'ın, idraklere sunduğu barış ve uzlaşma olgusunu anlayabilmek için söz konusu alan için kullandığı kavram ve terimleri iyi bir şekilde tespit ve tahlil etmek, aralarındaki ilişkiyi ortaya koymak gerekmektedir. *Silm*, insanın bireysel olarak her türlü bela ve musibetten, hastalıktan kurtulup huzura, barışa ve emniyette kavuşması iken, *sulh* ise, dış dünyada meydana gelen fesadın ve savaşın zıddı olarak barış ve huzur demektir. Şüphesiz bu iki kavramın iyi analiz edilip aralarındaki ilişkinin ortaya konulması, Kur'ân-ı Kerim'in barış konusunda sunmuş olduğu verilerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Çünkü Kur'ân'ın, barış perspektifinin anlaşılmasında *silm* ve *sulh* kelimeleri, temel kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik kaynaklarda *silm* ve *sulh* kavramları terim olarak, birbirleriyle eş anlamlı olarak gösterilmektedir. Bu kavramlar her ne kadar eş anlamlı geçseler de birbirlerinin yerine kullanılamayacak şekilde aralarında nüanslar bulunmaktadır. Birincisi, insanın kötülük, hastalık ve tehlikelerden kurtulup iç dünyasında kendini güvende, emniyette hissetmesi, dolayısıyla içsel barış ve huzura kavuşması demektir. İkincisi ise, fertler ve toplumlar arası dış dünyadan gelebilecek olumsuz davranışlar, savaşlar ve yıkımlardan emin olup güvene, emniyete olma halidir. *Silm*, nefsi âlemde *sulh* ise, afaki âlemde barış ve huzur halidir. Fakat Kur'ân, ferdi iç huzur ve barış ile sosyal ve toplumsal barış durumunu iki farklı alan olarak görmez. Bunlar birbirine bağlıdır ve ayrı düşünülemez. Birinin yokluğu diğerini etkileyen iki alandır. Eğer barış, başkalarının haklarını korumak olarak düşünülürse bunun anlamı, kişinin amacı, aslında

kendi haklarını da korumak olduğudur. Barış, kişinin, başkalarının haklarını koruma sorumluluğunun bilincinde olmasıdır. Bunun da yolu, kişinin kendi haklarının bilincine varması, böylelikle iç huzura kavuşmuş olmasıdır. Tüm ahlak okulları ve öğretileri açısından insanın iç huzura ulaşma yolu bellidir. Kendi iç barışını sağlamış biri, sadece başkalarının haklarına karşı sorumlu olduğu bilincine varmakla kalmaz, aynı zamanda başkalarıyla ilişkilerinde dogmatizm ve çıkarıcılık yerine dostluk ve diğergâmlık yolunu tercih eder. Böyle bir insan iç ve dış barışa ermiş, yaşamda dengeye ulaşmıştır.

Kaynakça

- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'ân*, Ankara, 2004.
- Akkoyunlu, Adil, *Barışın Diğer Adı*, Çıra Yay. İstanbul, 2005.
- Albayrak, İsmail, “Uzlaşma Kültürü”, *Yeni Ümit Dergisi*, sayı: 83, 2009.
- Atakurt, Mithat, *Psikolojik Yönden Dünya Barışı İmkânları*, Yeni Matbaa, Ankara, 1956.
- Bayatlı, Münir H., *Kur'ân'da Savaş Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara, 2009.
- Balcı, İsrail, *İlk İslam Fetihleri Savaş-Barış İlişkisi*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun, 2007.
- el-Behiy, Muhammed, *Kur'ân ve Toplum*, (Çev: M. Beşir Eryarsoy), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim Meali Âlisi ve Tefsiri*, İpek Yay., İstanbul, Trz.,
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân'da Toplumsal Düzen*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- “Din ve Dünya Barışı” *Uluslar Arası Sempozyum - International Symposium on Religion and with the World Peace*, İstanbul, 2008.
- Çetin, Mustafa, “Kur'ân ve Hz. Peygamber'in Barış Anlayışı” *II. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*. İsparta, 1999.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir* (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (h.282-370),

Tehzîbu'l-Luğa, ed-Dâru'l-Mısriyye, Mısır, 1964.

el-Ferâhidî (h.100-175), *Kitâbu'l-'Ayn*, (Tah.: Mehdî Mahzûmî-İbrahim Sâmerî), Beyrut, tsz.

Havva, Said, *El-Esas Fi't Tefsir*, (Çev: M. Beşir Eryarsoy), Şamil Yay., İstanbul, 1989.

el-İsfahânî, er-Râğıp Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed (ö.h. 502), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Tsz.

İbn Manzûr (h.630-711), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire, Tsz.

Khadduri, Majid, *İslâm'da Savaş ve Barış*, (Çev: Nejdî Özbeke), Fener Yay., İstanbul, 1998.

Kastan, Ali Kemal, *Barış Dini*, İmge Yay., İstanbul, 2005,

Kaya, Remzi, *Kur'ân'da Dostluk İlişkileri*, Ayışığı Yay., İstanbul, 2000.

Kutup, Seyid, *Fi Zilali'l Kur'ân*, (Çev: M. Beşir Eryarsoy), Şamil Yay., İstanbul, 1989.

Mevdudî, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l Kur'ân*, (Çev: Ahmed Asrar), Bengisu Yay., İstanbul, 1997.

_____, *İslami Kavramlar*, (Çev: Süleyman Akyüz), Pınar Yay., İstanbul, 2006.

Sırım, Veli, *Dünya Barışı ve İslâm*, Işık Yay., İzmir, 1997.

Uğur, Mücteba, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, Çağrı Yay., İstanbul, 1980.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Yay. İstanbul, Trz.

ez-Zebîdî, Muhammed Murteza el-Huseyni (h.1145-1205), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1975

**ARAP DİLİNE ADANMIŞ KARI-KOCA BİR ÖMÜR:
JAROSLAV & SUZANNE PINCKNEY STETKEVYCH
VE AKADEMİK MİRASLARI**

Ömer Kara*

Özet

Arap dili ve edebiyatı alanında İslam geleneği içerisinde bir gelişme olduğu gibi, Batılı oryantalistler de çok eski dönemlerden beri Arap dilinin ve dilbiliminin çeşitli alan ve konuları (sarf, nahiv belâğat, edebiyat tarihi, cahiliye şiiri vb) üzerine yoğunlaşmışlar; Batı’da bu alanda kürsiler kurulmuş, ciddi bir birikim ortaya çıkmıştır. Ömürlerini bu alana tahsis eden batılı oryantalistler yetişmiştir. Bunlardan ikisi de, ömürlerini Arap diline hasreden bir çifttir. Biri, Jaroslav Stetkevych, diğeri de Suzanne Pinckney Stetkevych’dir. Jaroslav Stetkevych’nin “**Arabic Hermeneutical Terminology**” adlı makalesini tercümesini yayınladıktan sonra kendilerini tanıma imkanına sahip oldum. Çalışmalarını inceleyince, her ikisinin de alanında çok iyi, Klasik Arapça’ya ve Cahiliye dönemine hakim, çalışmalarıyla göz doldurmuş iki bilim insanı olduğunu müşahade ettim. Karı-koca bir alana ömürlerini hasretmiş olmaları, ilgimi daha bir artırınca bu makaleyi yazmaya karar verdim.

**A COUPLE’S LIFE DEVOTED TO ARABIC
LANGUAGE: JAROSLAV & SUZANNE PINCKNEY
STETKEVYCH AND THEIR ACADEMICAL HERITAGES**

Abstract

In addition to the development of the study of Arabic Language and Literature in the Islamic world, over the last several centuries, Western Orientalists, too, have devoted studies to a variety of topics (such as grammar, morphology, rhetoric, literary history, pre-islamic and early Islamic poetry, etc.) in Arabic

* Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. (e-mail: omerkara-erzurumi@hotmail.com) Döküman gönderme nezaketinden dolayı Bay ve Bayan Stetkevych’lere; ayrıca özeti gözden geçirmesinden dolayı da Bayan Suzanne’ye müteşekkirim.

language and linguistics and have established foundations, centers and academic departments in this area. At present, a serious accumulation of academic literature has emerged, and with it a new generation of Western orientalists who have devoted their lives to this field. Among these are an academic couple who have devoted their lives to Arabic language and literature: Jaroslav Stetkevych and his wife, Suzanne Pinckney Stetkevych. After I published a Turkish translation of an article titled “Arabic Hermeneutical Terminology” by Jaroslav Stetkevych, I had the opportunity to get further acquainted with their scholarship. After reading and studying their works, I have observed that both are dedicated and outstanding scholars in their field who have made major contributions to the study of classical Arabic language and to Arabic poetry and poetics from the pre-Islamic era to the present. Their dedication and contributions to these fields inspired me to write this article.

Sunuş

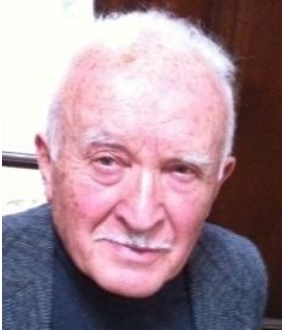
Arap dili ve Edebiyatı... Sadece müslümanların bilim düzeyinde çalıştıkları bir alan değildir. Şu veya bu gayelerle, batılı oryantalistler de eski zamanlardan beri çalışmışlardır. Bu dili bir Arap kadar konuşacak; yazacak, anlayıp anlatacak; üzerinde araştırma yapacak şekilde bu konuda uzman bir çok oryantalist yetişmiştir. Yaklaşık 2-3 asırlık bir zamandan beri Arap dilinin çeşitli alanlarında uzmanlar yetiştirmişlerdir. Bu bağlamda ilk akla gelenler: William Muir, William Right, Ignaz Goldziher, Louis Massignon, H.A.R Gibb, Gustaw Weil, Joseph Sadan, Carl Brockelmann, Henri Fleisch, Theodor Nöldeke, Herman Reckendorf, William Smith, Josep von Hammer ve diğerleri. Bu işe bütün ömrünü vakfedenler bile vardır.

Ama bunlar içerisinde iki önemli şahsiyet var: Jaroslav Stetkevych ve Suzanne Pinckney Stetkevych. Bunlar, karı koca bir ömür vermişler Arap diline... Koca, 1929 doğumlu, doksan yaşında, hanım, 1950 doğumlu altmış birinde... Jaroslav, jimnastikçi

olarak başlamış hayata; Arap dilcisi olmuş; Suzanne, sanat tarihçisi olarak başlamış Arap diliyle ömrünü tüketmiş. Klasik ve Modern Arap diline vakıf, İslam öncesi ve sonrası Arap şiirinde uzman; modern Arap edebiyatıyla da ilgililer... Kütüphane gibi miras bırakmışlar, hem de kaliteli ve oturaklı. Koca Stetkevych'nin bir makalesinin tercümesi sayesinde tanıştım kendileriyle. Arap diline karı-koca bir ömür tüketmeleri, ilgimi çekti. Ve Türkiye'deki Arap dilcileri de hem kendilerini hem akademik faaliyetlerini toptan görsünler istedim. Ve bu makaleyi yazdım.

JAROSLAV STETKEVYCH (1929-...)

1. KISA BİYOGRAFİ



Jaroslav Stetkevych, 25 Nisan 1929 yılında Ukrayna/ Burkaniv'de doğdu. Orta-öğrenimini 1949 yılında Ukrayna'da (Berchtesgaden) ve Almanya'da (Münich) tamamladı.

İspanya Madrid Üniversitesine bağlı olarak, 1951-54 yılları arasında General Studies; 1954-57'de Semitic Philology bölümünden mezun oldu, 1959 yılında "Premio Extraordinario" (lisans onur belgesi) aldı. 1957-58 yıllarında Mısırda Kahire Üniversitesinde doktora başladı, sonra Harvard Üniversitesine geçerek 1962 yılında Semitic Languages and Literatures bölümünden Arap literatürü üzerine doktorasını tamamladı.

1951-57 yıllarında Madrid Üniversitesi bursunu; 1957-58 yıllarında Mısır Eğitim Bakanlığı bursunu, 1959-67 yılları arasında Rockefeller bursu; 1966-67 ve 1975-76 yıllarında Mısır Amerikan Araştırma Merkezi bursunu; 1986 yılında da Mısır Beşeri Bilimler Araştırma bursunu aldı. Chicago Üniversitesi Modern Arap Edebiyatı bölümünde 1962-65 yılları arasında öğretim görevlisi, 1966-71

yılları arasında Arap Edebiyatı'nda Yrd. Doçent, 1971-77 yılları arasında doçent, 1977-1996 yılları arasında da profesör olarak çalıştı. 1996 yılında emekli oldu. 1984 yılında İslam öncesi Şiir seminerleri için Ürdün Yermük Üniversitesinde; 2001 yılında Kahire Amerikan Üniversitesi'nde misafir profesör olarak görev yaptı.

1972 yılında Suzanne Pinckney Shultz ile tanıştı; 1977 yılında Kahirede evlendiler.

Stetkevych, American Oriental Society (Amerikan Şark Cemiyeti), American Research Center in Egypt (Mısır Amerikan Araştırma Merkezi), Middle East Studies Association (Ortadoğu Araştırmaları Derneği) isimli meslek örgütlerine üyelik yaptı. Jaroslav'ın üç erkek çocuğu mevcuttur: Mısır/Kahire 1978 yılı doğumlu Julian; Chicago/Illinois 1985 doğumlu Kays ve Indiana/Bloomington 1989 doğumlu Halid. Jaroslav, şu an Hunt in Arabic Poetry: From classical to modern (Arap Şiirinde Av: Klasikten Modern'e) adlı bir kitap üzerinde çalışmaktadır.

2. AKADEMİK AKTİVİTELERİ

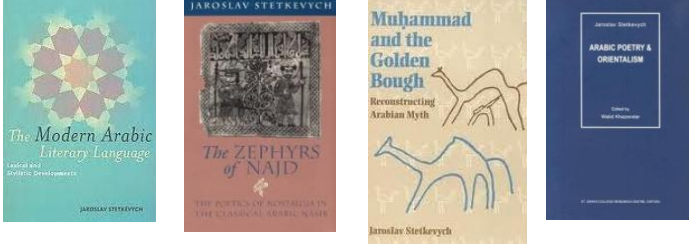
2.1. KİTAPLAR

The Modern Arabic Literary Language: Lexical and Stylistic Developments, (Çağdaş Arap Edebî Dili: Leksik ve Stilistik Gelişmeler) The University of Chicago Press, 1970; Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2006.

The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb, (Necd Esintileri: Klasik Arap Nesīb'inde Nostaljik Şiirler), The University of Chicago Press, 1993.

Muhammed and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth, (Hz. Muhammed ve Altın Dal: Arap Mitinin Yeniden Teşekkülü), Indiana University Press, 1996.

Arabic Poetry and Orientalism, (Arap Şiiri ve Oryantalizm), Oxford, 2004.



2.2. MAKALELER VE KİTAP BÖLÜMLERİ

“Reflexiones sobre el teatro árabe moderno”, (Çağdaş Arap Draması Üzerine Düşünceler), *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 6 (1958/1960), s. 109- 120.

“Problemas y aspectos de la moderna prosa árabe”, (Modern Arap Nesrinin Görünümleri ve Sorunları), *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 11-12 (1963/1964), s. 181-208.

“Some Observations on Arabic Poetry”, (Arap Şiiri Üzerine Bazı Gözlemler), *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (1967), s. 1-12.

“Arabism and Arabic Literature: Self-View of a Profession”, (Arapçılık ve Arap Edebiyatı: Bir uzmanlık alanının öz görünümü), *Journal of Near Eastern Studies*, 27 (1969), s. 145-56.

“The Confluence of Arabic and Hebrew Literature”, (Arap ve İbrani Edebiyatlarının Kesişme Noktası), *Journal of Near Eastern Studies*, 32, Nos. 1 and 2 (Ocak-Nisan, 1973), s. 216-22.

“The Arabic Lyrical Phenomenon in Context”, (Bağlamda Arap Lirik Fenomeni), *Journal of Arabic Literature*, 6 (1975), s. 57-77.

“Classical Arabic on Stage” (Sahnedeki Klasik Arapça) *Studies in Modern Arabic Literature*, ed. R. C. Ostle (London, 1975), s. 152-66.

“Arabic Poetry and Assorted Poetics”, (Arap Şiiri ve Muh-telif Şiirler), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems, Seventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, 1979*. ed. M. H. Kerr (Los Angeles: Undena, 1980), s. 103-123.

“The Arabic Qasīdah: From Form and Content to Mood and Meaning” (Arap Kasīdesi: Şekil ve İçerikten Ruh hali ve An-lama), *Omeljan Pritsak Festschrift*, ed. Ihor Ševčenko (Harvard Ukrainian Studies), 1979/80, cilt: 2, s. 774-85.

“Mâ be’de’l-kiraatī’l-ulâ: el-Hedâse fi Şi’ri Ahmed Abdü’l-Mu’tî Hicâzî”, (İlk Okumanın Ötesi: Abdu’l-Mu’tî Hicâzî’nin Şiirinde Modernite), *Fusûl*, 4, Nr. 4 (Temmuz-Eylül, 1984), s. 78-96.

“Encounter with the East: The Orientalist Poetry of Ahatanhel Krymskyj”, (Doğu ile Karşılaşma: Ahatanhel Krymskyj’nin Oryantalist Şiiri), *Harvard Journal of Ukrainian Studies*, 8: 3/4 (1985), s. 321-350. Bu makale, müstakil olarak ba-sılmıştır: Harvard Ukrainian Research Institute, 1986.

“Name and Epithet: The Philology and Semiotics of Animal Nomenclature in Early Arabic Poetry”, (İsim ve Lakap: Erken Dönem Arap Şiirinde Hayvan Terminolojisinin/ İsimlerinin Filolojisi ve Semiyotiği), *Journal of Near Eastern Studies*, 45, nr. 2 (1986), s. 89-124.

“İbn Kuteybe vemâ ba’deh: el-Kasidetü’l-Arabiyyetü’l-Klasikiyye”, (İbn Kuteybe ve Sonrası: Klasik Arap Kasīdesi), *Fusûl*, 6, nr. 2 (1986), s. 71-78.

“Sīniyyatü Ahmed Şevkî ve ‘iyârü’s-şi’ri’l-‘arabiyyi’l-kilāsikî”, (Ahmed Şevkî’nin Siniyye’si ve Klasik Arap Şiirinin Kanunları) *Fusûl*, 7, Nos. 1/2 (Ekim 1986/Mart 1987), s. 12-29.

“Spaces of Delight: A Symbolic Topoanalysis of the Classical Arabic Nasûb”, (Zevk Alanları: Klasik Arap Nesib’inin Sembolik Topografik Analizi), in *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Literary Tradition*, ed. Fedwa Malti-Douglas (*Literature East and West*, 25 [1989]), s. 5-28.

“Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning”, (Arapça’nın Hermenötik Terminolojisi: Paradoks ve Mana Üretimi), *Journal of Near Eastern Studies*, 48, nr. 2 (Nisan 1989), s. 81-96. (Makale Türkçeye çevrilmiştir: **“Arapça’nın Hermenötik Terminolojisi: Paradoks ve Mana Üretimi”**, çev. Ömer Kara, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, II/6, Samsun, 2009, s. 388-406)

“Toward an Arabic Elegiac Lexicon: The Seven Words of the Nasīb”, (Arapça Ağıt Sözlüğüne Doğru: Nesib’in Yedi Kelimesi), Suzanne Pinckney Stetkevych, ed., *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*, Indiana University Press, 1994, s. 58-129.

“The Thamūd in Myth and Poetry”, (Mitoloji ve Şiirde Semūd), *Journal of the Ukrainian Academy*, Kyiv 1995.

“The Hunt in the Arabic Qasīdah: The Antecedents of the Tardiyyah”, (Arap kasīdesinde av: Tardiyye’nin Öncülleri), J. R. Smart, ed., *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*. (Surrey: Curzon Press, 1996), s. 108-118.

“Kasidetan Tardiyyetan li Abdülvehhab el-Beyâtî ve Ahmed Abdü’l-Mu’tî Hicâzî: Indemâ yekûnü’l-Unvan ib’en ve mes’ûliyyeten”, (Abdulvehhab el-Beyâtî’nin ve Ahmed Abdulmu’tî Hicâzî’nin İki Av Şiiri: Bir başlık ne zaman yük ve sorumluluktur), *en-Nakdû’l-Edebî fî Mun’atefî’l-Karn: Madâhil li tahlîli’n-Nassi’l-Edebî*, etc./ *Literary Criticism at the Turn of the Century*, tah. Izzuddin Ismail, Kahire, 1999.

“The Hunt in Classical Arabic Poetry: From Mukhadram Qasīdah to Umayyad Tardiyyah”, (Klasik Arap Şiirinde Av: Muhadram Kasīde’den Emevî Tardiyyesi’ne), *Journal of Arabic Literature*, 30, No. 2 (1999), s. 108-127.

“Sacrifice and Redemption in Early Islamic Poetry: Al-Hutay’ah’s ‘Wretched Hunter’”, (Erken Dönem İslam Şiirinde Kurban ve Keffaret: el-Hutay’e’nin “Zavallı Avcı”sı), *Journal of Arabic Literature*, 31, No. 2 (2000), s. 89-120.

“In Search of the Unicorn: The Onager and the Oryx in the Arabic Ode”, (Tek boynuzlu At Arayışında: Arap Kasîdesinde Yaban eşiği ve Yaban ineği/antilop), *Journal of Arabic Literature*, 33, No. 2 (2002), s. 79-130.

“Mine’l-Vasfi’t-taklîdî ile’l-vasfi’l-Hadis,” (Taklitçi Nite-likten Yenilikçi Niteliğe), İzzüddin Ismail, ed., *Proceedings of the Third International Conference on Literary Criticism*, Kahire, 2006.

“A Qasîdah by Ibn Muqbil: The Deeper Reaches of Lyricism and Experience in a Mukhadram Poem. An Essay in Three Steps”, (İbn Mukbil’in Bir Kasîdesi: Muhadram Bir Şairin Tecrübe ve Liriğinde Derin Kavrayışlar- Üç aşamalı bir deneme), *Journal of Arabic Literature*, 37, No. 3, (2006), s. 303-354.

“The Discreet Pleasures of the Courtly Hunt: Abū Nuwās and the ‘Abbāsîd Hunt”, (Saltanat Avlarının Gizemli Zevkleri: Ebu Nuvās ve Abbāsî Avları), *Journal of Arabic Literature*, 39 (2008), s. 141-183.

“The Classical Greek Funeral Oration and the Arabic Dirge/Elegy: Between City/Polity and the Orator/Poet”, (Klasik Yunan Cenaze Nutukları ve Arap Ağıtı/Mersiyesi: Şehir/Siyaset ve Hatib/Şair Arasında), Alaa Abd al-Hady, ed. *Applied Rhetoric: reading the Literary Text from Rhetorical Aspects, Proceedings of the 4th International Conference on Literary Criticism*, Kahire, 2006; Kahire: 2010, cilt: 2, s. 11-25.

