
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YIL: 20 SAYI: 34 TEMMUZ - ARALIK 2015 ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303–2054

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR

Editör

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Hasan KARACA, Arş. Gör. Selim YILMAZ

Bilim Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mesut ERDAL Gaziantep Ü. Tefsir
Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE Yüzüncüyıl Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Muhit MERT Fatih Ü. Kelâm
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Ahi Evran Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslam Tarihi ve S.	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ali BAKKAL Akdeniz Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM N.E.Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi	Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Doç. Dr. Atilla YARGICI Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Prof. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA M. Artuklu Ü. İsl. Mez. T	Prof. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.	Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY Bozok Ü. Arap D ve Ed.
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi	Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslam Felsefesi

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Dr. Kasım ŞULUL, Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ,
Doç. Dr. Atilla YARGICI, Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER, Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

Adres

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

HAKEMLER / REFEREES

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	Yüzüncüyıl Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet BEDİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Ahi Evran Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Mardin Artuklu Üniversitesi	Arap Dili ve belâğatı
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Mardin Artuklu Üniversitesi	İslâm Mezhepleri tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT	Selçuk Üniversitesi	Din sosyolojisi
Prof. Dr. Mesut ERDAL	Gaziantep Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Muhit MERT	Fatih Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜRER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Turan KOÇ	Erciyes Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Kastamonu Üniversitesi	Mezhepler Tarihi
Prof. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi	İslam Felsefesi
Doç. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY	Çukurova Üniversitesi	Arap Dili ve Belâğatı
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Dicle Üniversitesi	Din Sobyolojisi
Doç. Dr. Cevher ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslam Felsefesi

34. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ	Harran Ü. Fen Edebiyat Fak.
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR	Dicle Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Asım YAPICI	Çukurova Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kâzım PAYDAŞ	Harran Ü. Fen Edebiyat Fak.
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Abdulvahhab YILDIZ	Harran Ü. Fen Edebiyat Fak.
Doç. Dr. Celil ABUZAR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Hayri KAPLAN	Çukurova Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Rifat ATAY	Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Salih TUR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Abdullah KARTAL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ali TENİK	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Beyazıt Yaşar SEYHAN	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU	Harran Ü. İlahiyat Fak.

İÇİNDEKİLER

Editörden.....	6
Harran Tıp Okulu	7
Prof. Dr. Ali BAKKAL	
Şeriyeye Sicillerine Göre Urfa'da Kadın ve Aile (XVII-XVIII. Yüzyıllar).....	22
Doç. Dr. Mehmet Emin ÜNER	
Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.....	49
Yrd. Doç. Dr. Orhan GÜRSU	
Molla Halil Es-Si'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enam Adlı Eseriyle Sınırlı)	76
Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE	
Sûfilerin Ahlâk Anlayışında Sünnete Uymanın Önemine Dair Bir Değerlendirme.....	97
Yrd. Doç. Dr. Bekir KÖLE	
Ebû Süleyman Es-Sicistânî'de Mantık	113
Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU	
Osmanlı Devletinin Son Döneminde Mevlevîlik	122
Dr. Nimetullah AKAY	
Hakîmu'l-'Arab Eksem b. Sayfî'nin Eserleri Üzerinde Bir İnceleme.....	153
Okt. Abdulhakim ÖNEL	
Zinciriye Medresesi'nin Cumhuriyet Dönemindeki Durumu .	172
Arş. Gör. Hızır DİLEK	

Editörden

Kıymetli Okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Temmuz-Aralık 2015 tarihli 34. sayısı yayınlanmıştır. Bu sayıda tasavvuf, İslam tarihi, din psikolojisi, kelam, felsefe ve Arap dili alanlarında dokuz telif makale bulunmaktadır. Bundan sonraki sayılarımızda da akademisyenlerin özgün makalelerine yer verilecektir.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Harran Tıp Okulu*

Prof. Dr. Ali BAKKAL*

Özet

Günümüzde Şanlıurfa'nın bir ilçesi olan Harran, Antik dönemin en görkemli şehirlerinden birisi olmakla birlikte, o zamanlardan günümüze önemli bir kültürel varlık intikal etmemiştir. Harran asıl önemini İslâm'ın ilk dönemlerinde kazanmıştır. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz'in burada bir Tıp Okulu açtırmasıyla birlikte Harran, bir ilim merkezi olma özelliğini kazanmaya başlamıştır. Öyle ki, iki asır sonra Harran'dan İslâm dünyasının her tarafına hekimlerin gittiği, bu hekimlerin Endülüs tıbbının kuruluş ve gelişmesinde büyük hizmetleri olduğu görülmektedir. XII. asırda hastane sayısı bakımından Harran, Şam'a denk düşüyordu.

Anahtar Kelimeler: Harran, Harran Tıp Okulu, Endülüs tıbbı, İslam'da tıp

Abstract

Although Harran, a town in Şanlıurfa today, was one of the most spectacular cities of ancient times, since then a noteworthy cultural heritage has not survived until today. Harran gained the main significance in the first period of Islam. After Umayyad caliph, Ömer b. Abdülaziz founded a medical school, It has gained the distinction of being a science center. So; two centuries later, physicians went from Harran to all over the Islamic world. It is seen that these physicians contributed a lot about the establishment and development of Andalusia medicine. In terms of the number of hospitals, Harran was equal to Damascus (Şam) in the 12th century.

* Bu makale, 25-28 Ekim 2010 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen "5. Uluslararası İslam Tıp Tarihi Kongresi"nde sunulmuş olan tebliğin makale formatına getirilmiş şekli ibarettir. Söz konusu tebliğin geniş bir özeti Özet Kitabı'nın 48-49. sayfalarında yayımlanmıştır.

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alibakkal52@gmail.com

Key Words: Harran, Harran Medical School, Andalusia Medicine, Medicine in Islam

Giriş

Son zamanlarda yapılan arkeolojik kazılarla tarihî uzantısının M.Ö. 6000 yıllarına kadar gittiği anlaşılan Harran, Mezopotamya'nın en eski kültür merkezlerinden biriydi. Tarihî süreç içinde Âsur, Bâbil, Med, Pers, Büyük İskender, Selevkos, Arsakit, Roma ve Sâsânî hâkimiyetleri altında kalan şehir, 640 yılında Hz. Ömer'in halifeliği zamanında İyâz b. Ganm tarafından fethedilip Müslümanların hâkimiyetine geçmiştir.

İslâm'dan önce Harran'ın önde gelen özelliklerinden biri de Sâbî inancının ve Sin kültürünün merkezi olmasıydı. M.Ö. üçüncü bin yılın ilk yıllarından itibaren Mezopotamya'nın güneyinde yer alan Sümerliler'in Ur şehriyle birlikte Ay kültürünün merkezi konumunda olan Harran'da M.Ö. 2400-2300 yılları arasında Tanrı Sin adına Ehulhul tapınağı inşa edilmiş olup, bu tarihten itibaren şehir belli bir kutsallık kazanmıştır. Öyle ki Âsurlular zamanında eyalet sistemi içinde herkes vergi verirken dinî birer merkez olarak Âsur ve Harran şehirleri vergiden muaf tutulmuşlardı. Şehrin kutsallığı onu sadece dinî açıdan değil, politik ve kültürel açıdan da önemli hale getirmişti. Büyük İskender'in fetihleri üzerine, bölgeye M.Ö. dördüncü yüzyılın sonlarında epeyce Yunanlı gelip yerleşmiş, böylece Doğu ve Yunan kültürleri arasında meydana gelen kaynaşma sonucu Helenizm kültürü bölgeye hâkim olmuştur. Antik dünyanın önemli eğitim merkezlerinden biri olan Atina Okulu'nun 529 yılında İmparator Justinianus tarafından kapatılması üzerine bu okulun mensuplarından Simplicius Harran'a gelmişti. Üç yıl kadar Harran'da kaldığı anlaşılan bu Yeni Eflâtuncu filozofun, bölgenin felsefî düşüncesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Harran'ın bu zengin dinî, siyasî ve kültürel geçmişine rağmen bazı siyasî ve dinî tablet ve yazıtlar dışında milâdî sekizinci asrın başlarına kadar Harranlı bilim adamlarının isim ve eserlerine rastlanmamaktadır. Harran'ın bilim dünyasındaki asıl önemi dünya kültür geçişlerindeki rolünden kaynaklanmaktadır. İnsanlık tarihinde üç büyük kültür intikali gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi M.Ö. IX. asır ile M.Ö. III. asır arasında Grek Düşüncesi dediğimiz antik kültürlerin derlenişi ve süzgeçten geçirilişi; ikincisi, VIII. ve IX. asırlarda Yunan düşüncesinin İslâm dünyasında yaşayan bilim adamları tarafından Grekçe'den Süryânîce'ye, Süryânîce'den Arapça'ya veya Gerekeçe'den Arapça'ya tercüme edilmesi; üçüncüsü de tercüme döneminden sonra Müslümanların geliştirdiği bilgilerin Batılılar tarafından M.S. XI. asır ile XIII. asır arasında İspanya ve Güney İtalya'da

Arapça'dan Batı dillerine aktarılmasıdır¹ İkinci kültür geçişinde tercüme faaliyetlerinde, üçüncü kültür geçişinde ise Batı dillerine tercüme edilen kitapların hazırlanmasında Harranlı bilginlerin büyük hizmetleri olmuştur.

A. Harran Tıp Okulunun Kuruluşu

İslâm tarihinde tıp, Hz. Muhammed döneminden itibaren Müslümanlar arasında rağbet gören bir bilim dalı olmuştur. Kur'an ve Sünnet'te ilimle ilgili beyanları değerlendiren Müslümanlar, en geniş anlamda ilmi, “*insana faydası olan her türlü bilgi*” şeklinde algılamışlardır. Bu yüzden tarih boyunca Müslümanların İslâm inançlarına aykırı olmayan hiçbir bilgi türüyle herhangi bir problemi olmamıştır.

Bir peygamber olarak Hz. Muhammed'in yaşlanmanın dışında her hastalığın bir ilacının olduğunu beyan etmesi,² hastalandığı zaman tedavi olması ve başkalarına da tedavi olmalarını tavsiye etmesi,³ Müslümanların hastalıktan dolayı tedavi olmayı sünnet saymalarına sebebiyet vermiş ve bu anlayış tıbbın, İslâm toplulukları içinde kısa zamanda gelişmesini sağlamıştır. Öyle ki Müslümanlar arasında tıp, ilmin iki ana bölümünden biri olarak kabul edilmiş⁴ ve hicrî I. asrın dördüncü çeyreğinden itibaren müesseseleşmeye başlamıştır.

Hz. Peygamber'in tabiplerle olan münasebeti her zaman müspet olmuş ve bu durum Hâris b. Kelede gibi bazı doktorların Müslüman olmalarına sebebiyet vermiştir. Hâris'in dışında oğlu Nadr b. Hâris b. Kelede, Damâd İbn Sa'lebe el-Ezdî, Rufâa b. Ebî Rimse et-Teymî, Şemerdil b. Kubâb el-Kâ'bî ve İbn Huzeym, Hz. Peygamber döneminde yaşayan doktorlardan bazılarıdır. Bunların yanısıra Şifâ binti Abdullah el-Kureyşiyiye ile Rufeyde el-Ensâriyye, tedavi işleriyle uğraşan hanım doktorlardan sayılmaktadırlar.⁵ Dört Halife ve Emevîler döneminde ise Ebü'l-Feth el-Müstefî, İbn Azâl, Ebü'l-Hakem ed-Dımaşkî, Hakem ed-

¹ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 79-80.

² Buhârî, *Tıbb* 1; Ebû Dâvûd, *Tıbb* 1 (H. No:3855); Tirmizî, *Tıbb* 2 (H. No: 2039); İbn Mâce, *Tıbb* 1, (H. No: 3436).

³ Ebû Dâvûd, *Tıbb*, 11, (H. No: 3874).

⁴ Bazı hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in “*İlim ikidir: Biri beden ilmi, diğeri din ilmi*” buyurduğu rivayet edilmiştir. Zehebî bu sözün hadis değil, İmâm Şâfiî'nin sözü olduğunu belirtir. Şâfiî'nin buna yakın bir sözü de “*Helal ve haramı bildiren ilimden sonra tıptan daha asaletli bir ilim yoktur.*” şeklindedir (İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, X, 547-48.). Konumuz itibarıyla “İlim ikidir...” rivayetinin hadis olup olmaması önemli değildir. Önemli olan başta hadis bilginleri olmak üzere bütün Müslümanların bu rivayeti kabul edip özümsemiş olmalarıdır. Bu da Müslümanların tıp ilmine verdikleri yüksek değeri göstermektedir.

⁵ Ahmet Ağrakça, *İslâm Tıp Tarihi*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul 2004, s. 78-80.

Dımaşkî, İsa b. Hakem ed-Dımaşkî, Mâserceveyh el-Basrî, Tezâyuk, Abdülmelik b. Ebcer gibi erkek ve Zeyneb et-Tabîbe gibi bazı hanım doktorların varlığından söz edilmektedir.¹

Emevîler döneminin son çeyreğinde, İslâm tıbbının müesseseseleşmeye başladığı görülür. Tıbbın gelişmesi ve müesseseseleşmesi için yapılması gereken üç şey vardır: Tıp kitaplarının yazılması, hastanelerin açılması ve tıp eğitiminin yapılması. Bunların üçü de Emevîler'in son çeyreğinde gerçekleştirilmiş olan faaliyetlerdir. Emevî prenslerinden Hâlid b. Yezîd, din olarak Yahudiliği benimseyen Süryanî asıllı Mâserceveyh (Mâsercûye) adlı bir kişiye Hintli Ahron b. A'yün'ün 30 makaleden oluşan tıbbı *el-Künnaş fi't-tıbb* adlı eserini Arapça'ya tercüme ettirmiş; Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'un doktoru Tezâyuk (ö.90/709) *el-Künnaş* adlı bir tıp kitabı yazmış, Halife Velîd b. Abdülmelik 88/707 yılında cüzzamlılar ve akıl hastalarının tedavisi için bir hastane tesis etmiş ve Halife Ömer b. Abdülaziz, Harran Tıp Okulu'nu kurmuştur.

Harran, Emevîlerin özel önem attıkları şehirlerden birisi idi. Halife Velîd, kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i Cezîre valisi yapınca, Mesleme eyalet merkezini Kınnesrin'den Harran'a taşımış; Ömer b. Abdülaziz de halife olunca, Harran'a, buradaki Müslümanların çoğunluğunu teşkil eden Kayslılardan Ömer b. Hübeyre'yi vali tayin etmiş ve daha önce babasının Mısır valiliği sırasında kendisiyle tanıştığı İskenderiye Okulu mensuplarından bir tabibi Harran'a getirterek burada ona bir **Tıp Okulu** kurdurmuştur (720).² Ömer b. Abdülaziz'in bu faaliyetinden anlaşıldığına göre o dönemde Harran'da yeterli sayıda doktor yoktu.

Ömer b. Abdülaziz'in tıpla ilgili tek faaliyeti bundan ibaret değildi. Bazı kişilerin tavsiyesi üzerine Ahron'un *el-Künnaş*'ını Şam kütüphanelerinden aldırıp muhtemelen teksir ettirmiş ve çeşitli merkezlere göndermek suretiyle bu kitabı Müslümanların istifadesine sunmuştur.³

B. Harran'da Kurulan Hastaneler

Ömer b. Abdülaziz'in kurdurduğu Tıp Okulu bir hastane değildi. Muhtemelen burada görevlendirilen hekim, kendisi için yaptırılan bir binada hastaları muayene ediyor ve kendisine yardımcı olan kişileri de yetiştirmeye çalışıyordu.

¹ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 85-88.

² G. Fehérvári, G., "Harrân", *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), (1966), s. 228; Şinasi Gündüz, *Anadoluda Paganizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 43.

³ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev.: Zeki Megâmiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976, III, 276.

Tıp okulundan sonra Harran’da ilk hastanenin ne zaman açıldığı bilinmemektedir. Ancak Emevîler’le başlayan ve Abbâsîler’le hızlanan hastane kurma çalışmaları, hicrî dördüncü asrın başlarına gelindiğinde İslâm ülkesinin her tarafına yayılmış bulunuyordu. Bu sırada vezirler Bağdat geleneğine uyarak Rey, Nisabur ve diğer şehirlerde hastane açma yoluna gitmişlerdir.¹ 1184 yılında Şam bölgesini ziyaret eden İbn Cübeyr Şam’da 2, Nusaybin’de 1, **Harran’da 2**, Halep’te 1, Hama’da 1 hastane bulunduğunu yazar.² Bu dönemde Harran’dan daha büyük bazı şehirlerde birer hastane bulunurken Harran’da, Şam’da olduğu gibi iki hastanenin bulunması burada tıbbın bir hayli ilerlemiş olduğunu gösterir.

1242 yılında Halep Eyyübî hükümdarı el-Melikü’n-Nâsır Salahuddîn tarafından Harran’daki vergilerin teftişi için gönderilen İzzeddin b. Şeddâd, şehirde bir tane hastane bulunduğunu ve bunun da Muzafferüddîn Gökborî tarafından yapılmış olduğunu kaydeder.³

C. Harranlı Tabipler

720 yılında Harran Tıp Okulu’nun kuruluşundan 1260 yılında Moğol istilasına kadar Harran’da yüzlerce hekim yetişmiş olmalıdır. Ancak biz bunlardan çok azının ismini tespit edebiliyoruz. İsmi tarihe geçen ve unutulmuş arasında bir mukayese yapmak üzere şu olay önemli bir örnek teşkil eder: 931 yılında bir hastanın ameliyat esnasında ölmesi ve durumun Halife’ye şikâyet edilmesi üzerine Halife, dönemin Reîsü’l-Etubbâ’sı (Başhekim) olan Harranlı Sinan b. Sâbit’e, bir hey’et kurup çevrede doktorluk yapmaya ehil olanların tespit edilerek kendilerine sertifika verilmesini ve bundan böyle sertifika sahibi olmayan kişilere hekimlik yaptırılmamasını emretti. O sene tıp heyeti, Bağdat’ta 860 kişiye hekimlik sertifikası verdi. Sarayda ve hastanelerde çalışan hekimler bu sayıya dâhil değildi.⁴ O sıralarda Bağdat ve çevresinde doktorluk yapma ehliyetine sahip olan 1000 dolayındaki hekimden, ancak iki elin parmakları kadar doktorun ismini sayabiliriz.

¹ C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 384.

² Ebu’l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Endelüsî el-Belensî (İbn Cübeyr), *Rihletü İbn Cübeyr*, el-Mektebetü’l-Arabiyye, Bağdat, 1356/1937, s. 199; R.A. Kern, “Mescid”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, VIII, 60.

³ Ali Bakkal, *Harran Okulu*, Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2008, s. 21.

⁴ İbn Ebû Usaybia, *‘Uyûnü’l-enbâ’ fî tabakâti’l-etubbâ’*, (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 302; Sigrid Hunke, *Avrupa’nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, 2. Baskı, çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, s. 157; C. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 370-371; Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev.: Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, trs., s. 106.

Sayıları çok olmakla birlikte adını tespit edebildiğimiz Harranlı hekimler şunlardır:

1. Stephan el-Harrânî

Abbasîler'in başlarında yaşamış olan meşhur tabiplerdendir. Ancak hayatı hakkında daha fazla bilgi yoktur.¹ Muhtemelen bu tabip, Harran Tıp Okulunda yetişmiş ilk hekimlerden biriydi.

2. Yunus et-Tabîb el-Harrânî (ö. 268/881 sonrası)

Yunus b. Ahmed el-Harrânî, Harran'da doğdu. Doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Tıp eğitimini Harran'da aldı. Daha sonra Endülüs'e giderek mesleğini burada icra etti. Endülüs Emevî Devleti emîrlerinden Muhammed b. Abdurrahman (238-273/875-886), onun ilmini çok beğenmiş ve onu sarayının hâssa tabipleri arasına almıştır. *el-Muğîsü'l-kebîr* adıyla meşhur olan ve birçok hastalığın tedavisinde kullanılan bir şurubun mücidi olarak bilinir. Bir başka rivayete göre de hardal tohumundan bir ilaç yapmıştı.

881 yılında hayatta olduğu bilinmektedir. Endülüs'te vefat etti ve burada toprağa verildi.²

3. Sâbit b. Kurra (221-288/836-901)

Ebü'l-Hasan Sâbit b. Kurra b. Zehrûn (Mervân) es-Sâbî el-Harrânî, 221/836 yılında Harran'da doğdu, 288/901 yılında Bağdat'ta vefat etti.

Babası Harran sâbiilerinin reislerindendi. Çocukluğu ve gençliği Harran'da geçti. Gençliğinde Harran çarşısında sarraflık yapardı. Bilgiye karşı büyük bir merakı olan Sâbit, Süryânîce ve Arapçayı çok iyi bilmesinin yanı sıra, Yunancayı da eser tercüme edecek seviyede öğrenmişti.

Bazı Arap akademisyenler onun Müslüman olduğunu ileri sürseler de,³ bizim kanaatimize göre o, hayatını bir Sâbiî olarak sürdürmüştür. Bununla birlikte o, geleneksel Sâbiî inançlarına da sıkı sıkıya bağlı değildi. Nitekim gençliğinde felsefe konularındaki serbest düşünceleri yüzünden şehrin Sâbiî halkı ile anlaşmazlığa düşüp kendi halkı tarafından yargılanmıştır. Bir müddet görüşlerinden vazgeçtiğini söyleyip Harran'da kalmaya devam etse de bu duruma daha fazla sabredemeyip Dârâ yakınlarındaki Kefertûsâ kasabasına kaçmış; halkının takibinden ancak bu şekilde kurtulabilmiştir.

¹ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 56.

² İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hasan b. Cülcül el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-etubbâ ve'l-hukemâ*, thk. Fuâd Seyyid, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, s. 94-95; Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 78; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 70-71.

³ Bk. Qâsim Taamneh, "The Greet Muslim Scientist Thabit Ibn Qurra", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006, I, 371-375.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsâ b. Şâkir, Bizans'tan Bağdat'a dönerken Sabit'le tanıştı. Geniş bilgisi, ilmî kabiliyeti ve dildeki mahareti Muhammed'in dikkatini çekti. Sâbit'i alıp Bağdat'a götürdü. Sâbit, burada Muhammed'den matematik, astronomi ve fizik dersleri aldı. Daha sonra Muhammed onu Halife Mu'tazîd'a tavsiye etti ve bundan sonra saray astronomları arasında yer aldı.

Benû Mûsâ'nın teşvikiyle Yunanca'dan pek çok ilmî eseri tercüme etti. Daha önce yapılan tercümelemin çoğunu yeni baştan gözden geçirdi. Kendisi de orijinal eserler yazdı. Sâbit'in Yunanca'dan tercüme ettiği kitaplar felsefe, mantık, matematik, astronomi, tıp, mûsikî gibi çeşitli konulara ayrılır. Bir kısım kitaplarını Süryanî diliyle yazmıştır. Kâtib Çelebi, onun tercüme faaliyetindeki yerinin çok önemli olduğuna işaret ettikten sonra, "*Sâbit b. Kurra'nın çevirileri olmasaydı, kimsenin felsefeye (hikmete) dâir kitaplardan faydalanamayacağı söylenirdi*" der.

Bizim tespitimize göre Sâbit b. Kurra'nın genel konulara dair 7, Tıp ve Eczacılık'a dair 47, Matematik ve Geometri'ye dair 46, Mekanik ve Fizik'e dair 5, Astronomi ve Astroloji'ye dair 30, Felsefe ve Mantık'a dair 16, Tarih ve Coğrafya'ya dair 5, Siyaset ve Ahlak'a dair 5, Dinler Tarihi'ne dair 9, Dil ve Edebiyat'a dair 3, Gizli İlimler'e dair 3, Musikî'ye dair 5 olmak üzere toplamda 181 eseri vardır. Bunlardan 30 kadarı Türkiye ve Dünya kütüphanelerinde yazma halinde bulunmaktadır.

Sâbit'in tıpla ilgili en önemli eseri *Kitâb ez-Zahîre fî 'ilmi't-tıbb* (diğer adı *el-Künnaş*) adını taşır. Kitap 1928 yılında Kahire'de, 1998 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Bu kitap 207 sayfa olup, eserde dâhilî tıp bilimleri (iç hastalıkları, nöroloji, dermatoloji, gastroenteroloji, kardiyoloji, koruyucu hekimlik, deontoloji, farmakoloji) 156 sayfa; cerrâhî tıp bilimleri (üroloji, ortopedi, kadın-doğum, göz, kulak-burun-boğaz) 51 sayfa olarak yer almaktadır. Bu kitap esas alınarak Sâbit'in tıpla ilgili görüşleri 1994 yılında Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü tarafından Kayseri'de düzenlenen "*Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri: Harranlı Bilim Adamları Kongresi*"nde tartışılmıştır. Ayrıca 2006 yılında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Şanlıurfa'da düzenlenen "*I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu*" konulu sempozyumda Sâbit b. Kurra hakkında üç ayrı tebliğ sunulmuş ve birçok tebliğde de kendisinin görüşlerinden bahsedilmiştir.

Sâbit'in *ez-Zahîre*'nin dışında genel tıbbî bilgilerle ilgili *Kitâb er-Ravza fî't-tıbb*, *Mesâilü't-tıbbiyye*, *Cevâbühü li Risâleti Ahmed b. Tayyib ileyi*, *K. el-Hâssa fî teşrîfi sinâ'ati't-tıbbi ve tertîbi ehlihâ ve ta'zîzi'l-mengûsîne minhüm bi'n-nüfûsi ve'l-ahbâr*, *Enne sinâ'ate't-tıbb ecellü's-sinâ'ât*, *K. Tefsîru'l-erba'a*, anatomi ile ilgili *K. fî Teşrihi ba'zı't-tuyûr*, iç

hastalıkları ile ilgili *K. Esnâfu'l-emrâz*, *Cevâmi'ü Kitâb el-A'zâi'l-elîme*, *K. Veca'u'l-mafâsıl* ve *'n-nikris*, dermatoloji ile ilgili *K. fi'l-Beyâz ellezî yazharu fi'l-beden*, *Risâle fi'l-Cüderî* ve *'l-hasbe*, gastro-entoloji ile ilgili *Makâle fi's-Sufreti'l-ârzati li'l-beden* ve *'adedi esnâfihâ ve esbâbihâ ve 'ilâcihâ*, *Cevâmiü Kitâbî "Mirretü's-sevdâ"*, kardiyoloji ile ilgili *K. en-Nabz*, *K. fi'l-Vakafât elletî (ve's-sükûn ellezî) beyne hareketeyi's-şiryâni'l-müteâdeteyn*, koruyucu hekimlikle ilgili *K. fi Tedbîri'l-emrâzi'l-hâdde*, *K. fi Tedbîri's-sihha*, *K. fi'l-et'ime*. *K. en-Nebât*, deontoloji ile ilgili *K. fi Müsâeleti't-tabîb li'l-marîz*, *K. ilâ İbnihî Sinan fi'l-Hassi 'alâ Te'allîmi't-tıbb ve'l-hikme*, farmakoloji ile ilgili *K. fi Ecnâsi mâ tuksemü bihi'l-edviyye*, *K. fi Ecnâsi mâ tûzenu bihi'l-edviyye*. *K. fi'l-Etlâl*, *K. fi Vasfi'l-kurs*, *Cevâmi'ü Kitâbî Edviyyeti'l-müfredede*, psikoloji ile ilgili *K. fi'r- Reddi 'alâ men kâle "Enne'n-nefse mîzâcün"*, kadın-doğum ile ilgili *Makâle fi Sıfati kevni'l-cenin*, *Risâle fi İhtiyâri vaktin li sukûti'n-nutfeti*, gözle ilgili *K. el-Basar ve'l-basîre fi 'ilmi'l-'ayn ve 'ilelihâ ve müdâvâtihâ*, üroloji ile ilgili *K. fi'l-Hasâ el-mütevellidü fi'l-kiliyyi ve'l-mesâne*, veterinerlikle ilgili *K. el-Baytara* adlı telif eserleri mevcuttur. Bu eserlerden başka Galen'den tıpla ilgili 15 adet tercüme eseri bulunmaktadır.