“The Tardiyyahs of Ibn al-Mu’tazz: Breakthrough into Lyricism”, (İbn Mu’taz’ın Tardiyyeleri: Lirik Şiirin İçine Dalış), *Journal of Arabic Literature* 41 (2010), 1-44.

2.3. BİLDİRİLERİ

“Town and Country in Modern Arabic Literature”, (Çağ-daş Arap Edebiyatında Kasaba ve Ülke), *International symposium, the American Universities Field Staff*, Rome, Ekim, 1980 (eş-organizatör).

“Contemporary Arabic poetry and plastic arts”, (Modern Arap Şiiri ve Plastik Sanatlar), *Egypt Today, a touring symposium*

of leading Egyptian cultural figures, the Middle East Institute, Washington D.C., Houston, Austin and Los Angeles, Mart-Nisan, 1981.

“The Palm Fronds of Ahatanhel Krymskyj”, (Ahatanhel Krymskyj’nin Palmiye Yaprakları), *Annual Krawciw Lecture at Harvard Center for Ukrainian Studies*, Cambridge, MA, Mayıs, 1983.

“The Vision of Paradise in Classical Arabic Literature: Legend, Irony and Qur’ānic Paraphrase”, (Klasik Arap Edebiyatında Cennet Vizyonu: Efsane, ironi ve Kur’anî yorum), *American Research Center in Egypt Annual Conference*, Ann Arbor, MI, Nisan, 1983.

“The Poetry of Ahmad Shawqī”, (Ahmed Şevkî’nin Şiiri), *Two public lectures*, Yermuk Üniversitesi, Ürdün, Eylül-Aralık, 1983.

“The She-Camel and the Camel Stallion in the Classical Arabic Qasīdah: Their Image and Meaning”, (Klasik Arap Kasîdesinde Dişi-Deve ve Damızlık Deve: İmajları ve Anlamları), *The Middle East Studies Association*, Chicago, Kasım, 1983.

“The poetry of Ahmad ‘Abd al-Mu’tī Hijāzī”, (Ahmed Abdulmu’tī Hicâzî’nin Şiiri), *The Symposium on Modernity and Creativity in Modern Arabic Literature*, the General Egyptian Book Organization, Kahire and İskenderiye, Mart-Nisan, 1984.

“From Archaic Tears to Spiritual Pilgrimages: Classical Qasīdah-Elements in the ‘Ayniyyah of Ibn al-Fārid”, (Modası geçmiş gözyaşlarından manevi hac yolculuğuna: İbn Farid’in Ayniyye’sinde Klasik Kasîde Unsurları), *Middle East Studies Association*, San Francisco, Kasım, 1984.

“Name and Epithet: Animal Nomenclature in Early Arabic Poetry”, (İsim ve Lakap: Erken Dönem Arap Şiirinde Hayvan Terminolojisi), *American Oriental Society*, Ann Arbor, MI, Nisan, 1985.

“The Elegiac Landscape in the Late Classical Arabic Qasīdah”, (Geç Dönem Klasik Arap kasîdesinde Hüzün/Ağıt Manzarası), *American Research Center in Egypt*, New York, Nisan, 1985.

“Imitating the Inimitable: I’jāz al-Qur’ān and Arabic Literary Hermeneutics”, (Eşsiz’in Taklidi: İ’cazu’l-Kur’an ve Arap Edebiyat Hermenötiği), *University of Pennsylvania Symposium on Hermeneutics in non-Western Literatures*, Şubat, 1986.

“Beyond Ibn Qutaybah: The Epistolary Structure in the Classical Arabic Qasīdah”, (İbn Kuteybe Ötesi: Klasik Arap Kasîdesinde Mektup tarzı yapı), *American Oriental Society*, Mart, 1986.

“Evocations of Arcadia: Idyll and Pastoral in Classical Arabic Poetry”, (Kırsal Cennetin Çağrışımları: Klasik Arap Şiirinde İdil ve pastoral şiir tarzı), *Indiana University*, Bloomington, Eylül, 1986.

“The Tragedy of al-Hallāj by Salāh ‘Abd al-Sabūr”, (Salah Abdussabur’un eseri: Hallac’ın Trajedisi), *The Arabic Circle*, Chicago Üniversitesi, Ekim, 1986.

“Ut musica poesis: The Qasīdah as Sonata-Form”, (Müzik Neyse Şiir de Odur: Müzikal bir form olarak Kasîde), *American Oriental Society*, Los Angeles, CA, Mart, 1987.

“The Poets as Pastors of the Stars: A Pastoral Motif in Classical Arabic Poetry”, (Yıldızların Çabonları olarak Şairler: Klasik Arap Şiirinde Pastoral Motif), *American Research Center in Egypt*, Memphis, TN, Nisan, 1987.

“Ruinous Perfection in the Courtly Nasīb: Abū al-‘Atāhiyah’s ‘Where is the fleeting while we spent / Between Khawarnaq and Sadīr’” (Saraylı Nesib’de Yıkıcı Mükemmellik: Ebu Atahiye’nin ‘Havarnak ile Sedir arasında/ harcadığımız kısacık zaman neredesi?’), *Middle East Studies Association*, Baltimore, Kasım, 1987.

“Najd and Arcadia: The Topology of Nostalgia”, (Necd ve Kırsal Cennet: Nostaljinin Tipolojisi), *American Oriental Society*, Chicago, Mart, 1988.

“Free Verse in Practice: Rhyme and Meter in the Poetry of ‘Abd al-Wahhāb al-Bayātī”, (Pratik Açıdan Hür Şiir: Abdülvehhab el-Beyâtî’nin Şiirinde Kafiye ve Vezin), *American Research Center in Egypt*, Chicago, Nisan, 1988.

“More on the Pastoral in Classical Arabic Poetry”, (Klasik Arap Şiirinde Pastoral şiir hakkında), *American Oriental Society*, New Orleans, Mart, 1989.

“Seven Words of the Nasīb: Toward an Elegiac Lexicon”, (Nesīb’in Yedi Kelimesi: Bir Mersiye Sözlüğüne Doğru), *American Oriental Society*, Atlanta, GA, Mart, 1990.

“The Hearthstones (athāfī) in the Arabic Nasīb: Another Contribution to the Elegiac Lexicon”, (Arapça’da Nesib’de Ocak taşları: Mersiye Sözlüğüne Başka Bir Katkı), *American Oriental Society*, Berkeley, CA, Mart, 1991.

“Al-Su’āl (the question): Another Contribution to the Arabic Elegiac Lexicon”, (es-Sual (Soru): Arapça Mersiye Sözlüğüne Başka Bir Katkı), *American Oriental Society*, Cambridge, MA, Mart, 1992.

“The Pastor of the Stars: An Arabic Contribution to the Pastoral Genre”, (Yıldızların Çobanı: Pastoral Şiir Türüne Arapça Bir Katkı), *American Research Center in Egypt Seminar*, Kahire, Mısır, Mayıs, 1993.

“The Thamūd Myth in Poetry”, (Şiirde Semud Miti), *American Oriental Society*, Madison, WI, Mart, 1994.

“The Hunt in Arabic Poetry: From the Umayyads to the Moderns”, (Arap Şiirinde Av: Emevîlerden Modern Zamanlara), *2nd Shaban Memorial Conference*, Exeter University, Exeter, İngiltere, Ekim, 1994.

“The Reception of Arabic Literature in the West”, (Batı’da Arap Edebiyatının Kabulü), *Graduate Faculty Seminar of the Dept. of English and Comparative Literature*, Ürdün Üniversitesi, Amman, Mart, 1997.

“Al-Hutay’ah’s ‘Wretched Hunter’: Sacrifice and Redemption”, (Hutay’e’nin ‘Zavallı Avcısı’: Kurban ve Keffaret), *The First Ahatanhel Krimsky Memorial Conference*, Kyïv and Zvenyhorodka, Ukrayna, Mayıs, 1997.

“Kasidetan Tardiiyetan li Abdülvehhab el-Beyâtî ve Ahmed Abdü’l-Mu’tî Hicâzî: Indemâ yekûnü’l-Unvan ib’en ve mes’ûliyyeten”, (Abdulvehhab el-Beyâtî’nin ve Ahmed Abdulmu’tî Hicâzî’nin İki Av Şiiri: Bir başlık ne zaman yük ve sorumluluktur), *Literary Criticism at the Turn of the Century, First International Conference on Literary Criticism*, Kahire, Ekim, 1997.

“The Hunt in Classical Arabic Poetry: From Qasîdah to Tardiiyyah”, (Klasik Arap Şiirinde Av: Kasîde’den Tardiiyye’ye), *Middle East Studies Association*, Chicago, IL, Kasım, 1998.

“Arab-Islamic Myth”, (Arab-İslam Miti), *Comparative Religion Program Faculty Seminar on Canons and Canonicity*, Washington Üniversitesi, Seattle, Bahar 1999.

“The Pitfalls of Reading Classical Arabic Poetry”, (Klasik Arap Şiirini Okumanın Tuzakları), *Ecole Normale Supérieure*, Tunus, Temmuz 3, 1999 and Tunus Üniversitesi I, Manouba, Temmuz 12, 1999.

“The Discreet Pleasures of the Courtly Hunt: The Tardiiyyah in the Abbâsid Period”, (Saltanat Avlarının Gizemli Zevkleri: Abbâsî Döneminde Tardiiyye), *Middle East Studies Association*, Washington, DC, Kasım, 1999.

“Hâtîm al-Tâ’î: Poetic and Social Structures of Bedouin Generosity”, (Hatim et-Ta’î: Bedevi Cömertliğinin Şiirsel ve Sosyal Yapıları), *American Oriental Society*, Portland, OR, Mart, 2000.

“The Qasida: The Disintegration and Generation of Genres”, (Kasîde: Türlerin Ayrışması ve Oluşumu), *Middle East Studies Association*, Washington, D.C., Kasım, 2002.

“Mine’l-Vasfi’t-taklîdî ile’l-vasfî’l-Hadis”, (Taklitçi Nite-likten Yenilikçi Niteliğe), *Third International Conference on Literary Criticism*, Kahire, Mısır, 10-14 Aralık, 2003.

“Şi’riyyatü’l-Hanîn fi’n-Nasîbi’l-‘Arabiyyi’l-Kilâsıkı”, (Klasik Arap Nesib’inde Nostaljik Şiirler), *King Faisal Center for Research and Islamic Studies*, Riyad, Suudi Arabistan, Mayıs 10, 2004.

“İbn Muqbil: Structural Inversion and the Politics of Nostalgia in an Early Islamic Qasida”, (İbn Mukbil: Bir Erken Dönem İslam Kasîdesinde Nostaljinin Karşıt yapısı ve Siyaseti), *Middle East Studies Association*, Washington, D.C., Kasım, 2005.

“The Classical Greek Funeral Oration and the Arabic Dirge / Elegy: Between City/Polity and Orator/Poet”, (Klasik Yunan Cenaze Nutukları ve Arap Ağıtı/Mersiyesi: Şehir/Siyaset ve Hatib/Şair Arasında), *Fourth International Conference on Literary Criticism*, Kahire, Mısır, Kasım 1-5, 2006.

“The Discreet Pleasures of the ‘Abbâsîd Court: The Hunt Poems of Abū Nuwās”, (Abbâsî Sarayının Gizemli Zevkleri: Ebu Nuvâs’ın Av Şiirleri), *Austin Texas Üniversitesi*, Mart, 2007.

“Transformations of the Abbâsîd Tardiyyah (Hunt Poem): ‘Ali ibn al-Jahm’s ‘We walked over saffron meadows”, (Abbâsî Tardiyyesinin (Av Şiiri) Dönüşümleri: Ali b. Cehm’in ‘Saf-ran Çayırlarında Yürürüz’ü), *Middle East Studies Association*, Ka-sım, 2007.

“Lyricizing the Hunt: The Tardiyyahs of Ibn al-Mu’tazz”, (Avların Lirikleştirilmesi: İbn Mu’taz’ın Tardiyyeleri), *Middle East Studies Association*, Washington, D.C., Kasım 2008

“Mustakbelü’ş-Şi’ri’l-‘Arabıyyi’l-Hadıs”, (Çağdaş Arap Şiirinin Geleceği), *Multaqā al-Shi’r al-‘Arabī*, Supreme Council for Culture, Kahire, Mısır, Mart, 2009.

“From Lyric to Narrative: The Tardiyyah of Abū Firās al-Hamdānī”, (Lirikten Öykülemeye: Ebu Firas el-Hamdani’nin Tardiyye’si), *Middle East Studies Association*, Boston, MA Kasım 21-24, 2009.

“Modernity and Metapoetry in Muhammad ‘Afif Matar’s Hunt Poem (Tardiyyah)”, (Muhammed Afif Matar’ın Av Şiirinde (Tardiyye) Modernite ve Metapoetiği), *MESA* 2010 San Diego, CA, Kasım 18-21, 2010.

“Hirminutikiyyetü’ş-şî’r `ale’ş-şî’r fî Tardiyyeti Muhammed ‘Afif Matar”, (Muhammed Afif Matar’ın Tardiyyesinde Şiirin Şiirliğinin Hermenötiği), *Fifth International Conference on Literary Criticism*, Kahire, Mısır Aralık 14-17, 2010.

SUZANNE PINCKNEY STETKEVYCH (1950-...)

1. KISA BİYOGRAFİ



Suzanne Pinckney Schultz, 1950 yılında Newyork/Niagara Falls’ta doğdu. Amerikan vatandaşıdır. 1972 yılında Massachusetts/Wellesley’de Wellesley College’da Sanat tarihi bölümünde lisansını tamamladı. 1972’de lisans öğrencisi iken, Jaroslav Stetkevych ile tanıştı. 1977 yılında Kahire’de Jaroslav ile evlendi. Suzanne Pinckney Stetkevych oldu. 1981 yılında Chicago Üniversitesi, Near Eastern Languages and Civilizations Bölümü Klasik Arap Edebiyatı’nda doktorasını bitirdi.

Doktora sonrası 1981-82 yıllarında Mısır American Research Center Araştırma bursunu; 1983-84 yıllarında Ürdün-Amman’daki Amerikan Şarkiyat Araştırmaları Merkezinden Beşeri bilimler doktora sonrası ulusal bursunu; 1983 ve 1984-1986’da Beşeri Bilimler

Çeviri bursunu; 1986 yılında Mısır American Research Center bursunu; 1988'de Indiana Üniversitesi-Bloomington Summer Faculty bursunu ve Kahire Fulbright Foundation Islamic Civilization hibesini; 1990 yılında Indiana Üniversitesi Outstanding Young Faculty ödülünü ve Summer Faculty bursunu; 1992 yılında yine Kahire Fulbright Foundation Islamic Civilization bursunu; 1993 yılında Mısır American Research Center bursunu; 1992-4 yıllarında Social Science Research Council Near and Middle East Program Advanced Area Research bursunu aldı. 1994-99 yılları arasında Indiana Üniversitesi Ruth N. Halls Beşeri bilimler profesörlük ünvanını aldı. 1997 yılında Ürdün-Amman'da Fulbright Research bursunu, 1999 yılında Washington Üniversitesinde Beşeri bilimlerde Solomon Katz Seçkin Misafir profesörlük aldı. Yine 2000 yılında Indiana Üniversitesi, Bloomington: the study of Global Change, Technology Pilot Project Ödülünü; 2000-1'de de International Studies Curriculum Development ödülünü aldı. 2001'de Mısır American Research Center'de altı aylık araştırma bursu ve Mısır Islamist-in-residence bursunu aldı. 2004 yılında Beyrut Amerikan üniversitesi Arapça Margaret Weyerhauser Jewett Arapça Kürsüsü teklif edildi, kabul etmedi. 2005 yılında Indiana Üniversitesi College of Arts & Humanities bursunu aldı. 2008-2009 yıllarında Ürdün-Amman'da American Schools of Oriental Research 6 aylık burs teklif etti; kabul etmedi. 2008-2009 yıllarında yine Mısır American Research Center bursunu aldı.

1985 yılı Iowa Üniversitesi, Religion Bölümünde Classical Islam, Modern Islam konusunda kurslarıyla yardımcı doçentlik yaptı. 1985-86 yıllarında Chicago Üniversitesi Near Eastern Languages and Civilizations bölümünde İleri Arapça (Sentax I-II) derslerinde Arapça okutmanlığı/öğretim görevliliği yaptı. Bloomington Indiana Üniversitesi Near Eastern Languages and Cultures bölümünde 1986-92 yılları arasında Arap Edebiyatı Yardımcı doçentliği; 1992-95 yılları arasında Arap Edebiyatı doçentliği; 1995 yılında Arap

Edebiyatı profesörlüğü yaptı. 1994-99 yılları NELC (Near Eastern Languages and Cultures) Ruth N. Halls profesörlüğü yaptı. 1997-99 yılları arasında NELC bölüm başkanlığı; Middle East Studies Program direktörlüğü yaptı. 1998 yılında bu yana Comparative Literature yardımcı doçentliği yapmaktadır. 1999 yılında Washington Üniversitesi Beşeri Bilimler alanında Solomon Katz Seçkin Misafir profesörlüğü yaptı. Yüksek lisans ve doktora düzeyinde bir çok ders verdi ve öğrenci danışmanlığı yaptı. 2000 yılında Technology Development 4000 dolarlık ödülünü; 2001 yılında ise Course Development 5000 dolarlık ödülünü kazandı. 1997-2003 yılları arasında Journal of Arabic Literature'ün editörlüğünü; 2004 yılından bu yana da editörya üyeliğini yürütmektedir. Yine 1997 yılından bu yana Studies in Arabic Literature'in editörlüğünü yapmaktadır. Alif: Journal of Comparative Poetics Canadian Review of Comparative literature, International journal of Middle Eastren Studies, Journal of Anthropological Linguistics, Journal of Arabic literature dergilerinin; E.J. Brill Publishers, Indiana University Press, Princeton University Press, Syracuse University Press, Wesleyan University Press, Moss Publishers ve Curzon Publishers gibi yayınevlerinin hakem ve danışmanlığını yaptı.

American Comparative Literature Association, American Research Center in Egypt, Middle East Studies Association ve Modern Language Association kuruluşlarına üyedir. Ve son olarak klasik Arapça, Mısır Yöresel Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca ve Latince dillerini bilmektedir. Suzanne'nın üç erkek çocuğu mevcuttur: Mısır/Kahire 1978 yılı doğumlu Julian; Chicago/Illinois 1985 doğumlu Kays ve Indiana/Bloomington 1989 doğumlu Halid. Şu an Indiana/Bloomington'da ikamet eden Suzanne, Ebu'l-Ala el-Me'arrî'nin Şiiri adlı bir çalışmaya devam etmektedir.

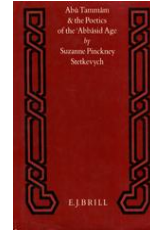
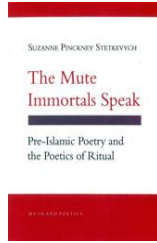
2. AKADEMİK AKTİVİTELERİ

2.1. KİTAPLAR

Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsīd Age, (Ebu Temmām ve Abbāsî Asrı Şairleri) Leiden: E.J. Brill, 1991.

eş-Şi'r ve's-Şi'riyye fi'l-'Asri'l-'Abbāsī: al-Badī', Kasīdetü'l-Medh, al-Hamāseh (Abbāsî Devrinde Şiir ve Şiir İlmi: Bedî, Medih Kasîdesi, el-Hamase), (Hasan el-Benna Izzuddin ile birlikte çeviri), Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-terceme, 2008.

The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual, (Sessiz Ölümsüzlerin Konuşması: İslam Öncesi Ritüel Şiiri ve Şairleri), Ithaca, New York, Cornell University Press, Myth and Poetics Series, 1993.



Edebü's-Siyāse ve Siyāsetü'l-Edeb: et-Tefsīrū't--Tukūsī li Kaşīdeti'l-Medh fi's-ş-i'ri'l-'Arabiyyi'l-Kadīm Siyasetin Edebiyatı ve Edebiyatın Siyaseti: Klasik Arap Medhiye Kasîdesinde Tören), (Hasan al-Banna Izzuddin'le birlikte çeviri), Kahire: General Egyptian Book Organization, Studies in Literature Series, ed. Salah Fadl, 1998.

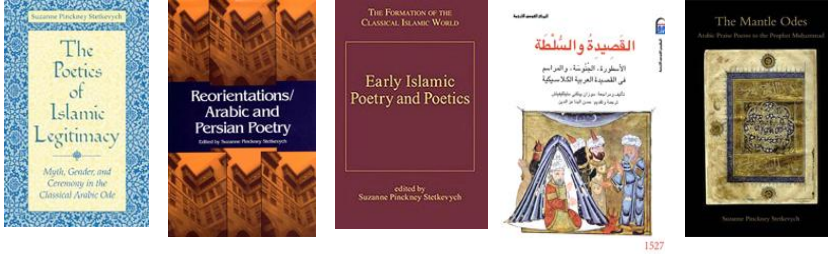
The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode, (İslami Şariat şiirleri: Klasik Arap Kasîdesinde Mit, Cinsiyet ve Merasimler), Indiana University Press, 2002.

el-Kaşīde ve's-Sulta: el-Ustūra, el-Cunūse, ve'l-Merāsim fi's-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-Kadīm, (Kasîde ve Sulta: Kadim Arap Şiirinde Mit, Cinsiyet ve Merasimler), (Hasan el-Benna Izzuddin'le birlikte çeviri), Egyptian National Center for Translation, 2010.

The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muḥammad, (Hırka Kasîdeleri: Peygamber Muhammede Yazılan Arap Medhiye Şiirleri), Indiana University Press, 2010.

Reorientations/Arabic and Persian Poetry, (Yeni Yönelişler/Arap ve Fars Şiiri), Indiana University Press, 1994 (editör).

Early Islamic Poetry and Poetics, (İlk Dönem İslam Şiiri ve Şairleri), *The Formation of the Classical Islamic World* serinde bir kitap; Ed. Lawrence Conrad. Ashgate/Variorum Publishers, UK. 2009 (editör).



2.2. MAKALELER VE KİTAP BÖLÜMLERİ

“The ‘Abbāsīd Poet Interprets History: Three Qasīdahs by Abū Tammām”, (Abbāsî Şiiri, tarihi yorumluyor: Ebu Temmâm’ın Üç kasîdesi), *Journal of Arabic Literature*, 10 (1979): 49-65.

“Tekvînü’l-Kaşīde fî Şi’ri Ebî Temmām: Dirāse Nakdiyye...”, (Ebu Temmâm’ın Şiirinde Kasîdenin Oluşumu: Eleştirel Bir Yaklaşım), *Āfākun ‘Arabiyyetün* (Bağdad) Eylül, 1979: 98-103.