Tıpla ilgili 47 eseri bulunmakla birlikte yaşadığı dönemde Huneyn b. İshak, Sâbit'ten daha büyük bir hekim olarak kabul edilirdi. Eser verdiği alanlar içinde en önde olduğu alan matematik-geometri idi.

Tıp tarihinde kızıl ve kızamık hastalıklarını ilk keşfeden Sâbit'tir. Galen'in eserlerinin tamamına yakını tercüme etmişti. O'nu iyice anladıktan sonra kendisi de müstakil eserler yazdı. Genel tıbbi iyi bilmesinin yanı sıra göz, çiçek, kızamık ve böbrek hastalıkları üzerinde ihtisaslaştı, kan dolaşımı gibi bazı konularda yeni sözler söyledi.¹

4. Ebû İshâk İbrahim b. Zehrûn (ö.309/921)

Harranlı Zehrûn ailesinin büyüklerindedir. Sâbit b. Kurra'nın öğrencisidir. Bağdat hastanelerinde tabip olarak çalıştı. Mantık alanında da ileri bir seviyede bulunuyordu. 309/921 yılında Bağdat'ta vefat etti.²

5. Ebû Saîd Sinan b. Sâbit b. Kurra (ö. 331/943)

Sâbit b. Kurra'nın oğlu olan Sinan, 282/895 yılında doğdu, 331/943 yılında vefat etti. Çeşitli alanlardaki temel bilgileri babasından alan Sinan,

¹ İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etibbâ*, s. 75; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (nşr. Nâhid Abbas Osman) Devha 1985, s. 448-550; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 295-300; Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 59-70; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 83-116; İhsan Fazlıoğlu, "Sâbit b. Kurra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2008, XXXV, 353-356.

² İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 307; Kazım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 40; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 72.

tıp, matematik, astronomi ve tarih alanlarında yoğunlaşmış ve tercüme işiyle de ilgilenmiştir.

Ömrünün ortalarına doğru İslâm'ı seçen Sinan, Abbasî Halifesi el-Muktedir Billah (295-320 /908-932) zamanında sarayda bulunmuş ve Bağdat Reîsü'l-etibbâliğine (baştabipliğe) getirilmişti. Halife el-Kahir Billah (320-322 /932-934) döneminin tümünde ve er-Radî Billah'ın (322-329 /934-940) hilâfetinin ilk yılı olan hicrî 322 yılı sonlarına kadar bu görevini sürdürmüştür.

Yanlış tedavi sonucu bir hastanın ölmesi üzerine 319/931 yılında Bağdat ve çevresinde hizmet veren hekimleri sınavdan geçirdi ve bunlardan 860 tanesine hekimlik sertifikası verdi.

Veba ve diğer salgın hastalıkların çoğalmasından dolayı Bağdat ve çevresindeki hapishanelerde hastalanan hükümlülerin her gün muayene ve tedavilerini gerçekleştirmek üzere bir hekimler heyeti oluşturdu. Sonra da köylere gidecek sağlık ekipleri hazırlayıp Müslüman-zimmi ayırımı yapmaksızın bütün insanlara ulaşmalarını sağladı.

Bağdat'taki Bedr el-Mu'tazidî ve es-Seyyide Şağab Hastanelerinin gelirleri, giderleri, yönetimi, işletmesi ve her türlü tıbbî hizmetleri ile ilgilenmiş, bu alanda önemli başarılar sağlamıştı. Bu hastanelerin giderleri için harcanan aylık altı yüz dinarlık meblağın harcanması için bir plan yapmış, ancak kendisi bu paralara elini sürmeden sadece organizasyonu ile ilgilenmişti.

Emîrî'l-Ümerâ Beckem et-Türkî'nin emriyle Bağdat'ta yeni bir hastane kurmuştur. Ancak Beckem bu hastanenin bitimini görmeden o yıl vefat etmişti.

Sinan'ın en yüksek uzmanlık alanı tıp olduğu halde kaynaklarda onun tıpla ilgili bir eserine rastlanmamıştır. İsimleri tespit edilebilen on eseri astronomi, matematik, geometri, tarih, siyaset ve edebiyatla ilgilidir. O, daha çok işletmecisi bir baştabip olarak başarı sağlamıştır.¹

6. Ebû İshâk İbrahim b. Sinan b. Sâbit b. Kurra (296-335/909-946)

Sâbit b. Kurra'nın torunudur. 296/909 yılında Bağdat'ta doğdu, 335/946 yılında yine Bağdat'ta vefat etti. Çok zeki, akıllı ve felsefi ilimlere karşı kabiliyetli bir zattı. Tıp ve matematik sahalarında da kendisini oldukça iyi yetiştirmişti. Babası Sinan gibi ünlü bir tabip idi. Tıpta o kadar uzmanlaşmıştı ki, hakkında “bilimin mirasçısı ve sonuncusu” denmeye başlanmıştı. Bununla birlikte onun astronomi ve matematik alanlarındaki uzmanlığı, tıp sahasından daha yüksek bir seviyedeydi. Yaşadığı dönemde Bağdat hastanelerinde tabip olarak görev yaptı. On dolayındaki eserlerinin tamamı matematik, geometri ve

¹ İbn Ebû Usaybia, 'Uyûnü'l-enbâ', s. 300-304; Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, s. 43-46; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 72-75; Mahmut Kaya, “Sinân b. Sâbit”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 239-240.

astronomiyle ilgilidir.¹

7. Ebu'l-Hasan Sâbit b. Sinan b. Sâbit b. Kurra (ö. 363/973)

Sâbit b. Kurra'nın torunudur. Aklî ilimleri ve tıbbî babasından tahsil ederek Bağdat'ın önde gelen hekimleri arasında yer aldı. Büveyhî emîri Muizzüddavle'ye Hipokrat ve Câlînus'un (Galen) eserlerini okuttu. Babasıyla birlikte Halife Râzî Billâh'ın sarayında bulundu. Daha sonra Muttakî-Lillâh, Müstekfî-Billâh ve Mutî'-Lillâh'ın özel hekimliğini yaptı. Bağdat Derbû'l-Mufaddal Hastanesi başhekimliğinde bulundu.

Babası Sinan b. Sâbit gibi o da tıpla ilgili bir eser yazmamıştır. Eserleri genellikle tarihle ilgilidir.²

8. Ebu'l-Ferec b. Sâbit b. Sinan b. Sâbit b. Kurra

Sâbit b. Kurra'nın torununun çocuğudur. Sadece künyesi bilinmekte, ismi ile doğum ve vefat tarihleri bilinmemektedir. IV/X. asırda babası ve dedeleri gibi tıp sahasında şöhret yapmış hekimlerdendi.³

9. Ahmed b. Vasîf (ö.365/975)

Ahmed b. Vasîf el-Kehhâl el-Harrânî, Harran'da dünyaya geldi. Küçüklüğünde tıp ilmine merak saldı ve daha çok göz hastalıkları üzerinde yoğunlaştı. Harran'da daha fazla bilgi edinme imkânı olmadığı için, meslekî bilgisini ve tecrübesini arttırmak için çok sayıda tabibin bulunduğu Bağdat'a gitti. Burada yine kendisi gibi Harranlı olan Yunus et-Tabîb'in oğulları Ahmed ve Ömer'e tıp dersleri verdi.

350/961 yılından başlayarak uzun süre Bağdat Bîmâristân'ında göz hekimliği yapan İbn Vasîf, daha sonra Endülüs'e gitti ve orada da iyi bir göz doktoru olarak tanındı. 365/975 yılında Endülüs'te vefat etti.⁴

10-11. Ömer ve Ahmed b. Yunus el-Harrânî (975 ve 1009 sonrası)

Bu iki kardeş, Yunus el-Harrânî'nin oğullarıdır. Her ikisinin de doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir.

Ömer ve Ahmed kardeşler, tıpla ilgili temel bilgileri babaları Yunus el-Harrânî'den aldıktan sonra 330/941 yılında Bağdat'a giderek burada on yıldan fazla kaldılar. Bu süre zarfında Bağdat'taki doktorlardan tıp dersleri aldılar ve onların hizmetinde bulundular. Hizmet ettikleri tabipler arasında, Sâbit b. Sinan b. Sâbit b. Kurra da bulunmaktaydı. Onun huzurunda Câlînus'un (Galen) bazı

¹ İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 307; Rüşdî Râşid, "İbrâhim b. Sinân b. Sâbit", *DİA*, XXI, 349-351; Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 75; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 132-135.

² İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etibbâ*, s. 80; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 304-07; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 159-161; Mahmut Kaya, "Sâbit b. Sinân", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 356.

³ Bakkal, *Harran Okulu*, s. 78.

⁴ İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etibbâ*, s. 81-82; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 311; Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 78; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 77.

kitaplarını ezbere okudular. Ayrıca İbn Vasîf el-Harrânî'den de göz tababeti üzerine dersler aldılar.

II. Hakem'in (961-976) halifeliği zamanında 351/962 yılında Endülüs'e gittiler. Halife ile birlikte Aziz İstebîn kalesi seferine katıldılar. Sonra II. Hakem onları saray tabipleri arasına aldı. Kısa bir müddet sonra da onları, Kurtuba'nın batısında bulunan şatafatlı şehir Medînetü'z-Zehrâ'ya yerleştirdi. Böylece Ömer ve Ahmed kardeşler Endülüs Emevî Devleti halifesinin özel doktorları arasında yer almış oldular. Ömer, bir mide hastalığı neticesinde karnı şişti sonra vefat etti.

Ahmed ise, bir müddet daha halifenin Medînetü'z-Zehrâ Sarayı'nda yaşadı ve çok büyük hürmet gördü. Sarayda, eşi görülmemiş bir tıp ve ilaç deposuna reîs tayin edildi. Bu mekânda, halife ve ailesi için macun ve şerbet yapmak üzere 12 Sicilyalı genç aşçı çalışıyordu. Yapılan ilaçlardan halifenin izniyle fakirlere de dağıtılırdı. Her türlü göz hastalığını ustalıkla teşhis ve tedavi eder, şifalı merhemler hazırlardı. II. Hakem'in ölümünden sonra da saraydaki görevine devam etti. Hatta Halife Hişâm (976-1009) onu, asıl görevine ilaveten önce polis şefi, sonra şehremini (belediye başkanı) olarak görevlendirdi.

Ahmed iyi bir hekim olmakla birlikte dili tutuk, yazısı bozuk, imla kurallarına da pek uymayan biri idi. İshal ve karahummadan öldü.¹

12. Sâbit b. İbrahim b. Zehrûn el-Harrânî (283-369/ 896-980)

Ebü'l-Hasan Sâbit b. İbrahim b. Zehrûn el-Harrânî, 283/896 yılında Harran'a bağlı olan, şimdi ise Suriye'nin önemli şehirlerden biri sayılan Rakka'da dünyaya geldi. Sâbiî asıllı bu bilgin, Harran'da yetişen maharetli tabiplerden biri idi. Tıp bilgisini önce Sâbiî tabiplerden aldı. Daha sonra bilgisini pekiştirmek üzere Bağdat'a gitti. Zamanının meşhur tabipleri arasında yer aldı. 369/980 yılında Bağdat'ta vefat etti.

Devrinin en dirayetli ve yetkin bir tabibidir. İlaç yapma konusunda oldukça başarılı bir hekimdi. Vezir Ebû Tahir'i sağlığına kavuşturmakla ün kazanmıştır.

Sâbit b. İbrahim'in tıbbâ dair Yuhanna b. Serabiyûn'un *Künnâş*'ının bazı makalelerinde yer alan yanlışları düzeltmeye yönelik bir eseri ile kendisine yöneltilen bazı sorulara verdiği cevapları ihtiva eden bir kitabı bulunmaktadır.²

¹ İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ*, s. 112-114; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 75-77.

² Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, s. 40-41; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 77-78.

13. Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl b. İbrahim b. Zehrûn es-Sâbî
(313-384/925-994)

Zehrûn ailesinin önde gelen fertlerinden biri olan İbrahim b. Hilâl, 313/925 yılında Bağdat'ta doğdu, 384/994 yılında yine Bağdat'ta vefat etti. Sâbit b. Kurra'nın öğrencisi oldu. Tıp, matematik, mühendislik ve astronomiyle uğraşan diğer aile fertleri gibi İbrahim de başlangıçta tabip olmak üzere yetiştirildi ve Bağdat hastanesinde tabiplik yaptı. Tıbbın yanı sıra özellikle geometri ve astronomide geniş bilgi sahibi olmasına rağmen daha sonra edebiyata yöneldi. Bazıları onu Arap edebiyatının en büyük dört risale yazarından biri kabul eder. Büveyhî sarayında kâtiplik ve başkâtiplik yaptı. Hizmetinde çalıştığı devlet adamları cazip tekliflerde bulunarak onu İslâm'ı kabule teşvik etmişlerse de bu teklifleri geri çevirmiştir.¹

14. İbn Ravh

İbnü'n-Nedîm tabipler arasında İbn Ravh es-Sâbî adlı bir kişiden söz etmekte, ancak hakkında başka bilgi vermemektedir.²

15. İbnü'n-Neccâr (ö. 639/1241 sonrası)

Daha çok tarihçiliğiyle tanınan İbnü'n-Neccâr'ın tıpla ilgili olarak *eş-Şâfi fi't-tıbb* adlı bir eseri vardır. Esasen İbnü'n-Neccâr bir tabip değildi. Muhtemelen bazı basit tedavi usullerini kullanan bir âlimdi. Tıpla ilgili kitabını tecrübe ve derleme yoluyla yazmış olmalıdır.³

D. Harran Tıbbının Endülüs Tıbbına Etkileri

Müslümanlar Endülüs'e yerleştiklerinde, tıp alanında ciddi sayılabilecek bir birikim sahibi değillerdi. VIII. ve IX. yüzyılın ilk yarısı boyunca, bu alanda daha ziyade gayr-i müslimler söz sahibi oldular. Mesela II. Abdurrahman döneminde hekimlik yapmış olan Cevâd en-Nasrânî ve Hâlid b. Yezîd en-Nasrânî, isimlerinden anlaşılacağı üzere Hıristiyan idiler. Yalnız öyle anlaşılıyor ki, gayr-i müslim hekimler, tıbbın kendilerinden önce yaşamış iki otorite ismi olan Hipokrat ve Galen'i bile iyi tanımıyorlardı, dolayısıyla tıbbî bilgileri çok köklü değildi. Bu sebeple Endülüs tıbbına katkıları çok sınırlı oldu.

Endülüs tıbbını besleyen asıl kaynak, diğer alanlarda olduğu gibi, yine Doğu idi. Bu kaynak içerisinde Harranlı tabiplerin önemli bir yeri vardır. Daha IX. yüzyılda Hamdeyn b. Ebân, Ahmed b. İyâs, Abdülmelik b. Habîb gibi Müslüman hekimlerin yanı sıra Yunus el-Harrânî'nin Endülüs'te hekimlik yaptıklarını biliyoruz.

¹ Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 78; Bakkal, *Harran Okulu*, s. 161-163; Rahmi Er, "Sâbî, Ebû İshâk", *DİA*, XXXV, 339-340.

² Bakkal, *Harran Okulu*, s. 78.

³ Bakkal, *Harran Okulu*, s. 78.

Endülüs'te tıp alanında asıl ciddi adımlar X. yüzyılda atılmıştır. Bu yüzyılda temayüz eden hekimlerden Said b. Abdırabbih (ö. 339/951) yüksek ateşi tedavi eden bir ilaç geliştirmişti. Yine bu yüzyılda yukarıda biyografilerini verdiğimiz Yunus et-Tabîb'in iki oğlu Ömer ve Ahmed'in önemli hizmetleri olmuştur. Harranlı tabiplerin elinde çok iyi yetişmiş olan bu iki hekim kardeş, Galen'in eserlerini de çok iyi incelemişlerdi. Endülüs'e geldiklerinde uzun süre saray hekimliği görevinde bulundular. Bunlardan Ahmed aynı zamanda fakirlerin barındığı ve tedavi edildiği bir dispenserin de sorumlusu idi.

Baba ve iki oğlun yanında Muhammed b. Abdûn ve İbn Abdurrahman b. Şüheyd gibi hekimlerin çalışmalarıyla Endülüs'te tıp, büyük bir yükselişe geçti. Bu hekimlerin hemen ardından Endülüs'te hiç tartışmasız X. yüzyılın en büyük hekimi olan ez-Zehrâvî'nin (ö.403/1013) yetiştiğini görüyoruz. Bundan sonra Endülüs, Batı tıbbının da en önemli kaynaklarından biri olmuştur.¹

Sonuç

Ömer b. Abdülaziz'in açtığı Harran Tıp Okulu kısa zamanda meyvelerini vermiş, açılışından bir buçuk asır sonra, Harran'dan, dünya tıbbını etkileyen isimler çıkmaya başlamıştır. Harran'da tıp mesleğine daha çok Sâbiî kökenli aileler sahip çıkmıştır. Kurra ve Zehrûn ailelerinin Sâbiî kökenli olduklarında şüphe yoktur. Bazı müellifler Yunus ailesinin de Sâbiî kökenli olduğunu yazmaktadırlar. Kurra ailesi ikinci neslin başı olan Sinan'la birlikte, Zehrûn ailesi ise ancak beşinci nesilde daha çok tarihçi olarak bilinen Hilâl b. el-Muhassin'le birlikte Müslüman olmuştur. Sâbiî asıllı olduğu kabul edilse dahi Yunus'un Müslüman olduğu herkes tarafından bilinmektedir.

Harranlı hekimlerden bazıları Müslüman olmasa bile, tıpla ilgili bu gelişmeleri tamamen İslâm kültürünün bir mahsulü olarak kabul etmek gerekir. Çünkü daha önce Harran'da tıpla ilgili bir alt yapı mevcut olmadığı gibi, herhangi bir tabibin ismine de rastlanmamaktadır. Tıp, matematik, astronomi ve diğer alanlarla ilgili çalışmalar tamamen İslâm'ın sağladığı hürriyet ortamında yapılmış ve Müslümanlar bu çalışmalara büyük bir içtenlikle sahip çıkmışlardır.

1184 yılı itibariyle Harran'da Şam'la aynı miktarda hastane olması Harran'da tıbbın bu tarihlerde bir hayli ileri seviyede olduğunu gösterir. Ancak Harranlı tabipler, burada kalmayıp Bağdat'a veya Endülüs'e gitmeyi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla hekim göçü bu tarihten sonra Harran'da

¹ Bakkal, *Harran Okulu*, s. 79-80.

tıbbın zayıflamasına sebep olmuştur. 1242 yılında hastane sayısının bire inmesi bunun en açık göstergesidir.

Ayrıca burada Harranlı olduğunu ifade ettiğimiz hekimlerin tamamı Harran doğumlu olmayıp, genellikle Bağdat'ta doğmuş olan Harran asıllı ailelerin çocuklarıdır. Bunlar Harranlıların elinde yetişmiş olsa da, tıp bilgilerini Harran'da değil, Bağdat'ta almışlardır.

Harranlı dört hekimin Endülüs'e gidip burada en üst seviyede hizmet etmeleri ve Endülüs tıbbının gelişmesine katkı sağlamaları Harran Tıp Okulu'nun bir başka önemli fonksiyonudur.

Kaynakça

- Ağrakça, Ahmet, *İslâm Tıp Tarihi*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul 2004.
- Bakkal, Ali, *Harran Okulu*, Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2008.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Er, Rahmi, "Sâbî, Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 339-340.
- İhsan Fazlıoğlu, *DİA*, "Sâbit b. Kurre", İstanbul 2008, XXXV, 353-356.
- Fehérvári, G., "Ḥarrân", *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), new edn (1966), m, 228.
- Gündüz, Şinasi, *Anadoluda Paganizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- İbn Cübeyr, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Endelûsî el-Belensî, *Rihletü İbn Cübeyr*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Bağdat, 1356/1937.
- İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hasan b. Cülcül el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-etubbâ ve'l-hukemâ*, thk. Fuâd Seyyid, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.
- İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etubbâ'*, (nşr. Nizâr Rizâ), Beyrut 1965.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (nşr. Nâhid Abbas Osman) Devha 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kaya, Mahmut, "Sâbit b. Sinân", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 356.
- _____, "Sinân b. Sâbit", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 239-240.
- Kern, R.A., "Mescid", *MEB İslam Ansiklopedisi*, VIII, 60.

- Qâsim Taamneh, “The Greet Muslim Scientist Thabit Ibn Qurra”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006, I, 371-375.
- Rüşdî Râşid, “İbrâhim b. Sinân b. Sâbit”, *DİA*, XXI, 349-351.
- Sarikavak, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, 2. Baskı, çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev.: Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, trs.

Şer'iye Sicillerine Göre Urfa'da Kadın ve Aile (XVII-XVIII. Yüzyıllar)

Doç. Dr. Mehmet Emin ÜNER*

Özet

Aile, insanların hayatları boyunca en uzun süre ilişki kurdukları ve içinde sosyalleştikleri; ekonomik ve psikolojik destek aldıkları; gelenek, dil ve sosyal değerlerin öğrenildiği en önemli sosyal birimdir. Aile insanı ve toplumu ayakta tutan temel dinamiklerden biridir. İnsanlık tarihinin uzun seyri içinde, zaman zaman aile yapılarında bazı sapmalar görülmüşse de, aile, toplumların vazgeçilmez sosyal ünitesi olma görevini daima korumuştur. Kadın ise toplumun temel ögesi ve aile içinde birleştirici konumdadır.

Osmanlı toplumunda kadın hakkında bilgi edinilebilecek kaynakların başında şer'îye sicilleri gelir. Bunun dışında ahkâm defterlerinde az da olsa bazı bilgiler edinmek mümkün olmaktadır. Ayrıca vakfiyeler de bu konuda bilgi verirler.

Bizim de temel kaynaklarımızı Urfa şer'îye sicilleri, Urfa'da kadınlar tarafından kurulmuş olan vakıfların vakfiyeleri ve 24 Numaralı Rakka Ahkâm Defteri oluşturmaktadır.

Urfa'da o dönemin şartlarında kadın zamanının büyük bölümünü evde ve çocuklarla geçirmekteydi. Hemen hemen bütün bölge için söylenen çok evlilik konusunun zannedildiği gibi, pek yaygın olmadığı Urfa'da da görülmektedir. Mihr'in toplumda yaygın bir şekilde devam ettiği, ancak bunun yanı sıra eskiden beri var olan bazı geleneklerin İslami dönemde de varlıklarını sürdürdükleri görülmektedir. Bunlardan başlık (kalan) meselesi mihr ile birlikte devam ettiği ve resmi makamlarca da benimsenmiştir. Mal mülk sahibi olan kadınlar vakıf kurmuşlar ve bunları yönetmişlerdir. Ticaret konusunda çok aktif olmamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Urfa, Osmanlı, Kadın, Aile

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, meuner@gmail.com.

Abstract

The family is the most important social unit in which people socialize, get economical and psychological support, learn their language, culture and values. The family is one of the essential parts of both a human and a society. Throughout the history, the family kept its position as the irreplaceable social unit of the society, even though some differences occurred from time to time. Women are the essential part of the society and have a unifying role in the family.

Sharia court records are the first source to obtain information about women in the Ottoman society. In addition to court records, Verdicts Registers and *vakfiye* records holds some information. The sources used in this article are Urfa sharia court records, the *vakfiye* records of the foundations established by women in Urfa, and Rakka Verdicts Register Number 24.

Women of that period spent most of their time at home with children. Contrary to what is believed for the whole region, polygamy was not common in Urfa either. *Mihr* was practiced commonly, on the other hand some old traditions still existed in the Islamic period. *Başlık* were practiced alongside *mihr* according to official authorities. Rich women established foundations and managed them. Women were not so active in trade.

Key Words: Urfa, Ottoman, Women, Family.

Aile, insanların hayatları boyunca en uzun süre ilişki kurdukları ve içinde sosyalleştikleri; ekonomik ve psikolojik destek aldıkları; gelenek, dil ve sosyal değerlerin öğrenildiği en önemli sosyal birimdir. Aile insanı ve toplumu ayakta tutan temel dinamiklerden biridir. İnsanlık tarihinin uzun seyri içinde, zaman zaman aile yapılarında bazı sapmalar görülmüşse de, aile, toplumların vazgeçilmez sosyal ünitesi olma görevini daima korumuştur. Kadın ise toplumun temel ögesi ve aile içinde birleştirici konumdadır.

Bu çalışmada XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Urfa’da kadın ve aile konusu işlenecektir.

A) Evlilik ve Boşanma Olayları

1) Aile ve Evlilik

Aile, kan bağılılığı, evlilik ve diğer kanunî yollarla aralarında akrabalık münasebeti olan, çoğu kez de aynı evde yaşayan fertlerden oluşan bir birimdir. Fertlerin cinsel, psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik

ihtiyaçlarının karşılandığı, onların topluma uyum ve iştiraklerinin sağlandığı bir sosyal çevre ve müessesedir.¹ Daha kısa bir ifadeyle bir kızla bir erkeğin baba ocağını terk ederek yeni bir ev kurmaları olayına evlenme, evlenen karı-koca ve çocuklardan oluşan küçük topluluğa da aile denir. Geniş aile, bir aile reisinin başkanlığında eş, çocuk, torun, gelin, damat, amca, dayı, hala ve teyzelerden oluşmaktadır. Ailenin ataerkil veya anaerkil oluşuna göre onu meydana getiren fertlerde değişmektedir. Dar veya çekirdek aile ise bir karı koca ile çocuklardan meydana gelmektedir.²

Ailedeki hakimiyetin baba veya annede oluşuna göre aileler ikiye ayrılmaktadır. Baba hakimiyetine dayanan, onun çocuk ve yakınlarını içine alan aileye “ataerkil”; anne hakimiyetine dayanan, onun çocuk ve yakınlarını teşkil ettiği aileye de “anaerkil” aile denir. Ayrıca aile, eşlerin sayısına göre de tek eşliliğe (monogami) dayanan aile, çok eşliliğe (poligami) dayanan aile olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³

Aileyi oluşturan fertler devirlere, bölgelere, sosyal, iktisadî yapıya ve sahip oldukları inançlarına göre değişiklikler göstermektedir. Mesela; Yahudilik’te aile sadece sosyal değil, aynı zamanda dinî bir topluluktur. Hıristiyanlık ise aile sosyal veya medeni bir kurum olarak değil, tamamen dinî bir kurum olarak kabul etmektedir. Cahiliye devri Arapları’nda ailenin müstakil bir varlığı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira bu toplumda bir ailenin üyesi olmaktan çok bir kabilenin üyesi olmak değer taşımaktadır. Eski Türklerde de aile çağdaşı birçok toplumlardaki gibi ataerkil bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. İslâm’da ise aile Hıristiyanlıkta olduğu gibi tamamen dinî bir kurum değilse bile yine de bu birliğe büyük önem verilmiş ve insanların aile kurmaları ayet ve hadislerle teşvik edilmiştir. Çünkü aile hem kişinin huzur bulduğu bir ortam, hem neslin devamı için bir sebep, hem de kişiyi dince günah sayılan çeşitli kötülüklerden alıkoyan bir kurumdur.⁴

Osmanlı ailesi, İslâm hukuku ve Osmanlı kanunnamelerinin belirlediği sınırlar içinde varlığını devam ettirmekteydi. Yani Osmanlı aile hukuku, İslâm aile hukukunun Osmanlı Devleti boyunca tatbikatından ibaretti. Bunu belgeler ışığında Osmanlı toplumunda günlük hayatında yaşanan olaylardan da takip etmek mümkündür. Şunu da belirtmekte fayda var Osmanlı toplumunda aile hayatı ve bunu düzenleyen hukukî metinler ve

¹ Mehmet Ünal, *Türk Medenî Hukukunda Aile Başkanının Sorumluluğu*, Ankara 1979, s. 39.

² Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II, 196.

³ Mehmet Akif Aydın, a.g. m., s. 196.

⁴ Aydın, a. g. m., s. 199.

uygulamaları arasında çeşitli yüzyıllara ait de olsa fazla bir fark yoktur. Urfa’da aile olayları, aşağıdaki alt başlıklar altında belgelerden vereceğimiz misallerde de görüleceği gibi, mahkemeye intikal eden davaların ve verilen kararların hep birbirlerini tekrarı gibidir. Aralarındaki fark, yaşanan devrin sosyal, kültürel ve ekonomik durumuna göre ailenin bunlardan etkilenme derecesi ve dinin bazı hükümlerinin yorumlanmasındaki değişikliklerden kaynaklanmaktadır.

Toplumun hayat tarzı, gelenekleri, kültürü, erkek-kadın nüfus oranı, ekonomik ihtiyaç ve imkân, sosyal statü, bölgesel şartlar gibi dış faktörlerle de yakından ilgili olan çok evlilik insanlık tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir. Burada çok evliliğin tarihi gelişimini tartışmak konumuzun sınırlarını aşar. Ancak şunu söyleyelim; İslâmiyet’te olduğu gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta da çok evliliği yasaklayan bir hüküm bulunmamaktadır. Yahudilikte “çok evlilik” uygulaması, Ortaçağ’a kadar devam etmiş ve Kitab-ı Mukaddes’te aksi yönde bir hüküm bulunmamasına rağmen XI. yüzyılda Rabbi Gershom tarafından yasaklanmıştır. İncil’lerde de çok evliliği yasaklayan açık bir ifade mevcut değildir. Luther çok evliliğin yapılabileceğini açıkça belirtmiştir. İslâmiyet’te de çok evliliği yasaklayıcı bir hüküm yoktur. Ancak “zorlaştırıcı” birtakım kayıt ve şartlardan başka ona bir üst sınır getirmiş ve en çok dört kadınla evlenmeye izin vermiştir.¹

Osmanlı ailesi de bir İslâm ailesi örneği olarak çok eşlilik (poligami) serbest olmasına rağmen, fiilen tek eşlilik hakimdir. Sanıldığı gibi aksine gerek arşiv kaynakları, gerek seyahatnameler aynı anda birden fazla eşle yapılan evliliklerin çok olmadığını göstermektedir. Mesela XVI. yüzyıl sonunda Osmanlı ülkesinden geçen Alman protestan papazı Salomon Schwigger: “Türkler dünyaya, karıları da onlara hükmeder. Türk kadını kadar gezen, eğlenen yoktur. Çok eşlilik yoktur. Herhalde bu işi denemiş, dert ve masrafa neden olduğunu anlayıp vazgeçmişler. Boşanma pek görülüyor. Çünkü boşanırken erkek para ve eşya veriyor ve kız çocuk anneye kalıyor”² demektedir.

Suraiya Faroqhi, Osmanlılarda evlilik konusunda şu ana kadar yapılmış araştırmaların ortaya çıkardığı en önemli sonuç olarak, bugüne kadar çok kadınla evliliğin rolünün iyice abartıldığını, halbuki sayfalar dolusu zabıtların tutulduğu miras davalarına bakıldığında, Ankara, Kayseri ve XVIII. yüzyılın başlarında Bursa şehirlerinde çok kadınla evlenenlerin

¹ İslâm alimleri çok evliliğin hangi sebeplerle meşru kılındığı hususunda yaptıkları değerlendirmeler için bkz. Kevser Kâmil Ali-Salim Öğüt, “Çok Evlilik”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 366-367.

² İlber Ortaylı, “Anadolu’da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler”, *Osmanlı Araştırmaları*, 1, (1980), s. 37.

hiç de fazla olmadığını, örnek gösteriyor. Gerek yer, gerek zaman bakımından bu durumun tespit edildiği örnek o kadar çoktur ki, bir Anadolu şehrinde yaşayan “normal” bir ailede tek eşli evliliğin geçerli olduğunu kabul etmenin kaçınılmaz olduğunu belirtiyor.¹

Bütün Osmanlı coğrafyasında olduğu gibi, Urfa’da da çok eşlilik çok yaygın olmayacak ki bununla ilgili olarak XVIII. yüzyılda kayıtlara geçmiş sadece bir tek olayla karşılaştık. Rakka Ahkâm Defterinde 1197/1777 tarihinde bir veraset olayı münasebetiyle çıkan anlaşmazlık sonucu haksızlığa uğrayan tarafın hükümet merkezine yaptığı şikayet üzerine Ruha kadısına gönderilen hükümda rastlıyoruz.²Eşler arasında adaleti sağlamanın zor olacağı duygusuyla genellikle tek eşlilik tercih edilmektedir.

Osmanlı ailesinde ailenin oluşturduğu fert sayısı “avâriz” hanesi tespiti esas alınarak belirlenmiştir. Buna göre ailenin hane³ karşılığı olarak 5 kişiden meydana geldiği kabul edilmiştir⁴. Osmanlı döneminde toplumun en küçük parçasını aile meydana getirmiştir Bu aile yapısı bir yandan eski Türk anlayışına dayanırken,⁵ diğer taraftan İslâm dininin ortaya koymuş olduğu prensiplere göre şekillenmiştir. Ailenin, temel kabul edildiği bütün geleneksel toplumlarda olduğu gibi, Osmanlı toplumunda da geniş aile tipi

¹ S. Faroqi, 18. Yüzyılın başlarında İstanbul’da bulunmuş LadyMontagu’nün bir gözlemini de aktarmaktadır. İstanbul’un seçkin aileleri arasında çok evlilik hoş karşılanan bir şey değildir. O devirde yazarın bir tanıdığı kocası ikinci bir kadın almış; bundan dolayı adama kötü gözle bakılmaya başlandığı gibi, ilk karısı da onu bir daha odasına sokmamıştır. Bkz. SuraiyaFaroqi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, çev. Elif Kılıç, İstanbul 2000, s. 117.

² Urfa (Ruha) sakinlerinden iki eşe sahip olan Mehmed vefat ettiğinde mal ve emlakı irsen iki eşine intikal etmiş, ancak bir süre sonra eşi Perihan vefat etmiş ve diğer eşi de Arslan oğlu İsmail ile evlenmiştir. Arslan oğlu İsmail evlendikten sonra akrabaları İbrahim oğlu Osman ve Elhac Osman ile işbirliği yaparak Perihan’ın hissesine düşen mirası kardeşlerine vermediği gibi adı geçen kişilerle Perihan’ın kardeşleri Seyyid Ali ve Seyyid Elhac Hüseyin’in evlerini basıp onları yaraladıkları gibi, kadınları da dövmüşlerdir. Bunun üzerine adı geçen iki kişi mirasın kendilerine intikali ve kendilerini yaralayanların cezalandırılmaları için hükümet merkezine gidip şikayette bulunmuşlardır. Merkez de hem Ruha sancağının tabi bulunduğu Rakka valisine hem de Ruha kadısına hitaben söz konusu haksızlığın acilen giderilmesi ve ilgili şahısların haklarının iadesi için emir göndermiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BA),*Rakka Ahkâm Defteri*, Nr. 25, s. 31.

³ Hane deyimi hakkında bkz. Nejat Göyünc, “‘Hane’ Deyimi Hakkında”, *Tarih Dergisi*, 32,(1979), s. 331-348.

⁴ Tahrir Defterlerindeki verilere dayanarak Osmanlı Devleti’nin 16. yüzyıldaki büyük şehirlerin nüfusunu hesaplayan Ö. Lütfi Barkan’ın hane karşılığı olarak kabul ettiği 5 katsayısı genel de kabul görmüştür. Bkz. Ö. L. Barkan, *XV. Ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları (Kanunlar)*, İstanbul 1943, I, 152.

⁵ Bu konuda bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1989, s. 215-217.

yaygındır. Bu geniş aile, üç kuşağın bir arada yaşadığı, ama yakın akraba ve kardeşlerin ailelerini de içine alan daha geniş bir topluluğun üyesidir. Bütün bu bilgiler ışığında bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, acaba hükümet merkezinden oldukça uzak bir taşra şehri olan Urfa’da aile yapısı nasıldı?

2) Namzedlik (Nişan)

Ailelerin evlenmeyle teşekkül ettiği açık bir husustur. Evlenme, aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkek ile kadının, ortak bir hayat sürmek ve evlat yetiştirmek amacıyla gerekli bağı meydana getirmek üzere yaptıkları bir akit olarak tarif edilebilir. Bütün Osmanlı coğrafyasında olduğu gibi Urfa’da da nikâhların çok az bir kısmı mahkemelerde kadılar tarafından kıyıldığı görülmektedir. Çeşitli sebeplerle kadılara müracaat etmeyenlerin nikâhları ise kadı tarafından değil, ancak yine de kadı kontrolünde kıyılmaktadır. Bu durumlarda nikâhın kıyılması, nâibler ve din adamları tarafından genellikle de bu görev “mahalle imâmı” tarafından yerine getirilmektedir.¹ Ancak imâmlar her istendiğinde hemen nikâh kıyamazlar, taraflar buldukları yerin mahkemesinden nikâh için gerekli izni alıp, o din adamına hitaben bir izin kâğıdı getirdiklerinde bu görevi yerine getirirlerdi. Burada kadı izninin aranması tarafların evlenmeye mani bir durumlarının bulunmadığının yetkili bir hakim tarafından tespiti amacını taşır.² Kadının izni olmadan nikâhın kıyılmayacağı, buna rağmen kıyılan nikâhın geçerli olmayacağı konusunda meşhur şeyhülislâm Ebussuud Efendi(ö.1574)’nin fetvası vardır.³ Bundan anlaşılıyor ki Osmanlılarda evlenmeler, devletin her türlü kontrolünden uzak, alım-satım gibi alelâde işlerden değildir. IV. Mehmed (1648-1687) devrinde kadıların aldıkları “resm”ler arasında nikâhdan, bâkire için 32 ve dul (seyyibe) için 15 akçe aldıkları görülmektedir ki bu akçelerin “izinnâme” akçesi olarak alındığı anlaşılmaktadır.⁴

¹ İmâmların görevleri için bkz. Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, İstanbul 2001.

² M. Akif Aydın, “ Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri”, *Osmanlı Araştırmaları*, 3(İstanbul, 1982), s. 6.

³ “Mesele: Hakimma’rifetsiz nikâh olunmaya deyu emr-i Padişahi vârid olmuş iken, hakim ma’rifetsiz nikâh sahih olur mu? Elcevab: Olmaz, meğer niza’ ve husumet olmaya.”; Mesele: Hind, izn-i kâdî yok iken, birkaç kimse huzurunda ‘kızım Zeyneb-i sağireyi , kardeşim Amr’rın oğlu Bekr-i sağire verdim’ deyip, Amr ‘Bekr için Zeyneb’i alıp kabul ettim’ dese nikâh olur mu? Elcevab: İzn-i hakimle olmak emr olunmuştur”, Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1998, s. 56-57.

⁴ Said Öztürk, *Askeri Kassama Ait 17. Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, İstanbul 1995, s. 60.

Urfa’da evlilikle ilgili olarak Osmanlı döneminde uygulanan ve günümüzde de yaygın bir şekilde devam eden adetlerden birisi, “nişanlılık”, “namzedlik”tir. Nişan kelimesi, belirlemek, belirti, belli etmek anlamlarına gelir. Bu sebeple olacak ki, evlilikte karşılıklı söz verildikten sonra, taraflar bu sözleşmeyi başkalarına da duyurmak isterler. Dolayısıyla bu duyurudan sonra o kıza kimse talip olamazken, damat adayına da kız aramaktan vazgeçilir. Nişan, gelin olacak kızın belirlenmesi ile düğüne hazırlık amacıyla, söz kesiminden bir süre sonra yapılan törendir. Törenin amacı, verilen sözü belirlemek, sosyal çevreye duyurmak ve gençlerin evlilikleri için hazırlık yapmalarına imkân vermektir. Bilinen yazılı kaynaklara göre nişan geleneği, çok eskilere dayanır. Mesela eski Asur’da çocuklar bazen beşik kertmesi usulü ile nişanlanır, yaşları belli bir seviyeye geldiklerinde de evlenirlerdi. Eğer bir taraf nişanı bozarsa, o zamana kadar verilen hediyelerden vazgeçmiş sayılırdı.¹ Beşik kertmesi usulü ile nişanlanma, eski Türklerde de görülür. Ayrıca Çin kaynakları Orta Asya sosyal gruplarında çok eskiden beri, nişan geleneğinin bulunduğunu belirtirler.² Kazak Türklerinde iki taraf anlaşınca belli bir günde nişan yapılır. Nişanda damat tarafı kız tarafına çeşitli hediyeler götürür. Nişanda yüzük takmak şart değildir, onun yerine kıza, kullanabileceği herhangi bir süs eşyası verilebilir.³

İslâm’a göre nişanlanma, evlenme vaadinden ibarettir. Evlenmeden önce mutlaka bir nişan merasimine yahut başka bir muameleye ihtiyaç yoktur. Erkeğin evleneceği kadına, kendisiyle evlenmek istediğini açık veya kapalı bir şekilde anlatması evlilik öncesi için yeterli bulunmaktadır.⁴ Gerekli görülmemesine rağmen, nişan âdetinin İslâm’ın ilk yıllarında da yer yer uygulandığı bilinmektedir.⁵ Osmanlı toplumunda evlenmeye karar verenler belli bir süre nişanlı kalırlardı. Belgelerde nişanlanma anlamına gelen “namzed olmak” deyimini kullanılmaktadır. Namzedlik olarak kabul edilen kızın ailesine bir miktar nakit para veya bunun karşılığı canlı hayvan ve hububat türünden mal verilirdi ki buna “ başlık” adı verilirdi. Bu konu üzerinde ayrıca duracağız. Müstakbel eşler namzedlikleri süresince birbirlerini daha yakından tanıma fırsatı bulmakta idiler. Bu namzedliğin ortalama süresi hakkında kaynaklar bize kesin bir tarih vermeseler de genel bir fikir vermektedirler.

¹ K Balkan, “Eski Asur ve Anadolu’da Kızların Çocuk Yaşında Nişanlanması”, *Bellekten*, 200, (Ankara 1987), s. 417.

² Bahaddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Ankara 1979, s. 184.

³ N. Oraltay, *Kazak Türkleri*, İstanbul 1976, s. 41.

⁴ M. Akif Aydın, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 14.

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990, II, 59.

Kimi namzedlik olayının kızlar daha bulûğ yani evlenme çağına gelmeden önce ebeveynler tarafından gerçekleştirildiği görülüyor. 1039/1629 tarihli Ruha Kadı Sicili'nde geçen bir hükümde Cum'a kızı Afife "şer'-i şerif"e bizzat gelip, daha bulûğ çağına varmadan babalığı ve annesi tarafından Emin adlı kişiye namzed yapılmış, kendisi şimdi bulûğa eriştiğini ve adı geçen Emin ile rızasıyla evleneceğini beyan etmiştir.¹

Namzedlikler sonunda evlilikle neticelenenler olduğu gibi, kızın razı olmayıp, istenilen kişiye varmayı kabul etmemek suretiyle bu namzedlik tarafların ayrılmaları ile de sonuçlanabiliyordu. Bu durumda erkek tarafı verdiği nakit para veya malı talep edebiliyordu. Nitekim 1039/1629 tarihli bir Kadı sicilinde böyle bir olayı müşahede edebiliyoruz. Hızır adlı bir kişi mahkemeye başvurarak adı belirtilmeyen kız için başlık olarak 27 kuruş verdiğini, ancak kızın kendisi ile evlenmek istemediğini, bundan dolayı adı geçen meblağın kendisine geri ödenmesini istemiştir.²

Bir bölge veya şehirde yaşayanların uzak beldelere ve "yabancı"lara pek kız vermek taraftarı olmadıkları görülmektedir. Bunu "içe dönük evlenme"lerle izah etmenin yanında, o günün ulaşım şartları düşünülecek olursa, ebeveynlerin kızları gelin gittikten sonra çok seyrek görebilecekleri veya bir daha hiç göremeyecekleri endişeleri de vardı. Bir başka endişeleri de damadın evlendikten sonra kızlarını terk edip kendi memleketine geri dönmesi idi. Nitekim böyle bir olay Urfa'nın Şeyh Çoban Köyünde yaşanmıştır. Bağdatlı Cum'a bin Ganem burada Medine isimli kıza talib olmuş, kızın babası mahkemeye başvurarak bu endişesini dile getirmiş, aracı olan Musa bin Ganem'in kefil olması sonucunda kızın babası bu evliliğe razı olmuştur.³

¹ "Afife binti Cum'a nâm mer'e mahfil-i şer'-i şerife gelüp takrir-i kelâm ve bast-ı merâm kılûp ben sağire iken iş bu babalığım Hüseyin Ali iş bu validem Kerime'yi 8 senedir nikâh ile alûp validem ile mezbûr Hüseyin'in yanında olurdum. Validem beni Emin nâm kimesneye namzed etmekle hala ben bulûğuna erişüp nefsimi ihtiyar edûp mezbûr Emin'e nikâh ile varmağına rıza verdum dedikte ikrarı üzre talebiyle kayd-ı sicil olundu", *Urfa Şer'iyeye Sicili (UŞS)*, Nr. 207, s. 151/ 336.

² "Hızır nâm kimesne mahfil-i şer'de Hüseyin b. Bekir nâm mer'e muvacehesinde bast-ı kelimât edûp bundan akdem mezbûreyi nikâh ile bana almak isteyûp başlık namiyle mezbûreye 27 guruş vermişdim Hala nikâh ile bana gelmeye razı olmayûp meblağ-ı mezbûr 27 guruşumu talep iderim. Sual olunsun dedikte gibbes-sual mezbur Hüseyin takrir-i kelâm edûp filvaki' başlık namiyle mezbûr Yazıcı'dan bundan akdem 27 guruş almışdım lakin kenduye murafaa rızam yoktur meblağ-ı mezbûr zimmetimde hakkıdır", *UŞS*, Nr. 207, 43/100.

³ "Karye-i Şeyh Çoban sakinlerinden Mustafa bin Hüseyin nâm kimesne mahfil-i şer'de Musa bin Ganem nâm kimesne mahzarında ikrar edûp mezbûrun kebîre kızı Medine'yi iş bu Cum'a bin Ganem nâm kimesneye nikâh ile vermek ister mezbur Cum'a Bağdatlı olmağıla kızımı aldıktan sonra ihtimaldir ki kızımı bırakûp Musul'a veya Bağdad'a gider

3) Mihr ve Başlık

Nikâh akdi sebebiyle erkek tarafından bizzat evlenilen kadına verilen ve onun için bir ekonomik güvence niteliğini taşıyan mala “mihr” denir. İslâm’da eşler arasında mal ayırımı ilkesi bulunduğundan mihr, velinin yahut bir başkasının değil, sadece kadının hakkıdır. Kadının bu malı alıp dilediği gibi kullanabilir. Onunla çehiz yapmaya ne kocası ne de ebeveyni tarafından zorlanamaz. Bununla ilgili olarak bir damat adayı da verdiği mihr ile mütenasip çehiz talep edemez. Hatta kayınpederi, şu miktar mihre şu kadar çehiz diye muayyen miktar talep etse ve olsa dahi, damat adayı bu tür bir talepte bulunamaz.¹ Ancak kadın isterse mihrin bir kısmından veya tamamından vazgeçebilir veyahut da kocasına bağışlayabilir. Mihr, evlilik sırasında kadına mutlaka verilmesi gerekir, çünkü nikâhın sahih olmasının şartlarından biridir. İslâm hukukuna göre mihrin muhakkak verilmesi gerekir.² Müslüman ile evlenen kadın, zimmî de olsa mihr hakkı aynen geçerlidir.³

Mihr, nikâh esnasında miktarının tayin edilip edilmemesine ve ödeme zamanına göre çeşitli isimler almaktadır. Miktarı tayin edilen mihre “mihr-i müsemma”, mihrin miktarı tayin edilmediği veya üzerinde şüpheye düşüldüğü takdirde, kızın emsali ve akranına bakarak mihrin miktarının tesbiti gerekir. Buna “mihr-i misl” denir ki özellikle vefat halinde başvurulmuş işlemidir. Nikâh sırasında peşin ödenen “mihr-i mu‘accel”, nikâh hitamında veya vefat halinde terekenin taksiminde ödenen mihre de “mihr-i mü‘eccel” adı verilmektedir.⁴ Mihrin üst sınırı için bir sınırlandırılma getirilmemiş, ancak alt sınır için bir rakam belirlenmiş, 10 dirhem (32gr.) gümüş veya buna tekabül eden meblağdır. Ancak bu miktar mezheplere göre farklılık göstermiştir.⁵ Mihr-i müeccelin verildiğine dair zevcenin rızasının mahkeme-i şer‘iyede sabit olması gerekir. Nitekim boşanma halinde bu nevi kayıtlara Anadolu’nun diğer şehir kadı sicillerinde olduğu gibi, Urfa kadı sicillerinde de rastlanmaktadır. Nitekim 1640 tarihinde Hüseyin bin Mustafa mahkeme-i şer‘e gelip, boşadığı karısının da hazır

deyûakd-ı nikâhda teallüle dûp bu mezbûr Cum‘a Medine’yi tezvîc etduktan sonra mezbûr Medine’yi bırakıp Musul’a ve Bağdad’a gider ise ben mezbûr Cum‘a’nın nefesine kefil oldum dedikde mezbûr Mustafa’nın ikrar-ı meşruhesinibi’l-muvacehe mezbûr tasdik ve kabul edüp...”, *UŞS*, Nr. 207, 253/583.

¹ Ö. Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1950, II, s. 121.

² Kur’an’da mehir emredilmiştir. Geri alınmaz. “Kadınlarınıza yığın yığın altın verseniz geri almayınız.” (Nisa 4/4.)

³ Ömer Nasuhi Bilmen, *a.g.e.*, s. 122.

⁴ Abdurrahman Kurt, *Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi(1839-1876)*, Bursa 1998, s. 25.

⁵ Elhac Mehmed Zihni, *Nimetü’l-İslâm*, İstanbul 1990, s. 642.

bulunduğu sırada karısını iki ay önce boşadığını ve mihr-i mü'eccelini de ödediğini beyan etmiş, hazır olan Elif de tasdik etmiştir.¹

Kocasının vefatı halinde kadının aleyhine bir durumun meydana gelmesine sebep olan ve yine kadını çok uğraştıran bir “mihr-misl’ olayıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, ya mahkeme kızın emsal ve akranına bakarak veyahut da kadın mahkemede şahitlerle bu çeşit mihr miktarını tespit etmek durumundaydı. Kadı sicillerinde bu çeşit olaylara da tanık olmaktadır. Nitekim kocası vefat eden İzzeddin kızı Nesfa hem kendi adına hem de kızları adına şer’i mahkemeye müracaat ederek, ölen kocasının malından hak talep ettiğinde vekil olan Hacı Osman bin Ömer adı geçen kadının mihrinin miktarını bilemediğini ve miktarının tespit edilmesini istemiştir. Bunun üzerine Mevlânâ Osman bin Ömer ve Seyyid Numan bin Hacı İbrahim mahkemede Nesfa’nın nikâhı kıyıldığında mihrin miktarı 25 kuruş olarak belirlendiğine şahadet etmişlerdir. Şahitlerin şahadeti üzerine mahkeme Nesfa’nın mihr-i mü’ecceli için 25 kuruş ödenmesine karar vermiştir.²

Birçok ülkede görülen ve evlenme ilgili yaygın kültür kalıplarından biri olan “başlık” adetidir. Başlık veya Arap ülkelerindeki adıyla “sadak” doğu toplumunda çok eski çağlardan bugüne az veya çok değişikliklerde ulaşmış, bu tür adetler çoğu zaman hukukî metinlerde de tasdik edilmiştir. İslâmî mihr müessesesi bu geleneği kadın lehine değiştirmek istemiştir.³ Başlık, mihr ve çehizden tamamen farklıdır. Mihr ve çehiz yukarıda belirtildiği gibi, kadının malı iken başlık, nikâhdan önce onun velisine verilmektedir. İslâm’dan önce Araplar arasında bu çeşit başlık ödemeye dayanan evlilik gelenekleri vardı. Bu adet doğu toplumunda İslâm’dan sonra da devam ettiği görülmektedir. İslâm’dan önce bu kadının “satış bedeli” idi.⁴ İslâm dini bu adeti mihr konusunda belirtildiği gibi bazı yeni

¹ “Ruha’dan Hüseyin bin Mustafa nâm kimesne mahfil-i şer’-i şerife gelüp makeddema zevcesi olan Elif binti Mustafa’nın mahzarında bast-ı kelimât edüp bundan akdem mezbure ile zindeganemiz olmamağla mihr-i mü’eccel ve nafaka iddeti da’vasından aletarikülhal benim zimmetim ibra etmeğin ben dahi mezbûre Elif’e 2 aydır ki talak-ı bâin ile tatlik eyledim idi mezbûr birbirimizden zevcine müteallıkda’va ve alakamız kalmamıştır dedikte merkum Şâh Hüseyin’in kelimât-ı meşhuresini bi’l-muvacehe mezbûre Elif’i tasdik ve kabul edüp fil vaki’ül-hal bi-taleb kayd olundu”, *Urfa Şer’iye Sicili*, Nr. 207, 47/107.

² *UŞS*, Nr. 207, 8/10.

³ İlber Ortaylı, *a.g.m.*, s. 34.

⁴ İslâmdan önceki devirde Araplarda evlilik ve nikâh kadın ve erkeğin cinsî münasebetinden öteye bir anlam taşımayan bir müessese idi. Kadın erkek çocuk doğurmadığı sürece erkeğin karısı sayılmaz, öldüğü zaman bile kocasına taziyette bulunmaz, suç işlediği zaman diyetini kocası değil mensup olduğu oymak öder. Kızın satış parasını babası yoksa yakın akrabasından erkek alır. Kim uygun fiyat verirse ona

düzenlemeler ve yasaklamalara bağlamıştır. Bu paranın bizzat kadına verilmesi emredilmiş, kız babalarının veya akrabaların alması şiddetle yasaklanmıştır.¹ Ancak bu duruma tatbikatta, her yer, her zaman ve her topluluk arasında uyulduğu söylenemez. Çünkü eski tarz veya İslâmî hükümlerden saptırılmış uygulamaları, kültürel ve ekonomik şartların zorlamasıyla günümüze kadar gelmiştir.