“Toward a Redefinition of badī’ Poetry”, (Bedî Şiirinin Yeniden Tanımlanmasına Doğru), *Journal of Arabic Literature*, 12 (1981): 3-29. [Hasan el-Benna, ed. *Orientalist Essays: An Anthology of Arabic Literary Criticism in English* (Kahire: Dar al-Fikr al-‘Arabī, 1989)’ içerisinde yeniden yayınlandı.] Hısnah ‘Abdu’s-Samī’ tarafından Arapçaya çevrildi: *Fusul*, 1995.

“Structuralist Interpretations of pre-Islamic Poetry: Critique and New Directions”, (İslam Öncesi Şiirin Yapısalcı Yorumları: Eleştiri ve Yeni Yönelişler), *Journal of Near Eastern Studies*, 42 no. 2 (1983): 85-107. Arapçaya çevrildi: Sa’ūd ibn

Dakhīl al-Rahīlī, “Al-Qirā‘āt al-Binyawiyyah fī al-Shi‘r al-Jāhili: Naqd wa-Tawjihāt Jadīdah”, *Alamāt fī’n-Naqd* [Suud-i Arabistan] 18 no. 5 (Aralık, 1995): 95-151.

“The Şu‘lūk and his Poem: A Paradigm of Passage Manqué”, (Su‘lūk ve Şiiri: Beceriksiz Pasajının Paradigması), *Journal of the American Oriental Society*, 104 no. 4 (1984): 661-78.

“el-Kaşīdetü’l-‘Arabiyye ve Tukūsi’l-‘Ubūr: Dirāse fī’n-Nakdi’n-Nemūzejī”, (Arap Kasīdesi ve Geçmiş zamanların ritüelleri: en-Nakdū’n-Nemuzaci hakkında Bir Araştırma), *Mecelletü Mecmai’l-Luġati’l-Arabiyye bi-Dimeşk*, 60 no. 1 (1985): 55-85.

“Archetype and Attribution in Early Arabic Poetry: al-Shanfarā and the Lāmīyat al-‘Arab”, (Erken Dönem Arap Şiirinde Arketip ve Nispet: eş-Şenfera ve Lāmīyatü’l-Arab), *International Journal of Middle Eastern Studies*, 18 (1986): 361-90.

“The Rithā‘ of Ta‘abbata Sharran: A Study of Blood-Vengeance in Early Arabic Poetry”, (Teebbede Şerren’in Risası/Aġıtı: Erken Dönem Arap Şiirinde Kan Davası üzerine bir inceleme), *Journal of Semitic Studies*, 1986 no. 1: 27-45. [Hasan el-Benna’nın *Orientalist Essays*’da yeniden yayınlandı].

“Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-Vengeance: Two Poems by Durayd Ibn al-Şimmaḥ and Muḥalhil Ibn Rabī‘ah”, (Kan Davası şiirinde Ritüel ve Kurban Unsurları: Dureyd b. Şimmaḥ ve Muḥalhil b. Rebī‘a’nın iki şiiri), *Journal of Near Eastern Studies*, 45 no. 1 (1986) 31-43.

“Ebū Temmām fī Muvāzeneti’l-Āmidī: Hasru’l-Mu‘essesti’n-Nakdiyye li Şi‘ri’l-Badī”, (Āmidī’nin Muvāzene’sinde Ebū Temmām: Eleştiri Müessesesinin Bedī Şi’rine Hasrı), çeviri: Ahmad Etman. *Fuṣūl* 6 no. 2 (1986): 42-57.

“Intoxication and Immortality: An Analysis of Wine and Wine-related Imagery in al-Ma‘arrī’s Garden”, (Sorhoşluk ve Ölümsüzlük: el-Me‘arrī’nin el-Cenne’sinde Şarap ve Şarapla ilgili tasvirin bir analizi), *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic*

Literary Tradition = Literature East and West (1989). s. 29-48. (Düzeltilmelerle birlikte şu eserde tekrar yayınlandı: J.W. Wright and Everett K. Rowson, eds., *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York: Columbia University Press, 1997, s. 210-32).

“Yā ‘Ayniye’l-Jūdī! The Generous Eye/I and the Poetics of Redemption”, (Ya ayniye’l-cudî: Cömert Gözler/ Ben ve keffaret şiiri), Mustansir Mir, ed. *The Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, Princeton, New Jersey, Darwin Press, 1993, s. 85-105.

“Pre-Islamic Panegyric and the Poetics of Redemption: Mufaddaliyyah 119 of ‘Alqamah and Bānat Su‘ād of Ka‘b ibn Zuhayr”, (İslam öncesi Medhiye ve Kefaret şiiri: Alkame’nin Mufaddaliyye 119’u ile Ka‘b b. Zühayr’in Bānet Su‘ad’ı), S. Stetkevych, ed. *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*, 1994. s. 1-56.

“Abbāsīd Panegyric and the Poetics of Political Allegiance: Two Poems of al-Mutanabbī on Kāfūr”, (Abbāsî Medhiyeleri ve Siyasi Sadakat Şiirleri: Mütenebbî’nin Kāfūr üzerine iki şiiri), Stefan Sperl and Christopher Shackle, eds. *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, Leiden: E.J. Brill, 1996. cilt. I, s. 35-53; cilt. II, s. 92-105.

“Abbāsīd Panegyric: The Politics and Poetics of Ceremony: Al-Mutanabbī’s ‘Īd-poem to Sayf al-Dawlah”, (Abbāsî Medhiyeleri: Törenin Siyasetin ve Edebiyatı: el-Mütenebbî’nin Seyfû’d-Devle’ye yazdığı Īd/bayram şiiri), J. R. Smart, ed. *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, Surrey: Curzon Press, 1996, s. 119-43.

“Sarah and the Hyena: Laughter, Menstruation, and the Genesis of a Double-Entendre”, (Sara ve sırtlan: Kahkaha, aybaşı ve bir çift anlamlı sözün yaratılışı), *History of Religions*, 35 no. 5 (1996): 13-41.

“The Qaşıda and the Poetics of Ceremony: Three ‘Īd Panegyrics to the Cordoban Caliphate”, (Kasîde ve Merasim

Şiirleri: Kurtubalı Halifeye Üç Bayram Medhiyesi), Ross Brann, ed. *Languages of Power in Islamic Spain, Occasional Papers of the Department of Near Eastern Studies and Program of Jewish Studies*, Cornell University, 3. Bethesda, MD: CDI Press, 1997, s. 1-48.

“Umayyad Panegyric and the Poetics of Islamic Hegemony: al-Akḥṭal's Khaffa al-Qatīnu”, (‘Those that dwelt with you have left in haste’), (Ümeyye Medhiyeleri ve İslami Sulta Şiirleri: el-Ahtal’in Haffe’l-Katīnū’sü (Sizinle birlikte yaşayanlar, aceleyle terkettiler)), *Journal of Arabic Literature*, 28 no. 2 (1997). s. 89-122.

“Kasidetü’l-Medh ve Merasimü’l-İbtihal: Fâ’iliyyetü’n-Nususi’l-Edebi Abret Tarih”, (Medhiye Kasîdesi ve Yakarış Merasimleri: Tarih Boyunca Şiirsel Metnin Etkinliği), *en-Nakdû’l-Arabî fî Muntasafî Karnî’s-Salis: Medâhil li Tahlili’n-Nüsûsi’l-Edebî, the First International Conference on Literary Criticism’de sunulan tebliğler* (Kahire, Ekim, 1997). Ed. Izzuddin Ismail, Kahire, 1999), Cilt: 3, s. 175-96.

“Ode on the Conquest of Amorium, by Abu Tammam” (Ebu Temmâm’ın Amorium’un fethi üzerine kasîdesi), s. 355-65 and **“‘Stop and We Will Weep’ The Mu’allaqah of Imru’ al-Qays”** (Imruu’l-Kays’ın ‘Dur, gözyaşı dökeceğiz’ Muallakası), s. 515-26, Joyce Moss, ed. *World Literature and Its Times*, cilt. 6: Middle Eastern Literature, Detroit & New York: Gale Publishing, 2004.

“Al-Ma’arrî’s Risālat al-Ghufrān: translation and annotation of selected passages”, (el-Me’arrî’nin Risāletü’l-Ğufrān’ı: çeviri ve seçilmiş pasajların notlandırılması). Selma el-Ceyyûsî, ed., volume of translations of Classical Arabic prose, yayında.

“The Snake in the Tree: The Mythic, the Lexic and the Ludic in al-Ma’arrî’s Garden” (Ağaçtaki Yılan: el-Me’arrî’nin

Bahçesi'nde mitolojik, leksik ve komik unsurlar), Selma el-Ceyyûsî, ed., volume on Classical Arabic prose, yayında.

“From Text to Talisman: Al-Bûşîrî's Qaşîdat al-Burdah (Mantle Ode) and the Poetics of Supplication”, (Metinden Tılsıma: el-Bûsirî'nin Kasîdetü'l-Bürdesi/Hırka Kasîdesi ve Münâcaât Şiirleri), *Journal of Arabic Literature* 37 no. 2 (2006): 145-89.

“Ebû'l-'Alâ' el-Me'arrî ve Şi'riyyetü'l-İltizâm: Nahve Kırrâ'etin Tahliliyyetin li Saktî'z-Zend”, (Ebu'l-Ala el-Me'arrî ve İltizam Şiiri: Saktî'z-Zend'in Analitik Okunuşuna Doğru), *Proceedings of Third International Conference for Literary Criticism*, Kahire, Mısır, 10-14 Aralık, 2003, ed. Izzuddin Ismail, 2006, cilt: 2, s. 308-16.

“From Sîrah to Qaşîdah: Poetics and Polemics in al-Buşşîrî's Qaşîdat al-Burdah (Mantle Ode)”, (Siretten Kasîdeye: el-Bûsirî'nin Kasîdetü'l-Bürdesi'nde Şiir ve Polemikler), *Journal of Arabic Literature* 38 no. 1 (2007): 1-52.

“Poetic Genius and Poetic Jinnî: the Case of Ibn Shuhayd”, (Şiirsel Deha ve Şiirsel Cinni: Ibn Şuheyd'in Durumu), *“Quick Studies: As you read it” for International Journal of Middle East Studies* 39 no. 3 (2007): 333-335.

“Al-Sharîf al-Rađî and the Poetics of 'Alid Legitimacy: Elegy for al-Ĥusayn ibn 'Alî on 'Āshūrā', 391 A.H.”, (eş-Şerif er-Razi ve Hz. Ali'nin Meşruıyyetiyle ilgili şiirler: Hicri 391 Aşurede Hüseyin b. Ali için Ağıt), *Jaroslav Stetkevych Anısına /Journal of Arabic Literature* 38 (2007): 293-323.

“el-'Avde ile'l-Badî”, (el-Bedî'e dönüş), *Ibdā'* (Kahire, Mısır) 2007

“From Jāhiliyyah to Badî'ıyyah: Orality, Literacy, and the Transformations of Rhetoric in Arabic Poetry”, (Cahiliyye'den Bedî'ıyye'ye: Sözlü dil, Okur-yazarlık ve Arap şiirinde Belağatın Dönüşümleri), *The Orality and Literacy VII Conference Tebliğleri*, Rice University, 12-14 Nisan, 2008. Ayrıca

şu eserde basılmıştır: *Oral Tradition*, ed. by Werner Kelber and Paula Sanders, 25/1 (2010): 1-20.

“Mine’l-Bedi` ile’l-Bedi`iyye: Dirase fi’l-Uslubi’l-Belağ’”, (el-Bedi’den el-Bedi’iyye: Belaği Üslub Üzerine Bir Araştırma), *the Prodeedings of the Fourth International Conference on Literary Criticism*, Kahire 2006.

2.3. BİLDİRİLER

“Al-Mutanabbî and the Poetics of Political Allegiance”, (el-Mütenebbî ve Siyasi Sadakat Şiirleri), *The IU Medieval Studies Institute konferans serileri*, 26 Haziran, 1995.

“Abbâsîd Panegyric: Memory and Commemoration”, (Abbâsî Medhiyeleri: Anı ve kutlama) *The Middle East Literature Seminar*, Princeton University, Princeton, N.J., 9-11 Mart, 1995.

“The Politics and Poetics of Genre: The Qasida-Form in an Ashura Poem by al-Sharif al-Radi”, (Bir Türün Siyaseti ve Poetiği: Şerif Razi’nin bir aşure şiinde Kasîde formu), *MESA, The Poetics and Politics of Genre in Middle Eastern Poetries Paneli*, Washington, D.C., Dec. 6-10, 1995. [Çalışmanın tamamı, şu eserde yayınlanmıştır: *Aspects of Arabic Literature: Classical, Colloquial, and In-Between Conference at University of California*, Berkeley, Nisan 27-28, 1996.

“Umayyad Panegyric and the Poetics of Islamic Hegemony: al-Akhtal's Khaffa al-Qatinu ('Those that dwelt with you have left in haste')”, (Emevî Medhiyeleri ve İslamî Sulta Şiirleri: el-Ahtal’in Haffe’l-Katînü’sü (Sizinle birlikte yaşayanlar, aceleyle terkettiler)), *MESA, Comparative Middle Eastern Poetics: Qasida and Ghazal paneli*, Providence, RI, Kasım, 21-24, 1996.

“The Reception of Arabic Literature in the West”, (Batıda Arap Edebiyatının Kabul Görmesi), *Graduate/Faculty Seminar of the Dept. of English and Comparative Literature*, Ürdün Üniversitesi, Amman, Mart, 1997.

“The Qasida and the Poetics of Supplication in Jahili Poetry,” (Kasîde ve Cahiliye Şiirinde Yakarış/Münâcaât Şiirleri) Graduate/Faculty Seminar, Department of Arabic Literature, Ürdün Üniversitesi, Amman, Mayıs, 1997.

“The Qasida and the Poetics of Supplication: al-Akhtal's ‘Afa Wasitun/Wasit Lies Deserted”, (Kasîde ve Yakarış Şiirleri: el-Ahtal’in Afâ Vasitun/Vasit tenhalara terkedildi.), Graduate/Faculty Seminar, Dept. of Arabic Literature, University of Jordan, Mayıs, 1997

“The First Ahatanhel Krimsky Memorial Conference”, (Birinci Ahatanhel Krimsky Anma Konferansı), Kiev and Zvenyhorodka, Ukraine, Mayıs, 1997; MESA, *Classical Arabic Poetry and the Contemporary Humanities*, San Francisco, 21-24 Nov., 1997.

“Blood Economy in Tribal Arabia” (Kabilevi Arabistan’da Kan Ekonomisi), *Annual Meeting of the American Oriental Society*, New Orleans, LA, 7 Nisan, 1998.

“The Snake in the Tree: The Mythic, the Lexic and the Ludic in al-Ma’arri’s Garden”, (Ağaçtaki Yılan: el-Me’arri’nin Bahçesi’nde mitolojik, leksik ve komik unsurlar) konferans, *Institute for Medieval Studies*, U. of California, Berkeley CA, 23 Nisan, 1998.

“Reception Theory and Poets’ Biographies: Al-Nabighah al-Dhubyani and his Biographical Notice in Kitab al-Aghani”, (Kabul teorisi ve Şairlerin Biyografileri: en-Nâbiğa ez-Zübyânî ve Kitâbü’l-Eğânî’deki biyografik uyarısı), *Seventh Conference on Literary Criticism*, Yarmouk Üniversitesi, Irbid, Ürdün, Temmuz, 1998.

“The Mythophoric Ode: Al-Nabighah al-Dhubyani’s -O Abode of Mayyah-”, (Metaforik Kasîde: en-Nabia ez-Zübyânî’nin ‘Ey Meyyah’ın makamı’ adlı kasîdesi) *Pre-Islamic Poetry and the Formation of Arabo-Islamic Culture Paneli*, MESA Annual Meeting, Chicago IL, Aralık 1998.

“Canonicity and Contamination: Qur’an, Qasidah, and Hadith”, (Kanunilik ve Kirlenme: Kur’an, Kasîde ve Hadis), *Comparative Religion Program Faculty Seminar on Canons and Canonicity*, University of Washington, Seattle, Mayıs, 4, 1999.

“Solomon and Mythic Kingship in the Arabo-Islamic Tradition”, (Hz. Süleyman ve Arab-İslam Geleneğinde Mitolojik Krallık), *Solomon Katz Distinguished Lecture in the Humanities*, University of Washington, Seattle, Mayıs 13, 1999.

“el-Eb’âdü’t-Tukûsiyye li’l-Kasideti’l-Arabiyye”, (Arap Kasîdesinin Ritüel/Merasim Boyutları), *Ecole Normale Supérieure*, Tunus, Temmuz 3, 1999 and University of Tunus I, Manouba, Temmuz 12, 1999.

“The Arabic Ode in Comparative Contexts”, (Karşılaştırmalı Bağlamlarda Arap kasîdesi), *Ecole Normale Supérieure*, Tunus, Temmuz 3, 1999 and University of Tunus I, Manouba, Temmuz 12, 1999.

“Abu al-‘Ala’ al-Ma‘arri and the Poetics of Disengagement”, (Ebu’l-Ala el-Me‘arrî ve Ahde Vefasızlık Şiirleri), *The Courtly Sensibility: Thematic and Formal Variation in the ‘Abbâsîd Ode Paneli*, MESA Annual Meeting, Washington, D.C., Nov., 1999.

“Une Liaison Dangereuse: al-Nabighah al-Dhubyani’s Mutajarridah Poem”, (Tehlikeli Bir İrtibat: en-Nâbiğa ez-Zübyânî’nin Mütecerride Şiiri), *Annual Meeting of the American Oriental Society*, Portland, OR, 13 Mart, 2000.

“Cuckolding the King: Royal Authority and the Poetics of Eroticism in al-Nabigha and Abu al-Atahiya”, (Boynuzlanan Kral: Kraliyet otoritesi ve en-Nâbiğa ez-Zübyânî ve Ebu’l-Atâhiye’nin Erotik Şiirleri), *Representation and Contestation: How To Do Things With Odes Paneli*, MESA Annual Meeting, Orlando FL. Kasım, 2000

“Renunciation and Gratification: Caliphal Authority and the Poetics of Gender”, (Ferağat ve Haz: Halifelik otoritesi ve Cinsiyet Şiirleri), *Institute for Gender and Women’s Studies*, The American University in Kahire, 30 Ocak, 2001.

“From Text to Talisman: al-Bûsirî’s Mantle Ode (Qasîdat al-Burdah) in Praise of the Prophet”, (Metinden Tılsıma: el-Bûsirî’nin Peygamberi medheden Hırka Kasîdesi/Kasîdetü’l-Bürdesi), *American Research Center in Egypt Seminar*, Kahire, 9 Mayıs, 2001.

**“Al-Ma`arri’s Saqt al-Zand and the Poetics of Engagement”**, (el-Me`arrî’nin Saktu’z-Zend’i ve Ahde Vefa Şiirleri), *Engaging the Arabic Ode: Part: Politics and Poetics; Part II: Genres and Disciplines paneli*, MESA Annual Meeting, San Francisco, Nov., 2001.

**“The Cooing of the Dove and the Cawing of the Crow: Etiology, Etymology, and Onomatopoeia in Two Elegies by al-Ma`arri”**, (Güvercinin ötüşü ve kuzgunun gaklaması: el-Me`arrî’nin iki ağıtında Etioloji (Nedenbilim), Etimoloji (Kökenbilim), Onomatopya (Yansıma)), *American Comparative Literature Association*, San Juan, Puerto Rico, 11 Nisan, 2002.

**“A Stroll in al-Ma`arri’s Garden: Poetry and Irony in an Islamic Paradise”**, (el-Me`arrî’nin Bahçesinde Bir Gezinti: İslâmî Bir Cennette şiir ve ironi/hiciv), konferans, Grand Valley State University, Allendale, MI. 14 Kasım, 2002

“From Court Panegyric to Prophetic Praise: A Study in Generic Tension”, (Saray Medhiyesinden Peygamber Methiyesine: Türsel Gerilim Üzerine Bir Araştırma), *From Classical to Post-classical: The Arabic Qasida and the Interplay of Genres Paneli*, MESA Annual Meeting, Washington D.C., 24 Kasım, 2002

“Many An Arrogant Infidel: The Portrayal of the Byzantines in the Classical Arabic Ode”, (Bir yığın küstah kâfir: Klasik Arap Kasîdesinde Bizanslıların Tasviri), *American Comparative Literature Association*, San Marcos, CA, Nisan, 2003.

“Kıraetün Cedidetün li Kasâidi'l-Kadime”, (Kadim Kasîdeler üzerine Yeni Bir Okuma), (New Readings of Classical Odes), American University of Beirut, 23 Haziran, 2003.

“Ebu'l-Ala' el-Me'arri ve Şi'riyyetü'l-İltizâm: Nahve Kırâ'etin Tahliliyyetin li 'Sakti'z-Zend”, (Ebu'l-Ala el-Me'arri ve İltizam Şiiri: Saktü'z-Zend'in Analitik Okunuşuna Doğru), *Third International Conference for Literary Criticism*, Kahire, Mısır, 10-14 Aralık, 2003.

“A Stroll in al-Ma'arri's Garden: Poetry and Irony in an Arab-Islamic Literary Paradise”, (el-Me'arri'nin Bahçesinde Bir Gezinti: Arap-İslam Cennet Edebiyatında şiir ve ironi/hiciv), *Program in Middle Eastern Studies*, Wellesley College, Wellesley, MA, 13 Nisan, 2004.

“Imperialisms and Identities: Ahmad Shawqî's Nahj al-Burdah”, (Sömürüler ve Kimlikler: Ahmed Şevkî'nin Nehcü'l-Burde'si), *American Comparative Literature Association*, Ann Arbor, MI, 17 Nisan, 2004.

“Tecribâtî fi'ş-Şi'ri'l-Arabi” (Arap şiiriyle ilgili Tecrübelem), *King Faisal Center for Islamic Studies*, Riyadh, Saudi Arabia, 11 Mayıs, 2004.

“From Text to Talisman: al-Bûsirî's Qasidat al-Burdah”, (Metinden Tılsıma: el-Bûsirî'nin Kasîde-i Burde'si), MESA, Washington, D.C., Kasım, 2005

“Solomon and Mythic Kingship in the Arabo-Islamic Tradition”, (Hz. Süleyman ve Arap-İslam Geleneğinde Mitik Krallık), *Arabic Seminar*, Columbia University, New York City, Mart, 2006.

“Mine'l-Bedi' ile'l-Bedi'iyye: Dirase fi'l-Uslubi'l-Belağî” (el-Bedi'den el-Bedi'iyye: Belağî Üslub Üzerine Bir Araştırma), *Fourth International Conference on Literary Criticism*, Kahire, Mısır, Kasım 1-5, 2006.

“Poetic Expansion as Verbal Reliquary: Shams al-Din al-Fayyumi’s Takhmis al-Burdah”, (Sözlü kutsal emanet sandığı olarak Şiirsel Genişleme: Şemsüddin el-Feyyumi’nin Tahmisu’l-Burde’si), *MESA*, Boston, MA, Kasım, 2006.

“Lecture on Classical Arabic Poetry, Min al-Badī’ ilā Badī’iyyah”, (Klasik Arap Şiiri üzerine bir ders: el-Bedī’den Bedī’iyye’ye), American University in Kuveyt, Aralık 18, 2006.

“Poetry and Parody in al-Ma’arri and Ibn Shuhayd”, (el-Me’arrî ve İbn Şuheyd’de şiir ve parodi), konferans, Swarthmore College, Swarthmore PA, 1 Mart 2007.

“Adab in the Afterlife: Performance and Performativity al-Ma’arri’s Risalat al-Ghufran and Ibn Shuhayd’s Risalat al-Tawabi’ wa al-Zawabi’”, (Öteki hayatla ilgili edebiyat: el-Me’arrî’nin Risaletü’l-Ğufran’ında ve İbn Şuheyd’in Risaletü’t-Tevabi’ ve’z-Zevabi’inde performans ve gerçekleştiricilik), *American Oriental Society*, San Antonio, TX, Mart 16, 2007.

“Mythic Kingship and Arab Rule: Solomon in Poetry, the Qur’an and the Stories of the Prophets”, (Mitolojik Krallık ve Arap Kanunu: Şiirde, Kur’anda ve Peygamber kıssalarında Hz. Süleyman), konferans, University of Texas, Austin, 21 Mart, 2007

“el-‘Avde ile’l-Bedī’”, (el-Bedī’e Dönüş), *Jam’iyyat al-Nuqqād*, Kahire, Mısır, Temmuz 15, 2007.

“Orality, Literacy, and the Semiotics of Rhetoric in Arabic Poetry”, (Arap şiirinde Sözlü Dil, Okuryazarlık ve Belağatın Semiyotiği), *Orality and Literacy VII Conference at Rice University*, Houston, Texas, 12-14 Nisan, 2008.

“Al-Ma’arri’s Mīmiyyah from Saqt al-Zand”, (el-Me’arrî’nin Saktü’z-Zend’indeki Mimiyyesi), *Rutgers Workshop in Arabic Poetry and Translation*, Rutgers University, New Jersey. Nisan 16-17, 2008.

“el-Bedī’iyye beyne Fenni’l-Kaşīde ve ‘İlmi’l-Belāğ: Dirāse fī Tadāhuli’l-Envā’i’l-Edebiyye”, (Kaşīde Dalı ile Belağat İlmi arasında el-Bedī’iyye: Edebiyat Türlerinin Tedahülü üzerine bir

araştırma), *Yarmouk University Conference in Literary Criticism XII: Hybridity of Literary Forms*, Temmuz 22-24, 2008.

“Genre and Hybridity in Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī’s Saqṭ al-Zand”, (Ebu’l-Ala el-Me‘arrī’nin Saktu’z-Zend’inde Tür ve Melezlik), *Middle East Studies Association Annual Meeting*, Washington, D.C., 22-24 Kasım, 2008.

“Ahmed Şevkî ve İ‘âdeti Nesîci’l-Burde: Nahcül-Burde beyne’t-Taklîd ve’l-İhyâ”, (Ahmed Şevkî ve Burde’nin Yeniden Örülmesi: Taklit ve ihya arasında Nehcü’l-Bürde), *Conference on Literary and Linguistic Issues in Islamic Studies during the 20th Century*, Kahire University, College of Arts,. 21-23 Şubat, 2009.

“Kasidetü’t-Teveşşül ve Tebadülü’l-Hedâyâ: Nahwe qirâ’atin şuqûsiyyetin -binâ’iyyetin li Burdati’l-Bûşirî”, (Yakarış Kasîdesi ve Hediye Tebadülü: Bûsirî’nin Bürde’sinin ritüel-yapısal okumasına doğru), *Beni Souief University Workshop on Literary Theory*, 10 Mart, 2009.

“Saktu’z-Zend ve Luzûmiyyâtü’l-Ma‘arrî: mine’l-muḥākāh ile’t-ta’biriyyeti’t-tecrîdiyye”, (el-Me‘arrî’nin Saktu’z-Zend ile Luzumiyyat’ı: Hikayecilikten soyutlamacılığa), *Supreme Council for Culture: 2nd Kahire International Conference on Arabic Poetry*, 15-18 Mart, 2009.

“el-Kasidetü’l-Klasikiyye fî Asri’l-Avleme: İtticâhatün Mukarenetün”, (Küresel Çağda Klasik Arap Kasîdesi: Karşılaştırmalı Yaklaşımlar), *Egyptian Society for Comparative Literature*, Maktebetül-Kâhireti’l-Kubrâ, Arab Comparative Literature Day: Conference on the Dialogue of Civilizations, 30 Nisan, 2009.

“Ahmad Shawqi’s Nahj al-Burdah and the Colonial Double-Bind”, (Ahmed Şevkî’nin Nehcü’l-Bürde’si ve Sömürgesel çift bağ), *Fellows’ Research Lecture*, Mısır American Research Center, 6 Mayıs, 2009.

“A Long Night’s Journey into Day: The Nocturnal Raḥîl’s of Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī”, (Gecenin Gündüze Uzun Bir Yolcu-

luğu: Ebu'l-Ala el-Me'arrî'nin Gece Yolculuğu), *Middle East Studies Association*, Boston, MA. 21-24 Kasım, 2009.

“Kadâye'l-Kasîdeti'l-Arabiyye: Tatbiku Nazariyyeti'l-Edâ' alâ' Sakti'z-Zend ve'l-Luzûmiyyât: Medhal fi İşkaliyyati Şi'ri Ebî'l-'Alâ' al-Ma'arri”, (Arap Kasîdesinin Sorunları: Sakti'z-Zend ve Luzumiyyat Üzerine Eda Nazariyyesinin Tatbiki: Ebu Ala el-Me'arrî'nin Şiirin Problemlerine Giriş), *International Conference on Issues of Methodology in Literature and Linguistics*, Arabic Language and Literature Bölümü, Kral Suud Üniversitesi, Riyad, Suud-i Arabistan, 7-11 Mart, 2010.

“Enter the Qasida: Critical Approaches to the Arabic ode: Abu Firas al-Hamdani's Rumiyyah to Sayf al-Dawlah”, (Kasîdeye Giriş: Arap Kasîdesine Eleştirel Yaklaşımlar: Ebu Firas el-Hemedani'nin Seyfuddevle'ye yazdığı Rumiyye), *Teaching Arabic Literature Conference*, Columbia University, New York, NY, Mayıs 7-8, 2010.

“Irony, Teleology and the Stopping at the Ruins in a Luzumiyyah of al-Ma'arri”, (el-Me'arrî'nin bir Luzumiyye'sinde hiciv, teleoloji ve harabelerde duruş), *Middle East Studies Association*, San Diego, Kasım 18-21, 2010.

“Yanâbi'u'l-Îhâ' fi'l-Luzûmiyyât: Nahwe Hirminutiqqiyatü'l-cedide li şî'ri'l-Me'arri”, (Yenâbi'u'l-Îhâ' fi'l-Lüzûmiyyât: el-Me'arrî'nin Şiirinin Yeni Yorumuna Doğru), *Fifth International Conference on Literary Criticism*, Kahire, Mısır, Aralık 14-17, 2010.

DİNİ BAĞLILIK, TUTUM VE DAVRANIŞLAR ÜZERİNDEKİ BİYOLOJİK VE SOSYAL ETKİLERİ ANLAMA: BİR GENETİK DAVRANIŞ PERSPEKTİFİ*

Brian M. D'Onofrio & Lindon

J. Eaves & Lenn Murrelle & Hermine H. Maes & Bernard Spilka,

Çev: Celal Çayır¹

Özet: Dindarlığın aktarımı her ne kadar sadece kültürel bir olgu olarak varsayılagelmişse de, davranışsal genetik araştırmalar, genetik faktörlerin bazı dînî niteliklerde görülen bireysel farklılıklarda rol oynadığını göstermiştir. Bu makale, günümüze kadar gelen davranış(larla ilgili) genetik literatürünü gözden geçirmekte ve “*Virginia 30,000*” den, dînî bağlılık, dînî tutum ve pratiklerdeki farklılaşma sebepleri üzerinde yeni analizlerle Eysenck tarafından yorumlandığı gibi bu farklılıkları kişilikle ilişkilendirmektedir. Sonuçlar, dînî bağlılığın, esasen kültürel olarak aktarılan bir olgu olduğuna işaret etmektedir. Oysa dînî tutumlar ve pratikler büyük ölçüde genetik faktörlerden de etkilenmektedir. Ayrıca, Eysenck’in kişilik özellikleri envanteri², dindarlık hakkındaki genetik etkilerle doğrudan ilgili değildir. Halbuki, kiliseye katılanlar ile liberal sexüel tutumlar arasında önemli düzeyde negatif genetik korelasyonlar bulunmuştur. Gelecekte yapılacak muhtemel araştırmalar da burada tartışılmıştır.

Kiliseye bağlılık, dînî tutumlar ve kiliseye katılım gibi dindarlığın bazı boyutları, ebeveynler ve çocukları arasındaki ailevî/aile içi benzerliğin birbirinden farklı çeşitli dereceleri gösterilmiştir (Dudley & Dudley, 1986; Hoge, Petrillo, & Smith, 1982; Myers,

* *Journal of Personality dergisinde (1999,67:6) yayınlanan “Understanding Biological and Social Influences on Religious Affiliation, Attitudes and Behaviors: A Behaviour Genetic Perspective” adlı makalenin çevirisidir.*

¹Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

²Eysenck Kişilik Envanteri: Eysenck Personality Inventory (EPI), Hans Eysenck tarafından kişiliğin çeşitli boyutlarını belirlemek amacıyla geliştirilen bir anketir. Psikiyatrik teşhis amacıyla kullanılan bu anket, Eysenck’in dışa dönüklük-İçe dönüklük, nevroz-klinik-normallik ve psikotiklik olarak adlandırılan üç temel boyutlu kişilik teorisine dayanmaktadır (bkz. Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000, s. 288).

1996). Dînî inançlar ve pratikler üzerine yapılan sosyolojik ve davranışsal araştırmalar, aslında öncelikli olarak kültürel kalıtım üzerine odaklanmıştır. Birçok kişisel, ailevî ve çevresel alanların, ebeveynlerden çocuklarına dînî tutum, değer ve uygulamaların aktarımına aracılık ettiği gösterilmiştir: söz konusu alanlar; *ebeveynin dînî hayatı, mutlu bir evlilik, ebeveyn-çocuk ilişkileri, geleneksel aile yapısı* (Myers, 1996), *ebevenylerin yaşı (yani daha genç oluşları)*, *din konusunda ebeveynin aynı fikri paylaşması* (Hoge, Petrillo, & Smith, 1982), *(yüksek düzeyde denetim ve teşvik) ebeveynlik biçimi* (Luft & Sorrell, 1987), *ailevî yakınlık/candanlık* (Ozarak, 1989), *evde yapılan ibadetler, yaşlıların kilise faaliyetlerinde aktivite düzeyleri, dînî eğitim* (Erickson, 1992), *kişisel toplum ilişkileri* (Cornwall, 1989) olarak sıralanabilir.

Bu araştırmalar, dindarlığın sosyal bir öğrenme modeli (Bandura, 1969) veya benzer mekanizmalarla (Dudley & Dudley, 1986) aktarıldığını varsayarak devamlı olarak ebeveyn tutum ve davranışlarının çocukların inanç ve uygulamaları üzerindeki etkisine işaret etmektedir.

Bu güne kadar genetik faktörlerin, dindarlıktaki farklılığa muhtemel katkısı büyük ölçüde gözardı edilmiştir. Dini inançların ‘kalıtım’ ve ‘aktarım’ını dikkate alan pek az çalışma, genetik etkilerin ihtimalinden bahsetmiştir. Bu durum, kısmen dînî tutum ve pratiklerin hiçbir delile dayanmaksızın biyolojik olmaktan ziyade, çoğu kez sadece ‘kültürel’ olduğu varsayımından kaynaklanır (örneğin, Cavalli-Sforza et al., 1982; Plomin, 1989). Beynin organizasyonu ve işlevinin (de), eninde sonunda bir kültür oluşturduğu ve onun davranışsal sonuçlarına aracılık ettiği apaçık bir gerçektir. Bu alandaki sosyolojik araştırmada kullanılan tipik ‘anne-çocuk veya baba-çocuk’ ikilisi de dahil, çekirdek aile verileri, kültürel ve biyolojik aktarımı birbirinden ayıramamaktadır. Zira, aile üyeleri arasındaki benzerlikler, müşterek çevresel etkilerden veya ortak genetik faktörlerden yahut her ikisinden de kaynaklanabilir. Her ne kadar, bir çok alanla ilgili olarak, ılımlı genetik katkılar ispatlanmışsa da (McGue

& Bouchard, 1988), ki bu alanlara, kişilik (Bouchard, 1997; Eaves et al., 1989; Henderson, 1982; Martin & Jardine, 1986), meslekî ilgiler (Betsworth)et al., 1993; Robeets & Johansson, 1974; Scarr & Winberg, 1978), sosyal tutumlar (Eaves & Eysenck, 1975; Eaves & Young, 1981; Tellegen et al., 1988), ve IQ (Bouchard, 1988; Bouchard & McGue, 1981; Vernon, 1979) dahildir. Genetik faktörlerin *dînî tutumlar ve pratiklerdeki* çeşitliliğe katkı olasılığı büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bu makale, bu özlü ‘*insanî*’ özellikler içinde, *biyoloji ve kültürün rolleriyle* ilgili daha bütüncül bir anlayışı ortaya koymak umuduyla, dînî davranış ve değerlerin belli başlı yönlerinin bir kısmındaki farklılıkların oluşmasındaki *genetik ve sosyal faktörlerin müşterek rolünü* değerlendirmeye çalışan araştırmaları özetlemektedir.

Kalıtımsal davranış bakış açısından yola çıkılarak dînî tutum ve davranışları belirlemede biyolojik faktörlerin rolü ile ilgili yapılacak sistematik bir incelemede bir dizi soruyu göz önünde bulundurmak gerekir. Bunlardan bir kısmı aşağıdadır:

- Genetik etkiler önemli midir?
- Genetik etkilerin dindarlık üzerinde büyüklüğü ne kadardır?
- Genlerin dindarlık üzerindeki göreceli etkileri, diğer özellikler üzerindeki genetik etkilerle nasıl karşılaştırılabilir?
- Dindarlık üzerindeki genetik etkilerin ifadesi cinsiyete mi dayanmaktadır?
- Dinle ilgili yaygın tasnifçi (assortative) eşleşme, dindarlığa yönelik genetik katkıyı nasıl etkilemektedir?
- Belirli genlerin ifade edilmesi çevreye mi dayanmaktadır (genotip×çevre etkileşimi)
- Ölçülebilir kişilik özellikleri aracılığıyla meydana gelen dînî tutum ve davranışlar üzerindeki genetik etkilerin, genetik faktörler tarafından yönlendirildiği bilinebilir mi?
- Dindarlık üzerinde etkisi olan aynı genetik faktörler, aynı zamanda diğer özelliklerdeki çeşitliliğe de katkıda bulunabilir mi?

• Dindarlık üzerindeki genetik faktörlerin gücü yaşa bağlı olarak değişir mi? (genotip×yaş etkileşimi)

• Benzer şekilde, dinî bağlılık üzerindeki, müşterek aile ve bireysel-spesifik çevrelerin etkileriyle ilgili araştırmalar diğer soruları görmezlikten gelemeyiz. Bu sorular:

• Dindarlık üzerindeki çevresel etkiler ne ölçüde önemlidir?

• Bu çevresel etkiler aileden mi geçmiştir (müşterek), yoksa bireysel-spesifik(kendine özgü) midir?

• Çevrenin etkileri uzun vadeli mi, yoksa kısa vadeli midir?

• Anne kaynaklı dindarlığın baba kaynaklı dindarlıktan az çok daha mı güçlü kültürel etkisi vardır?

• Dinî tutum ve davranışlar üzerinde çevre (şartlarının) etkisi, cinsiyete göre mi yoksa yaşa göre mi değişiklik göstermektedir?

• Genler örneğin, mizaç & yaratılışla ilgili olan, dindarlığı etkileyen çevre şartlarına yol açabilir mi? (genotip×çevre korelasyonu)

• Dinî tutum veya davranışları belirlemede, özellikle belirli çevre şartlarının etken olduğu zamanlarda, ‘duyarlı & hassas periyodlar’ın varlığından söz edilebilir mi? (fenotip×çevre×yaş etkileşimi)

• Belirli çevre şartlarının özellikle dini tutum veya davranışları belirlemede etkili olduğu zamanlarda “kritik dönemler” var mıdır?

Tek bir araştırmanın bütün bu sorulara cevap verebileceği düşünülemez. Aslında, dindarlığın tümü bir tarafa, bizler herhangi bir davranışsal özellikle ilgili bu soruların birçoğuna bile cevap vermekten hala oldukça uzak durumda bulunmaktayız. Mamafih, yukarıdaki sorular, herhangi var olan bir iddiaların bütünlüğü ve hassaslığına göre yargılanmasına karşı, eleştirel bir çerçeveyi de temsil etmektedirler.

Kalıtımsal Davranış Metodlarının Eleştirisi

Davranışsal genetik araştırmalar, kişisel karakteristikler ve davranışlara yönelik genetik ve çevresel katkıları incelemek için

evlat edinme ve *ikiz çocuklar*la ilgili araştırmalar olmak üzere iki ana araçtan istifade etmektedirler. Bu iki metod, bireyler arasında gözlemlenip, genetik ve çevresel değişkenlikten kaynaklanan farklılıkların derecesini belirleme konusunda araştırmacılara imkan sağlamaktadır. Evlat edinme ile ilgili araştırmalar, genetik açıdan birbiriyle ilişkili fakat ayrı yaşayan bireylerle, genetik açıdan birbiriyle ilişkili olmayan, fakat beraber yaşayan bireyler arasındaki uyumu mukayese etmek suretiyle genetik ve çevresel faktörlerin katkılarını çözmektedir. Evlatlık çocuklar ve onların biyolojik ebevenylerinin mukayesesi kimi özelliklerin genetik olarak aktarılabildiğinin delilini sunmaktadır. Zira bu çocuklar her ne kadar, benzer genleri paylaşırsalar da, aynı çevreyi paylaşmamaktadırlar. Bu yüzden, evlatlık çocuklarla onların biyolojik ebevenyleri arasındaki benzerlik, genlerin kişisel bir özellik üzerindeki etkisiyle ilgili bir tahmin sunmaktadır. Evlatlık çocuk ile üvey ebveynler arasındaki benzerlik, onların sadece aynı çevreyi paylaştıkları için araştırmacılara çevresel faktörlerin etkisini tahmin etme olanağı sunmaktadır.

İkiz çocuklarla ilgili araştırmalar, ikinci önemli davranış metodunu temsil etmekte olup, çok sayıdaki ikizleri incelemenin göreceli kolaylığından dolayı, evlatlık çocuklarla ilgili araştırmalardan çok daha fazla yaygındır.

Tek yumurta ikizleri (MZ) genetik olarak birbirleriyle aynıdır. lar ve bir çiftin üyeleri aynı ailevî çevreyi paylaşmaktadır. Çift yumurta ikizleri de (DZ) aynı ailevî çevreyi paylaşmaktadır. Ancak, bu çiftlerin genlerinin sadece yarısı birbirinin aynıdır. İkizler böylelikle kendimizi birbiriyle ilişkisi olmayan bireylerle veya kendine özgü türlerle sınırladığımız sürece görülemeyecek tek tür ve genlerin bu etkilerini görünür kılan birer ‘doğal deney’ oluştururlar.

Çok sayıdaki tek yumurta ikizleri (MZ) ile çift yumurta ikizleri (DZ) arasında türlerarası benzerliğin mukayesesi, araştırmacılara genetik ve çevresel kaynaklara göre kişisel özelliğin değişkenliğini tasvir edebilme imkanını sağlamaktadır. Genel olarak, belirli

bir kişisel özelliikle ilgili olarak bir (DZ) nin (MZ) den daha çok benzerliği, kişisel özelliğin sebebine & etilojisine (Etiology: Nedenbilim, hastalık nedenlerinden bahseden bilim dalı) genetik katkının bir delili olarak kabul edilmektedir. Veraset yoluyla intikal edebilme, yani genetik faktörlere göre farklılaşma oranı, h^2 olarak sembolize edilmekte ve kabaca tek yumurta ikizleri (MZ) ile çift yumurta ikizleri (DZ) arasındaki farkın, 2 ile çarpımı olarak tahmin edilebilmektedir.

$$[h^2 = 2 (r_{MZ} - r_{DZ})]$$

İkizlerle ilgili araştırmalar ve daha kapsamlı ikizçocuk-aile araştırma metodları, genetik uyumsuzluğun *additive genetik faktörlere, baskınlık genetik faktörlere* veya *epistatik genetik faktörlere* tekrar bölündüğünü hesaba katarlar. *Additive genetik faktörler*, farklı yerlerde bir çok farklı genin bir özelliğinin değişkenliğine bağımsız katkısına karşılık gelmektedir. Bu genetik faktörler, *fenotipik* (Phenotype: *kişinin kalıtsal yapısının dışa akseden görünümü veya başka bir ifadeyle, aynı türün fertlerini belirleyen gözle görülebilen özelliklerin tümü; fertler aynı genotip'e sahip olabilmelerine rağmen fenotip farklı olabilir, zira fenotip çevresel faktörlerden büyük ölçüde etkilenir. Saç renginin değişik oluşu gibi. Tuğlacı, Pars, Tıp Sözlüğü, abc. Yay, 7. baskı, 1990, s.604*) değişkenlik üzerindeki etkilerini toplarlar. Baskın etkiler kromozom üzerindeki belirli bir bölgede, farklı alleles'lerin (genlerin farklı formları) etkilerini temsil etmektedirler. Epistasiler, kromozom üzerinde genler farklı yerlerde etkileşime girmektedir. Baskın ve epistasi'yi birbirinden ayırt etmek oldukça zordur ve bu ikisi her zaman olduğu gibi beraberce guruplandırır ve ilave *olmayan genetik faktörler* (nonadditive) olarak tanımlanır. (ikiz çocukların araştırılması hakkında ayrıntılı açıklama için, bkz. Eaves, 1982; Eaves et la., 1989)

İkizçocuk araştırmaları, araştırmacılara çevresel unsurları iki faktöre bölmelerini sağlar. *Birincisi*, aynı ailenin üyeleri tarafından paylaşılanlar ki, müşterek çevre bunlardan bahsedilebilir. *İkincisi*, bireye özgü olan çevresel etkiler, yani ortak olmayan (paylaşılm-

yan çevre). Müşterek olan çevre, sosyo-ekonomik statü (SES), eğitim, genel ebeveyn davranışı ve doğum öncesi çevre ile ilgili farklılıkları yansıtmaktadır. Müşterek olan çevreye atfedilebilir değişiklik oranıyla ilgili c^2 olarak kısaltılan tahmin şöyle formüle edilmiştir:

$$[c^2 = 2rDZ - rMZ]$$

Müşterek olmayan çevre, akrabalar arasında muhtemel ortak ilişkilerin kurulabileceği ölçüm hatalarını, rastlantıların oranlarını, belirli hayat-olaylarını ve hastalıkları kapsar. Böylelikle bu faktörlerin tamamı, ikizler arasındaki farklılıklara katkıda bulunmaktadır. Müşterek olmayan çevreye atfedilebilir değişimin miktarını ifade eden e^2 'nin yaklaşık olarak tahmini, aşağıdaki formül ile bulunabilir.

$$[e^2 = 1 - (h^2 + c^2)]$$

Davranış genetik bilimi alanının temel bulgularından biri, müşterek olmayan çevrenin geniş çaplı etkisi ve kişilik, ilgi duyulan konular ve davranışlarda var olan bireysel farklılıklarda müşterek çevre şartlarına yönelik desteğin göreceli eksikliğidir. (Betsworth et al., 1994; Eaves et al., 1989; Eaves et al., 1997; Loehlin, Willerman, & Horn, 1987; Pike & Plomin, 1996; Plomin & Daniels, 1987; Rowe & Plomin, 1981; Scarr, 1992). Her ne kadar, yukarıdaki sorulardan yola çıkılarak, kalıtım yoluyla aktarılabilir, müşterek ve müşterek olmayan çevre unsurlarıyla ilgili bir tahmin, yürütülebilse de, parametrelerle ilgili maksimum ihtimal tahminleri, yapısal eşitleme modeliyle belirlenebilir. (bkz. Neale & Cardon, 1992) Maksimum ihtimal yaklaşımı, alternatif modellerin önemlilik testlerini de sunmaktadır.