Bilindiği gibi Osmanlı döneminde “şeriat”, özellikle kamu hayatında yerini geniş ölçüde “örfi hukuk”a bırakmıştır. Bununla beraber, şer’i ahkâmın özel hukuk alanında bütünüyle yürürlükte olması kesin bir kaide olmasa gerek. Nitekim bu alanda katı tatbikat ve anlayıştan yer yer uzaklaşmalar göze çarpmaktadır. İdarî ve cezaî alandaki farklılıklar ve yeni mevzuat yanında aile hukuku alanında da klasik hükümlerden de sapmalar olduğu görülmektedir. Nitekim “başlık” geleneği o devirlerde mevcut şer’i hükümlere aykırı da olsa süregelmektedir. Başlık geleneği günümüzde de Güneydoğu Anadolu bölgesinde seyrek de olsa devam ettiği gibi incelediğimiz kadı sicillerinde de rastlamaktayız.² Urfa kadı sicillerinde “başlık”³ yerine bazı yerlerde “kalan” ifadesi geçmektedir ki bu ifade bölgede bugün aynen kullanılmaktadır. “Başlık” meselesi, resmi makamlarca da normal bir adet olarak görülüyor olacak ki resmi kayıtlara da geçmiş, bu konuda mahkemeye başvurular olmuştur. Başlık adetinin

satılması bilhassa riayet edilen kurallardandı. Şemseddin Günaltay, “İslâm’dan Önce Araplarda Kadının Durumu”, *Bellekten*, XXV, 702-705.

- ¹ Başlığın bizzat kızın babasına veya akrabasına verildiği hususunun hiçbir belgede yer almadığını söyleyenler de vardır. Bkz. Abdurrahman Kurt, *a.g.e.*, s. 27.
- ² Başlık geleneğinin günümüzde devam ettiğine dair bakınız: *Şanlıurfa Kültürü Sözlüğü*, (Hazırlayanlar: Mehmet H. Öcal vd.), Şanlıurfa, 2001, s. 12; Ü. Meriç, kızların kocaya kaçış sebeplerini sayarken, bunlardan birinin yüksek meblağ başlık parası olduğunu söylemektedir. Bkz. Ümid Meriç Yazgan, “Türkiye’de Kadın ve Sosyo-Ekonomik Analizi”, *İÜEF, Sosyoloji Dergisi*, (1997), s. 194; Şanlıurfa’nın Viranşehir ilçesine bağlı Burç köyünde başlık parasının yüzde yirmisi kızın amca ve dayısına verilir. Bkz. D. Boğazlıyanlıoğlu, “*Burç köyünün Monografisi*”, AÜDTCF, Antropoloji Anabilim Dalı, Bitirme Tezi, (Ankara 1988), s. 31.
- ³ Urfa’da başlık parası genellikle “sakal öpümü” ziyareti sırasında ödenirdi. Sakal öpümü: Şanlıurfa’da evlilik adetlerinden biridir. Taraflar anlaştıktan sonra ve nişan yapılmadan önce, erkek tarafı kız evine “kızınızı bize verdiğiniz için teşekkür ederiz” anlamında gerçekleştirdikleri ziyarettir. Bu ziyaret, erkek tarafın yaşlıları tarafından yapılır. Sakal öpümüne gidecek olanlar başlık parasının tamamını veya bir kısmını da kızın babasına veya velisine verilmek üzere beraberinde götürürler. Bu ziyaret kadınlar da iştirak ederler. Bu ziyaret sırasında iki tarafın erkek ve kadınları ayrı ayrı odalarda otururlar. Eğer aynı mahalleden değillerse birbirleriyle tanışırlar. Kız tarafı gelen misafirlere çay, kahve, çerez ve özellikle çiğköfte ve peynirli kadayıf ikram ederler. Bu arada nişan gününün tarihi belirlenir ve nişan günü yapılacak hazırlıklar konuşulur. *Şanlıurfa Kültürü Sözlüğü*, Şanlıurfa 2001, s. 82.

Anadolu'nun her tarafında farklı boyutlarda da olsa geçerliliğini koruduğu anlaşılıyor.¹ Osmanlı toplumunda halk kendi meselelerini genellikle aile içinde çözmeye yoluna gittiği için, mahkemeye fazla intikal etmemiştir. Evlilikteki başlık konusunda da aynı durum sözkonusudur. Başlık veya bölgenin mahalli tabiriyle kalan parası ödeyip kızı namzed edip, ancak bu namzedlik herhangi bir sebeple evlilikle sonuçlanmayınca, taraflar mahkemeye başvurarak verilen “kalan”ın geri ödendiğini “resmen” tescil ettirmişlerdir. Zira evlilik gerçekleşmediği takdirde bu meblağın geri ödenmesi gerekiyordu. Elbette bu ne “resmi” bir gereklilik, ne de “şer’i” bir mecburiyet idi. Sadece “töre”nin vazgeçilmez kuralı idi. Nitekim Hasan Çelebi bin Hüseyin mahkemeye müracaat ederek, bir süre önce Seyyid İbrahim vekaletiyle Urfa sakinlerinden Murad Beşe’ye kızı Meryem’i kendine namzed etmek için 200 Riyalî kuruşu göndermiş, mezbur Seyyid İbrahim de bu miktarı kızın başlığı olarak babası Murad Beşe’ye vermiştir. Ancak her ne sebepten de olsa bu namzedlik evlilikle sonuçlanmamıştır. Hasan Çelebi de başlık olarak verdiği parayı geri almış ve bunu da mahkemede kızın babası Murad Beşe’nin huzurunda beyan etmiştir.² Bu çeşit durumlar bazen iki aşiret fertleri arasında yaşanabiliyordu. Nitekim Berâzi aşiretinden Haydar oğlu İbrahim Karakeçili aşiretinden Mahmud oğlu Mehmed kızı Saliha’yı kendine namzed etmiş ve başlığı için de 1 adet öküz, 13 kuruş ve 11 koyun vermişti. Ancak bu evlilik gerçekleşmeyince verilen meblağ geri ödenmiştir.³ Kimi zaman başlık parası iki taraf arasında problem olmuştur. Özellikle namzedlik süresinde iki taraf arasında meydana gelen tatsızlıklar sonucunda namzedliğin bozulması halinde başlık olarak verilen meblağın geri alınması güçleşiyordu. Nitekim; Urfa şer’iye sicili 29 Zilhicce 1039 tarihli bir hükümde Kamer bin Kademoğlu mahkemeye gelerek Ali bin Hıdır’ın kızı Fatma’yı oğlu İbrahim’e namzed edeli 4 sene geçtiğine ve

¹ Mehmet Günay, XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Manisa’nın Sosyal ve Ekonomik Durumu, Doktora Tezi, İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, s. 57-58.

² “Der-âli yeniçerilerinden Hasan Çelebi bin Hüseyin mahfil-i şer’de Ruha sakinlerinden Murad Beşe bin Abdullah mahzarında bast-ı kelimât edüpmezbûr Murad Beşe’nin kızı Meryem’i namzed etmeye bundan akdem der-âli kullarından Seyyid İbrahim’i vekil edüp 200 riyali gurusu göndermişdim. Mezbûr Seyyid İbrahim meblağ-ı mezbûr 200 riyali gurusu mezbûrenin başlığı için merhum Murad Beşe’ye teslim edüp nişan etmiş idi hala mezbûreyi almadan... olub meblağ-ı mezbûr 200 riyali gurusu hala mezbûr Murad Beşe bundan ba- tamam alubkabzeyledum ...”, UŞS, Nr. 207, 12/19.

³ “Berâzi taifesinden İbrahim bin Haydar nâm kimesne mahfil-i şer’-i şerife gelüp Karakeçili taifesinden Mehmed bin Mahmud nâm kimesne mahzarında bast-ı kelimât edüp bundan akdem mezbûrun kızı Saliha’yı bana namzed edüp başlığı için bir öküz ve onüç gurusu nukud ve 11 koyun mezbûr Mehmed’evermişdimmezbûre Saliha’yı almadan... oldum mezbûr Mehmed’e verdiğim zikrolunan bir öküz ve 13 gurusu nukud ve 11 koyunu yine mezbûr Mehmed’denalûpkabzeyledum ...”, UŞS, Nr. 207, 189/431.

“kalan”ı yani başlığı için de 1 çift altın küpe, 1 tay gümüş bilezik, 1 altın yüzük vs. verdiğini ancak mezbûr Ali kızı Fatma’yı nişanlısı olduğu İbrahim ile evlendirmeye yanaşmadığından dolayı dava etmiştir. Ali bin Hıdır da kızı Fatma’yı Kamer’in oğlu İbrahim’e vermediğini doğrulamış ancak kızın başlık parası olarak belirtilen meblağı almadığına dair yemin etmiştir.¹

4) Boşanma

Boşanma, eşlerden birinin ya da her ikisinin talebiyle evliliğin “geçersiz” hale gelmesidir. Boşanmanın düzenlenmesi ve evliliğin sürdürülmesinde dinlerin büyük etkileri olmuştur. Hinduizm ve Katolik Hıristiyanlık boşanmaya kesinlikle karşı çıkarken² İslâm bunu bir hak olarak görmüş, ancak “helallerin en sevimsizi” olarak nitelendirmiştir.³ İslâm’da boşanma, evlilik hayatının devamına imkân kalmadığı zaman başvurulacak son çaredir Buna rağmen hukuken kolay boşanma yolu seçilmiş ve tek taraflı bir işlemle evlilik birliğinin sona ermesine imkân tanınmıştır. Bu, teoride ve bazen pratikte de böyle olmakla birlikte boşanma hakkını suiistimal ettirmemek ve boşanmayı zorlaştırmak için de bazı tedbirler geliştirilmiştir. Gerek İslâm dininde ve gerekse Türk kültüründe aileye verilen önem doğrultusunda Osmanlılar döneminde birden fazla evliliğe sık rastlanmadığı, genellikle tek eşlilik söz konusu olduğu gibi, boşanma işlemine de fazla başvurulmadığı anlaşılmaktadır. Kolay boşamayı engellemek için mihr-i mü’eccel miktarının yüksek tutulması, hanımını üç defa boşayan erkeğin, eşi bir başkasıyla geçerli bir evlilik yapıp ve bir süre sonra da boşanmadan veya eşi ölmeden onu tekrar nikâhlayamaması bu tür tedbirler arasındadır. Bütün bu tedbirlere rağmen yukarıda da belirtildiği gibi, bazı durumlar dışında ve tarafların mahkemeye müracaatını gerektiren bir durum olmadığında boşanma olayını resmiyete bağlamak mecburiyeti de yoktur. Resmiyetten maksat gidip mahkemede bu durumu kayda geçirmektir. Ancak evlenmelerde olduğu gibi, boşanma olaylarının da mahkemeye intikal ettirilmesine dikkat edildiği ve boşanmaların kadı huzurunda gerçekleştiği ve bu durumun da sicillere geçirildiğine şahit olmaktadır. Aynen evlilik olayında olduğu gibi mahkemeye

¹ “Ruha’dan Kamer bin Kademoğlu nâm kimesne mahfil-i şer’i şerife gelûp karındaşı oğlu Ali bin Hıdır nâm kimesne mahzarında da’va edûp bundan akdem dört seneden ziyadedir ki mezbûr Ali’nin kızı Fatma’yı oğlum iş bu İbrahim’e namzed idub kalanı için mezbûr Ali’ye bir altun yüzük ve bir çift altun küpe ve bir tay gümüş bilezik vermişdum hala kızı mezbûre Fatma’yı oğlum mezkûr İbrahim’e vermekde imtina’ ider...”, *UŞS*, Nr. 207, 174/397.

² T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, Ankara 1977, s. 195.

³ “Allah’ın en hoşlanmadığı helal, boşanmadır” *Camiü’sSağır*, (haz. Şaban Döğen vd.), İstanbul 2002, s. 37.

başvurulmasındaki gaye, ilerde çıkabilecek pürüzleri ortadan kaldırmak, boşanmada da yine sonradan çıkabilecek anlaşmazlıkları başta bertaraf etmek düşüncesi hakim olmuştur.

Kadının boşandığı erkek üzerinde başta mihr-i müeccel olmak üzere iddet nafakası, varsa yanında kalan küçük çocuklarının her birinin nafakası ve kisve bahası, hamile ise hamlinin nafakası, oturduğu yerin kira bedeli gibi hakları bulunmaktadır. Kadın hamile ise iddeti doğumuna kadar, değilse üç ay kadar beklemektir ki, erkek bu zaman zarfında nafakasını temin etmek zorundadır.¹

Osmanlı toplumunda görülen evliliği sona erdirme, yani boşanma üç şekilde görülmektedir: Bunlardan birincisi kocanın tek taraflı bir irade beyanı ile karısını boşamasıdır. Bu nevi boşanmaya “talak” denilmektedir. Bu tür boşanmalarda her hangi bir boşanma sebebinin var olması gerekmediği gibi, meydana gelebilmesi için bir mahkeme kararına da gerek yoktur; kocanın “seni boşadım” gibi bu yönde iradesini belirleyen tek taraflı bir irade beyanı boşanmanın meydana gelebilmesi için yeterlidir. İkinci tür boşanmada, karı kocanın anlaşarak ayrılmaları söz konusudur. Bu tür boşanmada ayrılma talebi genellikle kadın tarafından gelir ve kadın belirli bir mal genellikle alacaklı olduğu mihr karşılığında kocasından kendisini boşamasını ister. Kocasını bu teklifi kabul eder, karısını boşarsa, boşanma gerçekleşmiş olur. Bu tür boşanmaya “muhalaa” veya “hul” denir. Hul’un terim manası bir bedel karşılığında kadının evlilik bağından kurtulması demektir. Muhalaa bu konuda kadın ve erkeğin karşılıklı anlaşmasını ifade eder.² Bu durumda kadın, muhalaa yoluyla sevemediği, anlaşamadığı fakat kendisini boşamak da istemeyen kocasından yukarı da belirtilen mihr alacağı, iddet nafakası vs. gibi avantajlarından vazgeçmek suretiyle evlilik hayatına son verebilmektedir. En çok başvuru muhalaa şekli mihr-i mü’eccel ve iddet nafakası masrafları karşılığında yapılandır. Üçüncüsü ise belirli sebeplerin varlığında, eşlerden birisi, genellikle kadın mahkemeye başvurmakta ve hakimden boşanmayı talep etmektedir. Sebeplerin varid olması durumunda hakim, tarafların ayrılmalarına hükmetmekte ve hükümle boşanma gerçekleşmiş olmaktadır. Buna “kazaî boşanma” veya “tefrîk” denmektedir.³

Boşanmanın hukukî boyutlarının ayrıntılarını bu konuda yazılmış eserlere bırakıp, Urfa’da meydana gelmiş boşanma olaylarının çeşitleri hakkında malumat vermek daha faydalı olacaktır. Sicillerde eşlerin ayrı

¹ Geniş bilgi için bkz.: M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 295-310.

² Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1982, I, 311.

³ M. Akif Aydın, “Osmanlı Hukukunda Kazaî Boşanma ‘Tefrik’”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1986, V, 2.

yaşaması veya evliliklerinin bitişi için “şiddetli geçimsizlik” olarak tarif edebileceğimiz “zindegâne olmama” tabiri kullanılıyor. Ancak geçimsizlik sebep veya sebepleri ya mahkemede açıklanmamış ya da açıklandığı halde kayda geçirilmesi gereksiz görülmüştür. Belki de toplum anlayışı öyle gerektiriyordu. Boşanan her iki taraf da bu durumları başkaları tarafından bilinsin istemiyordu. Urfa’da boşanma davalarında daha çok erkeklerin mahkemeye müracaat ettikleri görülmektedir. Genellikle erkek eşini boşadıktan ve kadının mihr-i müeccelini ödedikten sonra mahkemeye müracaat ederek tasdik mahkeme tarafından tescil ettirmiştir. Nitekim Abdullah oğlu Mirza, boşadığı eşinin de hazır bulunduğu mahkemede eşi Murad kızı Saadet’i boşadığını, mihr-i mü’ccelini de kendisine ödediğini evlilik konusunda aralarında bundan böyle herhangi bir bağın kalmadığını beyan etmiş, hazır bulunan eşi Saadet de onu tasdik etmiştir.¹ Bazen de hiçbir sebep belirtmeksizin kadının kendi haklarından yani mihr-i mü’ccel ve nafaka iddetinden feragat ettiği görülmektedir.² Bu durumda kadının boşanmak istediği, ancak erkeğin boşamak istemediğinden kadın erkeği buna razı etmek için muhtemelen böyle bir yolla başvurmaktadır. Kimi zaman kadın, çocuğundan ayrılmamak için nafakasız çocuğu kabule razı oluyordu. Bazıları daha da ileri giderek çocuğun nafakasını istemedikleri gibi, kendi hakkı olan mihrinden de feragât edebiliyordu.³ Mahkeme

¹ “Ruha sakinlerinden Mirza bin Abdullah nâm kimesne mahfil-i şer’-i şerife gelûp zevcesi Saadet bin Murad nâm mahzarında bast-ı kelimât edûp ve bunum ile zindegânemiz olmamağın mihr-i mü’ccel ve nafaka iddeti talak-ı bain ile tatlik eyledim dedikte minba’d zevciyete müteallık birbirimizden alaka ve müdahalemiz kalmadı dedikte ve merkur Mirza’nın kelimât-ı meşhuresinibi’l-muvâcehe mezbure Saadet tasdik ve ...”, UŞS, Nr. 207, 34/78. Sebebi geçimsizlik olarak belirtilen boşanma davaları ilgili sicillerde daha çok misal bulmak mümkündür. Mesela, Ruha’dan Ali b. Bekir mahkemeye müracaat ederek zevcesi Gülistan ile “zindegânemiz olmayub” diye boşadığını ve mihr-i mü’ccelini de kendisine ödediğini belirtmiştir. Aynı sicil sayfa 13 /23.

² Döndü binti Fermân kendisini boşayan kocası Mehmed’den mihr-i müeccel ve nafaka iddeti parası almayacağını mahkemede beyan etmiştir. “Nefs-i Ruha’dan Mehmed bin Söylemiş nâm kimesne mahfil-i şer’-i şerife gelûp zevcesi Döndü binti Ferman nâmmer’e mahzarında bast-ı kelimât edûp mezbûre ile zindegânemiz olmayûp mezbûre mihr-i mü’ccel ve nafaka iddetinde alel- tarikü’l hal’ benim zimmetim ibra-ı iskat etmeğın ben dahi mezbûre Döndü’yü talak-ı selâse ile tatlik eyledum imdi hala yedine hüccet virsun dedikte mezbûr Mehmed’inkelimat-ı meşruhesini bi’l- muvâcehe mezbûre Döndü tasdik ve kabul etmeğın ...”, UŞS, Nr. 207, 10/16.

³ Zeliha binti Veli’yi yanında alıkoymak karşılığında koca Hüseyin bin Ali’den çocuk nafakasını istemediğini mahkemede belirtmiştir. “ Nefs-i Ruha’dan Hüseyin bin Ali nâm kimesne mahfil-i şer’de zevcesi Zeliha binti Veli nâm muvâcehesinde ikrâr edûp mezbûr ile zindegânemiz olmayûp mezbûr mihr-i mü’ccel ve nafaka iddeti da’vasından benim zimmetim ibra edûp ben dahi mezbûr Zeliha’yı talak-ı bain ile tatlik eyledim ve

kayıtlarında çok nadir de olsa boşanmanın özel sebebi veya sebepleri belirtilmiştir. Bu anlamda bazen karı koca ile aralarından hiçbir problem olmasa da eşyle ailenin diğer fertleri örneğin annesi ile geçimsizlik de boşanmaya sebep olabiliyordu.¹ Gayrimüslim eşlerinden birinin Müslüman olup diğerinin İslâm'a girmemesi de bazen eşlerin ayrılmalarına sebep teşkil edebiliyordu. Nitekim muhtemelen Hıristiyan Ermeni olup Müslüman olduktan sonra Abdülkadir adını alan bir kişi, girdiği yeni dini olan İslâm'a davet ettiği eşi Mesfal veled-i Yagob Müslüman olmayınca, kocası tarafından boşanmıştır ki mahkemede boşanmanın sebebi de bu gösterilmiştir.²

Boşanma sonrası kadının eski kocası tarafından rahat bırakılmadığı, zaman zaman ta'riz edildiği vak'alar da görülmektedir. Nitekim Hızır kızı Ayşe Seydi Hasan oğlu Derviş şahitler huzurunda boşadığı halde, kendisini ta'riz etmeye devam etmiş bunun üzerine mahkemeye müracaat eden Ayşe eski kocası Derviş hakkında şikayette bulunmuştur. Ancak Derviş, kendisini boşamadığını iddia edince şahitler boşadığına dair şهادette bulduklarından mahkeme, Ayşe'nin Derviş tarafından ta'riz edilmesini men etmiştir.³

kenduden mütevellidsağır oğlum Veli'yi bi-la nafaka kenduye hıfz ve terbiye etmek üzere mezbûreye teslim eyledim dedikte mezbûr Hüseyin'in ikrârâtı bi'l- muvâcehe mezbûr Zeliha tasdik ve kabul edüp...", UŞS, Nr. 207, 7/7;

¹ Ruha'dan El- Hac Allahvedi bin Mehdi hanımının iyi bir kadın olduğunu, aralarında herhangi bir geçimsizlik olmadığını ancak annem ile geçinemediğinden dolayı boşadığını ve kendisine mihr-i müeccellini de gönderdiğini mahkemede beyan etmiştir. "Nefsi Ruha'dan ElhâcAllahverdi bin Mehdi nâm kimesne mahfil-i şer' de zevcesi Döne binti Zeynel mahzarında bast-ı kelimât edüp mezbûre Döne müstakim ve Salihalardan olub lâkin vâlidem ile zindegânesi olmamağın vâlidem hatırını riayet için mezbûre Döne'yi talak-ı selâse ile tatlik eyledim ve mihr-i mü'ecceli için müslümanlar ile iki bin kenduye akçe verdim dedikte mezbûr Hacı Allahverdi'nin kelimât-ı meşruhesini bi'l-muvâcehe mezbûre Döne tasdik ve ...", UŞS, Nr. 207, 32/73.

² "Ruha'dan Abdülkadir bin Abdullah nâm mühtedi mahfil-i şer' i şerife gelüp mukaddema zevcesi olan Mesfalveled-i Yagob nâm zımmîye mahzarında bast-ı kelimât edüp mezbûre benim zevcem olub İslâm'a da'vet eyledikte İslâm'a gelmeyüp küfür üzere kalmağla mabeyinimizde zindegânemiz olmamağın bundan akdem bir senedir ki esbabını ben dahi mezbûre Mesfal'ı talak-ı selâse ile tatlik eyledim birbirimizden alaka ve da'vamız kalmayub dedikte mezbûr Abdülkadir'in kelimât-ı meşruhesini bi'l-muvâcehe mezbure Mesfal tasdik ve kabul edüp...", UŞS, Nr. 207, 186/425.

³ "Ruha'dan Ayşe binti Hızır nâmmer'e mahfil-i şer' i şerife gelub mukaddema zevci olan Derviş bin Seydi Hasan nâm kimesne mahzarında da'va edüp mabeyinimizde zindegânemiz olmamağla mezbûr Derviş onbeş gün vardır ki beni talak-ı selâse ile tatlik eylemiş iken hala ta'rizden hali değildir şer'lesuâl ve sicil olunmasını talep iderim dedikte gibbes-suâl merkum Derviş takrir edub ben mezbure Ayşe'yi talak-ı selâse ile tatlik eylemedum deyû inkâr ile cevap vermeğın mezbure Ayşe'den sıdk da'vasına mutabık yine talep olundukda Ali bin Hüseyin ve Devir Ali bin Osman nâm kimesneler

Başta da söylendiği gibi, İslâm hoş görmemesine rağmen aile huzurunun devamı için yürümesi çok zorlaşmış evliliklerin boşanma ile sonuçlanmasına da müsaade etmiştir. Ancak evliliğin devamı için kadın ve erkeğe telkinde bulunmak ve boşanmayı zorlaştırmak için bir takım tedbirlerin alındığı yukarıda belirtildi. Esasen Türk toplumunda da boşanma olayı pek hoş karşılanmamış, bundan dolayıdır ki boşanma olayları çok fazla gerçekleşmediği görülüyor. Boşanma durumunda kadın tamamen çaresiz bir durumda bırakılmamakta, mihri, nafakası ve sekene bahası verilip, iddeti bitinceye kadar kendisine ekonomik bir güven verilmektedir. İddet süresi dolduktan sonra başka bir erkek ile yeniden evlenebilme durumu hasıl oluyordu. Kadın yeniden başka bir erkek ile evlenmek suretiyle ırzını, namusunu koruma altına aldığı gibi, ekonomik olarak kendini güvenceye almış oluyordu. Boşanma sırasında kocalarından mihir ve nafaka talep etmeyen kadınların iddet süreleri boyunca geçimlerini sağlayabilecek kadar ekonomik durumlarının iyi olduğu düşünülebilir. Ancak sevmediği, geçinemediği birisiyle bir ömür geçirmektense böyle mali bir fedakârlığa katlanmış olunabileceği ihtimalini de gözden uzak tutmamak gerekiyor. Özellikle küçük çocuklarının kendilerine verilmesi karşılığında bu haklarından vazgeçmelerini “annelik duygusu” ile açıklamak herhalde daha yerinde olacaktır. Ancak yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, boşanmalarda genel olarak kadınların mihirlerinin kendilerine ödendiği görülüyor.

B) Sosyal ve İktisadi Hayatta Kadın

1) Aile Reisi Olarak Kadın

Osmanlı kentlerinde evlenmeden yalnız başına yaşayan kadınlara pek rastlanmazdı. Ama dul kalan kadınlar da her zaman bir erkek akrabasının evine taşınmazlardı. Koca daha evliliğin başında karısına, kendi ölümü halinde, paylaşılmadan önce mirastan alınacak ve kadının hemen eline geçecek bir miktar para verilmesini taahhüt etmek zorundaydı. Karısını düşünen bir koca ya da kızını korumak isteyen bir baba daha hayattayken ona bir şeyler bağışlıyor ya da bir aile vakfının mütevellisi yaparak oradan bir gelir elde etmesini sağlıyordu. Ama bu kaynaktan elde edilen gelir de çoğu kez yetmediğinden birçok dul kadın bir an önce yeniden

meslis-i şer‘e hazıran olub eda’yı şehadet edüp tarih-i kitabdan onbeş gün mukaddem vardır ki merkum Derviş mezbûre Ayşe’yi bizum huzurumuzda talak-ı selâse ile tatlik eyledi imdi biz biliyoruz şahidiz şehâdet dahi ideriz deyû şehâdet ettiklerinde şehâdetleri kabulde vaki oldukdan sonra mezbur Derviş ta’rizden men’ olunub...”, *UŞS*, Nr. 207, 168/380.

evlenmek için fırsat kolluyordu. Bütün bunlar gerçekleşmezse, dul kadın çocuklarına bakabilmek için para kazanmanın yollarını aramak zorundaydı.