Her zaman olduğu gibi/belirgin bir biçimde, bu tarz modeller genlerin ve çevrenin etkisinin ilave olan (*additive*, (yani, $G \times E$ etkileşimi yoktur) ve bağımsız (yani, $G-E$ korelasyonu yoktur) olduğunu varsaymaktadırlar. $G \times E$ etkileşimi, etkileşimin türüne bağlı olarak, h^2 ve c^2 tahminlerinin aleyhinde tesir edecektir. Genler ve müşterek çevre arasındaki etkileşim, beraberce büyütülen ikizlerle ilgili

araştırmalardaki genetik etkilerin tahminiyle karmakarışık hale gelme eğilimi taşımaktadır. (Jinks & Fulker, 1970)

Kişisel bir özelliğin değişkenliğini etkileyen hem genetik hem de çevresel faktörlerin önyargısız tahminini sunmak için, klasik ikiz araştırmalarına yönelik, bir çok kriter ve varsayım, belli bir düzen içinde bir araya getirilmelidir. (İncelenen kişisel özelliğe yönelik tesadüfî olmayan eşleşme buna örnek verilebilir) *seçici eşleşme*, bireylerin eşlerini, tesadüfî olmayan bir biçimde fenotip'in araştırılmasına yönelik olarak seçtiklerinde meydana gelir. (örnek: dînî tutum ve pratikler) *seçici eşleşme* meydana geldiğinde, DZ çiftleriyle, kardeşler arasındaki benzerlik, başka türlü bağımsız genetik etkiler arasındaki korelasyonlarla şişirilir. (Fisher, 1918) Aynı yumurta ikizleri, zaten aynı genleri paylaştığından, *seçici eşleşme* (Assortative mating: insanların çoğu kez kendi fenotiplerinden -boy, yaş, etnisite vs.- olan eşler seçmesine verilen addır.), MZ ve DZ korelasyonları arasındaki farklılığı arttıracak, böylelikle de, genetik etkilerle ilgili tahmini azaltıp, müşterek çevresel etkilerle ilgili tahmini şişirecektir.

Eşlerin yanı sıra ikizlerin biyolojik aile üyelerini de içeren bir araştırma stratejisi olan *genişletilmiş ikiz benzerliği araştırmaları*, genlerin ifade edilmesi ve çevrenin etkisi sahasında, *seçici eşleşme* ve cinsiyet farklılıkları karşısında, özellikle genetik ve kültürel aktarımın etkilerini araştırmaya yönelik güçlü bir aracı temsil etmektedir. (örneğin, Heath et al., 1985; Maes et al., 1997) Biyolojik ilişkiler ve evlilik yoluyla meydana gelen ilişkiler de dahil olmak üzere, birden fazla ilişkiden dolayı, kültürel ve biyolojik aktarımın birkaç parametresi, aynı modelde tahmin edilebilir. Açıkça görülür bir şekilde, genetik olmayan kalıtımın yüksek a priori ihtimali ve dînî inançlar ve mezheplerle ilgili eşler arasındaki en göze çarpan benzerlik dikkate alındığında, böyle tasarımlar özellikle dindarlığın araştırılmasıyla ilgili olabilmektedir (Eaves, Martin & Heath, 1990; Glenn, 1982; Murstein, 1986).

Bu makale, ilk olarak, dinî bağlılık, dinî tutumlar ve dinî davranışlar ya da belirgin özellikler (salience) olarak sıralanabilecek olan dindarlığın bu üç sahasında yapılmış olan davranışsal genetik araştırmaları yeniden inceliyecektir. (bkz. tablo 1) Belirgin özellikler (salience) terimi, dinin kendi kendisini ifade edebilen (self-reported) önemini ifade etmektedir.

Dinî Bağlılık Konusunda Davranış Genetik Araştırması

Dinî ölçümleri de içermek için yapılan ilk davranışsal genetik araştırma, *National Merit Scholarship Test*'e katılım yoluyla belirlenen lise öğrencisi ikizler üzerinde yürütülmüştü. (Loehlin & Nichols, 1976) Birçok kişisel özellik ve davranış arasında, yazarlar, dindarlıkla ilgili dinî mezhep ölçümlerini & oranlarını da içeren, bir dizi soruyu analiz etmişlerdi. Ele alınan örnek, gelişigüzel bir biçimde iki alt örneğe parçalanmış ve bu iki yarım örnekte dinî faktörün mukayesesi birbiriyle çatışan sonuçlar ortaya koymuştu. Hali hazırdaki mezhep, konuların ortaya atılmış olduğu mezhep, Allah'a inanışlarının boyutu ve dinî işlerin kişisel önemi de dahil olmak üzere, değişkenler arasındaki teorik ve ölçümle ilgili farklılıklardan dolayı, bu faktörü yorumlamak, zordur. Kategorik maddelerin ölçümü ve onların yarı-devamlı değişkenleriyle kombinasyonlarına yönelik hiçbir açıklama yapılamamıştır. Bu yüzden, bu faktörün daha geniş ölçüde bir yorumu bu eleştiriye dahil edilmemektedir.

Tablo 1
İkizlerin Dini Yapılardaki Korelasyon ve Parametre Tahminleri

Alanlar	MZF	MZM	DZF	DZM	DZFM	Model De-nemesi			Kaynak
<u>Dinî ilişki</u>						2	2	2	
Kiliseye Bağlılık									
Kiliseye Bağlılık/b *	.89	.85	.90	.85	.84				Eaves, Martin, Health, 1990.
Kiliseye Bağlılık/c *	.77	.67	.65	.72	.65				

Kurumsal Tutuculuk									
(Bayanlar)	.63		.57			.12	.51	.37	Kendler, Gardner, Prescott, 1997.
Dini Tutum ve Değerler									
Kutsal Günlere Riayet	.54	.50	.36	.33	.36	.35	.18	.47	Martin et al., 1986.
Dini Kurallar	.46	.51	.38	.44	.33	.22	.26	.52	
Kilise Otoritesi	.51	.47	.38	.39	.31	.29	.20	.51	
İncilin Doğruluğu	.59	.57	.51	.50	.41	.25	.34	.41	
Dini Boş Zaman İlgipleri /d	.60			.30		.47	.11	.42	Waller et al., 1990.
Dini Meslek İlgipleri /d	.41			.19		.41	.00	.59	
Dini Fundamentalizm/ e	.55			.22		.46	.54		
Dini Meslek İlgipleri /e	.49			.15		.48	.52		
Dini Değerler /e	.55			.8		.52	.48		
Dini Tutuculuk									
(Bayanlar)	.71		.56			.37	.34	.29	Truett et al., 1992
(Baylar)		.62		.60		.16	.47	.37	

Tablo 1 (Devam)

İkizlerin Dini Yapılardaki Korelasyon ve Parametre Tahminleri										
	Model Denemesi									Kaynak
Alanlar	ZF	ZM	ZF	ZM	DZFM		2	2	2	
Bireysel Tutuculuk										
(Bayanlar)	47		43					45	55	Kendler, Gardner, Prescott, 1997.
Dini Ortodoksi										
Uyarlanmış Veri							28	26		Beer, Arnold, & Loehlin, 1998.

Uyarlanmış & İkili Veri	72						41	50	08	
Dini Dav. ve Dışa Yansıması										
Altörnek 1	72	68	77	66						Loehlin & Nichols, 1976.
Altörnek 2	57	58	38	37						
Kiliseye Katılım										
(Bayanlar)	67		57				21	46	33	Truett et al., 1992.
(Baylar)		66		68				66	34	
Kiliseye Katılım										
(Bayanlar)	60		40		30					
(Baylar)		50		39	30					Truett et al., 1994.
Kişisel Adanmışlık	52			40			29	24	47	Kendler, Gardner, Prescott, 1997.
Kişisel Belirti	72			56			29	2	29	Carver & Udry, 1997.
Not: Kısaltmalar şu şekildedir: MZF = Tek Yumurta İkizi Kadınlar, MZM = Tek Yumurta İkizi Erkekler, DZF = Çift Yumurta İkizi Kadınlar, DZM = Çift Yumurta İkizi Erkekler, DZFM = Erkek-Kadın karşıt Çift Yumurta İkizleri, h2=Ardışık genetik parametre tahmini c2=Paylaşılan çevre parametre tahmini, ve e2=Paylaşılmayan/ortak olmayan çevre parametre tahmini. a Çalışmada cinsiyet farklılığı ile ilgili analizler verilmemiş, çift yumurta ikizlerinin korelasyonları bu sütunda listelenmiştir. b Birlikte yaşayan ikizler c Ayrı yaşayan ikizler. d Birlikte yetişen/büyüyen ikizler e Birbirinden ayrı yetişen/büyüyen ikizler f Dini aktiviteler, dua etme sıklığı, erdemli olma ve İncil okuma sıklığını içermektedir. * Belirsizlik katsayılarının kökleri verilmiştir, korelasyonlar ise verilmemiştir.										

Eaves, Martin ve Heath (1990), 3810 Avusturalyalı ikiz ve bunların ebeveynlerinden alınmış bilgilerde yaptıkları analizlerinde, dinî bağlılık üzerindeki genetik ve çevresel etkilerin rolünü incelediler. Bu yazarlara göre, kültürel kalıtımın birkaç formu, dinî bağlılığın aktarımında faaliyet göstermektedir: annelerin çevresel rolü,

babalarınınkinden daha büyüktür ve bu rol, önemli ölçüde *seçici eşleşmeden* etkilenmektedir. Ebeveynin dinî bağlılığına dayanmayan önemli bir müşterek çevresel unsur vardır ve bağlılık üzerindeki genetik olmayan etkiler, beraber yaşayan ikizlerde daha büyüktür. Küçük bir genetik unsur, bayanlarda dile getirilmiştir, ancak bu sadece ayrı yaşayan ikizler arasındadır. (Aşağıdaki analize bkz.) Popülasyon merkezli Virginia İkiz Kayıt Bürosundan (Virginia Twin Registry) alınan 1902 kadından oluşan bir ikiz araştırması, kilise bağlılığının, büyük ölçüde kültürel olduğu bulgusunu desteklemektedir. (Kendler, Gardner, & Prescott, 1997) “Kurumsal tutuculuk” ölçeği, kadınların dinî mezhepleri temelinde oluşturulmuştur ve model denemesi (model fitting) göstermiştir ki, (ilave olan) *additive genetik faktörler*, müşterek çevre ve müşterek olmayan çevreye kıyas edildiğinde, ölçümdeki farklılığa, sadece çok az bir şekilde katkıda bulunmuştur. Her ne kadar, pek az bir genetik katkı kadınlarda bulunabilse de, baştan başa, ikiz araştırmaları, dinî bağlılığın aktarımının aslında kültürel olduğunu doğrulamaktadır.

Dinî Tutum ve Değerlerde Genetik Davranış Araştırması

Martin et al. (1986), Avusturya ve İngiltere’den yetişkin ikizlerden oluşan iki büyük örneğin incelenmesinde, Sabbath’a (Hiristiyanlar için pazar, yahudiler için çalışma yasağı olan cumartesi günü), İlâhî Hukuka, kilisenin otoritesine ve İncilin doğruluğuna riâyetin (uyma) gözetilmesiyle ilgili olan sosyal tutumlara yönelik önemli katkıların, hem ilave olan (*additive*) *genetik faktörler* hem de müşterek çevre tarafından oluşturulduğunu bulmuştu. Kalıtsal olarak aktarılabilme oranları 22’den 35’e değişiklik gösterirken, müşterek çevre etkisi, bireysel konular hakkında 18’den 34’e değişiklik göstermekte idi. Bu durum, söz konusu alanlardaki ailevî korelasyonların, hem genetik faktörler, hem de çevre tarafından belirlendiğini ispat etmektedir.

Ayrı büyütülmüş 84 adet tek yumurta ikizi olan ve olmayan ikizleri, 821 adet beraber büyütülmüş ikizleri inceleyen Waller ve meslektaşları (1990), dinî tutumların ve ilgilerin genetik olarak etki-

lendiğini rapor etmişlerdir. Daha büyük bir araştırmanın bir parçası olarak, son derece tutarlı 5 ölçek, ikizlere uygulanmıştır: **Dinî Fundamentalizm Ölçeği; Dinî Meslekî İlgiler Ölçeği;** meslekler konusunda dinî ilgiler ölçeği, **Okul Konuları ve Aktiviteleri; Dinî Boş Vakit İlgiler Ölçeği** ve dinin önemini yahut belirgin özellikleri (**salience**) ölçen **Allport-Vernon-Lindzey Dinî değer Ölçeği**. Beraber büyütülmüş ikizlere sadece, Dinî Boş Vakit İlgiler Ölçeği ve Dinî Meslekî İlgiler Ölçeği verilmiştir. Parametre tahminleri, model denemesinden (model fitting) hesaplanmıştır. Bu beş ölçeğe yönelik kalıtsal olarak aktarılabilme oranları 41'den 52'ye değişmiştir. Bu durum, kimi dinî tutum ve değerlere önemli bir genetik katkının bulunduğu izlenimini vermektedir. Yazarlar, diğer davranış genetik araştırmacılarına benzer şekilde, dinî ve diğer sosyal tavırlardaki bireysel farklılıkların sadece çevresel faktörlerden etkilendiği a priori varsayımını bir tarafa bırakmanın gereğine dikkat çekmektedirler. (s. 141)

Daha önce nakledilen Avusturalyalı örnekteki tutumların aracı olarak, din ve eğitimin rolünün araştırılmasında (Eaves et al., 1990), Truett ve meslektaşları (1992) hem kadın hem de erkekler için dinî tutuculukla ilgili, en uygun genetik modelleri bildirmişlerdi. Bu faktör, tutuculukla (yani, incilin doğruluğu, kilisenin otoritesi, yasaklanmış cinsel ilişkilerde bulunmama, doğum kontrolü, yasal kürtaj) ile ilgili 10 maddeyi içermekteydi. Her ne kadar, bayanlarda, ilave *genetik katkılar*, erkeklerde de, müşterek çevresel katkılar, daha büyük olsa da, ılımlı genetik etkiler her iki cinsde de görülebilmektedir. Kendler, Gardner ve Prescott (1997) dini tutuculuğa yönelik genetik katkı bulgularını desteklememektedirler. Geleneksel, fundemantalist ve Hristiyan inanışlarını da içine alan bir faktör olan kişisel tutuculuk ölçümleri, yetişkin bayan ikizler örneğinde hiçbir genetik etkiyi ortaya çıkarmamıştır. Minnesota Çok Aşamalı/Yönlü Kişilik Envanteri'nde (Minnesota *Multiphasic Personality Inventor*) ölçüldüğü gibi (MMPI; Beer et al., 1998), ikiz ve evlatlık

örnekler üzerinde yapılan daha ileri bir araştırma, genetik faktörlerin ve müşterek çevrenin, dinî Ortodoksluk içindeki rolünü teyid etmektedir. Yazarlar, hem kalıtsallığın intikali, hem de müşterek çevreyle ilgili evlatlık araştırma verilerine dayanan, daha düşük fakat hâlâ ılımlı tahminlerde bulunmuşlardır. Mevcut davranış genetik araştırması, spesifik tutumların inceleniyor olmasına ve örneklerle dayanarak, genetik katkıların önemli ölçüde dinî tutumların ve değerlerin değişkenliğini artırabileceğini göstermektedir.

Dinî Davranış ve Belirgin Özellikler Üzerine Genetik Davranış Araştırması

Loehlin ve Nichols (1976) lise ikizlerinden oluşan örneklerinde, dinî aktivite faktörünü de analiz etmişlerdir. Her ne kadar, onların ilk alt örneği, hiçbir genetik katkıya işaret etmese de, ikinci alt örnekleri dinî davranışlarda genlerin önemli bir rol üstlendiğini dile getirmekteydi. Bu birbiriyle çatışan sonuçlar, genlerin dinî davranışlarda da rol alabileceğini ima etmekteydi. Bununla birlikte, *sınırlı yaş aralığı* -lise öğrencileri- ve *karakteristik olmayan örnek*, elde edilen sonuçları diğer popülasyonlara genelleştirebilme imkanının da önüne geçmekteydi. Avusturya'dan toplanan verilerden (Eaves et al., 1990), (Truett et al. 1992) elde edilen sosyal tutumların arabuluculuklarının tahlilinde, kilise katılımı ölçümüyle ilgili ikiz korelasyonları ve model denemesi sunulmaktadır.

Her ne kadar küçük bir genetik unsur bayanlarda bulunsa da, erkeklerin kiliseye katılımında, genetik faktörler kesinlikle hiç bir rol oynamamaktadır. Müşterek çevresel şartlar, hem bayanların hem de erkeklerin kiliseye katılımlarındaki ikiz benzerliğine, belirgin bir şekilde katkıda bulunmaktadır. Truett et al. (1944) kilise katılımıyla ilgili *Virginia 30.000*'den alınmış 5670 ikizin, daha geniş akraba çevrelerinden elde edilen veriler, benzer şekilde analize tabi tutulmuştur. (bu sonuçlar, aşağıda detaylı bir şekilde tartışılacaktır) Bayanlarla ilgili bir ikiz araştırması, genetik faktörlerin kişisel dindarlığı etkilediğini ortaya koymaktadır. Söz konusu genetik faktör, dinî inançların önemini, zor zamanlarda ruhanî huzur arayışını ve ibadet

& duanın sıklık derecesini de kapsamaktadır. (Kendler, Gardner, & Prescott, 1997).

Carver ve Udry (1997), ergen ikizlerden oluşan bir örnekte, *ilave genetik etkilerin*, dinî belirgin özellikleri (salience) oluşturmada vasat bir rol oynadığını bulmuşlardır. Oysa, genel çevresel etkiler, değişkenliğin aşağı-yukarı yüzde 40'ını oluşturmaktadır. Her ne kadar bu veri, kalıtsal olarak aktarılabilirliğin ebeveyn kontrolünün bir işlevi olarak değiştiğini ifade etse de, bu örneğin hacmi, söz konusu etkileşimin önemini test etmeye izin vermemektedir. (Eaves & Jinks, 1972) Gelecekteki araştırmalar, önemli ölçüde daha büyük örneklerle, dindarlığın kalıtsal olarak aktarılabilirliğinin, farklı çevrelerde ve cinsler arasında geniş ölçüde değişiklik gösterdiği hipotezini doğrulamaya ihtiyaç duymaktadır.

Bu araştırmaların bir çoğu, temel ikiz araştırmalarıyla ilgili sınırlamalar *seçici eşleşmeyi* oluşturma imkansızlığı, cinsiyet farklılıklarının test edilmesi vb. tarafından engellenmişti; bu yüzden, *seçici eşleşmenin* ışığında, farklı dini sahalardaki genetik ve çevresel etkileri belirlemek için, daha güçlü bir araştırma tasarımına ihtiyaç vardır. Benzer şekilde, kişilik özelliklerinin, dinî sahalara yönelik genetik katkılara aracılık ettiği hipotezinin test edilebilmesi için, ikizlerden oluşan büyük örnekler gerekmektedir. Bu makale, bir çok konuya açıklık getirmek için, *Virginia 30.000*'den alınan dinî sahalalar ve kişilik karakteristiklerinin büyük ölçüde analizlerini sunmaktadır. Bu konular: (a) dinî kişisel özelliklerin aktarım biçimi, (b) dinî kişisel özelliklerin kişisel özelliklerden nasıl farklılık kazandığı, (c) *seçici eşleşme* rolünün, çok sayıdaki ikiz akrabalarında, dinî davranış ve tutumların aktarımını nasıl etkilediği (d) cinsiyet farklılıkları (e) dindarlık ile kişisel özellikler arasındaki ilişkinin büyüklüğü (f) dinî davranışlar ve seksüel tavırlar arasındaki genetik korelasyonlar.

Dinî Yapılarla İlgili Davranış Genetik Görüşü

METOD

Katılımcılar

14, 781 ikiz ve bunların ebeveynlerinin, eşlerinin, çocuklarının ve kardeşlerinin de dahil olduğu aile üyelerinden oluşan, *Virginia 30,000*'de yapılan analizler tamamlanmıştır. (tepki oranları ve demografik bilgi konusunda bkz. Truett et la., 1994) Bu örnek, popülasyon temelli ikiz örnekleri içeren *Virginia Twin Registry*'den (Virginia İkiz Sicil Bürosu) ve *American Association of Retired People* (Amerikalı Emekliler Derneği) yoluyla üyeliğe alınan ikizleri kapsamaktadır. Bu örneğin neredeyse tamamı, (99.8%) Kafkasya kökenlidir. Katılımcıların 65.8%'i Protestan, 15.5%'i Katolik, 3.9%'u Musevî ve 10.3%'ünün ise hangi dine mensup olduğu belirtilmemiştir.

Bunun gibi veriler, hem ilave olan (*additive*) hem de ilave olmayan (*nonadditive*) genetik etkileri ve geniş çaplı müşterek ve müşterek olmayan çevresel etkileri içeren karmaşık kişisel özelliklerdeki aile benzerliğinin çok çeşitli modellerini test etmemizi sağlamaktadır. Cinsiyet göz önüne alındığında, bu akrabalıklar, kuşakların içinde ve arasında 80'nin üzerinde kendine özgü korelasyonlar oluşturmaktadır. (üç kuşak içindeki korelasyonlara, örnek büyüklükleri küçük olduğundan önem verilmemiştir.) *Virginia 30,000*'de yer alan bu zengin ilişkiler dizini, bireysel farklılıklar üzerindeki genetik ve sosyal etkilerin bir çoğunu tahmin etmemize izin vermektedir.