Yine devletin merkezinden hayli uzak bir taşra şehri Urfa'da kadınların şahsi mülkiyetlerinin olduklarını ve bunları istedikleri şekilde tasarruf edebildiklerini yani ekonomik hayatta da rol oynadıklarını da müşahade edebilmekteyiz. Kadınlar kendine ait gayri menkullerini yine bir kadına¹ satabildikleri gibi, bu alım-satım işlerini erkeklerle² de yapıyorlardı. Bunların dışında kadının toplum içinde günlük hayatta yaşanan “normal” olaylara iştirak ettiğini, alış-veriş yaptığını ihtiyaç duyduğunda başka erkeklerin borç para aldıklarını da müşahade etmekteyiz. Nitekim Ruha kadısına yazılmış 1195/1780 tarihli bir emirde Hacı Şeyh adlı bir kişinin alacaklı olduğu kimseler arasında bir kadının ismi de geçmektedir.³

2) Vakıf Kuran Kadınlar

Osmanlı toplumunda kadının durumu genel olarak İslâm toplumunda kadının sahip olduğu statüden farklı olduğu söylenemez. Ancak sosyal yapının milletten millete ve hatta bölgeden bölgeye değişebildiği göz önüne alınırsa İslâm toplumları arasında bu noktada farklı uygulamaların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu sebeple geniş Osmanlı coğrafyasının her bölgesinde kadının sosyal hayatta oynadığı rol da aynı olmamıştır. Bir tarım toplumu manzarası arzeden Osmanlı toplumunda kırsal kesimler hariç, kadın için bir çalışma ortamının ve günün şartları gereği bir çalışma ihtiyacının olmadığı ve kadının iktisadi hayatta erkekler kadar faal olması da söz konusu değildir. Şehirlerde yaşayan Osmanlı kadının hayatı eşi, çocukları, komşuluk ve akrabalık bağları çerçevesinde kendi sosyal çevresiyle sınırlıdır. Kadınların özellikle şehirlerde erkeklerle müşterek sosyal faaliyetler içerisinde yer almamaları kadının hemcinsleri arasında sosyal bir hayatının olmadığı ve her türlü sosyal faaliyetlerden mahrum

¹ Meselâ Zeliha binti MehmedBâbü'l Emir mahallesinde bulunan bir meskûn ev, bir mahzen ve üstünde bin çardak, bir tandırlık vesaire müstemil evini Sultan binti Abdurrahman'a 43 esedi kuruşa sattığını ve parasını da aldığını mahkemede ikrar etmiş, evi satın alan Sultan da tasdik etmiştir. *UŞS*,Nr. 207, 32/72

² Neslihan binti Hacı Hızır, Samsad kapısında bulunan kendisine ait bir büyük ve bir küçük ev ve bir tandırlık ve yeteri kadar avluyu müstemil evini Ziyad bin Mehmed'e 49 Esendi kuruşa satmıştır.*UŞS*, Nr. 207, 33/75.

³ “Ruha sakinlerinden Hacı Şeyh gelip Ruha mahalleleri sakinlerinden Seyyid Ebubekir ve Mehmed nâm kimesneler zimmetlerinde birbirleri kefaletleriyle 1190 senesinden beri 510 guruş alacak hakkı olup mukeddema sabit ve i'lam olunmuş iken vermeyûp ve bundan başka dahi 600 guruş olmağla ve yine Ruha sakinlerinden Vesile nâm hatun zimmetinde ba-temessük 600 guruş alacak hakkı olub...”, BA, *Rakka Ahkâm Defteri*,Nr. 25, s. 14.

kaldığı anlamına gelmemelidir. Esasında kadın hukukî ve mali haklar bakımından erkeklerinkinden hemen hemen farksızdır. Kadının bir mülkiyet hakkı vardır. Kendisine intikal eden miras payını, mihr olarak aldığı ve diğer yollardan elde etmiş olduğu mal varlığını serbestçe kullanma hakkına sahiptir. İslâm hukukunda sadece mal varlığı rejimi kabul edildiğinden ve kadının malları evlenmekle kocasının mülkiyeti veya idaresi altına geçmezdi.

Osmanlı toplumunda hanımların mal edinme yollarına kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi, Osmanlı toplumunda kadınların sosyal ve ekonomik hayattaki konumları daima önemli bir tartışma konusu olmuştur. Osmanlı toplumunda kadının özellikle ekonomik hayatta mal edinip edinmediği, malî tasarruflarda bulunup bulunmadığı ve eğer bulundursa sahip olduğu serveti hangi yollarla elde ettiği merak konusu olmuştur. Şüphesiz kadınların belirli mal varlıkları bulunuyordu. Kadınlar, bu mal varlıklarını hangi yollarla kazanıyorlardı ya da elde edebiliyorlardı? Kaynaklara bakıldığında, Osmanlı toplumunda kadınların servet edinebilecekleri başlıca dört kaynak bulunmaktadır. Bunlar; aile bireylerinden birinin ölümü halinde kendilerine miras intikal etmesi, herhangi bir şekilde kendilerine mal varlığı hibe edilmesi, nikah akitleri esnasında ödenmesi gerekli olan mehir ve fiili olarak bir işte çalışma olarak görülmektedir.¹

Yukarıda sayılan herhangi bir yolla servete sahip olan kadın, bu servetini istediği şekilde değerlendirme hakkına da sahipti. Urfa'da kadınların sahip oldukları mal varlıklarını çeşitli şekillerde değerlendirdikleri görülmektedir. Mesela çok sayıda kadın vakıf kurarak değerlendirmiştir: Bunlardan bir kısmı ailevi vakıflar kurarken bir kısmı da hayrî vakıflar kurarak topluma faydalı olmaya çalışmışlardır. Ailevi vakıflar da kısmen topluma katkıda bulunmaya çalışmışlardır.

Hayrî vakıflar statüsüne girenler de bir kısmı müstakil vakıflar kurarken, bir kısmı da daha önce kurulmuş bir vakfa katkıda bulunmayı mevcut bir vakıf eserin bakım ve onarımını sağlamayı, camii, mescid ve zaviye gibi “müessesat-ı hayriye”nin ısınma, aydınlatma, temizlik ve donatım giderlerini karşılamayı, buralarda hizmet gören personelin ücret ve sosyal haklarını iyileştirmeyi bunların hepsinden daha fazla “uhrevî” mükafat arzusuyla kendisi için hatim, mevlid okutup dua ettirmeyi, hayrî ve sosyal gayelerle yardımda bulunmayı amaçlayan, eski dönemlere göre daha küçük kapsamlı vakıflar kurmayı tercih etmişlerdir. Kadınların kurdukları

¹ Geniş bilgi için bakınız: Saadet Maydaer, “Osmanlı Klasik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XV, (Sayı 2), s. 365-381.

bu vakıfların mütevellisi olup, bununla ilgili bütün işleri bizzat kendileri yürütüyorlardı. Bununla ilgili olarak Urfa’da birçok örnek göstermek mümkündür. Burada sadece bir iki örnek verilecektir.¹

1194/1779 tarihinde Dilaver Paşa Vakfı’nın mütevellisi olan Hatice Hatun, vakıf meskûkatından icâre verdiği “mütegalibe ve cebabireden” Hızarcıoğlu zimmetinde biriken meblağı ödemekten imtina edince, Hatice Hatun Urfa’dan İstanbul’a kadar gitmiş ve Hızarcıoğlu hakkında şikayette bulunmuştur. Hükümet de kadıya adı geçen şahısdan icâre parası olan meblağın tahsil edilip Hatice hatuna ödenmesini istemiştir.²

Yukarıda görüldüğü gibi vakfın mütevellisi olan kadın, Urfa’daki işleri yürütmekle kalmıyor, işleri hükümet merkezinde de takip ediyor.

Sayıları azda olsa eğitim konusu ile ilgilenip bunun için medrese yaptıran kadınların da olduğu görülüyor. Bu kadınlardan biri de Ahmed Paşazade Ömer Paşa’nın hanımı Ümmü Gülsüm’dür.

Bugün mevcut olmayan Rızâiye Medresesi, Ahmed Paşazade Ömer Paşa’nın eşi Ümmü Gülsüm tarafından 1193/1779 tarihinde yaptırılmıştır. Aynı tarihli vakfiyeden, Ümmü Gülsüm Hanımın, genç yaşta vefat eden oğlu Ahmet Bey’in ölümüne çok üzüldüğü, bunun üzerine eşi Ömer Paşa bir “sadaka-i cariyeye” olmak üzere Rızâiye Medresesini yaptırdığı anlaşılmaktadır.³

İslâm hukukuna göre kadının sahip olduğu mal ve mülkünü dilediği gibi tasarruf edebilme hakkına sahip olduğunu yukarıda belirtmiştik. Buna dayanarak bazı hayırsever kadınların sahip oldukları gayri menkullerini mescid veya hayır müesseselerine bağışladıklarını ve bunu da mahkemeye giderek kayda geçirdikleri görülüyor. Sicillerde bunlardan bahsedilirken “sahibü’l hayrat ve’l-hasenât” diye bahsedilir. Bunlardan Saliha binti Elhâc Ramazan, Bâbü’l Bire mahallesinde bulunan bir meskûn evini Haremeyn-i Şerifeyn’e vakfederken,⁴ Gülbeşe binti Mansur ise Bâbü’l-Mâ’

¹ Geniş bilgi için bakınız, Mehmet Emin Üner, “Osmanlı Döneminde Urfa’da Hanımlar Tarafından Kurulmuş Vakıflar”, *Şanlıurfa Kültür Sanat Tarih ve Turizm Dergisi*, 2014, (Sayı 18) s. 8-18.

² “Hadice nâm hatun gelüp mütevellîsi olduğu müteveffa Dilâver Paşa evkafı meskûkatından kaza-i mezbûre dahilinde medine-i Ruha’yakarib bir bâb vakıf değirmeni ücretimu’accele ve mü’eccele mislinden noksan ücret ile nakise-i ücret olarak Ruha sakinlerinden mütegalibe ve cebabireden Hızarcıoğlu demekle ma’ruf kimesne...” BA, *Rakka Ahkâm Defteri.*,Nr. 25, 6/1.

³ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Nr. 588, s. 95.

⁴ “... Sahibü’l hayrat ve’lhasenât Saliha binti Elhac Ramazan nûm hatun Meslis-i Şer’i Şerif-i Nebevî ve mahfil-iMustafaviye hazır olup hali suretinde ve kemâl-i sıhhatinde olup ikrar ve i’tiraf edüp dahil-i Ruha’da Bâbü’l Bire mahallesinde vaki’ kibleten Ahmed vereseşi mülkü ve şârken tarîk-i âm ve şimâlen kezâlik tarik ile ni’mel bâb ve gârben Neccar Şah Hüseyin mülkü bu hudûd-i erba’a ile mahdud ...müştemil dârdan kaddince

mahallesinde bulunan evini Ağa Yusuf mescidinin halı ve kilimlerinin satın alınması için vakfediyordu.¹

Burada şu notu da ekleyelim: Urfa şehir merkezinde vakıf kuran hanımların hayatları hakkında bilgiye ulaşmak maalesef mümkün olmuyor. Bunlar hakkında elde edilen tek bilgi vakfiyelerde geçen bilgilerdir ki bunlar da çoğunlukla baba isimleri ve doğup büyüdükleri mahalle isimlerinden ibarettir. Bazen de eşlerinin isimleri de geçmektedir.

C) Gündelik Hayatta Kadın

1) Kadının Giyim-Kuşamı

Gündelik hayat içinde bahsedilmesi gereken bir konu da giyim-kuşam ve mutfak kültürüdür. Ancak elimizdeki kaynaklar bu konuda yeterli bilgi sunmuyor. Fakat şehri ziyaret eden yerli ve yabancı seyyahlar bu tür konulara az da olsa bahsetmişlerdir. Evliya Çelebi kadın erkek ayrımı yapmadan, ayan ve ileri gelenlerinin samur, sincap kürkü atlas giydiklerinden söz eder.² Orta halli insanların ise daha ziyade pamuklu kumaşlardan çuka, kırmızı bez, has bez, ham bez ve kara bezden mamül giyecekler kullandıkları anlaşılıyor.³

XVIII. yüzyılın sonlarında Urfa'ya uğrayıp onbeş gün kadar kalan Fransız hekim Olivier(ö. 1814), giyim konusuna Evliya Çelebi'ye göre daha ayrıntılı anlatır. Olivier, kadın giyeceklerinden bahsederken, sadece

havşu ile yönü kibleye bir meskûn ev ve içinde bir çardak ve altında bir kab dehliz yönü şimale bir sofa ve altında bir ev ve bir tandırlık ve bir hela ve su kuyusu olan kendi nefsim ...benim ve benden sonra Harmeyn-i Şerifeyn makarasına vakf ve hibe edub ve tescil için mütevellînasb eylediğim işbu Şâh Hüseyin'e vakfi için teslim eyledum dedikte dedikte mezbure Saliha Hatun'un ikrar ve i'tirafıbi'l-muvâcehe mezkûr Şah Hüseyin tasdik ve mevkuf-u mezbûr darı şart-ı mezbûrüzrevakf-ı mezkûr içünkabz ve kabul eylediğine", *UŞS*, Nr. 207, 162/364.

¹ "... Gülbeşebinti Mansur nâm hatun mahfil-i şer'-i şerife gelûp mühtedî mütevellîsi Ahmed Beşe'nin tevliyeti mezbureye vekil olan karındaşı AğaYusuf bin Abdullah mahzarında ikrar ve i'tirafedûp dahil-i Ruha'daBâbü'l Mâ' mahallesinde vaki' kıbleten Serçe Halil mülkü ve şârkentarîk ve şimâlen kezâliktarîk ve minel-mücâz ve gârben zımmî mülkü bu hudud ile mahdud iki küçük ev ve bir tandırlık ve bir su kuyusu ve kaddince havşumüştemil mülk-ü meşruh dârımı evvelâ kendu nefsim mademki hayatta mutasarrıf olup ve ba'del vefat mescid-i mezbûre halı ve kilim alınûp döşemek üzrekabz ve semen edûp lâ-cel tescil mütevellîsi vekili olan işbu Ağa Yusuf vakfi için teslim eyledum....", *UŞS*, Nr. 207, 187/428.

² "Ayân ve ileri gelenleri hepsi samur, sincap kürkü ve atlas giyerler. Orta halli olanları çeşitli kısa elbise giyerler. Pamuk ipliğinden kaput gibi bezi olur ki, Musul bezinden daha güzel ve temizdir." Evliya Çelebi, *Seyahatname*, sadeleştiren: Tevfik Temelkuran-Necati Aktaş, İstanbul 1986, III-IV, 118.

³ Bu şehre giren kumaş çeşitlerinden anlaşılıyor. Geniş bilgi için bakınız: Mehmet Emin Üner, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Urfa Tarihi*, Ankara 2009, s. 208 vd.

başlarından topuklarına kadar inen beyaz bir çarşafa büründüklerini ve yüzlerini bir siyah tül den bir peçe kapattıklarını söylemekle yetinir.¹ Başka elbise çeşitlerinden söz etmez. Şehirde ileri gelenlerin eş ve kız çocukları elbiselik kumaş olarak muhtemelen daha çok ipek ve kadife tercih ettikleri, halkın diğer kesiminin ise daha çok pamuklu kumaş çeşitlerini kullandıkları, dışardan şehre giren kumaş miktarlarından tahmin edilebilir.²

2) Evdeki Hayatı

Osmanlı dönemi Urfa'sında kadın ve gündelik hayat denilince ilk önce belli mekânlar zihinde canlanmaya başlar. Bunlar “ev” ve “mahalle” ortamlarıdır. Gündelik hayatta kadının ömrünün çoğunun tüketildiği mekânlardır, bunlar.

Kadının gündelik hayatında elbette ki en önemli unsur “ev”idir. Onun için mahalle ve sokağın temelini oluşturan genelde “ev”den özeldir, “Urfa evleri”nden de bahsedilmesi gerekmektedir.

Ev veya meskenler insanların hayatlarını devam ettirebilmek için yapılır. Meskenin temel iki işlevi; dış dünyanın tehlikelerine karşı korunma ve güvenlik ve aynı zamanda insanın rahatça istirahat edebileceği barındırma; diğeri de “ruhî” bir huzur ifade eden mahremiyettir.³

Urfa evlerini ise en güzel şekilde herhalde Cihat Kürkçüoğlu tanımlar: “Urfa evleri genellikle ‘haremlik’ ve ‘selamlık’ olmak üzere iki bölümden oluşurlar. Bazen bu iki bölüm aralarından bir duvarla ayrılmış, sokak tarafından ayrı ayrı birer kapıları olan iki ayrı ev görünümünü verdikleri gibi, bazen de tek kapıyla girilen, bir iki odalı ve küçük avlulu selamlıktan sonra ikinci bir kapıyla haremlığe geçilen bir plan gösterirler. Selamlık ve haremlik arasındaki duvara, kadınlarla erkeklerin birbirlerini görmeksizin haremden yemek almaya, erkek hizmetçilere iş siparişi etmeye veya eşya alıp vermeye yarayan, dikine bir mil üzerinde dönen bir tarafı açık ve raflı silindirik dönme dolap yerleştirilmiştir⁴.

Ev halkının ve kadınların oturduğu evin esas kısmını haremlik oluşturur. Selamlığa nazaran daha çok fonksiyonludur. Haremlik avlusunun kuzey tarafında cephesi güneye bakan ve ‘Kış Oturacağı’ denilen ortada bir eyvan yanlarında birer oda, güney tarafında ise bunun simetrisi durumunda

¹ Guillaume Antoine Olivier, *Türkiye Seyahatnamesi*, çev. Oğuz Gökmen, İstanbul, 1991, II, 120-121.

² Bkz.: Mehmet Emin Üner, *a.g.e.*, s. 208 vd.

³ Alexander Block, *Mesken İhtiyacının Tahmini*, çev.: Ruşen Keleş, Ankara 1961, s. 15.

⁴ Cihat Kürkçüoğlu, “İmar Çalışmalarının Eski Urfa Evleri Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Kentin Tarihi- Mimari ve Dokusunun Korunması Yönünde Alınması Gerekli Tedbirler”, *Tarihi ve Kültürel Boyutları İçerisinde Şanlıurfa ve Güneydoğu Anadolu Projesi Sempozyumu*, (haz. Abdülkadir Karahan), İstanbul 1988, s. 45.

cephesi kuzeye bakan ‘Yaz Oturacağı’ bölümü bulunur. Sedir görevi gören iki yanı taş sekili eyvanların arka duvarlarına hava cereyanını sağlayan ve yazın serinlik veren dam’la bağlantılı hava kanalları açılmıştır. Nadir de olsa bazı eyvanlara bölgedeki Artuklu geleneğini sürdüren ‘Selsebil’ler yapılmıştır. Eyvanların ikinci katta olanları genellikle cepheden iki sütun ve ‘Sakallı Kemer’ tabir edilen kemerlerle üç göze ayrılmıştır¹.

Eyvan ve odalar bazen yerden 1-2 metre yükseklikte olup alt kısımlarında kiler odaları ve mahzenler yer alır. Haremlik avlusunun diğer cephelerinde tandırlık (mutfak), hamam, odunluk gibi bölümler bulunur.

Nahit denilen düzgün kesme taş döşeli haremlik ‘hayat’ının ortasında mermer bir havuz, su kuyusu, içersinde incir, dut, nar, portakal, zakkum ve asma gibi ağaçlardan biri veya birkaçı yer aldığı ‘çiçeklik’ bulunur. Evin ihtiyarları, kadınlar ve çocuklar yaz günlerinde eyvan ve bahçeyi kullanmakta; kışın ise sedirlere oturarak pencereden dışarıyı seyredebilmektedir. Kadınlar bu pencereler vasıtasıyla sokakta oynayan çocuklarını kontrol edebildikleri gibi sokaktan gelip geçenleri, avlu kapısını çalanları ve beylerinin akşam saatlerinde işyerinde eve gelişini de takip edebilmektedirler. Özellikle avlu, kadın ve yetişkin kız çocuklarının rahatça hareket edebildikleri, çamaşır, bulaşık yıkayıp, kurdukları salıncaklarla çocukları uyutabildikleri, komşu kadın ve kızları ile bir araya gelip sohbet ettikleri, dikiş- nakış işledikleri ve oynayabildikleri bir mekân olması itibarıyla, kadının dört duvar arasına sıkışıp kalmasını önleyecek bir işlev görmektedir. Evlerin bu şekilde iki bölümlü inşa edilmeleri ve sokak tarafından penceresiz yüksek duvarlarla çevrilerek gizlenmeleri İslâm’daki aile hayatının mahremiyeti gereği ortaya çıkmıştır. Bu şekilde dışarıya kapalı olan evlerin birer sarayı andırır ölçüde büyük yapılmasının sebebi birleşik aile düzeni ve dolayısıyla ailelerin kalabalık olmasındandır².

Yukarıda görüldüğü gibi, Urfa’da ev gündelik hayatta son derece önemli bir yer tutmaktadır. “Modern hayat”ın bize dayattığı “otel tarzı” bir evden çok farklıdır. Çünkü zamanın büyük bölümü evde geçmektedir. “Şifahi kültür” denilen sözlü kültür nesilden nesile burada aktarılmaktadır. Ailelerin kalabalık oluşu çok çocuklu olmaktan öte, belki de üç neslin bir arada yaşamasından kaynaklanmaktadır. Zaten şifahi kültür aktarımı da

¹ C. Kürkçüoğlu, *a.g.e.*, s. 46.

² Urfa evleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cihat Kürkçüoğlu, “İmar Çalışmalarının Eski Urfa Evleri Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Kentin Tarihi- Mimari ve Dokusunun Korunması Yönünde Alınması Gereklî Tedbirler”, *Tarihi ve Kültürel Boyutları İçersinde Şanlıurfa ve Güneydoğu Anadolu Projesi Sempozyumu*, (haz. Abdülkadir Karahan), İstanbul 1988, s. 42-49.

ancak bu nesiller yoluyla yapılmaktadır. Bu evde dede erkek torunu, büyük anne kız torunu hayatta hazırlardı.

3) Mahalledeki Hayatı

Mahalle, idarî olarak, Osmanlıdan klasik beri, idarî sistemin kentlerdeki en alt birimidir. Ancak aynı zamanda mahalle, Osmanlı'dan günümüze kent hayatının ve kültürünün en temel birimi ve ana taşıyıcısı da olmuştur. Gerek devlet, gerek birey açısından mahalle, Osmanlı toplumunda ana çekirdeğini oluşturmaktadır. Birey için öncelikle “toplumsal kimlik” aracı olarak mahalle, aynı zamanda, birey ve toplum ilişkilerinin gündelik hayat boyutunda örgütlendiği bir toplumsal hayat alanıdır. Devlet için ise yönetilenlerle ilişkisini sağlayabilecek hem toplum ve hem de kurum olarak örgütlenmiş bir “ara birim”dir. Aynı zamanda toplumsal ve mali kontrol alanıdır. Her iki açıdan da bakılmak istendiğinde, mahalle, iktisadi, sosyal, ve yönetim boyutları kapsamında, Osmanlı kültürünü yansıtan bir toplumsal olgu olarak, belirlenmektedir.¹

Kadın mahallede bir nevi daha özgürdür. Mesela çarşı pazara fazla gidemezse de mahalle bakkalına mahalle fırınına daha rahat gidebilmektedir. Esasen mahallenin bakkalı da fırıncısı da dahil olmak üzere mahalle büyük bir “aile” gibi görülmektedir.

Mahallede de özellikle “çıkılmaz sokak”ların gündelik hayatta kadın etkinliklerinde önemli bir rolü vardı ve bu yakın zamanlara kadar da devam etmişti. Mahalle, gündüz erkeklerin “iş”de olmalarından dolayı kadınlara kalırdı. Onun için bu çıkılmaz sokaklar kadınların ikindi sohbetlerinin yanı sıra nakış ve kanaviçe örneklerinin birbirlerine aktarma alanlarıydı. İslâm şehirlerinde dolayısıyla Urfa şehrinde de çokça rastlanılan çıkılmaz sokaklar bu sözlü kültürün aktarma mekânları olarak algılanmalıdır.

Sadece Urfa’da değil, çoğu İslâm şehirlerindeki bu çıkılmaz sokaklar dışarıdan gelen insanların da dikkatini çekmiştir. Örneğin; Yerasimos, çıkılmaz sokakların mahremiyet için de çok uygun mekânlar olduğunu belirtir: “İslâm kenti, bir uçtan öbürüne, bir mahalleden diğerine kişilerin diledikleri gibi geçebilecekleri bir alan değildir; kapı, çarşı, ulu camii gibi kamusal niteliği en belirgin yerlerin en özel mekân olan eve büyük sokak, küçük sokak ve çıkılmaz sokak aracılığıyla, yani gittikçe kamudan özele geçmeyi sağlayan bir ilerlemeyle varılabilir. Çıkılmaz sokak mahremiyetin ve korunmanın bütün avantajlarına sahiptir”.²

¹ Adalet Bayramoğlu Alada, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, İstanbul 2008, s. 123.

² Paul Dumont-François Georgeon, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, çev. Ali Berktaş, İstanbul 1996, s. 10-11.

Sonuç olarak; aile ve kadın konusunu işlediğimiz bu çalışmada, evlilik konusunda şunlar söylenebilir:Hemen hemen bütün bölge için söylenen çok evlilik konusunun zannedildiği gibi, pek yaygın olmadığı Urfa’da da görülmektedir. Her ne kadar elimizdeki verilerden bir istatistik çıkaramazsak da örnekler bu yöndedir. Mihr’in toplumda yaygın bir şekilde devam ettiği,ancak bunun yanı sıra eskiden beri var olan bazı geleneklerin İslami dönemde de varlıklarını sürdürdükleri görülmektedir. Bunlardan başlık (kalan) meselesi mihr ile birlikte devam ettiği hatta resmi makamlarca da benimsendiğini mahkeme kayıtlarında görülen örnekler göstermektedir. Aile kurulurken eşlerin birbirlerini yakından tanımalarını sağlamak amacıyla adaylar arasında bir namzedlik döneminin yaşandığı görülmektedir. Bunların bir kısmı ya teyid ettirmek için ya da olumsuz sonuçlanınca verilen mihrlerin geri alınması için mahkemeye müracaat etmişlerdir. Evliliklerde ailelerin uzak yerlere ve “yabancı”lara kız vermek istemedikleri de mahkeme kayıtları arasındadır. Ancak yapılan evliliklerinin hepsinin sağlıklı yürümedikleri bunların bir kısmının boşanmayla sonuçlandıkları da görülen olaylar arasında yer almaktadır. Elimizde çok sayıda veri olmadığı için bunların ne kadarının boşanmayla sonuçlandığını hesaplama imkanı bulunmamaktadır. Kadının sosyal ve iktisadi hayat konumunda ise kadına biçilen rolün büyük ölçüde evde iç işlerini çevirmek, çocuk terbiyesi ile ilgilenmek olarak görülmektedir. Zamanın büyük bölümü evde ve çocuklarla geçmektedir. Bunun dışında mal mülk sahibi olan kadınların vakıf kurdukları da ve bunları bizzat yönettikleri de görülmektedir. Ancak ticaret konusunda çok yaygın olmadıkları yine müşahede edilen konular arasındadır.

Kaynakça

- Akalın, Müslüm -Cihat Kürkçüoğlu, *Urfa Milli Mücadele Albümü*, Şanlıurfa 2012.
- Akgündüz, Ahmet “Başlık”, *DİA*, V. İstanbul 1992.
- Aydın, Mehmet Akif, *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985.
- _____,“Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1982, Sayı: 3.
- _____, “Osmanlı Hukukunda Kazaî Boşanma ‘ Tefrik””, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1986 V.
- _____, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II.
- Balkan, K, “Eski Asur ve Anadolu’da Kızların Çocuk Yaşında Nişanlanması”, *Bellekten*, Sayı. 200, Ankara 1987.

- Barkan, Ö. L., *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları (Kanunlar)*, İstanbul 1943.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BA), *Atik Şikayet Defteri*, Nr. 114.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BA), *Rakka Ahkâm Defteri*, Nr. 25.
- Bayramoğlu Alada, Adalet, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, İstanbul 2008.
- Beydilli, Kemal, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, İstanbul 2001.
- Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1950.
- Block, Alexander, *Mesken İhtiyacının Tahmini*, çev. Ruşen Keleş, Ankara 1961.
- Boğazlıyanlıoğlu, D., “Burç köyünün Monografisi”, *AÜDTCF, Antropoloji Anabilim Dalı, Bitirme Tezi*, Ankara 1988.
- Bottomore, T. B., *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, Ankara 1977.
- Camiü’sSağir*, (haz. Şaban Döğen vd.), İstanbul 2002.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1996
- Dumont, Paul -François Georgeon, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, çev. Ali Berktaş, İstanbul 1996.
- Düzdağ, Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebusuud Efendi Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1998.
- Elhac Mehmed Zihni, *Nimetü’l-İslâm*, İstanbul 1990.
- Evliya Çelebi, *Seyahatname*, sadeleştiren: Tefik Temelkiran-Necati Aktaş, İstanbul 1986, III-IV.
- Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, çev.: Elif Kılıç, İstanbul 2000.
- Göyünç, Nejat, “‘Hane’ Deyimi Hakkında”, *İÜEF Tarih Dergisi*, Sy. 32, 1979.
- Güler, Selahaddin E., *Şanlıurfa Kültürü Sözlüğü*, Şanlıurfa 2001.
- Günaltay, Şemseddin, “İslâm’dan Önce Araplarda Kadının Durumu”, *Bellekten*, XXV.
- Günay, Mehmet, “XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Manisa’nın Sosyal ve Ekonomik Durumu (1650-16759), Doktora Tezi, *İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2000.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1989.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1982.
- Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Bursa 1998.
- Kürkçüoğlu, Cihat, “İmar Çalışmalarının Eski Urfa Evleri Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Kentin Tarihi- Mimari ve Dokusunun Korunması Yönünde Alınması Gerekli Tedbirler”, *Tarihi ve Kültürel Boyutları*

İçersinde Şanlıurfa ve Güneydoğu Anadolu Projesi Sempozyumu, (haz. Abdülkadir Karahan), İstanbul 1988.

Maydaer, Saadet, “Osmanlı Klasik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği)”, *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 2, 2006.

Meriç Yazgan, Ümid, “Türkiye’de Kadın ve Sosyo-Ekonomik Analizi”, *İÜEF, Sosyoloji Dergisi*, 1997.

Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İstanbul 1990.

Oraltay, N., *Kazak Türkleri*, İstanbul 1976.

Ortaylı, İlber, “Anadolu’da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler”, *Osmanlı Araştırmaları*, 1, 1980.

Ögel, Bahaddin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Ankara 1979.

Öğüt, Salim- Kevser Kâmil Ali, “Çok Evlilik”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII.

Öztürk, Said, *Askeri Kassama Ait 17. Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, İstanbul 1995.

Urfa Şer’iye Sicili, Nr. 207.

Ünal, Mehmet, *Türk Medenî Hukukunda Aile Başkanının Sorumluluğu*, Ankara 1979.

Üner, Mehmet Emin, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Urfa Tarihi*, Ankara 2009.

_____, “Osmanlı Döneminde Urfa’da Hanımlar Tarafından Kurulmuş Vakıflar”, *Şanlıurfa Kültür Sanat Tarih ve Turizm Dergisi*, 18, 2014.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Nr. 588.

Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

Yrd. Doç. Dr. Orhan GÜRSU **

Özet

Bu araştırmanın amacı, ergenlik döneminde ortaya çıkan ruh sağlığı sorunları ile ergen dindarlığı arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Bu doğrultuda, Konya ilindeki 8 farklı ortaöğretim kurumunda öğrenim görmekte olan 508'i kız ve 501'i erkek olmak üzere toplam 1009 kişilik örneklem grubu oluşturulmuştur. Araştırmada, ruh sağlığı sorunlarını tespit etmek için “Kısa Semptom Ölçeği” ve dindarlığı ölçmek için “Dini Hayat Ölçeği” kullanılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, Ergenlerde dindarlık düzeyi yükseldikçe, psikolojik sağlıkları da olumlulaşmaktadır. Araştırmada ayrıca toplam dindarlık puanının yüksek olması ile ruh sağlığı arasında olumlu ilişkilerin var olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ergenlik, din, dindarlık, ruh sağlığı

Abstract

The objective of this study is to determine the relation between psychological health problems and adolescence religiousness arising in adolescence period. In this scope, 508 female and 501 male students who are educated in 8 different secondary schools in Konya, totally 1009 people sample group has been composed. “Short Symptom Scale” has been used to determine psychological health problems and “Religious Life Scale” has been used to measure religiousness in the study. In accordance with obtained findings, as far as religiousness level increased at the adolescences, their psychological health also becomes positive. Also it has been

* Bu makale, yazarın “Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi” başlıklı doktora tezinin bir kısmından hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Antalya, e-posta: orhangursu@akdeniz.edu.tr.

determined in the study that there are positive relations between having high religiousness point and psychological health at the society.

Key words: Adolescent, religion, religiousness, mental health

Giriş

Ergenlik dönemi, biyolojik, psikolojik ve sosyal alanda yaşanan köklü değişmelerin gerçekleşmesi nedeniyle kritik bir gelişim dönemi olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde kimlik oluşumu, bilişsel gelişimde hızlanma, dürtüsel gereksinimlerde ve duygu yoğunluğunda artma, meslek seçimi, karşı cinsle ilişki kurma, anne-babadan bağımsızlık kazanma gibi nedenlerle ergenler, döneme özgü zorluklar ve çatışmalar yaşayabilmektedirler.¹ Ergenlik döneminin yapısından kaynaklanan sorunlarla birlikte günümüzde gittikçe yaygınlaşan depresyon, stres ve anksiyete gibi hastalıklar, dönem için ayrı bir risk unsuru oluşturmaktadır.² Ergenin yaşadığı çevrede kendisine sağlanan sosyal desteğin yetersiz veya hatalı olması hâlinde ergende dürtüsel davranış, öğrenme bozuklukları, amaçsızlık, erteleme eğilimi, evden kaçma, okulu bırakma, cinsel ilişkiye girme, alkol ve madde kullanımı gibi çeşitli uyum problemleri ortaya çıkabilmektedir.³ Din, bu sosyal desteği sağlamada ve ergen ruh sağlığına olumlu bir katkı sunmada önemli bir işlev üstlenebilmektedir.

Din ile ruh sağlığı arasındaki ilişkinin yüzyıllardır tartışıla gelmiştir. Din ile psikoloji arasındaki ilişkiyi Koenig ve Larson şu ifadelerle özetlemektedir: “Tarih şunu göstermektedir ki zihinsel sağlığı yerinde olmayanlara karşı şefkatli olunmasını salık veren hep dini kurumlar olmuştur. Fakat ne gariptir ki zihinsel sağlığı yerinde olmayanlara karşı yapılan eziyetler de yine din adına bu organizasyonlarca yapılmıştır”.⁴ Ruh sağlığı ve din kavramları bir arada düşünüldüğünde çoğunlukla akla ilk

¹ Devrim Akdemir, Füsün Çuhadaroğlu Çetin, “Çocuk Ve Ergen Psikiyatrisi Bölümüne Başvuran Ergenlerin Klinik Özellikleri”, Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi, 2008, 15(1), s. 5.

² Rüstem Aşkın ve diğ., “Depresyonlu Hastalarda Sosyodemografik Özelliklerin Klinik Belirtileri ve Tedavi Yanıtı ile İlişkisi.” IV. Anadolu Psikiyatri Günlerinde sunulan bildiri, Konya, 1995, s. 273.

³ Didem Siyez, Ferda Aysan, “Ergenlerde Görülen Problem Davranışların Psiko-Sosyal Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Açısından Yordanması”, Dokuz Eylül Üniv. Eğitim Fak. Dergisi, Sayı: Xx (1), 2007, s. 145-171

⁴ Harold Koenig, David Larson, “Religion And Mental Health: Evidence For An Association”. *International Review Of Psychiatry*, 13,2001, s. 67-78.

gelen dinin ruh sağlığı üzerindeki etkisidir.¹ Aslında dünyanın başlıca dinlerinin her biri manevi/ruhani iyilik hali için çözümler sunmaktadırlar. Nitekim tarih boyunca ruhsal hastalıkların tedavisinde papazlar, rahipler, şamanlar, medyumlar, tasavvuf büyükleri vb. dini önderler yer almışlardır. Kullanılan tedavi metotlarının bazılarını (ruh veya şeytan kovma, papaz büyü, şifa duaları vb. kutsal metinleri okuma) halen günümüzde de görmek mümkündür.² Öte yandan dini araştırmalar, bize insanın temel karakterini, onun iç zayıflığını, potansiyel yetenek ve donanımlarını kullanarak anlamlı bir hayat sürmek ve sağlıklı bir zihne sahip olmak için bir takım yol gösterici prensipler sunarlar.³ Din Psikolojisi birçok alanda davranışsal bilimin sınırlarının genişletilmesi için bir fırsat sunar. Örneğin, ergenlik döneminde maneviyatla birlikte bilim duygusunun gelişmesi ve cinsiyet farklılığının sonucu ortaya çıkan gelişmelerde dinin önemli bir rolü olabilmektedir.⁴

Ventis, Hz. Mevlana'nın mesnevisinde geçen üç kör ve fil hikayesini (bkz., Mevlana, 2007: 108-109) hatırlatarak din ve zihin sağlığı ilişkisini araştıran ruh sağlığı uzmanlarının üç kör adam gibi davrandıklarını dile getirmektedir. Freud ve A. Ellis gibi psikologlar dine patolojik bir olgu olarak bakarken, Allport ve Jung'un ise dinin zihin sağlığı için bir vesile olduğu öne sürmüşlerdir.⁵ Ellis'in dinin mantık dışı etkisi nedeniyle psikolojik sağlığı olumsuz etkilediği, bozduğu önermesinin üzerinde çok geçmeden birçok araştırmacı artan bir enerjiyle konuya yoğunlaşmış ve neticede dinin psikolojik sağlığı olumsuz etkilemediği tersine aralarında olumlu bir ilişkinin olduğu kanıtlanmıştır.⁶ 19. ve 20. yüzyıldaki hâkim paradigmanın etkisiyle din, uzun yıllar boyunca çok az sayıda akıl sağlığı uzmanınca zihin sağlığı için güçlü bir etken olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple, dinin çeşitli zihinsel rahatsızlıkların tedavisinde üstlenebileceği

¹ Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 2, 2010, s. 59-77

² Nils Holm G. *Din Psikolojisine Giriş*. Çev. A. Bahadır, İstanbul İnsan Yayınları, 2004, s. 141.

³ Arshad Husain, Syed "Religion and Mental Health from the Muslim Perspective" *Handbook of Religion and Mental Health*, Edited by: Harold H. Koenig, California, USA: Academic Press, 1998, s. 279-290.

⁴ Elaine Donelson, "Psychology Of Religion And Adolescents In The United States; Past To Presents." *Journal Of Adolescence*, 22, 1999, s. 187-204.

⁵ Larry Ventis W. "The Relationships Between Religion And Mental Health" *Journal Of Social Issues*. Vol: 51, No:2, 1995, s. 33-48.

⁶ Worthington ve diğ., "Empirical Research On Religion And Psychotherapeutic Processes And Outcomes: A 10- Year Review And Research Prospectus". *Psychological Bulletin*, Vol. 119, No: 3, 1996, s. 448-487.

herhangi olumlu bir etki dikkatlerden kaçmıştır. Bunun da ötesinde, din ile bilimin uyuşmayacağı şeklinde var olan önyargı sebebiyle, din ve zihinsel rahatsızlıklar arasındaki ilişki araştırmacıların çok büyük bir kısmı tarafından göz ardı edilmiştir. Son on yıl içinde önemli psikiyatri yayınlarında sistematik olarak dinin nadiren işlendiği belirtilmektedir. Ancak burada bile dini bilgilerin özet şeklinde veya üstünkörü bir yaklaşımla içerdiği, sonuçların sıkça tartışılmadığı ve ilişkili kaynakların nadiren sunulduğu belirtilmiştir.¹

Dindarlık ile ilgili son yıllarda yapılan epidemiyolojik çalışmalarda her ne kadar farklı tablolar ortaya çıksa da genellikle çalışmalarda dindarlık ile ruh sağlığı arasında pozitif ilişkilerin olduğunu gösteren sonuçlar ağırlık kazanmaktadır. Bu olumlu sonuçlar sadece ABD ile sınırlı kalmayıp diğer ülkelerde de benzer sonuçlar görülmektedir.² Bu doğrultuda alanyazın inceleme çalışmalarından örnekler sunacak olursak; Hackney ve Sanders, dindarlık ve psikolojik uyum arasındaki ilişkiyi inceleyen son 12 yıl içerisinde yapılmış 34 çalışmanın analizini yapmış, bu zihinsel sağlık ilişkisini farklı kuvvet ve türlerde ortaya çıkardıklarını belirtmektedirler. Yazarlar çalışmanın analizinde; dinin zihinsel sağlık üzerinde etkili ve psikolojik uyumu kolaylaştırıcı etkisinin olduğu ve kurumsal dinin etki düzeyinin daha yüksek olduğu bulgularına ulaşılmıştır.³ Wong, Rew ve Slaikue, 1998-2004 yılları arasında dindarlık/maneviyat ve ruh sağlığı ilişkisini araştıran 20 çalışmayı gözden geçirip analiz etmişlerdir. Sonuçta; dindarlık maneviyat ve ruh sağlığı ilişkisini inceleyen bu çalışmaların %90'ında pozitif ilişki tespit edilmiştir. Yazarlara göre bu yüksek olumlu ilişki dinin ruh sağlığı üzerindeki etkilerinin deneysel araştırmalarca desteklendiği anlamını taşımaktadır.⁴ Almeida, Neto ve Koenig, son yirmi yıl içerisinde ruh sağlığı ve din ilişkisini inceleyen 850 çalışmayı analiz ettikleri araştırmalarında; dinin özellikle stresli zaman dilimlerinde daha sık kullanıldığı ve önemli bir işlev gördüğü, dinin klinik tedavide kullanılması

¹ Harold Koenig, ve diğ., “Research On Religion And Serious Mental İllness” *New Directions For Mental Health Services*, No:80 Winter, Jossey-Bass Publishers, 1998, s. 81-95.

² Bruce Lee, Y. Andrew Newberg, B. “Religion And Health: A Review And Critical Analysis” *Journal Of Religion & Science* Vol. 40(2): 2005, s. 443-468.

³ Charles Hackney, H. Glenn Sanders, S. “Religiosity And Mental Health: A Meta-Analysis Of Recent Studies.” *Journal Of The Scientific Study Of Religion* 42:1, 2003, s. 43-55.

⁴ Wong, J.Y., ve diğ. “A Systematic Review Of Recent Research On Adolescent Religiosity/Spirituality And Mental Health”, *Issues In Mental Health Nursing*, 27: 2006, s. 161-183.

gerektiği ve sonuçta dini tutum ile olumlu ruh sağlığı arasında güçlü, anlamlı ilişkilerin olduğunu tespit etmişlerdir.¹

Ergen dindarlığı ve ruh sağlığı ilişkisini inceleyen çalışmalarda da benzer sonuçların olduğu söylenebilir. Örneğin Donahue ve Benson, ABD’deki 30.000 ergen üzerinde din ve psikolojik iyilik hali ilişkisini araştırdıkları geniş çaplı çalışmalarında; ergenlik yılları boyunca dindarlık seviyelerinde bir düşüş olduğu, Afro-Amerikalıların beyazlara göre, kızların ise erkeklere göre daha dindar olduklarını belirlemişlerdir. Yine dindarlık ile pozitif sosyal değerler, davranışlar arasında olumlu ilişki, dindarlık ile intihar düşüncesi ve girişimi, madde bağımlılığı, erken cinsel ilgi ve suçla negatif bir ilişki bulunduğunu, dindarlık ile özsaygı arasında ilişki bulunmadığını tespit etmişlerdir.² Rew ve Wong, dindarlık/maneviyatın ergen sağlığı ile tutum ve davranışları üzerindeki etkisini inceleyen, 1998-2003 yılları arası yapılmış 43 ayrı çalışmayı gözden geçirmiş ve bu çalışmaların %84’ünde dindarlık ile olumlu ergen sağlığı, tutum ve davranışlar arasında olumlu bir ilişkinin bulunduğunu tespit etmişlerdir. Yazarlar bu sonuca dayanarak dindarlık ve maneviyatın ergen sağlığı, tutum ve davranışları üzerinde oldukça önemli bir etkisinin bulunduğunu ifade etmektedirler.³

Türkiye’de yapılmış olan çalışmalara gelince; bu alandaki en kapsamlı çalışma Yapıcı’ya aittir. Yapıcı, ruh sağlığı ve din ilişkisini üniversite öğrencileri üzerinde depresyon, mutluluk, özsaygı, umutsuzluk ve intihar başlıkları altında incelemiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre, bazı dindarlık değişkenlerine göre dindarlık yükselirken depresyon, kaygı, intihar düşüncesi ve umutsuzluk azalmakta, özsaygı ise artmaktadır. Ancak bazı dindarlık değişkenlerine göre tam tersi ya da nötr ilişki ortaya çıkmaktadır.⁴ Yapıcı ve Bilican üniversite öğrencileri üzerinde yürüttükleri bir çalışmada dindarlığın göstergeleri ile depresif semptomlar arasındaki ilişkinin tek yönlü ve tek boyutlu olmadığını tespit etmişlerdir.⁵ Yapıcı ve Zengin’in

¹ Almeida, M. A. ve diğ. “Religiousness And Mental Health: A Review”. *Revista Brasileira Psiquiatria*. Vol. 28(3), 2006, s. 242-250.

² Michael Donahue, J., Peter Benson, L.. “Religion And The Well-Being Of Adolescent.” *Journal Of Social Issues* Vol. 51(2) : 1995, s. 145-160.

³ Lynn Rew, Joel Wong, “A Systematic Review Of Associations Among Religiosity/Spirituality And Adolescent Health Attitudes And Behaviors”. *Journal Of Adolescent Health*, 38(4), 2006, s. 433-442.

⁴ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

⁵ Asım Yapıcı, Işıl Bilican, F. Depression Severity And Hopelessness Among Turkish University Students According To Various Aspects Of Religiosity, *Archive for the Psychology of Religion*, 31 (1), 2014, s. 53-69.

araştırmasında ise ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dinin etkisini hissetme düzeyleriyle yalnızlık düzeyleri arasındaki anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.¹ Yapıcı üniversiteli gençlerde dini hayatın farklı görüntüleri ile yalnızlık arasındaki ilişkileri incelediği çalışmada eğrisel sonuçlara ulaşmıştır. Başka bir deyişle dindarlık arttıkça yalnızlık azalmamakta ya da artmamakta, dindarlık eğilimi, dindarlık boyutu, ve cinsiyet değişkenine göre sonuçlar farklılaşmaktadır.² Yapıcı ve Kayıklık'ın üniversiteli gençlerde dindarlık ile öz saygı ve kaygı arasındaki ilişkiyi araştırdıkları çalışmalarından elde ettikleri bulgularda bu hususta kesin bir dil kullanımına müsaade etmemektedir. Zira dindarlığın farklı görüntülerine göre gençlerde kaygı ve özsaygı düzeyi pozitif, negatif ve nötr ilişkiler göstermektedir.³

Hayta tarafından İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bir diğer araştırmada ise dini pratiklerle psiko-sosyal uyum arasında pozitif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Özellikle ibadetlerine önem veren gençlerin kaygı, öfke, olumsuz düşünce gibi istenmeyen tabloları daha az yaşadıkları bulgusuna ulaşılmıştır.⁴ Kula'nın 16-21 yaş grubu ergenlerde dinin kimlik üzerindeki etkisini araştırdığı çalışmada; din ile kimlik arasında olumlu bir ilişki tespit etmiştir.⁵ Benzer bir çalışma Mehmedoğlu tarafından kişilik ve din başlığı altında yapılmış, dinin kişiliği şekillendirmede önemli bir işlevinin olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.⁶ Ekşi tarafından yapılan bir araştırmada İmam-Hatip Lisesi öğrencileri ile genel lise öğrencilerinin kişilik özelliklerini karşılaştırmış ve İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin lise öğrencilerine göre daha dindar, daha sebatlı, uyum gösteren, oto-kontrol sahibi, düzenli ve başarıya kişilik özelliklerine sahip oldukları tespit edilmiştir.⁷ Ülkemizde yapılan çalışmalarda, ergenlerin en çok şüphe

¹ Asım Yapıcı, Salih Zengin, Z. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2), 2003, s. 65-127.

² Asım Yapıcı, "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği." *Değerler Eğitimi Dergisi* 9 (22), 2011, s. 181-208.

³ Asım Yapıcı, Hasan Kayıklık, "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı İle İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği" *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (9) , 2005, s. 177 – 206.

⁴ Akif Hayta, "İbadetler ve Ruh Sağlığı" H. Hökeleli (Ed.) *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* İçinde Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2002, s. 117-152.

⁵ Naci Kula, *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul Ayışığı Kitapları. 2001, s. 159-164.

⁶ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. 2004, s. 177-196.

⁷ Halil Ekşi "Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma." *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Bursa. 2001, s. 173-175.

duydukları konuların başında ölüm ötesi yaşam ile ilgili konuların geldiği belirlenmiştir.¹

Yöntem

Amaç

Ergenlik dönemi dini konularla ve diğer konularla ilgili bağımsız karar alma yeteneğinin geliştiği ve olgunlaştığı bir dönemdir. Bu dönemde dinin etkisinin önemi inkar edilemez. Çocuklukla kıyaslandığında ergenlik döneminde biyo-psiko-sosyal değişimlerin etkisi, duygusal iniş-çıkışların daha yaygın yaşanması gibi nedenlerden dolayı ruh sağlığı sorunları da artış göstermektedir. Bu doğrultuda, ergenlik dönemi dindarlığı ile ruh sağlığı arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığı ve bu ilişkinin hangi doğrultuda gerçekleştiği araştırmamızın amacını oluşturmaktadır.

Problem

Ergenlik döneminde ruh sağlığı ve dindarlık arasındaki ilişkinin niteliği ve farklı görüntüleriyle dini hayatın depresyon, anksiyete, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite çerçevesinde ruh sağlığı göstergelerini nasıl ve ne yönde etkilediği konusu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır.

Denenceler

1. Ergenlerde dindarlık düzeyi grupları depresyon açısından anlamlı farklılık göstermektedir. Dindarlık düzeyi yüksek grubun depresyon puanı daha düşüktür.
2. Ergenlerde dindarlık düzeyi grupları anksiyete açısından anlamlı farklılık göstermektedir. Dindarlık düzeyi yüksek grubun anksiyete puanı daha düşüktür.
3. Ergenlerde dindarlık düzeyi grupları olumsuz benlik açısından anlamlı farklılık göstermektedir. Dindarlık düzeyi yüksek grubun olumsuz benlik puanı daha düşüktür.
4. Ergenlerde dindarlık düzeyi grupları somatizasyon açısından anlamlı farklılık göstermektedir. Dindarlık düzeyi yüksek grubun somatizasyon puanı daha düşüktür.
5. Ergenlerde dindarlık düzeyi grupları hostilite açısından anlamlı farklılık göstermektedir. Dindarlık düzeyi yüksek grubun hostilite puanı daha düşüktür.

¹ Abdülkerim Bahadır, “Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler”. (Edt. H. Hökelekli). *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* İçinde. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2002, s. 255-307.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın genel evrenini Türkiye’deki tüm ergenler, çalışma evrenini ise Konya’da liselerde öğrenim gören ergenler oluşturmaktadır. Örneklem grubu, Konya’da farklı liselerde öğrenim görmekte olan ergenlerden tesadüfi örnekleme ile seçilmiş 1009 denekten oluşmaktadır. Araştırmamızda örneklem grubunu oluşturan denekler, Konya’daki ergen profilini temsil ettikleri ve farklı özelliklere sahip oldukları öngörülen birer fen lisesi, genel lise, Anadolu lisesi, Anadolu imam hatip lisesi, imam hatip lisesi, özel lise, endüstri meslek lisesi ve kız meslek lisesi olmak üzere sekiz ayrı ortaöğretim kurumundan seçilmiştir. Örnekleme alınan öğrencilerin %50.3’ünü kız öğrenciler, %49.7’sini ise erkek öğrenciler oluşturmaktadır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada, dindarlıkla ilgili verilerin toplanmasında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri tarafından geliştirilen “Dini Hayat Ölçeği” (DHÖ) ve ruh sağlığı ile ilgili verilerin toplanmasında ise çeşitli psikolojik belirtileri taramak için kişinin kendi beyanına dayalı 53 maddelik likert tipi bir ölçek olan Kısa Semptom Ölçeği kullanılmıştır.

Dini Hayat Ölçeği (DHÖ)

Verilerin toplanmasında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi A.B.D. öğrenim elemanları tarafından geliştirilmiş olan **Dini Hayat Ölçeği**’nden faydalanılmıştır. DHÖ, bireylerin dini hayat konusundaki durumlarını belirlemeyi hedefleyen likert tipi bir ölçektir. DHÖ, dini hayatın Glock tarafından öne sürülen dört boyutunu ölçmek için geliştirilen bir ölçek olup, 31’i asıl, 66’sı dolgu olmak üzere 97 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin inanç boyutu 4, duygu boyutu 7, davranış boyutu 10 ve bilgi boyutu 10 asıl maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınacak en düşük puan 0, en yüksek puan 69 olup, araştırmada toplam dindarlık puanı veya dindarlık puanı olarak değerlendirilecektir.

Ölçeğin inanç boyutu, katılıyorum (2), kararsızım (1), katılmıyorum (0) seçeneklerini içermekte olup, alınabilen en yüksek puan 8, en düşük puan 0’dır. Duygu boyutu, hiç (0), biraz (1) çok (2), pek çok (3) seçenekleri üzerinde işaretlenebilmekte olup, itemlerde ifade edilen duygu veya tecrübelerin şiddet ve derecesini ölçmektedir. Bu boyuttan en az 0, en çok 21 puan alınabilmektedir. Davranış boyutunda ise maddeler, ölçülmek istenen dini davranışın sıklık derecesine göre, hiç (0), bazen (1), çoğu zaman (2), her zaman (3) şeklinde işaretlenebilmekte olup, en az puan 0, en yüksek puan ise 10’dur. DHÖ’de ölçülen son boyut, bilgi boyutudur. Bilgi boyutunda seçenekler doğru ve yanlış şeklinde oluşturulmuş ve her doğru cevap için 1 puan takdir edilmiştir. Bu boyuttan alınabilen en az puan 0, en yüksek puan ise 10’ dur. Dindarlık düzeylerinin hesaplanmasına gelince,

denekler dindarlık ölçeğinden aldıkları puanlara göre üç farklı dindarlık düzeyine ayrılmıştır. Buna göre; dindarlık ölçeğinden 0-25 puan alanlar, ‘düşük’ dindarlık düzeyi, 30-50 arası puan alanlar, ‘orta’ ve 55-69 arası puan alanlar, ‘yüksek’ dindarlık düzeyi olarak belirlenmiştir. Gruplar arası farklılığın net olarak belirlenmesi için 26-29 ve 51-54 arası puan alanlar araştırmada değerlendirme dışında tutulmuşlardır. Ölçeğin güvenilirliği ile ilgili olarak daha önce Yıldız (1998) ve Şahin (1999) tarafından yarıya bölme (split-half) tekniği uygulanmış ve sonuçta korelasyon katsayısının (Pearson – moment – çarpım, $r=86$), $P<.01$ güvenilirlik düzeyine ulaştığı tespit edilmiştir (akt. Şahin, 2007: 102).