Ölçümler/Oranlar

Katılımcılara, demografik bilgiler, sağlık, alkol ve uyuşturucu kullanımı, yaşam olayları, kişilik, sosyal destek, sosyal tutumlar ve psikiyatrik semptomlarla (belirtiler) ilgili soruları içeren 16 sayfalık "*Sağlık ve Yaşam Biçimi*" adlı bir anket formu gönderilmiştir. Kilise katılım oranının yanısıra, 28 maddelik sosyal tutumlar envanterindeki faktör analizlerinden çıkarılan ve beş maddeyi içeren bir ölçüm de, bu analize dahildir. Bu faktör, (a) Ahlakî çoğunluk (moral majority), (b) okul duası, (c) sansür, (d) toplumsal ayırım ve (e)

barışseverliğe karşı olumsuz tavırla ilgili tutumları içermektedir. Bu ölçeğe her ne kadar, muğlak olmayan bir isim bulmak zor olsa da, Amerika'da "Dinî Doğru" ile belirgin biçimde bağlantılı olan bir çok tutumu, söz konusu ölçüm somut bir biçimde dışa vurmaktadır. Tutumlar envanterinin tamamı, tek bir genel muhafazakarlık faktörü ile hemen hemen aynı olan ve pozitif olarak birbiriyle bağlantılı beş faktöre ayrılmaktadır. Diğer faktörler, liberal seksüel tutumları, vergi parasının özverili kullanımı ile ilgili malî tutumları, savaş & ordu lehine tutumları (promilitary) ve Demokratik-Cumhuriyetçi tutumları kapsamaktadır. Kişilik sahaları Eysenck kişilik teorisinin sıradışı (Extraversion), Neuroticism (anormal veya aşırı sinirin tamir edilmesi) ve Psychoticism boyutlarını değerlendiren, kısa ölçümlere (Dr. Eysenck'in yardımıyla, Eysenck Kişilik Anketi'den seçilen maddeleri kullanarak) dayanmaktadır. İmpulsivite (impulsivity) burada olduğu gibi ölçülmüştür.

Tablo 2

"Virginia 30.000" de Tek ve Çift Yumurta İkizlerin Tutum ve Kişilikleri Arasındaki Korelasyon

	İLİŞKİ					
Özellik	MZF	MZM	DZF	DZM	DZFM	SPOUSE
Dini Üyelik	0.774	0.673	0.653	0.71	0.650	0.677
	1,213	431	632	252	702	3,81
"Dini Doğru"	0,499	0,472	0,31	0,224	0,236	0,452
	1,739	765	1,08	556	1,239	4,692
Kiliseye Yönelim	0.600	0.502	0.402	0.387	0.296	0.707
	1,863	772	1,165	575	1,31	4,837
Dışadönüklük	0.507	0.471	0.115	0.144	0.114	0.004
Nörotizm	0.419	0.366	0.247	0.184	0.105	0.088
Psikotizm	0.325	0.210	0.097	0.167	0.111	0.100
	1,555	677	939	492	939	4,099

SONUÇLAR

Dinî Sahalarda Kalıtım Şablonlarının Mukayesesi

Tablo 2, dinî ve kişilik alanlarında bir dizi oranla ilgili olarak, ikizler ve eşler arasındaki korelasyonları özetlemektedir. Farklı araştırmalardan alınan veriler de, tabloda yer almıştır. Zira, dinî sahalarla kişisel özellikler arasındaki ikiz korelasyonlarının doğrudan mukayeseleri, bu sahaların aktarılma biçimlerini mukayese etme ve karşılaştırma imkanını temin etmektedir. Aynı şekilde, evlenme ile ilgili korelasyonların dahil edilmesi, bazı değişkenler arasındaki *seçici eşleşmenin* kafa karıştıran etkisi konusunda, okuyucuyu uyaracaktır. Dinî bağlılıkla ilgili veriler, Avusturalya İkiz Sicil Bürosuna rapor edilen daha kapsamlı bir dizi istatistikten seçilerek alınmıştır. (N= 3,810 çift). (Faves et al., 1990; Truett et al., 1992) Dinî bağlılık, sıra veya derece gösteren (ordinal) bir değişken olmadığından, rapor edilen “korelasyonlar”, gerçekte belirsizlik katsayılarının (U) kare kökleridir ki, (U) burada, nominal verilerden oluşan iki taraflı tablolarda, kategoriler arasındaki ilişkiyi özetlemektedir. Bu istatistik, iki taraflı tabloların hücrelerinin, marjinal araçlarla, önceden tahmin edilebilme derecesini yansıtmaktadır. Uygulamada, elimizdeki veriler için, belirsizlik katsayılarının (U) istatistiğinin kare kökleri, işlenmemiş kategori kodları, sıra veya derece gösteren (ordinal) değişkenler olarak kullanıldığında elde edilen ürün-anı & sonuç-anı (product-moment) korelasyonlarına, oldukça yakındır. (daha detaylı bilgi için bkz. Eaves et la., 1990) Geri kalan veriler, *Virginia 30,000* araştırmasına dayanmaktadır. Göreceli olarak daha büyük örnekler, değişkenler üzerindeki bulgulardaki farklılıkların, muhtemelen tek başına seçilmiş farklılıklar olmayabilecekleri anlamına gelmektedir.

Farklı dinî sahalarda ikiz korelasyonlarının mukayesesi, üç “dinî” ölçümün aktarımındaki önemli farklılıkları ortaya çıkarmaktadır. Hepsi, belirgin *seçici eşleşmeyi* gösterip, eş seçimi sürecinde dinin çok önemli bir rol oynadığına işaret etmektedir. Evlenme ile ilgili büyük korelasyonlar, evlenme etkileşiminin mevcudiyetine de

atfedilebilir. Bununla birlikte, evlenme etkileşiminin davranışına, bu makalenin sınırları içinde yer vermek zordur. Bu yüzden, basitlik için, evlenme korelasyonunun, daha sonraki modellemenin amaçlarına yönelik *seçici eşleşmenin* bir sonucu olduğu farzedilecektir.

Beklediğimiz gibi, dinî bağlılığa yönelik ikiz korelasyonları, MZ ve DZ ikizleri arasında belirgin bir şekilde farklılaşmamaktadır. Yani, dinî bağlılık, kuşaklar arasındaki aktarımı tamamen kültürel olan bir değişkenden beklenen hususlara son derece benzemektedir. Kadınlarda, genetik faktörlerin çok küçük bir rol oynayabileceğini ima eden DZ benzerliğinde küçük (ve istatistik açıdan önemli) bir azaltma bulunmaktadır. Söz konusu rol, muhtemelen, hangi çocuğun ebeveynlerinin dinî geleneklerini izlememeye karar vereceğini belirlemesi olabilir. Bu küçük etki, dinî bağlılığa yönelik karşı koyulmaz etkiye rağmen, *genetik olmayan* aktarımlardan biridir.

Dinî bağlılıkla ilgili bulgular, Dinî Doğruluğun & Dürüstlüğü-ğün öğeleri olan, sosyal tutumlar ve kilise katılımıyla ilgili bulgularla, açık bir tezat içinde bulunmaktadır. Her iki vak’ada da, MZs korelasyonlarıyla kıyaslandığında, DZ korelasyonlarında, dine gerçekçi & uygulanabilir & mâkul yatırım söz konusu olduğunda, genetik faktörler için daha fazla rol anlamına gelen önemli bir azal(t)ma vardır. Bu yüzden, her ne kadar *dinî bağlılıktaki* farklılıklar, daha çok kültürel farklılıkları yansıtsa da, dinî tutum ve uygulamalardaki farklılıklar, bir parça daha büyük genetik bir unsur göstermektedir. Bu bulguların, bireysel dinî farklılıkların meydana getirilmesinde, çevrenin çok önemli rolünü imkansız kılmadığını vurgulamak önemlidir. MZ ikiz korelasyonları, birlikten & bütünlükten son derece mahrumdur. MZ ikiz çiftlerindeki böyle farklılıklar, sadece doğumdan önce ya da sonra, daha kısa, ya da daha uzun dönemli çevresel olayların bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Bu farklılıklara, tek yumurta ikiz çiftinden birisini, aynı genleri paylaşıp, aynı evde büyüdükleri halde, diğerinden farklı gösteren ölçüm hataları da dahildir. (Eaves, 1982)

Dinî Doğruluk & Dürüstlük ölçümüne ve kilise katılımına yönelik olarak, DZ ikizleri korelasyonunun, MZ ikizleri korelasyonunun yarısından daha büyük olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bu durum da, bizlere bu ölçümler üzerinde, hala önemli müşterek çevresel etkilerin bulunabileceğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, eşler arasındaki büyük korelasyon MZs'ye oranla DZ ikizleri arasındaki genetik korelasyonu yükseltmiş de olabilir. Her ne kadar gerçekte hiç biri bulunmasa bile, bu durum, müşterek çevresel etkilerin görünüşte benzer olduğu izlenimini vermektedir. (bkz. Aşağıdaki analiz) Martin et al. (1986) sosyal tutumlara yönelik *seçici eşleşmenin*, Londra ve Avusturya'dan alınan ikiz örneklerde, müşterek çevrenin, sosyal tavırların genel tutuculuk faktörüne görünürdeki bütün katkısını açıklamaya yetecek ölçüde büyük olduğunu göstermişti.

Özetle, dinî bağlılıktaki ailevî benzerliğin, aslında beklendiği gibi, kültürel olduğu görünmektedir. Oysa dinî tutumlar ve davranışlar, müşterek ve müşterek olmayan çevrenin yanı sıra, ilave *additive genetik etkilerden* de etkileniyor görünmektedir. Dinî inanç ve uygulamaların aktarımı ya da kalıtımı konusunda sosyolojik ve davranış araştırmaları, genetik etkileri de artık görmezden gelemeyecektir.

Dinî Alanlar ve Kişilik Özelliklerinin Aktarılmasının Mukayesesi

“Dinî” değişkenlerle ilgili sonuçlar, kişilikle ilgili sonuçlarla belirgin bir şekilde tezat içindedir. Kişilikle ilgili toplam korelasyonlar, dinle ilgili korelasyonlardan daha küçüktür. Ancak, söz konusu farklılıklar o noktada bitmemektedir. Kişilik için, DZ ikizlerinin korelasyonları MZ çiftleri için elde edilen korelasyonların yarısını, arada bir geçmektedir. Bu bulgu, aynı ailede ikizler tarafından paylaşılan çevrenin, kişilik farklılıkları üzerinde hissedilebilir bir etkisinin olmadığını ifade etmektedir. (bkz. Örneğin, Eaves, 1982) Şayet, DZ ikizleri için kişilikteki korelasyonlar, MZ ikizleri korelasyonlarının yarısından daha az olursa, *additive olmayan genetik etkilerin*, (nonadditive) (baskınlık & ve/yahut benzer gen

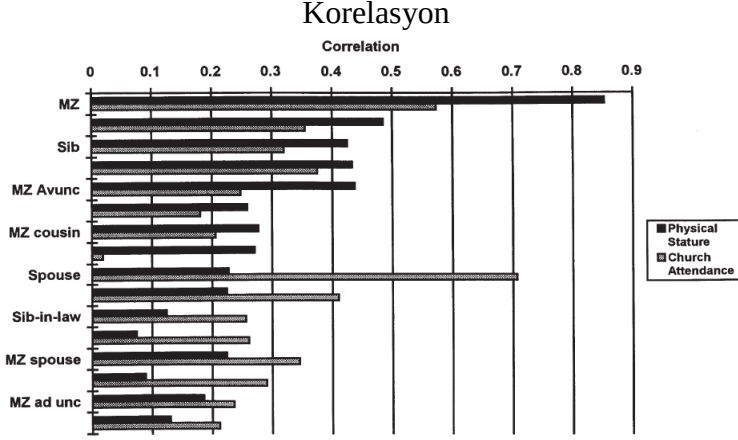
epistasileri) kişiliğin genetik mimarisinde önemli unsurlar olduğu anlamına gelecektir. (Eaves et al., 1989) Din ve kişilikle ilgili bulgular arasındaki son bir önemli farklılık, eşler arasında bulunan ve kişilikle ilgili olan, neredeyse sıfır korelasyonda yatmaktadır. Bunun gibi küçük korelasyonlar, üç adet kişilik boyutuna yönelik olarak bulunmaktadır. Şayet, (1) gizli (latent) yahut, (2) birbiriyle bağlantılı olan değişkenlere değil de, esasen (3) kişilikle ilgili fenotip'e dayandırılırsa, (Heath et la., 1985) söz konusu değişkenler, aile üyeleri arasındaki korelasyonlar üzerinde, çok daha fazla etki sahibi olabilirler. Bu durum, tasnifin çok önemli olduğu "dini" ölçümlerle ilgili vak'adan oldukça uzaktır.

Diğer İlişkilerle İlgili Bulguları Genelleştirme ve Assortative Eşlemenin Rolü

Şekil 1, genetik faktörlerin rolü hakkında daha az tartışmanın yaşandığı fizik boylarına (stature) kıyasla, kilise katılımıyla ilgili (cinsiyet esasına göre biraraya getirilmiş) akrabalar arasındaki korelasyonların şablonunu göstermektedir. Biyolojik ilişkilerle (şekilde aşağıda yer alan korelasyonlar) ilgili, kilise katılımı korelasyonları ve fizik boy arasında, pek zayıf biyolojik ve sosyal ilişkiyle beraber, azalan bir benzerlikle ilgili aynı türden bir şablonu gösterdiklerine dikkat edilmelidir. Evlilik yoluyla kurulan ilişkiler için ise, eşler arasındaki korelasyondan başlayarak, kilise katılımına yönelik *seçici eşleşmenin*, fizik boy için görülmeyen kapsamlı bir etkisi müşahade edilmektedir. Bu yüzden, aile benzerliği konusunda tasnifin rolü, dinî davranışın devamını ve aktarımını anlamak için atılan adımlarda, en başta gelen bir faktörlerden biridir.

Gizlilik modeli (Stealth Model) olarak adlandırılan model, genlerin ve çevrenin etkilerindeki *seçici eşleşme* ve cinsiyet farklılıkları karşısında, biyolojik ve kültürel kalıtımla ilgili oldukça genel bir modelin örneğidir. Bu model, Maes et al tarafından (1997) detaylı bir şekilde tanımlanmış ve *Virginia 30,000*'den alınan *body mass index*'deki verilere uygulanmıştır. Bu etkiler, genlerin *additive*

ve *baskın etkilerini*, ebevenylerden çocuklara aktarılan çevresel faktörleri ve eşlerin müşterek çevre ve arkadaş çevresi tasnifçi eşleşme ve ailelerin oluşturmadağı etkilerle ilgili arta kalan etkileri kapsamaktadır.



Şekil 1

“Virginia 30.000” de fiziksel özellik ile kiliseye katılım arasındaki korelasyon

Modelin tamamı, bu etkilerin hepsinin zorunlu olarak cinselliğe bağlı olarak mümkün olduğunu gösterir. Model, genetik ve çevresel etkilerin soylarda karşılıklı ilişkili olacağını, çünkü ebeveynin ailesel çevreye hangi dini etkilere sahip olduğu önemlidir. Ham olarak zigot dönüşümünün (Z-transform) ağırlıklı metot olarak enaz alanının kabul edildiği (cinselliğin paylaşımında) yaş-uygunluk ilişkisi, aileye benzer bir bileşene sahip olması tahmin edilir. Sınırlanmayan karmaşık lineer olmayan parametre değerleri, biyolojik ve kültürel kalıtımın kolayca diğer paket modeller yoluyla ele alınmamasından dolayı, Mx bilgisayar programı kullanılmıştı (Neale, 1997).

Tablo 3’te çeşitli genetik ve çevresel değişkenlerin erkek ve kadınlar üzerindeki katkıları, farklı iki “dini” ölçekle, kiliseye katılma (church attendance) ve dini doğruluk tutumları (Religious

Right Attitudes) özetlenmiştir. Biz, bu iki cinsellik üzerindeki katkıları çizelgede sunduk.

Genetik faktörlerin rolü büyüktür, fakat kiliseye bağlanma ile yetişkinin dini davranış gelişiminde çok büyük bir öneme sahip olduğu anlamını taşımaz. Genetik faktörlerin katkısı, seçici eşleşmenin (assortative mating) etkisi belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Çeşitli yapıları içeren additive genetik etkiler (dahil olan genetik unsurlar), kiliseye bağlanmada erkekler arasında % 19, kadınlar arasında % 18 oranında bir sonuçla açıklanmıştır. Şayet biz genetik dönüşümde baskın görünen katkıları dahil edersek, genetik faktörlerin kadınlarda yaklaşık olarak % 30, erkeklerde ise % 23 oranında önemli olduğunu görürüz.

Tablo 3

Kiliseye Bağlılıkta Çeşitli Bileşenler ve Sosyal Tutumlarda “Dini Doğrular”

Bileşenler	<u>Kiliseye Katılım</u>		<u>Dini Doğruluk</u>	
	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
Genetikliği İçeren	14.5	14.0	35.8	17.3
Çeşitlilik	4.4	4.2	30.1	14.3
Genetikliği İçermeyen	3.3	11.8	1.6	8.9
Dikey Kültürel Aktarım	3.0	4.4	3.3	0.1
Ortak Çevre Paylaşımı	16.9	15.7	0.0	6.9
Tek Çevre	50.5	40.9	51.0	51.7
Genetik-Çevresel Farklılık	7.5	9.0	-21.8	0.9

Şimdiye kadar aile bireylerinde tek etkili unsurun büyük ölçüde çevresel unsurlarda olduğu, yaklaşık olarak bu değişimin % 41

ve % 51 oranlarında erkekler ve kadınlar arasında uygunlukla açıklandı. Ailelerin çocuklarının değişimi üzerinde (% 3) ve torunlarının değişiminde (% 4) oranında küçük, fakat önemli çevresel etkileri vardır. Bununla birlikte, bu oldukça küçük etkiler, çocuğun ebeveyninin dini pratik çevresine dönüşümünde genler arası ve çevrenin belirgin olarak değişiminde oldukça ortak etkileri vardır (kadınlarda % 9, erkeklerde % 8). Burada çevrenin kardeşler ve ikizler üzerinde önemli derecede etkisinin paylaşıldığını (anılan sıraya göre % 16 ve % 17), kendi ailelerinin dini davranışlar üzerinde doğrudan etkisinin olmadığını gösterir. Bununla birlikte evlat edinmede genetik olmayan aktarımlar için önemli bir delildir (“dikey ve kültürel kalıtım”; Cavalli-Sforza & Feldman, 1981). Genotip-çevresel korelasyon etkilerinin bileşkesi olarak bu katkıların toplam dönüşümdeki etkisine oranla küçüktür. Bütün bunlar söylendiği zaman, biz kısa dönem davranışındaki dönüşümü içeren, aile bireyleri tarafından paylaşılmayan, tek bireyler üzerinde çevresel tecrübelerin dönüşümünde büyük ölçüde tek katkı olarak buluruz.

Dini Doğrular faktörü bulgularının özeti, bir çok belirgin faktördeki tek çevre faktöründeki gerçeğe benzer; fakat biz, bir şey üzerinde genetik faktörlerin büyük ölçüde rolüne dikkat çektik. Ayrıca, paylaşılan çevrenin katkısı, bu bireysel farklılık turtumlarında daha az önemi vardır. Şayet model doğru ise, erkeklerde G X E (Genetik X Çevre) korelasyonunda negatif bir değer vardır ; çocuklar sosyal etkiler sonucu ailelerine karşı tepki gösterirler. İki dini değişkenin aktarımında cinsellikte farklılıklar vardır. Bu yüzden bu parametrelerin her iki uygunluk modeli parametrelerinde de olduğu tahmin edilmektedir. Sonuç olarak, kadınlarda additive olmayan genetik faktörlerin her iki durumda da baskın olduğu, önemli ölçüde genetik unsurların bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

KİŞİLİK VE DİN ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bazı dini değişkenlerin her ne kadar sadece genetik unsurların yol açtığı gerçeğine sahipken, biz, kişilik üzerinde bilinen genetik etkilerin, dinin üzerine atıfta bulunup bulunmadığını kendimize

sorduk. Farklılıklar verilerek, kişilik ve din ile ilgili aile modelindeki benzerlik taslak olarak verildi ve aradaki muhtemel olmayan ilişki de her şeyiyle belirtildi. Biz Tablo 4’te korelasyonları özetledik (Yaşa göre lineer ve lineer olmayan ilişkileri doğruladık).

Tablo 4
Kiliseye Bağlılık ve “Dini Doğruluk” Tutumlarının Karakteristik Kişilik Tutumlarıyla Korelasyonları

	P	E	N	L	Impuls	Cinsiyet Tutum	Kon Tutum	Askeri Yön.	Dem- Cumh	Dini Doğruluk
Kiliseye Katılım										
Bayanlar	0.111	-0.007	0.062	-0.055	0.021	-0.460	0.035	0.066	-0.09	0.224
	17,064	16,753	16,997	17,202	16,876	16,976	16,891	16,822	16,642	16,791
Baylar	0.106	-0.042	0.077	-0.043	0.046	-0.426	0.092	0.068	-0.070	0.203
Dini Doğruluk										
Bayanlar	0.076	0.004	-0.066	-0.126	-0.041	-0.355	-0.225	0.325	-0.204	-
	16,898	16,657	16,839	16,981	16,653	17,019	17,016	16,968	16,758	
Baylar	0.053	-0.011	-0.041	-0.110	-0.029	-0.370	-0.228	0.346	-0.189	-
	11,501	11,381	11,472	11,547	11,402	11,586	11,622	11,581	11,484	
Not: P= Psikotizm E= Dışa dönüklük N= Neuroticizm L= Yalan Ölçeği (Lie Scala) Impuls= İmpulsivite. Dem-Cumh= Demokrasiyi diğer politik ideolojilere Tercih etme durumu.										

Biz Tablo 4’te (yaşlara göre lineer ve lineer olmayan ilişkileri doğruladık). İki “dini” değişkeni (kiliseye bağlılık ve Dini Doğruluklarla tipik olarak ilişkisi olan tutumları) ve Eysenck Kişilik Anketi’nin (P, E, N and L) kısaltılmış formundaki puanlardan elde edilen kişilik ve tutumsal faktörleri özetledik: Cinsel ilişkiye izin veren tutumlar; bencil olmamayı doğrudan etkileyen yabancılara yardım etme ve barınmalarını sağlama gibi olumlu tutumlara sahip olma; güçlü Cumhuriyet ve Demokrasi taraftarlığı; militaristik tutumların karşısında olma ve idam cezasına tepki gösterme.

Kişilikle birlikte tüm korelasyonlar oldukça düşük ve çoğunlukla 0.1'den küçüktür. Bu sonuçlara göre kiliseye bağlanmada, kişiliğin farzedilen etkisi oldukça küçüktür; öyle ki Esenck'in ölçümünde elde edilen kişilik üzerinde etkisi bulunan temel dış etkilerdeki bulgulardan oldukça uzaktır. Her iki dini ölçekteki dini korelasyonu sağlamada başarısız olmuştur. Erkek ve kadınlarda dini doğrular faktörü arasındaki korelasyonlar, kişilikte bulunan unsurlardan çok az miktarda daha büyüktür, fakat oldukça küçük değerdedir (-0.13 ve -0.11).

Bununla birlikte, kiliseye bağlılık, dini doğruluk faktörü ve sosyal tutumlar arasındaki korelasyonlar oldukça yüksektir. Özellikle kiliseye bağlılık ile cinsel tutumlara müsamahalı olma arasında belirgin bir büyüklükte olumsuz korelasyon vardır $|0.41|$), kiliseye bağlılık ile cinsel müsamaha, yüksek derecede maddi tutumlara sahip olma, militaristik tutumlar ya da Demokrat-Cumhuriyetçi politika ideolojileri arasında yüksek korelasyon yoktur. Bunun yanında dini doğruların bu faktörlerle daha güçlü ılımlı bir ilişkisi bulunurken (-0.23 ve -0.23); "bencil" olmamakla birlikte maddi tutumlara sahip olma ve vergilendirme ile askeri tutumlar arasında ılımlı pozitif korelasyon (0.33 ve 0.35) ve Demokrasi karşıtı Cumhuriyetçi ideolojik politikalar arasında ılımlı negatif korelasyon vardır (-0.20 ve -0.19). Tüm bunların anlamı, her iki cinsellikte yaklaşık 20 seviyelerinde ılımlı korelasyon olduğu gibi, Cumhuriyetçi olma, Kiliseye Bağlılık ve Dini Doğruluk faktöründe dikey (orthogonal) bir ilişkinin olmadığını kabul etmek gerekir.

Kişilik Özellikleri Ve Tutumları İle Dini Alanlar Arasında Genetik Korelasyonlar

Kiliseye bağlılık ve cinsel tutumlar arasındaki korelasyon, bize genetik faktörler olmaksızın bu ilişkinin ve dahil olan çevresel etkilerin sonuçlarının yansımalarının nasıl bu kadar uzak olduğu sorusuna yöneltti. Ölçümler arasındaki korelasyon sebepleri, kullanılan çift analoji durumlarının tek değişkenlere dahil edilerek bölümlere ayrılabilir. Tablo 5, kiliseye bağlılık ve cinsel tutumların kore-

lasyonunu (“Traitlerin kesişimi” korelasyonu) ve Virginia 30.000 ile çaprazlama ikizlerin korelasyonunu verir. İkizlerin yansıttığı korelasyonda genler, paylaşılan çevre ve tek çevre etkileri görülür. İkizlerin kiliseye bağlılık ve erkek/kadının sahip olduğu tek genetik tutumlar ve paylaşılan çevresel etkiler iki ölçümü de etkilediğinden, tek çevre faktörlerinin sadece ikizlerin korelasyonunda katkısı vardır (daha fazla detay için bkz. Polamin et al., 1997, pp.301-303)

Verilerin tüm analizinin daha fazla istatistiksel biçimi ileride yayınlanacak konular arasındadır; bununla birlikte, bu beklentilerin ışığında tabloda incelenen veriler amacımız için oldukça önemli olan iki farklılığı ilham eder: (a) Bireylerin kiliseye bağlanmalarında ve müsamahakar olmada çapraz-tek yumurta ikizi-trait korelasyonundan daha büyüktür (erkeklerde -0.43 vs.-0.33 ve kadınlarda -0.46 vs. -0.36); ve (b) çapraz-ikiz-çapraz-trait korelasyonlarında tek yumurta ikizleri çift yumurta ikizlerinden daha büyüktür (erkeklerde $|-0.33|$ $|-0.21|$ ve kadınlarda $|-0.36|$ $|-0.22|$. Diğer bir şekilde ifade edilirse bu bulgular şunu ima eder: (a) Ölçümler arasındaki bazı korelasyonlar, bireylerin tek çevresel tecrübeleri sebebiyle bireyler arasındaki korelasyonlar tek zigot ikizlerine (Mz twins) geçer; ve (b) Kiliseye bağlanma ve genetik faktörlere bağlı olan müsamahakarlık (permissiveness) arasındaki korelasyonun büyük bir kısmı, çapraz çift zigot korelasyonları (cross DZ correlations), çapraz tek zigot korelasyonlarından (cross-MZ correlations) daha düşüktür.

Tablo 5

Kiliseye Katılım ile Liberal Seksüel Tutumlar Arasındaki Karşılıklı Çapraz İlişkiler

İkizlerin Karşılıklı Korelasyonu İkizler içinde Korelasyon

MZF	MZM	DZF	DZM	DZFM	Erkekler	Kadınlar
0.36	0.33	0.22	0.21	0.19	0.43	0.46
1,688	741	1,045	524	1,201	11,496	16,976

Not: Kısaltmalar şu şekildedir: **MZF:** Tek Yumurta İkizi Kadınlar, **MZM:** Yumurta İkizi Erkekler, **DZF:** Çift Yumurta İkizi Kadınlar, **DZFM:** Çift Yumurta İkizi Erkek-Kadınlar

TARTIŞMA

Genetik ve Çevresel Etkilerin Dindarlık Üzerine Etkileri

Yayınlanmış inceleme ve analizlerin örneklem ve ölçümlerinin heterojen seçmeler olmasıyla bizim bazı ampirik iddiaları sap- tamaya götürür. Dini kendi alanı içindeki dönüşümde belirgin kalıtım modelleri vardır. Dini bağlılıktaki dönüşümün daha çok sadece kültürel olması şaşırtıcı değildir. Biz yine de bazı genetik faktörlerin çocuklar tarafından kendi ailelerinin dini görüşlerini takip etmelerinde etkili olup-olmadığını bu tarz geliştirilen test ve modellerde düşünebiliriz. Virginia 30.000 deki veriler, bu düşüncenin test edilmesine göreceli olarak (relatively) imkan verir. Diğer taraftan kiliseye katılım ve yönelimde tasnifçi eşleşme ve aile çevresi yoluyla elde edilenlerin ötesinde genetik kalıtım derecesi değişiklik gösterirken, normal olarak Dini Doğruluk yoluyla benimsenenlerden daha fazla tutucu dini değerleri benimser. Ölçmüş olduğumuz hemen her şeyde en büyük değişken unsur, aynı aileye mensup üyelerin çevresel farklılıklara -sahip olmalarında- görülmüştür. Additive genetik faktörlerin çoğunlukla etkili olduğu cinsel farklılıklar gözönünde bulundurulduğunda, sosyal tutum olarak kadınların Dini Doğruluk ve kiliseye katılmalarında genetik unsurların büyük ölçüde katkısı vardır.

Dini ölçümlerdeki farklılık sebepleri, bu ikisi arasında tespit edilen/bulunan önemli farklılıklar ve bu kişilikler karşılaştırıldı. Genetik olarak ele alınınca kişilikteki aile benzerliği düşünüldüğü kadar büyük değildir. Dini davranış ve tutumlar arasındaki büyük korelasyonlar, genetik olmayan unsurlardan biraz daha büyüktür. Ayrıca çiftler arasındaki kişilik korelasyonları oldukça küçüktür ve kişilikte eş seçimi sürecinde başlıca tasnifçi eşleşme rolünün zayıf olduğunu gösterir. Çifler(mates) arasında dini davranış ve tutum

korelasyonlarının büyük olarak bilinmesinin aksine, bunlar tek yumurta ikizlerine (monozygotik twins) geçse bile, (birbirlerinden farklı olduklarından) aralarında mukayese yapılabilir. Bu korelasyonlar, kiliseye bağlılık ve Dini Doğruluk faktöründe önemli ölçüde genetik unsurların katkısı olduğunu gösterir.

Dindarlık, Kişilik ve Sosyal Tutumlar Arasındaki

Korelasyonlar

Kişilik ve dindarlık arasındaki uyumsuzluk tamolarak belirgin olmamakla birlikte şurası açıkça bellidir ki, Eysenck'in düzenlediği klasik ölçümlerde olduğu gibi, kişiliğin boyutlarının sadece bir bölümüne işaret etmektedir. Kiliseye katılma ve dini değerlerdeki bu bulgular kişiliklerde farklılık arz eder. Bununla birlikte, değerler ve dinin daha fazla kompleks etiolojisinin sosyal kesişme ve kültür yoluyla kişiliğin alt katmanlarında farklılaşmaların olacağı teorilerine rağmen, onlar bunda ısrar etmediler. Oldukça büyük bir örneklemde temel kişilik boyutları ve dindarlık arasındaki korelasyonlar, hayal kırıklığına düşürecek kadar küçüktür. Bu iki alan belirginliğe sahiptir ve neredeyse kalıtımın etkisinden bağımsızdır.

Araştırmalar, Eysenck'in kişilik özellikleri ile dindarlık arasındaki ilişki hakkında bilgi edinmek için oldukça büyük bir örneklemi temsil eden Virginia 30.000 üzerinde çalıştılar. Yapılan ilk çalışmalar göstermiştir ki, dindarlık ile nöroticism'in özellikleri ve dışadönüklük arasında bir ilişki yoktur. Fakat, önemli bir istatistiksel rapora göre, dindarlık ile psikoticizm³ (psychoticism) arasında düşük oranda bir ilişki vardır (review in Francis, 1992). Virginia 30.000 deki veriler, küçük orandaki bu bulguları desteklememektedir, fakat erkek ve kadınların kiliseye katılma ve psikoticizm arasında pozitif korelasyon bulunmuştu. Bununla birlikte tüm bulgular,

³ **Psikotiklik (psychoticism)** : Eysenck'in üç farklı kişilik tipini (normal, şizofrenik ve manik-depresif) birbirinden ayırt etmek için geliştirdiği bir kişilik boyutu faktörü.(Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü)

kişilik alanlarının dindarlıkla düşük oranda ilişkili olduğu gerçeğini vurgular.

Virginia 30.00 deki diğer ölçümlerle birlikte, dini alanların (domains)kişilik alanlarından daha çok sosyal tutumlarla daha yüksek derecede ilişkili olduğunu gösterir. Başlangıçta araştırmanın verileri, kiliseye katılma cinsel tutumlara karşı müsamahalı olma arasındaki çevresel korelasyonda olduğu gibi, bazı negatif genetik ortaklığın varlığına işaret eder. Bu genetik ortaklık, kiliseye katılım ile cinsel tutumlar arasında aynı genlerin her ikisinde de kısmen etkisinin olabileceği gerçeğini ima eder. Araştırmayı oluşturan bu bulgular, her iki sosyal kontrol modelinde ve genlerin hormon düzeyleri ile dine iştiraklerinin ölçümünü içeren biososyal modeller, dindarlığın evlilik öncesi seksüel aktivite ve daha az seksüel tutumlarla ilişkisini gösterir (Forste & Heaton, 1998; Thornton & Camburn, 1989).

Sınırlamalar ve Talimatlar

Ölçüm. Her ne kadar çalışmalar, genetik faktörlerin bazı dini alanlara katılma ihtimalinin düşük olduğunu gösterse de, bir çok teorik ve operasyonel sonuçların olduğu belirtildi. İkizlerin davranışlarını kapsayan genetik araştırmalar, kiliseye bağlanma ve katılmada olduğu gibi birbiriyle oldukça iç içedir. Ayrıca, bazen daha çok anlaşılması güç ve kesin olmayan ölçekler kullanılmıştır. Dindarlığın ölçümünün zor olmasının yanında, ayrıca buna genetik davranış çalışmalarının parametrelerinin etkileri eklenmiştir. Ölçeğin güvenilirliğinde ortak olmayan (paylaşılmayan-nonshared) çevre unsuru, analizlere dahil edilmemiştir, böylece kalıtımla ilgili varsayımlarda paylaşılan çevrenin ya da her ikisinin bunun etkisini azaltıp azaltmadığı dikkate alınmamıştır.

“Dindarlık” ile ilgili yapılan çeşitli dini ölçeklerin güvenilirliğinde ve bu değişkenlerin duyarlılığında sosyal taleplere vurgu gözardı edilmiştir. Ayrıca, tüm sosyal bilimlerde yatay ve dikey kültürel dönüşümde (intra and cross-cultural variation) dinin oluşumuna yol açan ihtimal dışı şeyler, tatmin edici bir şekilde belir-

tilmiştir (Hood, Spilka, Hunsberger, & Gorsuch, 1996). Halihazırda ki bu çalışma, Judeo-Hristiyan geleneği ile sınırlandırılmış ve buradaki kalıtsal farklarla ilgili sonuçlar, zorlama (yapılarak) diğer dinlerin arkaplanı (background) olarak genelleştirilmiştir. Yazarlar, burada sunulan analizlerdeki örneklemin Caucasian ailelerinden oluştuğunu ve bunları oluşturanların çoğunun A.B.D'nin Güney bölgelerinden geldiklerini, o yüzden bu bulguların, özellikle de Dini Doğruluk faktörünün genelleştirilmesinin kabul edilemeyeceğine işaret ettiler. Gelecekte yapılacak olan araştırmaların başlıca amacı, genetik davranış araştırmalarının tamamen gözardı edildiği dinin karmaşıklığını ele almak olmalıdır. 30 yılı aşkın bir süredir din psikolojisindeki empirik çalışmalarda, iç güdümlü ve dış güdümlü yönelim araştırmalarının kullanımı hakimdi ve çok boyutlu amaçlara sahip bir çok taslak rafa kaldırılarak (wayside) bir kenara itilmiştir. Gorsuch (1994) tarafından yapılan İç güdümlü ve Dış güdümlü yönelimler, genetik yaklaşım için uygundur, ancak İç güdümlü/Dış güdümlü yönelim (I / E description), örneklerle iyi düşünülerek kritik edilirse, teorik ve gerçekleşmesi bakımından şüphelidir (Kirkpatrick & Hood, 1990). Bu yüzden dinin tanımlanmasının zor olmasıyla birlikte, araştırmalar davranış (e.g., ritual), inanç (e.g., spiritual) ve tecrübe (e.g., mystical) gibi daha genel yapılara vurgu yapmalıdır. Dindarlığın çok yönlü boyutlarının ölçümü zordur, fakat bu konuların ele alınması gerekir.

Tasnifçi Eşleşme ve Evlilikteki Etkileşim

Viriginia 30.000 deki spesifik genetik ve çevresel unsurların içinde kalıtımı tasvir etmek/belirlemek için kullanılan modelde, eşler arasında bulunan tasnifçi eşleşme korelasyonundaki etkileşimden daha büyük olduğu varsayılmıştı. Ayrıca, aile dindarlığının, çocukların dindarlığı üzerindeki etkisinin sadece tasnifçi eşleşmede genetik bir sonuçla olabileceğini söyler. İkizlerin eşlerini içeren çalışmalar, evlilikle ilgili benzerliğin altında yatan sebeplerin analizini yapmaya imkan verir (Health, 1987). Gelecekteki analiz çalış-

maları, davranıştaki genetik yapının, dindarlığın aktarımında tasnifçi eşleşme ya da evlilikteki etkileşim nedenlerinde bulunan eşler arası büyük korelasyonu açıklamaya ihtiyaç vardır.

Çevrenin Belirtilmesi

Burada yeniden incelenen çalışmalarda, dini tutum ya da davranışların aktarımında çevrenin engelleyen ya da ilerleten olduğu açıkça belirtilmemiştir. Bununla birlikte, onlar çalışmaya uygun olabilecek çevre tiplerini açıklamışlardır. Genetik davranış çalışmaları, kargaşalar, davranışlar ve tutumlar etiolojisi (etiology of attitudes) içindeki çevre rolüne büyük bir iç görü sağlar (Hetherington, Reiss, & Plomin, 1994; Plomin, 1994). Genetik faktörlerden etkilenen davranış ya da tutumun, belirleyici açıklamalara yol açmadığını gösterdi. Kalıtımla ilgili ölçümlerdeki varsayımların popülasyonu, test edilmiş olan örnekleme bağlıdır.

Dini alan ölçümleri, tutarlı bir şekilde paylaşılan çevrenin önemini gösterir (bkz. Tablo 1). Geleneksel ailelerde bu çevrelerin, ailelerin dindarlığının çocuklarına aktarımında ılımlı ve arabulucu olduğu görüldü. Ayrıca bu çalışmaların genetik davranış yapısı içinde yapılması ihtiyacı vardır. Spesifik olarak, çevrelerin dini mezhepler/birimlerin değişmesi ile ilişkili olduğu çok az bilinmektedir (bkz. Paloutzian, Richardson, & Rambo, this volume). Bu analizler, anneye ve babaya özgü dindarlık etkisi arasındaki farklılıkları araştırmaya benzer. Aynı zamanda Virginia 30.000 deki veriler, özellikle çocuklarda dindarlığın değişkenliğine atıfta bulunan bazı genetik-çevresel korelasyonların olabileceğini gösterir.

Gelişmeye Yönelik İzlenen Alan (developmental Course)

Bildiğimiz kadarıyla ergenlerin dindarlığı ile ilgili bu konuda sadece iki çalışma bulunmaktadır (Loehlin & Nichols, 1976; carver & Udry, 1997) ve bu çalışmalardaki analizlerde yaş-değişim ilişkisi üzerinde durulmamıştır. Baştan sonuna kadar genetik ve çevresel etkilerin dini tutum ve davranış değişikliğinde etkili olup olmadığının açıklanması gerekir. Araştırmalar göstermiştir ki, çocuğun yaşlanması ve bilişsel yetenek ve paylaşılan çevredeki rolü-

nün azalması ile birlikte genlerinin rolü daha da önem kazanmaktadır (McCartney, Harris, & Bernieri, 1990; McGue et al., 1993). Eaves et al (1997). Muhafazakarlığa riayet etmekle birlikte, genetik ya da çevresel etkilerin, ergenler, orta yaş ve daha sonrası yaş popülasyonlarında daha önemli olup-olmadığı çok az bilinmektedir. Aynen bunun gibi, araştırmalar, belli yaşlarda spesifik çevrelerin “duyarlı periyotları” açıklanmamıştır.

Çok Değişkenli Analizler

Başlangıç olarak sadece cinsel tutumlar, sosyal sonuç ve dindarlık arasındaki çevre ve genetik korelasyonlar verildi. Gelecekte yapılacak olan çalışmalarda, genetik ve çevresel unsurların dindarlığa nasıl katkısının bulunduğu yanında, diğer klinik ve sosyal sonuçların etkisi üzerinde yoğunlaşılması gerekir. Çok değişkenli analizleri içeren genetik davranış çalışmalarının sonuçları ile birlikte, sosyal fenomenin içinde dindarlığın rolü, büyük bir iç görü sağlayacaktır. Bu çalışmada sadece Eysenck’in kişilikle ilgili yorumlarının analizleri verilmiş; daha kapsamlı bir çalışmada, dindarlık ile diğer kişilik yapıları arasındaki ilişki üzerinde çalışılması gerekir. Daha ileri bir çalışmada da dindarlık, cinsel tutumlar ve madde kullanımı arasındaki ilişki, özellikle çalışılması gereken bir sahadır (reviws in Benson, 1992; Gorsuch & Butler, 1976) ve uyuşturucu kullanımı (Burkett & Warren, 1987; Crossly, 1955; Kandel & Davies, 1992)

SONUÇLAR

Günümüze gelinceye kadar, dindeki genetik davranış çalışmalarında, sosyo-kültürel fenomen çalışmaları içinde, sadece sosyal ihtimal teorileri şeklinde bazı yeni iç görü teorileri teklif edildi. Virginia 30.000 deki genetik-davranış araştırması, daha çok temel soruların genetik-davranış araştırmasına cevap verebileceğini anlamak için, farklı dini ölçümlerdeki farklı bireylerin, çevre ve genlerin rolünün varlığı ile sınırlıdır. Analizler ayrıca, genetik davranış çalışmalarından daha kompleks konuların açıklanabileceği iç görü-

sünü kazandırır. Bununla birlikte, dinin aktarımını içeren bir çok soru hâlâ cevaplanmamıştır.

KAYNAKÇA

Bandura, A. (1969). Social learning theory and identifactory processes. In D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research* (pp. 213–262). Chicago: RandMcNally.

Beer, J. M., Arnold, R. D., & Loehlin, J. C. (1998). Genetic and environmental influences on MMPI factor scales: Joint model fitting to twin and adoption data. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 818–827.

Betsworth, D. G., Bouchard, T. J., Jr., Cooper, C. R., Grotevant, H. D., Hansen, J. C., Scarr, S., & Weinberg, R. A. (1993). Genetic and environmental influences on vocational interests assessed using adoptive and biological families and twins reared apart and together. *Journal of Vocational Behavior*, 44, 263–278.

Bouchard, T. J., Jr. (1997). The genetics of personality. In K. Blum & E. P. Noble (Eds.), *Handbook of Psychiatric Genetics* (pp. 273–296). Boca Raton, FL: CRC Press.

Bouchard, T. J., Jr. (1998). Genetic and environmental influences on intelligence and special mental abilities. *American Journal of Human Biology*, 70, 253–275.

Bouchard, T. J., Jr., & McGue, M. (1981). Familial studies of intelligence: A review. *Science*, 212, 1055–1058.

Burkett, S. R., & Warren, B. O. (1987). Religiosity, peer associations, and adolescent marijuana use: A panel study of underlying casual structures. *Criminology*, 25, 109–131.

Carver, K., & Udry, J. R. (1997). Differences in the heritability of religious attitudes across levels of parental control. Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Ontario, Canada.

Cavalli-Sforza, L. L., & Feldman, M.W. (1981). Cultural transmission and evolution: A

quantitative approach. New York: Princeton University Press.

Cornwall, M. (1989). The determinants of religious behavior: A theoretical model and empirical test. *Social Forces*, 68, 572–592.

Crossley, D. (1995). Religious experience within mental illness: Opening the door on research. *British Journal of Psychiatry*, 166, 284–286.

D’Onofrio et al.Dudley, R. L., & Dudley,M. G. (1986). Transmission of religious values from parents to adolescents. *Review of Religious Research*, 28, 3–15.

Eaves, L. J. (1982). The utility of twins. In V. E. Anderson,W. A. Hauser, J. K. Penry, & C. F. Sing (Eds.), *Genetic basis of the epilepsies* (pp. 249–276). New York: Raven Press.

Eaves, L. J., & Eysenck, H. J. (1975). The nature of extraversion: A genetic analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 102–112.