Kısa Semptom Ölçeği (KSÖ)

Öğrencilerin hostilite, somatizasyon, depresyon, anksiyete ve olumsuz benlik belirtilerini belirlemek için kişinin beyanına dayalı 53 maddelik Likert tipi bir ölçektir. Kısa Semptom Ölçeğinin orijinal formu, Derogatis tarafından geliştirilmiş ve Şahin ve Durak tarafından Türkçeye uyarlanmıştır.¹ Ergenler için kullanımının geçerlik, güvenilirlik ve faktör yapısı çalışmaları da Şahin, Durak ve Uğurtaş tarafından yapılmıştır.² KSÖ, bireylerin kendilerinin tanımladığı çeşitli psikolojik belirtileri tanıyıp ölçmeye yönelik 53 sorudan oluşan bir ölçektir. Ölçeği yanıtlayan birey, her soru için (0) “Hiç”, (1) “Biraz”, (2) “Orta derecede”, (3) “Epey”, (4) “Çok fazla” seçeneklerinden birini işaretlemektedir. Öğrencilerin psikolojik belirtilerin kendilerinde görülüp görülmediğine, varsa ne derece görüldüğüne ilişkin işaretlemelerine göre her maddeye 0-4 arasında bir puan verilmektedir. Kısa Semptom Ölçeğinin, Depresyon, Anksiyete, Olumsuz Benlik, Somatizasyon ve Hostilite alt ölçeklerine ilişkin madde numaraları esas alınarak her bir alt ölçek için bir puanlama anahtarı geliştirilmiştir. Puanlama anahtarı ile her soruya 0-4 arasında bir puan verilerek öğrencilerin alt ölçeklere ait puanları bulunmuştur. KSÖ’nün Depresyon, Anksiyete, Olumsuz Benlik, Somatizasyon ve Hostilite olmak üzere 5 alt ölçeği bulunmaktadır. Bunlar;

Depresyon; keder, karamsarlık, kötümserlik, mutsuzluk, yalnızlık, benliğe ilişkin olumsuz duygular, intihar eğilimi, ilgi kaybı ve kararsızlık gibi semptom ve davranışları içerir. Depresyon alt ölçeği, 12 maddeden (17, 14, 20, 16, 19, 39, 25, 37, 35, 18, 27, 9 maddeleri) oluşur. *Anksiyete*; korku, endişe, gerginlik, sinirlilik, titreme, paniğe kapılma, bulantı, diyare, idrar

¹ Nesrin Şahin, Ayşegül Durak “Kısa Semptom Envanteri: (Brief Symptom Inventory-Bsı) Türk Gençliği İçin Uyarlanması”, *Türk Psikoloji Dergisi*, 9 (31), 1994, s. 44-56.

² Nesrin Şahin ve diğ., “Kısa Semptom Envanteri (KSE): Ergenler İçin Kullanımının Geçerlik, Güvenirlik ve Faktör Yapısı.” *Türk Psikiyatri Dergisi*, 13(2), 2002, s. 125-135.

sıklığı, nefes alamama hissi, terleme, sık sık nefes alma gibi semptom ve davranışları içerir. Anksiyete alt ölçeği, 13 (45, 46, 43, 47, 38, 31, 28, 42, 32, 13, 36, 49, 12 maddeleri) maddeden oluşur. *Olumsuz Benlik*; bireyin kendini başkalarıyla karşılaştığında kişisel yetersizlik ve küçüklük duygularına kapılarak kendini küçük, başarısız, değersiz görme ve suçluluk duyguları gibi semptomları içerir. Olumsuz Benlik alt ölçeği, 12 maddeden (50, 22, 51, 52, 53, 44, 21, 24, 48, 15, 34, 26 maddeleri) oluşur. *Somatizasyon*; herhangi bir fiziki bozukluk nedeniyle olmadığı anlaşılan, yıllarca devam eden, tekrarlayıcı birçok somatik şikayetleri içerir. Somatizasyon, bayılma, göğüs ağrıları, karın ağrısı, bulantı, nefes darlığı, bedende uyuşmalar gibi belirtileri kapsar. Somatizasyon alt ölçeği, 9 maddeden (8, 2, 7, 33, 29, 30, 5, 11, 23 maddeleri) oluşur. *Hostilite*; sinirlilik ve titreme hali, öfkelenme, kızma, güvensizlik, birini dövme, yaralama ve zarar verme isteği, bir şeyleri kırma dökme isteği gibi semptomları içerir. Hostilite alt ölçeği, 7 maddeden (40, 4, 41, 3, 6, 1, 10 maddeleri) oluşur.

Kısa Semptom Ölçeğinin Türkçe uyarlamasında Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayıları 0.95 ile 0.96 arasında, test-tekrar test güvenilirliği ise alt ölçekler için 0.55 ile 0.86 arasında bulunmuştur.

İşlem ve Uygulama

Anketin uygulanması, 2010-2011 eğitim-öğretim yılında Konya il merkezinde bulunan sekiz ortaöğretim kurumunda gerçekleştirilmiştir. Anket uygulamasına 1070 denek alınmış, katılan deneklerden 69 tanesinin formları tutarsız veya eksik olmaları nedeniyle iptal edilmiş, araştırmaya dâhil edilmemiştir. Geri kalan 1009 deneğin verdikleri cevaplar değerlendirmeye alınmıştır. Anket uygulaması bizzat araştırmacı tarafından ders saatleri içinde ders öğretmenleri ve okul idaresinden izin alınarak gerçekleştirilmiştir. Uygulama esnasında öncelikle yapılan araştırmanın amacı açıklanmış; daha sonra anketin birinci sayfasındaki açıklamalar okunmuş, isim, numara vb. tanıttıcı bilgilerin yazılmaması belirtilmiş, kendilerine en uygun cevapların verilmesi gerektiği hatırlatılmıştır. Deneklere anketi doldurmaları için bir ders saati süre verilmiştir.

Verilerin Analizi

Verilerin analizi aşamasında uygulanan *Sosyodemografik Bilgi Formu* ile *Kısa Semptom Ölçeği* verileri sayısal değerlere dönüştürülmüş, daha sonra ilgili alt ölçekler ile toplam puanların hesaplanmasına geçilmiştir. Bu çalışmadaki veriler, SPSS programı kullanılarak analiz

edilmiştir. Araştırmada uygulanan ölçeklerin özellikleri doğrultusunda, bağımlı değişkenlerden alınan puanların iki grulu bağımsız değişkenler açısından farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek için bağımsız örneklem t testi, ikiden fazla grubu olan bağımsız değişkenler açısından farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek için tek yönlü varyans analizi ve şayet varsa, farklılıkların hangi gruplar arasında gerçekleştiğini saptamak için Tukey-HSD testi uygulanmıştır.

Bulgular ve Değerlendirme Ergenlerin Ruh Sağlıklarına Yönelik Bulgular

Tablo 1. Dindarlık Düzeyi Gruplarının Depresyon Puanları ve Puanların Farklılığına Dair T testi Sonucu

DEĞİŞKENLER	Dindarlık Düzeyi	Sayı	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri
Depresyon	Orta	124	20,77	10,69902	4.90*
	Yüksek	755	16,35	9,04555	

*P<.01

Uygulanan t testi neticesinde, dindarlık düzeyi orta olanların puanlarının ($x=20.77$) yüksek olanlardan ($x=16.35$) anlamlı şekilde farklı olduğu ($t=4.90$, $p<.01$) tespit edilmiştir¹. Anlamlı farklılık depresyon ölçeğinden daha yüksek puan alan dindarlık düzeyi *orta* ($x=20,77$) grup ile daha düşük depresyon puanına ulaşan *yüksek* grup ($x=16,35$) arasında gerçekleşmiştir. Buna göre, *yüksek* düzey dindarlığın ergenlerde depresyonu düşürdüğü sonucunu çıkarabiliriz. Bu sonuç, dindarlık düzeyi gruplarının depresyon açısından anlamlı farklılık göstereceğine dair 1. denencemizi desteklemektedir.

Ulaşılan bulgular genel olarak alanyazın ile uyumlu görünmektedir. Örneğin Yapıcı'nın çalışmasında, Allah'ın varlığını iç dünyada kuvvetlice hissetme ile depresyon düzeyi arasında ters yönlü bir ilişki ($p<.01$) tespit edilmiştir. Yazar "Allah inancı iç dünyalarında canlı bir şekilde var olan ve O'nu yanlarında ve yakınlarında hisseden gençlerin sorunlarıyla daha rahat

¹ Araştırmanın başlangıç aşamasında, dindarlık düzeyleri 3 gruba ayrılmış ve deneklerden dindarlık ölçeğinden 0-25 puan alanlar, 'düşük' dindarlık düzeyi, 30-50 arası puan alanlar, 'orta' ve 55-69 arası puan alanlar, 'yüksek' dindarlık düzeyi olarak belirlenmiştir. Ancak bu işlem neticesinde dindarlık düzeyi düşük grupta sadece 4 denek çıkmıştır. Dolayısıyla sayının az olmasının geçerli bir analiz fırsatı vermeyeceği düşüncesiyle değerlendirme *orta* ve *yüksek* dindarlık düzeyleri baz alınarak gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle varyans analizi yerine t testi uygulanmıştır.

başa çıktığı, bu sebeple depresyon düzeylerinin diğerlerine göre daha düşük olduğu söylenebilir.” şeklinde görüş belirtmektedir.¹

Batı alanyazınında dindarlıkla depresyon arasındaki ilişkiyi inceleyen çok sayıda çalışmanın varlığından söz edebiliriz. McCullough ve Larson’un ruh sağlığı ve dini üç farklı yaklaşım çerçevesinde inceledikleri çalışmalarında, depresyon ile dini değişkenler arasında negatif yönlü bir ilişkinin olduğu neredeyse bütün araştırmalarla doğrulandığı tespit edilmiştir.² Kroll ve Sheehan, psikiyatri kliniğinde yatan 51 hastanın dini inançları, pratikleri ve tecrübelerini inceledikleri çalışmada, tüm hastalar içerisinde dinle en az ilgili olanların depresyonlu ve anksiyete bozukluğu olan hastalar olduğunu belirlemişlerdir. Koenig, Larson ve Weaver, konu ile ilgili yapılmış birçok araştırmadan örnekler vererek dindar bireylerin diğerlerine göre depresyona girme risklerinin daha düşük olduğunu aktarmaktadırlar. Yazarlar aynı zamanda depresyona girmiş hastaların dini faaliyetlere başladıktan sonra depresyondan kurtulma hızlarının % 70 civarında arttığını da eklemektedirler.³ Koenig ve Larson’un gerçekleştirdiği bir diğer çalışmada ruh sağlığı ve din alanında yapılan alanyazın çalışması analizi yapılmış ve dindarlık ile depresyon ilişkisini inceleyen 101 çalışmanın 65’inde ters yönlü (negatif) ilişki tespit edilmiştir.⁴

Almeida, Neto ve Koenig ise son yirmi yıl içerisinde din ve ruh sağlığı ilişkisini inceleyen 850 çalışmayı sistematik bir gözden geçirme çalışmasında, din ile depresyon, intihar düşüncesi ve girişimi, madde kullanımı, istismar ve alkol kullanımı arasında negatif ilişki bulmuşlardır.⁵ Williams ve Sternthal, Avustralya ve ABD’de maneviyat/din ve sağlık ilişkisini inceleyen alanyazın çalışmasında, 147 çalışmada dindarlık ile depresif belirtiler arasında ters ilişki tespit edilmiştir.⁶ Elliassen, Taylor ve Lloyd, 1803 kişi üzerinde öznel dindarlık seviyesi ile depresyon arasındaki

¹ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, Adana: Karahan Kitabevi, 2007, s. 237-279.

² Michael McCullough, E., David Larson, B. “Future Directions In Research” in *Handbook Of Religion And Mental Health*. Edited By: Harold G.Koenig, Academic Press, California, USA, . 1998, s. 118-124.

³ Harold Koenig ve diğ., “Research On Religion And Serious Mental İllness” *New Directions For Mental Health Services*, No:80 Winter, Jossey-Bass Publishers, 1998, s. 81-95.

⁴ Harold Koenig G., David Larson, “Religion And Mental Health: Evidence For An Association”. *International Review Of Psychiatry*, 13, 2001, s. 67-78.

⁵ Almeida, M. A. ve diğ. “Religiousness And Mental Health: A Review”. *Revista Brasileira Psiquiatria*. Vol. 28(3), 2006, s. 242-250.

⁶ David Williams, Michelle Sternthal, J. “Spirituality, Religion And Health: Evidence And Research Directions”, *Medical Journal Of Australia*, 186(10), 2007, s. 47-50.

ilişkiyi incelediler. Depresif belirtilere en fazla “orta” düzeyde dindar olanlar ve kadın olanlarda rastlandı. Bunu "yüksek" ve “düşük” dindarlık seviyeleri takip etmiştir. Depresif belirtilere en az düzeyde “düşük” dindarlar grubunda rastlandı. “biraz dindarım” diyenler stres ve depresyona maruz kaldıklarında daha çok dini başa çıkma gündemlerine müracaat ediyor ve etkilerini hissediyorlar.¹ Bu bulgular bizim çalışmamızla da birebir örtüşmektedir. Şöyle ki, araştırmamızda depresyon ölçeğinden en yüksek puanı alan dindarlık düzeyi *orta* (x=20,77) grup ile, ikinci sırada en yüksek depresyon puanına ulaşan *yüksek* grup (x=16,35) arasında gerçekleşmiştir.

Buradaki beklenmeyen sonuç, biraz dindar olan bireylerde depresyon düzeyinin en düşük çıkması bilgisidir. Din, ortaya koyduğu yaşam tarzı ve kurallar bütünlüğüyle bireylerin vicdanlarında olumsuz bir davranış sonrasında suçluluk duygularının açığa çıkmasına yol açmaktadır. Çoğu zaman depresyona girmede suçluluk duygularının etken olduğu ilgili yazında belirtilmektedir. Dindarlık düzeyi düşük olan bireylerde suçluluk duygusu daha az olacağından doğal olarak depresyon puanları da düşük çıkacaktır. Benzer şekilde, Salsman ve Carlson, sağlıklı bir dini iman ile depresyon arasında ters yönde (negatif) bir ilişki tespit etmişlerdir.²

Bir diğer çalışmada McCullough ve Larson ise, dinlerine güçlü bir bağlılık geliştiren kişilerin daha az major depresyona yakalandıklarını, kendilerini dindar olarak görmeyen kişilerin bunlara nazaran % 55 daha fazla depresyon teşhisi aldıklarını belirtmektedirler.³ Yine Kennedy ve arkadaşları, sıklıkla dini aktivelere katılan kimselerde depresyon oranı daha az olduğu bulgusuna ulaşmışlardır.⁴ İki yıl süren takip sonucunda deneklerin yaşları, cinsiyetleri, sağlık sorunları ve sosyal konumları fark etmeksizin dine bağlılığı fazla olanların daha az depresyona girdikleri gözlemlenmiştir. Benzer sonuçlar Koenig, Larson ve Weaver’in (1998), 4000 yaşlı insan üzerinde yaptığı çalışmada da görülmüştür.⁵

Matthews ve arkadaşları, dindarlık düzeyi arttıkça depresif belirtilerin azalmakta olduğunu, dindar depresif hastaların diğerlerine göre

¹ Henry Eliassen, John Taylor, Donald Lloyd, A. “Subjective Religiosity And Depression In The Transition To Adult Hood.” *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 44(2): 2005, s. 187-199.

² John Salsman, M., Charles Carlson, R. “Religious Orientation, Mature Faith, And Psychological Distress: Elements Of Positive And Negative Associations”. *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 44(2), 2005, s. 201-209.

³ Michael McCullough, E., David Larson, B. “Future Directions In Research” s. 118-124.

⁴ Aktaran: Harold Koenig ve diğ., “Research On Religion And Serious Mental İllness” s. 81-95.

⁵ Harold Koenig ve diğ., “Research On Religion And Serious Mental İllness” s. 81-95.

daha çabuk iyileştiğini, özetle dinin depresyona karşı koruyucu bir faktör olduğunu tespit etmişlerdir.¹ Wright, Frost ve Wisecarver, tamamen ergenler (451 ergen) üzerinde yaptıkları çalışmada, kiliseye sık sık devam etmenin diğerlerine göre depresyon belirtilerini azalttığını, yine topluca yapılan ve bireysel yapılan dini uygulamaların hayatın anlam kazanmasında ergenlere yol gösterici olduğu ve sosyal desteğinde anlam oluşturmada etkili olduğu bulgularına ulaşmıştır.² Benzer bulgular Cotton ve arkadaşlarının ergenlerde maneviyatın depresif belirtilerle, riskli sağlık davranışları üzerindeki etkisini araştırdıkları çalışmalarında da teyit edilmiştir.³ Larson ve Larson, din ve maneviyatın fiziksel ve ruhsal sağlık üzerindeki etkisini araştıran 1200 deneysel araştırmayı inceledikleri kapsamlı çalışmada, dinin depresyon ve belirtilerine karşı koruyucu işleve sahip olduğu bilgisine ulaşmıştır.⁴

Pearce, litte ve Perez (2003), 744 ergen üzerinde dindarlık ile depresif belirtiler arasındaki ilişkiyi inceledikleri çalışmalarında; dindarlığın farklı boyutları ile depresif belirtiler arasında negatif ilişki sonucuna ulaşmışlardır.⁵ Exline ve arkadaşları, dinden/tanrıdan uzaklaşmanın öğrencilerde yabancılaşma, kafa karışıklığı ve depresyonla bağlantılı olduğu belirlemişlerdir.⁶ Wright, Frost ve Wisecarver, 451 ergen üzerinde yaptıkları çalışmada, kiliseye sık sık devam etmenin diğerlerine göre depresyon belirtilerini azalttığını, yine topluca yapılan ve bireysel yapılan dini uygulamaların hayatın anlam kazanmasında ergenlere yol gösterici olduğu ve sosyal desteğin de anlam oluşturmada etkili olduğunu

¹ Dale Matthews ve diğ., “Religious Commitment And Health Status: A Review Of The Research And Implications For Family Medicine.” *Archives Family Medicine* 7(2), 1998, s. 118-124.

² Lloyd Wright, S., vd., “Church Attendance, Meaningfulness Of Religion, And Depressive Symptomatology Among Adolescents”, *Journal Of Youth And Adolescence*, Vol. 22: No: 5, 1993, s. 559-568.

³ Sain Cotton ve diğ., “The Impact Of Adolescent Spirituality On Depressive Symptomts And Health Risk Behaviors.” *Journal Of Adolescent Health*, Vol. 36(6). 2005, Page: 529.E7-529.E14. ([Http://Www.Sciencedirect.Com](http://www.sciencedirect.com)).

⁴ David Larson, B., Susan Larson, B. “Sipiritality’s Potential Relevance To Pshical And Emotional Health: A Brief Review Of Quantitative Research” *Journal Of Psychology And Theolgy* 31(1), 2003, s. 37-51.

⁵ Michelle Pearce, J. Ve diğ., “Religiousness And Depressive Symptoms Among Adolescents”. *Journal Of Clinical Child And Adolescent Psychology*, Vol.32, No. 2, 2003, s. 267-276.

⁶ Julie Exline, ve diğ., “Guilt, Discord, Alienation; The Role Of Religious Strain İn Depression And Suicidality.” *Journal Of Clinical Psychology*, Vol. 56(2), 2000, s. 1481-1496.

belirtmektedirler.¹ Molock ve arkadaşları, umutsuzluk ve depresyonun Afro-Amerikalı gençlerde intihar düşüncesi ve eğilimleri için risk faktörü olup olmadığını araştırmışlardır. Çalışmalarında, ergenlerin bireysel dini başa çıkma tarzını kullanmalarının depresyon, umutsuzluk ve buna bağlı olarak intihar girişimlerini artırdığını ancak cemaatle gerçekleşen dini başa çıkma tarzının ise yaşamak için olumlu nedenler bulmayla olumlu bir ilişki gösterdiğini tespit etmişlerdir.²

Yapıcı'nın çalışmasında depresyon ile öznel dindarlık algısı, dine önem verme düzeyi, tövbe ve dua etme sıklığı, Ramazan ayında orucu tutma düzeyi ve dinsel eğilim (iç güdümlülük ve dış güdümlülük) arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Araştırmada depresyon ile dinin etkisini hissetme düzeyi ve namaz kılma sıklığı arasındaki ilişkiler pozitif çıkmıştır. Bununla birlikte Allah'ın varlığını iç dünyada hissetme düzeyi yükselen kişilerin daha az depresif belirti gösterdikleri bulunmuştur.³ Güven, depresyon ve dindarlık ilişkisini araştırdığı çalışmasında, öznel dindarlık ve genel dindarlık ile depresyon arasında negatif anlamlı bir ilişki tespit etmiştir. Buna göre, dindarlık düzeyi arttıkça, depresyon düzeyleri anlamlı bir şekilde azalmaktadır. Dindarlığın boyutları ile depresyon düzeyleri arasında ise kuvvetli bir ilişkiye rastlanmamış, sadece dindarlığın etki boyutu ile depresyon düzeyleri arasında negatif yönlü bir ilişki belirlenmiştir.⁴ Şengül'ün araştırmasında ise, dindarlığın *bilgi-ibadet* boyutu ile depresyon arasında anlamlı negatif ilişki bulgularına ulaşılmıştır.⁵ Apaydın'ın din ve depresyon arasındaki ilişkisini araştırdığı alanyazın incelemesinde (101 araştırma incelenmiş) ise, dindar olan bireylerin dindar olmayan bireylere göre üçte iki oranında daha az depresif semptom gösterdikleri tespit edilmiştir.⁶

Özetleyecek olursak, din ve depresyon ilişkisini araştıran çalışmalarda; dinin depresyon ve belirtilerine karşı koruyucu işleve sahip olduğu, depresif semptomları ve riskli davranışları (sigara vb.) azalttığı,

¹ Lloyd Wright, S., ve diğ., "Church Attendance, Meaningfulness Of Religion, And Depressive Symptomatology Among Adolescents", s. 559-568.

² Sherry Davis Molock, ve diğ., "Relationship Between Religious Coping And Suicidal Behaviors Among American Adolescent." *Journal Of Black Psychology*, Vol. 32 No.3, 2006, s. 366-389.

³ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, s. 237-279.

⁴ Hülya Güven, Depresyon ve Dindarlık İlişkisi. *Basılmamış Y.Lisans Tezi*, Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. 2008, s. 122.

⁵ Fatma Şengül, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi. *Basılmamış Y.Lisans Tezi*, M. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. 2007, s. 154.

⁶ Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 2, 2010, s. 59-77.

topluya yapılan dini pratiklerin diğerlerine göre depresyon belirtilerini daha fazla azalttığını, dindarlık seviyesi ile depresyon arasında negatif ilişki (dindarlık düştükçe depresyon artıyor) olduğu bulguları ilgili yazınla da desteklenmektedir.

Tablo 2. Dindarlık Düzeyi Gruplarının Anksiyete Puanları ve Puanların Farklılığına Dair T Testi Sonucu

DEĞİŞKENLER	Dindarlık Düzeyi	Sayı	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri
Anksiyete	Orta	124	18,08	9,37651	4.99*
	Yüksek	755	14,08	8,06843	

*P<.01

Dindarlık düzeyi gruplarının anksiyete puanları ve puanların farklılığına dair t testi sonucunda, dindarlık düzeyi yüksek olanların anksiyete puanlarının (x=14.08) orta olanlardan (x=18.08) anlamlı şekilde düşük olduğu (t=4.99, p<.01) tespit edilmiştir. Bu bulgular ilgili 2. denencemizin doğrulandığını göstermektedir.

Konu ile ilgili yazında dindarlığın artması ile anksiyetenin azalması ilişkisini ortaya koyan çalışmalar daha fazla olsa da farklı bulguları da görmek mümkündür. Örneğin, Sanua, din ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi inceleyen birçok araştırmayı analizinde, bazı araştırmalarda dindar bireylerde daha yüksek anksiyete bazen de düşük anksiyete çıkan sonuçların mevcut olduğunu aktarmaktadır.¹ Aşırı dindar öğrencilerin diğer dindar öğrencilere göre daha yüksek düzeyde dini endişeye sahip olduklarını gösteren çalışmalar vardır.² Ancak bu bilgi, bizim araştırmamızdaki orta düzeyde dindarlığın ergenlerde anksiyete artışına neden olduğu, buna karşın yüksek düzey dindarlığın ergenlerde anksiyeteyi düşürdüğü bulgusu ile uyuşmamaktadır. Bir başka çalışmada Koenig ve Larson, din ile ruh sağlığı alanında yapılan alanyazın çalışmasını analiz etmişler ve dindarlık ile anksiyete ilişkisini araştıran 76 çalışmanın 41'inde ters yönlü (negatif) ilişki bilgisine ulaşmışlardır.³ Williams ve Sternthal'ın gerçekleştirdiği alanyazın çalışmasında, 17 çalışmada dini katılım (cemaatle yapılan

¹ Victor Sanua, "Religion Mental Health, And Personality: A Review Of Empirical Studies" (Din, Ruh Sağlığı ve Kişilik Üzerine Bir Araştırma) Çev: Selma Özdemir U.Ü.İ.F. Din Psikoloji Doktora Seminer Çalışması 1997-1998 Bursa, s. 5-6.

² Michael Fleischer, Southard Davis, "New Study Of College Students Finds Connection Between Spirituality, Religiousness And Mental Health.", *Spirituality in Higher Education*, 2004, s. 1-4.

³ Harold Koenig G., David Larson, "Religion And Mental Health: Evidence For An Association.", s. 67-78.

uygulamalar) ve içeri dönük dindarlık ile düşük anksiyete oranının da olumlu ilişki, dışa dönük dindarlık ile anksiyete arasında olumsuz ilişki tespit edilmiştir ki, bu da dindar olan öğrencilerin duygusal yaşamlarının da daha az psikolojik kaygı ve depresyon hissi ile karşılaştıkları sonucunu doğurmaktadır.¹

Buna karşın birçok çalışma dindarlığın/dini ibadetlerin kaygı üzerindeki olumlu etkisini göstermektedir. Örneğin; Koenig, 1299 yetişkinle gerçekleştirdiği çalışmada özel dini pratiklerin artmasıyla kaygıda azalma olduğunu tespit etmiştir.² Maltby ve Day ise, dışa dönük dindarlık ile kaygı arasında pozitif ilişkinin olduğunu, dolayısıyla içe dönük dindarların daha az kaygılı olduklarını aktarmaktadırlar.³

Şengül'ün 336 yetişkin üzerinde gerçekleştirdiği dindarlık ve ruh sağlığı çalışmasında, dindarlığın *bilgi-ibadet* boyutu ve *tecrübe-etki* boyutu ile ruh sağlığının anksiyete alt ölçeği arasında anlamlı negatif ilişkilerin olduğu saptanmıştır. Başka bir deyişle, dindarlığın *bilgi-ibadet* boyutu ve *tecrübe-etki* boyutu düzeyi yükseldikçe, anksiyete belirtilerinde bir düşme görülmektedir.⁴ Yapıcı ve Kayıklık'ın üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdikleri dindarlığın öz saygı ve kaygı ile ilişkisinin araştırıldığı çalışmada, dindarlık ile kaygı arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.⁵ Oldehinkel, Verhulst ve Ormel ise, ergenlik ve genç ergenlik döneminde, negatif dini inancın ve dini şüphenin anksiyete ve depresyonla bağlantılı olduğunu, dini şüphenin anksiyete ve depresyonu arttırırken yüksek dini inancın ise anksiyete ve depresyona karşı koruyucu olduğunu tespit etmişlerdir.⁶ Bu bilgi *orta* düzeyde dindarlığın ergenlerde anksiyete artışına neden olduğu, buna karşın *yüksek* düzey dindarlığın ergenlerde anksiyeteyi düşürdüğü hipotezimiz ve bulgumuz ile örtüşmektedir.

¹ David Williams, Michelle Sternthal, J. "Spirituality, Religion And Health: Evidence And Research Directions", s. 47-50.

² Aktaran: Worthington ve diğ., "Empirical Research On Religion And Psychotherapeutic Processes And Outcomes: A 10- Year Review And Research Prospectus". *Psychological Bulletin*, Vol. 119, No: 3, 1996, s. 448-487.