Eaves, L. J., Eysenck, H. J., Martin, N. G., Jardine, R., Heath, A. C., Young, P. A.,

Feingold, L. F.,&Kendler, K. S. (1989). Genes, culture, and personality: An empirical approach. New York: Academic Press.

Eaves, L. J.,&Jinks, J. L. (1972). Insignificance of evidence for differences in heritability of IQ between races and social classes. *Nature*, 240, 84–88.

Eaves, L. J., Martin, N. G.,& Heath, A. C. (1990). Religious affiliation in twins and their parents: Testing a model of cultural inheritance. *Behavior Genetics*, 20, 1–22.

Eaves, L., Martin, N., Heath, A., Schieken, R., Meyer, J., Silberg, J., Neale, M.,&Corey, L. (1997). Age changes in the causes of individual differences in conservatism. *Behavior Genetics*, 27, 121–124.

Eaves, L. J., Martin, N. G., Heath, A. C., Truett, K. R., Maes, H., & Neale, M. (1997).

God, genes, and justice. Keynote paper presented at Harvard School of Divinity, Cambridge, MA.

Eaves, L. J., Silberg, J. L., Meyer, J. M., Maes, H. H., Simonoff, E., Pickles, A., Rutter, M., Reynolds, C. A., Heath, A. C., Truett, K. R., Neale, M. C., Erickson, M. T., Loeber, R., & Hewitt, J. K. (1997). Genetics and developmental psychopathology: 2. The main effects of genes and environment on behavioral problems in the Virginia Twin Study of Adolescent Behavior Development. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 38, 965–980.

Erickson, J. A. (1992). Adolescent religious development and commitment: A structural equation model of the role of family, peer group, and educational influences. *Journal for Scientific Study of Religion*, 31, 131–152.

Eysenck, H. J. (1967). *The biological basis of personality*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.

Fisher, R. A. (1918). The correlation between relatives on the supposition of Mendelian inheritance. *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 52, 399–433.

Forste, R. T., & Heaton, T. B. (1988). Initiation of sexual activity among female adolescents. *Youth and Society*, 19, 250–268.

Francis, L. J. (1992). Religion, neuroticism, and psychoticism. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 149–160). New York: Oxford University Press.

Glenn, N. D. (1982). Interreligious marriage in the United States: Patterns and recent trends. *Journal of Marriage and the Family*, 44, 555–566.

Gorsuch, R. L. (1994). Toward motivational theories of intrinsic religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 348–354.

Gorsuch, R. L., & Butler, M. L. (1976). Initial drug abuse: A review of predisposing social psychological factors. *Psychological Bulletin*, 83, 120–137.

Gould, S. J. (1978). Biological potential vs biological determinism. In A. L. Caplan (Ed.), *The sociobiology debate* (pp. 343–351). New York: Harper & Row.

Heath, A.C. (1987). The analysis of marital interaction in cross-sectional twin data. *Acta Geneticae et Gemellologiae*, 36, 41–49.

Heath, A. C., Kendler, L. S., Eaves, L. J., & Markell, D. (1985). The resolution of cultural biological inheritance: Informativeness of different relationships. *Behavior Genetics*, 15, 439–465.

Henderson, N. D. (1982). Human behavior genetics. *Annual Review of Psychology*, 33, 403–440.

Hetherington, E. M., Reiss, D., & Plomin, R. (Eds.). (1994). *Separate social worlds of siblings: Impact of the nonshared environment on development*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Hoge, D. R., Petrillo, G. H., & Smith, E. L. (1982). Transmission of religious and social values from parents to teenage children. *Journal of Marriage and the Family*, 44, 569–580.

Hood, R. W., Jr., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. L. (1996). *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: Guilford.

Jinks, J. L., & Fulker, D. W. (1970). Comparison of the biometrical, genetical, MAVA, and classical approaches to the analysis of human behavior. *Psychological Bulletin*, 73, 311–349.

Kandel, D. B., & Davies, M. (1992). Progression to regular marijuana involvement: Phenomenology and risk factors for near-daily use. In Glantz & Pickens (Eds.), *Vulnerability to drug abuse* (pp. 211–253). Washington, DC: American Psychological Association.

Kendler, K. S., Gardner, C. O., & Prescott, C. A. (1997). Religion, psychopathology, and substance use and abuse: A multi-measure, genetic-epidemiologic study. *The American Journal of Psychiatry*, 154, 322–329.

Kirkpatrick, L. A., & Hood, R. W., Jr. (1990). Intrinsic-Extrinsic religious orientation: The boon or bane of contemporary psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442–462.

Loehlin, J. C., & Nichols, R. C. (1976). *Heredity, environment, and personality: A study of 850 sets of twins*. Austin, TX: University of Texas Press.

Loehlin, J. C., Willerman, L., & Horn, J. M. (1987). Personality resemblance in adoptive families: A 10-year follow-up. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 961–969.

Luft, G. A. (1987). Parenting style and parent-adolescent religious value consensus. *Journal of Adolescent Research*, 2, 53–68.

Maes, H. M., Neale, M. C., & Eaves, L. J. (1997). Genetic and environmental factors in relative body weight and human adiposity. *Behavior Genetics*, 27, 325–351. Martin, N. G., Eaves, L. J., Heath, A. C., Jardine, R., Feingold, L. M., & Eysenck, H. J. (1986). Transmission of social attitudes. *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA*, 83, 4364–4368.

Martin, N. G., & Jardine, R. (1986). Eysenck’s contributions to behavior genetics. In S.

Modgil & C. Modgil (Eds.), *Hans Eysenck: Consensus and controversy* (pp. 13–62). Philadelphia: Falmer.

McCartney, K., Harris, M. J., & Bernieri, F. (1990). Growing up and growing apart: A developmental meta-analysis of twin studies. *Psychological Bulletin*, 107, 226–237.

McGue, M., & Bouchard, T. J., Jr. (1998). Genetic and environmental influences on human behavioral differences. *Annual Review of Neuroscience*, 21, 1–24.

McGue, M., Bouchard, T. J., Jr., Iacono, W. G., & Lykken, D. T. (1993). Behavioral genetics of cognitive ability: A life-span perspective. In R. Plomin & G. E. McClearn (Eds.), *Nature, nurture, and psychology* (pp. 59–76). Washington, DC: American Psychological Press.

Murstein, B. I. (1986). *Paths to marriage*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.

Myers, S. M. (1996). An interactive model of religiosity inheritance: The importance of family context. *American Sociological Review*, 61, 858–866.

Neale, M. C. (1997). *Mx: Statistical Modeling*. Box 126 MCV, Richmond, VA 23298: Department of Psychiatry. 4th edition.

Neale, M., & Cardon, L. (1992). *Methodology for genetic studies of twins and families: NATO ASI Series*. Boston: Kluwer Academic Publishers.

Ozorak, E. W. (1989). Social and cognitive influences on the development of religious beliefs and commitment in adolescence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 448–463.

Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford. Pike, A., & Plomin, R. (1996). Importance of nonshared environmental factors for childhood and adolescent psychopathology. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 35, 560–570.

Plomin, R. (1989). Environment and genes: Determinants of behavior. *American Psychologist*, 44, 105–111.

Plomin, R. (1994). The Emanuel Miller Memorial Lecture 1993: Genetic research and the identification of environmental influences. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 35, 817–834.

Plomin, R., & Daniels, D. (1987). Why are children in the same family so different from each other? *Behavioral and Brain Sciences*, 10, 1–16.

Plomin, R., DeFries, J. C., McClearn, G. E., & Rutter, M. (1997). *Behavior genetics* (3rd ed.). New York: W.H. Freeman and Co.

Potvin, R. H., & Sloane, D. M. (1985). Parental control, age, and religious practice. *Review of Religious Research*, 27, 3–14.

Rowe, D. C., & Plomin, R. (1981). The importance of nonshared environmental influences in behavioral development. *Developmental Psychology*, 17, 517–531.

Scarr, S. (1992). Developmental theories for the 1990's: Development and individual differences. *Child Development*, 63, 1–19.

Scarr, S., & Weinberg, R. A. (1978). Attitudes, interests, and IQ. *Human Nature*, 1, 29–36.

Thornton, A., & Camburn D. (1989). Religious participation and adolescent sexual behavior and attitudes. *Journal of Marriage and the Family*, 51, 641–653.

Truett, K. R., Eaves, L. J., Meyer, J. M., Heath, A. C., & Martin, N. G. (1992). Religion and education as mediators of attitudes: A multivariate analysis. *Behavior Genetics*, 22, 43–62.

Truett, K. R., Eaves, L. J., Walters, E. E., Heath, A. C., Hewitt, J. K., Meyer, J. M., Silberg,

J., Neale, M. C., Martin, N. G., & Kendler, K. S. (1994). A model system for analysis of family resemblance in extended kinship of twins. *Behavior Genetics*, 24, 35–49.

Udry, J. R. (1988). Biological predisposition and social control in adolescent sexual behavior. *American Sociological Review*, 709–722.

Vernon, P. E. (1979). *Intelligence: Heredity and environment*. San Francisco: W. H.

Freeman and Company.

Waller, N. G., Kojetin, B. A., Bouchard, T. J., Jr., Lykken, D. T., & Tellegen, A. (1990). Genetic and environmental influences on religious interests, attitudes, and values: A study of twins reared apart and together. *Psychological Science*, 1, 138–142.

ULUSLAR ARASI ŞIRNAK VE ÇEVRESİ SEMPOZYUMU

Editör: M. Nesim DORU, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2010, ss,1246.

Mesut DÜZCE¹

Şırnak Üniversitesi'nin Şırnak Valiliği, Şırnak Ticaret ve Sanayi Odası ve Dicle Kalkınma Ajansı ile birlikte düzenleyerek, 14-16 Mayıs 2010 tarihleri arasında gerçekleştirdiği "Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu"nda sunulan bildiriler aynı zamanda Sempozyum Düzenleme Kurulu'nun başkanlığını da yapan M. Nesim DORU editörlüğünde kitaplaştırılarak bilim ve kültür hayatına kazandırıldı.

Sempozyum Şırnak yöresini ilk defa böylesine derinlikli ve çeşitli yönleri ile ele aldığı için önem arz etmektedir. Öte yandan henüz kurulma aşamasında olan Şırnak Üniversitesinin uluslararası niteliğe sahip böylesi bir etkinliği gerçekleştirmesi ve yöreyi geniş kapsamda ve farklı birçok disiplin açısından ele almış olması dikkat çeken diğer hususlardır. Ayrıca sunulan tebliğlerin basılarak yayınlanması ve düşünce hayatına sunulması altı çizilmesi gereken diğer önemli bir noktadır.

Şırnak ve çevresini konu edinen sempozyumda sunulan bildiriler kitabının içerik açısından oldukça zengin bir eser olduğunu teslim etmek gerekir. Şırnak ve çevresini tarih, sosyo-kültürel yapı, kentsel ve mimari yapı, siyasi ve idari yapı, yörenin önemli simaları, eğitim, dil ve edebiyat, etnik ve dini gruplar, ekonomik potansiyel, turizm, tarım ve hayvancılık gibi çeşitli açılardan inceleyen bu çalışma, bölgeyle ilgili birçok konuyu gün yüzüne çıkartan bildirilerle doludur.

Eserde, öncelikle bölgeyi tarihi açıdan ele alan bildirilere yer verilmiştir. Bu bölüm, bölgenin en önemli simgeleri olarak bilinen Nuh Tufanı ve Cudî Dağı konuları dini kaynaklar, arkeolojik bulgu-

¹ Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD.

lar ve mitolojik unsurlar açısından ele alan bildiriler ile başlamaktadır. Ayrıca Şırnak ve Çevresinin Sâsâniler, Eyyubiler ve Osmanlılar dönemindeki durumu ele alınarak bölgenin tarihsel seyir içindeki konumu tespit edilmiştir. Yine Cizre Buhtî Beyliği, Bedirhan Bey'in Cizre Mütesellimliği ve Miran Aşireti Reisi Mustafa Paşa gibi tarihi olay ve kişilikler de bu bölümdeki bildirilerde ele alınmıştır.

Bölgeyi sosyo-kültürel yapı açısından ele alan bildirilerin yer aldığı ikinci bölümde bölgenin sosyo-ekonomik ve kültürel özellikleri, göç, kentsel yapı, modernleşme sürecinde aşiret ve akrabalık ilişkileri, şiddet ortamında boşaltılan köylerin yeniden yerleşime açılması gibi konuları ele alan tebliğlerde Şırnak bölgesinin sosyo-ekonomik açıdan Türkiye'nin diğer bölgeleri ile mukayese edilmiş ve Devlet Planlama Teşkilatının verileri ışığında bölgenin Türkiye ortalamasının oldukça altında kaldığı vurgulanmak suretiyle Şırnak ilinin Türkiye ölçeğinde gerek bölge illeri gerekse tüm iller arasındaki yeri tespit edilmiştir. Ayrıca göç meselesi bir problem olarak ortaya konulmaya çalışılarak göçün sosyo-kültürel ve ekonomik anlamdaki sonuçları ve göç eden ailelerin kentle uyumu tartışılmıştır. Yine göç meselesi ile ilgili olarak boşaltılan köylerin yeniden yerleşime açılmasıyla birlikte geri dönüşler konusunda yapılan araştırmalar değerlendirme konusu yapılmıştır. Bölümün dikkat çeken çalışmalarından birisi bölgenin toplumsal yapısında önemli bir yer işgal eden aşiret yapılarının ve bununla bağlantılı olarak akrabalık ilişkilerinin modernleşme sürecinde uğradığı kırılmaları ve dönüşümleri ele almaktadır. Bu çerçevede modernizmin geleneksel yapılara nüfuz ederek onları nasıl bir çözülme sürecine tabi tuttuğunun aşiretler ve akrabalık ilişkileri bağlamındaki seyri tartışan bildiri, şiddet ortamı nedeniyle kırsaldan kente zorunlu olarak yapılan göçlerin bu yapıyı çözmedeki rolü üzerinde durmaktadır.

Şırnak yöresinin kültür unsurları arasında yer alan müzik, mimari, kıyafet vb. konular da kitaptaki bildirilerde tartışılmıştır. Bu çerçevede kültürel bir miras olarak değerlendirilen “Şal-

şepik/Şırnak Şalı” hammaddesi, yapım işleri, yeniden üretimi, müzelerde ili temsili ve dokumacılık haritasındaki katkısı gibi birçok açıdan ayrıntılı bir şekilde ele alınıp değerlendirilmiştir. Bölgenin tarihsel süreç içerisinde olduğu gibi şimdi de farklı kültürlerle ve inanç gruplarına ev sahipliği yaptığıının en önemli göstergesi olarak mimari yapılar gösterilebilir. Dolayısıyla bölgeyi konu olan bir sempozyum kaçınılmaz olarak bu konuyu işleyecekti. Konuyu işleyen bildirilerin gerek tarih içinde mimarının aldığı seyir gerekse birer kültür mirası olarak devralınan yapıların kültür tarihi ve kültürel değerler açısından önemi üzerinde durdukları gözlenmektedir. Bu çerçevede özellikle Süryani kiliseleri, türbe ve medreseler ile mezar taşlarının ön plana çıktığı ve halkın büyük ilgisine mazhar olduğu ifade edilmiştir.

Bölgenin siyasi ve idari yapısını inceleyen bildirilerde Şırnak ve çevresinin Türkiye içindeki yeri ve jeopolitik konumu gözden geçirilerek bu konunun uluslar arası konjonktürdeki değişimler ile bölgenin ve ülkenin gücüne nasıl bir etki yaptığı tartışılmıştır. Ayrıca küreselleşme sürecinde yaşanan kültürel ve sosyal değişmelerin Şırnak’taki izdüşümü bildirilerde ayrıntılı olarak işlenmiştir. Siyasi ve idari yapı çerçevesinde Türkiye-Kuzey Irak ilişkilerinde Şırnak ilinin rolü, Irak’ta yerel yönetim ve demokrasi gibi konuların tartışıldığı bildirilerde Türkiye’nin son dönem dış politikasının “Stratejik derinlik” ve “komşularla sıfır sorun” ilkeleri bağlamında Irak ve özellikle Kuzey Irak’taki Kürdistan Bölgesel Hükümetine yönelik politika değişimleri ve Türkiye-Irak arasındaki tek sınır kapısının bulunduğu Şırnak bölgesinin rolü değerlendirilmektedir.

Şırnak yöresi başta Cizre olmak üzere âlim yetiştirme açısından mümbit bir coğrafyaya sahiptir. Cezerî mahlasıyla hendeseden tasavvufa, edebiyattan mitolojiye değin birçok âlim, edebiyatçı ve bilim adamı bilinmektedir. Sempozyum yörenin önemli simaları olan bu şahısların kişiliklerini, hayatlarını ve görüşlerini araştıran bildirilere önemli oranda yer ayırmıştır. Dolayısıyla bu alanda araş-

tırma yapacak olanlara zengin bir kaynak sağlandığı söylenebilir. Özellikle dünyaca ünlü Cizreli mühendis ve bilim adamı Ebu'l İzz el-Cezerî çeşitli açılardan ele alınırken, nispeten daha az tanınan ve henüz gerektiği şekilde araştırmalara konu olamayan şair mutasavvıf ve tarihçiler de inceleme konusu yapılmıştır. Bu çerçevede Molla Ahmed el-Cezerî'nin vahdet-i vücud, felsefesindeki ontolojik aşk, kelami görüşleri vb. gibi konulardaki düşünceleri, Şeyh Seyda'nın tasavvufî görüşleri, Seyda el-Cezerî'nin hayatı ve tasavvufî anlayışı ve bölgenin diğer bir takım bilginlerinin hayatları ve anlayışları ve bu şahısların yetiştiği çevre hakkında bilgi veren bildiriler de eserde yer almıştır. Bütün bunlar bölgenin tarihinde zengin bir bilimsel ve kültürel mirasa sahip olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Eğitim dil ve edebiyat başlığı altında Şırnak ilinin eğitim alanında yaşadığı sorunlar ve çözüm önerilerinin yanı sıra tarih içerisinde bölgede faaliyet gösteren eğitim kurumları ve yörenin Kürtçe yazan şairleri içeren bildirilere yer verilmiştir. Bu çerçevede eğitim kurumları olarak bölgenin geleneksel yapısında önemli bir yere sahip olan medreselerin bölgenin eğitim ve kültür seviyesine yapmış olduğu katkı üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde yörede Kürtçe yazan şairlerin isim listesi, kronolojisi, yerleşim yerleri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

Şırnak bölgesi etnik köken ve dini inanç açısından çeşitlilik göstermektedir. Başta Müslümanlık olmak üzere Süryanilik, Yezidilik ve Yahudilik bölge insanının paylaştığı inançlar olarak dikkat çekmektedir. Tebliğler içerisinde bu çeşitliliğin bir arada nasıl tecrübe edildiğini araştırma konusu yapan bir bildirinin olmamasının eksikliği yanında bölgenin etnik açıdan da çeşitliliği barındırdığı vurgusuna rağmen bu konuyu tartışan bir tebliğin bulunmaması göze çarpmaktadır. Bununla birlikte bölgede azınlık durumunda bulunan İslâm dışındaki unsurlar gerek yabancı gerekse de yerli yazarlar tarafından çeşitli açılardan ele alınmıştır. Bu bağlamda Şırnak bölgesindeki Doğu Süryani toplumu, geç Osmanlı döneminde

Botan bölgesindeki Hristiyan yerleşim birimleri ve popülasyonu, Osmanlı resmi sayımları ile Nesturi, Keldani ve Ortodoks Süryani kiliselerinin verileri ışığında, analiz konusu yapılmıştır. Bunun yanı sıra İdil ilçesi, Süryani kaynaklarından hareketle tanıtılmış ve Cizre Süryanilerinin tarihsel süreç içerisindeki durumu çeşitli verilere dayanılarak aydınlatılmıştır. Şırnak bölgesinin inanç çeşitliliğinin önemli bir parçası olan Yezidilik'in kaybolmaya yüz tuttuğu değerlendirilmesi ile Tufan Mitosu ve Cudî Dağı'nın Yezidî kimliğinin inşasında oynadığı rolün irdelenmesi de bildirilerde yer alan konular arasındadır. Sonuç olarak Şırnak bölgesinde özellikle dinsel çeşitlilik ile ilgili bilinmeyen yönlerin araştırıldığı, tartışıldığı ve değerlendirildiği bildiriler konuya ilgi duyan araştırmacılar için önemli referans noktaları sunmaktadır.

Bölgenin ekonomik potansiyeline ilişkin bildirilerde genel olarak Şırnak ilinin gelişmişlik düzeyi, kalkınma stratejisi, Türkiye'deki sosyo-ekonomik göstergeler açısından değerlendirilmesi yapılmış ve bölge ekonomisine katkısı açısından doğal kaynakların kullanılabilirliği üzerinde durulmuştur. Ayrıca bölgenin önemli bir gelir kaynağı olarak Habur Sınır Kapısı'nın gerek bölge gerekse ülke için önemi vurgulanmıştır. Yine bu minvalde mayınlı arazilerin tarıma kazandırılmasının İlin ekonomisi ve kalkınması bakımından taşıdığı öneme dikkat çekilmiştir.

Şırnak ve çevresinin sahip olduğu doğal, beşeri, inanç ve kültürel turizm kaynakları ile zengin bir turizm potansiyeline sahip olduğu ve bu potansiyelin kullanılmamasının önemli bir kayıp olduğu vurgusunu içeren bildiriler bölgenin turizm potansiyelini ortaya koyan verilerden yola çıkarak bu problemin aşılması için çözüm önerileri sunmakta ve bilmeyenler için bölgeyi bu yönüyle tanıtmaktadırlar.

Sempozyum Bildirileri kitabının son bölümü bölgede yaşayan canlı türleri ile tarım ve hayvancılığa ayrılmıştır. Bu çerçevede Şırnak bölgesinin biyo-çeşitliliği, doğa hayatı ve buradaki canlı türleri

ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Buna ilaveten, Şırnak'ta tarım sektörü, toprak özellikleri ve hayvancılık ile ilgili konular da bildirilerde yer almıştır.

Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildiriler kitabı bölgeyi hemen her yönüyle araştıran, dolayısıyla disiplinler arası bildirilerin yer aldığı bir eser olarak araştırmacılar için önemli ve zengin bir kaynak niteliğindedir. Kitap içeriği kadar şekilsel olarak da dikkat çekmekte ve yoğun bir çabanın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Böyle olmasına rağmen yer yer yazı içinde değinilen eksiklerin yanında yabancı dilde sunulan tebliğlerin çevirisinin yapılmamış olması önemli bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir.

Ancak sonuç olarak kısa bir geçmişe sahip olan Şırnak Üniversitesinin böylesi bir etkinliği gerçekleştirebilmiş olması önemli bir başarı olarak görülmelidir ve Sempozyumun yapılmasında olduğu gibi bildirilerin kitaplaşmasında da başta Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı ve Kitap Editörü Yrd. Doç. Dr. M. Nesim DO-RU olmak üzere emeği geçenleri tebrik etmek gerekir.