³ John Maltby, Lisa Day, "Religious Orientation, Religious Coping And Appraisals Of Stress: Assessing Cognitive Factors In The Relationship Between Religiosity And Psychological Well-Being." *Personality And Individual Differences*, 34(7) ,2003, s. 1209-1224.

⁴ Fatma Şengül, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi. s. 154.

⁵ Asım Yapıcı, Hasan Kayıklık, "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı İle İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği" s. 177 – 206.

⁶ Oldehinkel, ve diğ., "Mental Health Problems During Puberty: Tanner Stage-Related Differences In Specific Symptoms". *Journal Of Adolescence*, Vol. 34, No. 1, 2011, s. 73-85.

Tablo 3. Dindarlık Düzeyi Gruplarının Olumsuz Benlik Puanları ve Puanların Farklılığına Dair T Testi Sonucu

DEĞİŞKENLER	Dindarlık Düzeyi	Sayı	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri
Olumsuz Benlik	Orta	124	16,44	9,41570	4.59*
	Yüksek	755	12,79	7,98443	

*P<.01

Araştırmamızda kullandığımız t testi sonucuna göre, gruplar arasında anlamlı farklılık vardır ve bu farklılık olumsuz benlik ölçeğinden en yüksek puanı alan dindarlık düzeyi *orta* (x=16,44) grup ile *yüksek* dindarlık grubu (x=12,79) arasında gerçekleşmiştir (t=4.59, p<.01). elde edilen bulgular 3. denencemizin doğrulandığını göstermektedir.

Ulaşılan bulgulara göre, *orta* düzey dindarlığın ergenlerde olumsuz benlik artışına neden olduğu, buna karşın *yüksek* düzey dindarlığın ergenlerde olumsuz benliği düşürdüğü sonucuna ulaşmaktayız. Elimizdeki bu veriler, dindarlık düzeylerinin olumsuz benlik açısından farklılık göstereceğine dair hipotezimizi desteklemektedir. Din/dindarlık ve özsaygı/olumsuz benlik ile ilgili araştırmalarda depresyon ve anksiyete de olduğu gibi genel bir bütünlük görmek pek mümkün görünmemektedir. Her ikisi arasında olumlu ilişkiden söz eden yayınların yanı sıra herhangi bir ilişki olmadığını ortaya koyan ve olumsuz ilişkiden söz eden araştırmalarda mevcuttur. Örneğin, Maltby ve Day, dindarlık tipi, dinsel yönelim ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalarında içe dönük dindarlığın özsaygıyı daha olumlu etkilediğini belirtiyorlar.¹ Bir başka çalışmalarında Maltby ve Day (2000), 188' i kız 172' si erkek toplam 360 üniversite öğrencisi üzerinde gerçekleştirdikleri incelemede, içe dönük dindarlık ile öz saygı düzeyi arasında yüksek anlamlı bir pozitif korelasyon varlığından söz etmişlerdir.²

Şahin'in 552 ergen üzerinde gerçekleştirdiği dindarlık ve benlik ilişkisini araştırdığı çalışmada, yaş, cinsiyet, öğrenim görülen okul, sınıf, ailenin ekonomik düzeyi, hayatın en uzun süresinin geçtiği yerleşim birimi, anne-baba durumu, dini hayatın şekillenmesinde etkili olan din eğitimi türü

¹ John Maltby, Lisa Day, "Religious Orientation, Religious Coping And Appraisals Of Stress: Assessing Cognitive Factors In The Relationship Between Religiosity And Psychological Well-Being." s. 1209-1224.

² John Maltby, Lisa Day, "Depressive Symptoms And Religious Orientation: Examining The Relationship Between Within The Context Of Other Correlates Of Depression." *Personality And Individual Differences*, 28, 2000, s. 383-393.

ve ailenin dindarlık düzeyi değişkenleriyle birlikte değerlendirildiğinde, ergenlerde benlik imgesini açıklayan en önemli faktörün dindarlık olduğu tespit edilmiştir. Şahin, bu sonuçlar doğrultusunda ergenlerde dindarlık ile benlik imgesi arasında pozitif yönde, anlamlı ve güçlü bir ilişkinin olduğunu belirtmektedir.¹

Türkiye’de yapılan diğer çalışmalarda da benzer sonuçlar elde edildiğini görmekteyiz. Örneğin Koç’un ergenlerde benlik tasarımı ve dindarlık arasında ilişkiyi incelediği çalışmasında, her iki değişken arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki belirlenmiş, Sümertaş’ın, içedönük dindarlıkla benlik tasarımı araştırmasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ve son olarak Eser’in iman gelişimi ve benlik saygısını incelediği çalışmada da pozitif yönde anlamlı bir ilişki belirlenmiştir.² Dirik ve Günay’ın araştırmasında ise, dindarlık ile olumsuz benlik arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Yazarlara göre dindarlık, benlik saygısı ile yakından ilişkilidir.³

Yapıcı’nın ruh sağlığı ve din araştırmasında ise, öz saygı ile dindarlık arasındaki ilişki; öz saygı düzeyi yükseldikçe içe dönük dinsel eğilim puanlarında kısmi bir artış görülse de, bu durum anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($p>.05$). Başka bir deyişle yazara göre, dindarlığın içe ya da dışa dönük bir karakter arz etmesiyle öz saygı arasında anlamlılık seviyesine erişen herhangi bir ilişki mevcut değildir.⁴ Yapıcı’nın üniversite gençleri üzerinde gerçekleştirdiği bir diğer çalışmada, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin diğerlerine göre öz saygı düzeylerinin daha düşük olduğu bilgisine ulaşılmıştır.⁵ Yapıcı ve Zengin’in birlikte gerçekleştirdikleri çalışmada, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dinin etkisini hissetme ile öz saygı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.⁶

Üniversite öğrencilerinden oluşan 239 kişilik bir örneklem grubunda yapılan çalışmada, kendini gerçekleştirme ve dindarlığın bazı alt boyutları

¹ Adem Şahin, *Ergenlerde Dindarlık Ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma*, Konya: Adal Ofset. 2007, s. 183.

² Aktaran: Adem Şahin, *Ergenlerde Dindarlık Ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma*, Konya: Adal Ofset. 2007, s. 137-138.

³ Gülay Dirik, Günay Esmâ, “Dindarlık, Kontrol Odağı ve Psikolojik Sıkıntılar”, *Civilacamedy Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 2009, s. 47–62.

⁴ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, s. 267-275.

⁵ Asım Yapıcı, *Din-Kimlik Ve Önyargı: Biz ve Onlar*, Adana: Karahan Kitabevi. 2004.

⁶ Asım Yapıcı, Salih Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2), 2003, s. 65-127.

arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.¹ Yine Yapıcı ve Kayıklık'ın üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdikleri dindarlığın öz saygı ve kaygı ile ilişkisinin araştırıldığı çalışmada, dindarlık ile öz saygı arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. İlginç olan bulgu ise, *hiç dindar değilim* diyenlerin öz saygı düzeyleri kendilerini *biraz dindar*, *dindar* ve *çok dindar* olarak algılayanlardan daha yüksek çıkmasıdır. Yazarlar bu sonucu dindar bireylerin daha fazla dinsel kaygılar, kararsızlıklar ve bunlardan kaynaklanan suçluluk duygularının olması ile açıklamışlardır.² Son olarak, Donahue ve Benson, ABD'deki 30.000 ergen üzerinde din ve psikolojik iyilik hali ilişkisini araştırdıkları geniş çaplı çalışmalarında; dindarlık ile birçok ruh sağlığı alt ölçekleri arasında olumlu bir ilişki bulmalarına rağmen, dindarlık ile özsaygı arasında anlamlı bir ilişki tespit edememişlerdir.³

Tablo 4. Dindarlık Düzeyi Gruplarının Somatizasyon Puanları ve Puanların Farklılığına Dair T Testi Sonucu

DEĞİŞKENLER	Dindarlık Düzeyi	Sayı	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri
Somatizasyon	Orta	124	10,31	6,37496	4.77*
	Yüksek	755	7,77	5,33845	

*P<.01

Analiz sonuçlarına baktığımızda, ergenlerde dindarlık düzeyi orta olanların somatizasyon puanlarının ($x=10,31$) yüksek olanlardan ($x=7,77$) anlamlı şekilde farklı olduğu ($t=4.77$, $p<.01$) görülmektedir. Ulaşılan bulgulara göre, *orta* düzey dindarlığın ergenlerde somatizasyon artışına neden olduğu, buna karşın *yüksek* düzey dindarlığın ergenlerde somatizasyonu düşürdüğü sonucuna ulaşmaktayız. Elimizdeki bu veriler ilgili 4. denencemizi doğrulamaktadır.

Dindarlık ile ruh sağlığı alt ölçeklerinden birisi olan somatizasyon, yani psikolojik sıkıntı ve stresin fiziksel belirtilere dönüşmesi arasında herhangi bir ilişki var mıdır? Araştırmaların bu soruya farklı cevaplar verdiğini ve bir kısmı olumlu gösterirken bir kısmının ise olumsuz sonuçlar gösterdiğini görmekteyiz. Örneğin, Salsman ve Carlson, dini yönelim ile

¹ Ali Ayten, "Kendini Gerçekleştirme Ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2), 2005, s. 185-204.

² Asım Yapıcı, Hasan Kayıklık, "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı İle İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği" s. 177 – 206.

³ Michael Donahue, J., Peter Benson L. "Religion And The Well-Being Of Adolescent." *Journal Of Social Issues*, Vol. 51(2) : 1995, s. 145-160.

somatizasyon arasında pozitif yönde bir ilişki belirlemişlerdir. Başka bir deyişle, dini yönelim artıkça bireylerde somatik yakınmalarda artmaktadır.¹ Benzer şekilde Angel ve Guanaccia da gelişmiş toplumlarda kenar mahallelerde yaşayan dindar kesimin somatizasyona daha fazla meyilli olduklarını bulmuşlardır.² Glenn ise, din/dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisini araştırdığı çalışmasında, dindar hastaların iyileşme süresinin daha çabuk gerçekleştiği yani dindarlıkla bedensel sağlık arasında pozitif korelasyon olduğunu aktarmaktadır.³ Aukst ve Margetic’in (2005), dindarlık ile zihinsel ve fiziksel sağlık arasındaki ilişkiyi araştırdıkları alanyazın çalışmasında, dini teslimiyetin daha iyi zihinsel ve fiziksel sağlık sonuçlarını ortaya koyarak dinin olumlu etkisini ortaya koymaktadır demektedirler. Yazarlara göre, çok az çalışma dinin herhangi bir etkisinin olmadığını söylemektedir.⁴

Tablo 5. Dindarlık Düzeyi Gruplarının Hostilite Puanları ve Puanların Farklılığına Dair T Testi Sonucu

DEĞİŞKENLER	Dindarlık Düzeyi	Sayı	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri
Hostilite	Orta	124	13,44	5,67021	6.36*
	Yüksek	755	10,29	5,00100	

*P<.01

Hostilite alt ölçeğine adir analiz sonucunda, dindarlık düzeyi yüksek olanların hostilite puanlarının (x=10,29) orta olanlardan (x=13,44) anlamlı şekilde düşük ve aralarında anlamlı farklılık olduğu (t=6.36, p<.01) tespit edilmiştir. Ulaşılan bulgulara dayanarak yüksek düzey dindarlığın ergenlerde hostiliteyi düşürdüğü sonucunu çıkarabiliriz. Elimizdeki bu sonuçlar ilgili 5. denencemizi doğrulamaktadır.

Çalışmaların büyük çoğunluğunda dindarlık ile hostilite arasında negatif yönde bir ilişkinin varlığını gösteren sonuçlar mevcuttur.⁵ Koenig ve Larson’a göre dindarlığın antisosyal davranışlara karşı koruyucu bir faktör ve toplumun onayladığı davranışlar üzerinde olumlu etkilere sahip

¹ John Salsman, M., Charles Carlson, R. “Religious Orientation, Mature Faith, And Psychological Distress: Elements Of Positive And Negative Associations”, s. 201-209.

² Aktaran: Gülay Dirik, Günay Esmâ, “Dindarlık, Kontrol Odağı ve Psikolojik Sıkıntılar”, s. 47–62.

³ Christina Glenn, L., “Relationship Of Mental Health To Religiosity” *Mjm* 3(2), 1997, s. 86-92.

⁴ Branka Aukst, Branimir Margetic, “Religiosity And Health Outcomes: Review Of Literature”. *Coll. Antropol.* 29, 2005, s. 365-371.

⁵ John Salsman, M., Charles Carlson, R. “Religious Orientation, Mature Faith, And Psychological Distress: Elements Of Positive And Negative Associations”, s. 201-209.

olduğu bilinmektedir. Yazarlar, dindarlık, anti sosyal davranış ve özgeci davranış ilişkilerini ikizler üzerinde (165 tek yumurta, 100 çift yumurta ikizleri) çalışmışlar ve dindarlığın (dua, kiliseye devam etme, dini gruba devam etme dini hayata önem verme vs.) özgeci (fedakâr) davranışlarla pozitif, anti sosyal davranışlarla negatif ilişkili olduğu bulgusuna ulaşmışlardır.¹ Larson ve Larson, din ve maneviyatın fiziksel ve ruhsal sağlık üzerindeki etkisini araştıran 1200 deneysel araştırmayı inceledikleri çalışmalarında din ve maneviyatın, bireyin iç huzurunu artırıcı, sıkıntılarla mücadelede güçlü bir başa çıkma unsuru olduğu ve böylelikle öfke ve kızgınlığın kontrol edilmesinde oldukça önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedirler.²

Şengül'ün araştırmasında ise, dindarlığın *bilgi-ibadet* boyutu ve *tecrübe-etki* boyutu ile hostilete arasında anlamlı negatif ilişki bulgularına ulaşılmıştır. Yazar, bu bulgulara dayanarak *bilgi-ibadet* yönünden ve *sosyal* yönden dindarlıkları yüksek olan deneklerin öfke ve düşmanlık duygularının anlamlı şekilde azaldığını aktarmaktadır.³ Donahue ve Benson, ABD'deki 30.000 ergen üzerinde din ve psikolojik iyilik hali ilişkisini araştırdıkları geniş çaplı çalışmalarında, dindarlık ile pozitif sosyal değerler, davranışlar arasında olumlu ilişki tespit etmişlerdir. Yine dindarlık ile pozitif sosyal değerler, davranışlar arasında olumlu ilişki, dindarlık ile intihar düşüncesi ve girişimi, madde bağımlılığı, erken cinsel ilgi ve suçla negatif bir ilişki bulmuşlardır.⁴

Dindarlık ile öfke ve kaygı arasındaki ilişkinin araştırıldığı bir başka incelemede Jang ve Johnson Afro-Amerikalı yetişkinler üzerinde çalışmış ve *dindar* olan zencilerin *az dindar* ve *hiç dindar olmayanlara* göre daha az öfke ve az kaygı belirtisi gösterdikleri saptanmıştır.⁵ Ancak Sanua, dinden yoksun evlerde yetişen bireylerin ahlaki kurallara aykırı hareket etmesinin muhtemel olduğu şeklindeki varsayımlara karşın bazı araştırmalarda bunun tersi sonuçların olduğunu aktarmaktadır. Kuşkusuz negatif sonuçların çıkmasında dindarlık ile sosyal davranışlar arasındaki farklılıkta dikkate alınmalıdır.⁶ Koenig, ve arkadaşlarının da ifade ettiği gibi birey ile içinde

¹ Harold Koenig G., David Larson, "Religion And Mental Health: Evidence For An Association". *International Review Of Psychiatry*, 13, 2001, s. 67-78.

² David Larson, B., Susan Larson, B. "Sipirituality's Patential Relevance To Phsical And Emotional Health: A Brief Review Of Quantitative Research" s. 37-51.

³ Fatma Şengül, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi. s. 154.

⁴ Michael Donahue, J., Peter Benson, L.. "Religion And The Well-Being Of Adolescent.", s. 145-160.

⁵ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, s. 112.

⁶ Victor Sanua, "Religion Mental Health, And Personality: A Review Of Empirical Studies", s. 5-6.

yaşadığı sosyal çevresi arasındaki ilişkinin niteliği, bireyin dini inançlarını ne oranda yerine getirdiği ve içselleştirdiği, dini grubuyla bir bütünleşme gerçekleştirip gerçekleştirmediği ve dini inancını davranışlara yani eyleme geçirip geçirmediği gibi faktörler bireyin davranışlarının yordayıcısı olarak değerlendirilebilir.¹

Sonuç

Ergenlerde ruh sağlığı ile dindarlık ilişkisini incelediğimiz bu çalışmada elde edilen bulgulara dayanarak, ergenlerde dindarlık düzeyi gruplarının depresyon açısından anlamlı farklılık oluşturduğunu belirtebiliriz. Buna göre, düşük düzeyde dindarlığın ergenlerde depresyon artışına neden olduğu, buna karşın yüksek düzey dindarlığın ergenlerde depresyonu düşürdüğü sonucuna ulaşmaktayız. Bu bulguların, anksiyete, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite için de aynı şekilde gerçekleştiğini görmekteyiz. Bir anlamda, ergenlerde dindarlık düzeyi yükseldikçe anksiyete, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite puanları buna bağlı olarak azalmaktadır. En nihayetinde, kendisinin üstünde bir güç tarafından korunduğunu bilmek ve sıkıntıya düştüğünde bu güce sığınmak, ergen psikolojisi üzerinde koruyucu olduğu kadar, psikoterapötik bir değer de taşır. Bu yönüyle din, ergenin sığınabileceği bir liman olma vasfını da taşır. İlgili alanyazın dinin ergen ruh sağlığı üzerinde ki bu olumlu katkısını gösteren çok fazla sayıda örneklerle doludur. Bu bağlamda din-ruh sağlığı ilişkisi sadece din psikologlarının değil aynı zamanda psikolog, psikiyatr ve psikolojik danışmanların da gündemine girmelidir.

Sonuç olarak denilebilir ki, dinin bazı psikolojik rahatsızlıklara karşı çok sayıda araştırmalarca da desteklendiği gibi olumlu sonuçlar verdiği göz önünde bulundurulduğunda, çağın getirdiği problemlerle birlikte gittikçe yaygınlaşan depresyon, anksiyete, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite gibi ruh sağlığı sorunlarının ergen dünyasında daha az yaşanacağı, dinin ve dindarlığın yeri geldiğinde psikoterapötik bir etki oluşturacağı mümkün görünmektedir. Ancak dindarlık türü ile dinin nasıl algılandığına bağlı olarak sonuçların değişebileceği de unutulmamalıdır. Kuşkusuz daha kesin yargılar için bu alanda diğer bilim dallarınca da gerçekleştirilecek çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Dinin psikoterapi sürecinde olumlu bir değer olarak kullanımının henüz erken olmasının yanı sıra bu çerçevede alanın uzmanlarınca fark edilmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir.

¹ Harold Koenig ve diğ., “Religiousness, Antisocial Behavior, And Altruism: Genetic And Environmental Meditation”, *Journal Of Personality*, 75:2, 2006, s. 265-290.

Kaynakça

- Akdemir Devrim, Çetin Füsün Çuhadaroğlu, “Çocuk ve Ergen Psikiyatrisi Bölümüne Başvuran Ergenlerin Klinik Özellikleri”, *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi*, 15(1), 2008.
- Almeida, M. A. ve diğ. “Religiousness And Mental Health: A Review”. *Revista Brasileira Psiquiatria*. Vol. 28(3), 2006.
- Apaydın Halil, “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 2, 2010.
- Aşkın Rüstem ve diğ., “Depresyonlu Hastalarda Sosyodemografik Özelliklerin Klinik Belirtileri ve Tedavi Yanıtı ile İlişkisi.” *IV. Anadolu Psikiyatri Günlerinde sunulan bildiri*, Konya 1995.
- Aukst Branka, Margetic Branimir, “Religiosity And Health Outcomes: Review Of Literature”. *Coll. Antropol.* 29, 2005.
- Ayten Ali, “Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2), 2005.
- Bahadır Abdülkerim, “Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler”. (Edt. H. Hökelekli). *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* İçinde. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2002.
- Cotton Sain ve diğ., “The Impact Of Adolescent Spirituality On Depressive Symptomts And Health Risk Behaviors.” *Journal Of Adolescent Health*, Vol. 36(6). Page: 529.E7-529.E14. ([Http://Www.Sciencedirect.Com](http://www.sciencedirect.com)). 2005.
- Dirik Gülay, Günay Esmâ, “Dindarlık, Kontrol Odağı ve Psikolojik Sıkıntılar”, *Civilacamedy Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 2009.
- Donahue Michael, J., Benson Peter L. “Religion And The Well-Being Of Adolescent.” *Journal Of Social Issues*, Vol. 51(2) : 1995.
- Donelson Elaine, “Psychology Of Religion And Adolescents İn The United States; Past To Presents.” *Journal Of Adolescence*, 22, 1999.
- Ekşi Halil, “Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma.” *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Bursa 2001.
- Eliassen Henry, Taylor John, Lloyd Donald, A. “Subjective Religiosity And Depression in The Transition To Adult Hood.” *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 44(2): 2005.
- Fleischer Michael, Davis Southard, “New Study of College Students Finds Connection Between Spirituality, Religiousness And Mental Health.”, *Spirituality in Higher Education*, 2004.
- Glenn Christina, L., “Relationship Of Mental Health To Religiosity” *Mjm* 3(2), 1997.
- Güven Hülya, Depresyon ve Dindarlık İlişkisi. *Basılmamış Y.Lisans Tezi*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

- Hackney Charles, H. Sanders Glenn, S. “Religiosity And Mental Health: A Meta-Analysis Of Recent Studies.” *Journal Of The Scientific Study Of Religion* 42:1, 2003.
- Hayta Akif, “İbadetler ve Ruh Sağlığı” H. Hökelekli (Ed.) *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* İçinde Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Holm Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. A.Bahadır, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Husain Arshad, Syed “Religion and Mental Health from the Muslim Perspective”In *Handbook of Religion and Mental Health*, Edited by: Harold H.Koenig, California, USA: Academic Press, 1998.
- Julie Exline, ve diğ., “Guilt, Discord, Alienation; The Role Of Religious Strain In Depression And Suicidality.” *Journal Of Clinical Psychology*, Vol. 56(2), 2000.
- Koenig Harold G., Larson David, “Religion And Mental Health: Evidence For An Association”. *International Review Of Psychiatry*, 13, 2001.
- Koenig Harold ve diğ., “Religiousnes, Antisosyal Behavior, And Altruism: Genetic And Environmental Mediation”, *Journal Of Personality*, 75:2, 2006.
- Koenig Harold ve diğ., “Research On Religion And Serious Mental Illness” *New Directions For Mental Health Services*, No: 80 Winter, Jossey-Bass Publishers, 1998.
- Kula Naci, *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*. Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
- Larson David, B., Larson Susan, B. “Sipirituality’s Potential Relevance To Phsical And Emotional Health: A Brief Review Of Quantitative Research” *Journal Of Psychology And Theolgy* 31(1), 2003.
- Lee Bruce, Y. Newberg Andrew, B. “Religion And Health: A Review And Critical Analysis” *Journal Of Religion & Science Vol. 40(2): 2005*.
- Maltby John, Day Lisa, “Depressive Symptoms And Religious Orientation: Examining The Relationship Between Within The Context Of Other Correlates Of Depression.” *Personality And Individual Differences*, 28, 2000.
- Maltby John, Day Lisa, “Religious Orientation, Religious Coping And Appraisals Of Stress: Assesing Cognitive Factors In The Relationship Between Religiosity And Psychological Well-Being.” *Personality And Individual Differences*, 34(7) , 2003.
- Matthews Dale ve diğ., “Relegious Commitment And Health Status: A Review Of The Research And Implications For Family Medicine.” *Archives Family Medicine* 7(2), 1998.

- Mccullough Michael, E., Larson David, B. "Future Directions İn Research" in *Handbook Of Religion And Mental Health*. Edited By: Harold G.Koenig, Academic Pres, California, USA, 1998.
- Mehmedoğlu Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2004.
- Molock Sherry Davis, ve diğ., "Relationship Between Religious Coping And Suicidal Behaviors Among American Adolescent." *Journal Of Black Psychology*, Vol: 32, No: 3, 2006.
- Oldehinkel, ve diğ., "Mental Health Problems During Puberty: Tanner Stage-Related Differences İn Specific Symptoms". *Journal Of Adolescence*, Vol. 34, No. 1, 2011.
- Pearce Michelle, J. Ve diğ., "Religiousness And Depressive Symptoms Among Adolescents". *Journal Of Clinical Child And Adolescent Psychology*, Vol: 32, No: 2, 2003.
- Rew Lynn, Wong Joel, "A Systematic Review Of Associations Among Religiosity/Spirituality And Adolescent Health Attitudes And Behaviors". *Journal Of Adolescent Health*, 38(4), 2006.
- Salsman John, M., Carlson Charles, R. "Religious Orientation, Mature Faith, And Psychological Distress: Elements Of Positive And Negative Associations". *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 44(2), 2005.
- Sanua Victor, "Religion Mental Health, And Personality: A Review Of Empirical Studies" (Din, Ruh Sağlığı ve Kişilik Üzerine Bir Araştırma) Çev: Selma Özdemir U.Ü.İ.F. Din Psikoloji Doktora Seminer Çalışması Bursa 1998.
- Siyez Didem, Aysan Ferda, "Ergenlerde Görülen Problem Davranışların Psiko-Sosyal Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Açısından Yordanması", *Dokuz Eylül Ün. Eğitim Fak. Dergisi*, Sayı: Xx (1), 2007.
- Şahin Adem, *Ergenlerde Dindarlık Ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma*, Adal Ofset, Konya 2007.
- Şahin Nesrin ve diğ., "Kısa Semptom Envanteri (KSE): Ergenler İçin Kullanımının Geçerlik, Güvenirlik ve Faktör Yapısı." *Türk Psikiyatri Dergisi*, 13(2), 2002.
- Şahin Nesrin, Ayşegül Durak "Kısa Semptom Envanteri: (Brief Symptom Inventory- Bsı) Türk Gençliği İçin Uyarlanması", *Türk Psikoloji Dergisi*, 9 (31), 1994.
- Şengül Fatma, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi. *Basılmamış Y.Lisans Tezi*, M. Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Ventis Larry W. "The Relationships Between Religion And Mental Health" *Journal Of Social Issues*. Vol: 51, No: 2, 1995.

Williams David, Sternthal Michelle, J. “Spirituality, Religion And Health: Evidence And Research Directions”, *Medical Journal Of Australia*, 186(10), 2007.

Wong, J.Y., ve diğ. “A Systematic Review Of Recent Research On Adolescent Religiosity/Spirituality And Mental Health”, *Issues In Mental Health Nursing*, 27, 2006.

Worthington ve diğ., “Empirical Research On Religion And Psychotherapeutic Processes And Outcomes: A 10- Year Review And Research Prospectus”. *Psychological Bulletin*, Vol: 119, No: 3, 1996.

Wright Lloyd, S., vd., “Church Attendance, Meaningfulness Of Religion, And Depressive Symptomatology Among Adolescents”, *Journal Of Youth And Adolescence*, Vol. 22: No: 5, 1993.

Yapıcı Asım, *Din-Kimlik Ve Önyargı: Biz ve Onlar*, Karahan Kitabevi, Adana 2004.

Yapıcı Asım, Salih Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2), 2003.

Yapıcı Asım, “Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği.” *Değerler Eğitimi Dergisi* 9 (22), 2011.

Yapıcı Asım, Bilican Işıl, F. Depression Severity And Hopelessness Among Turkish University Students According To Various Aspects Of Religiosity, *Archive for the Psychology of Religion*, 31 (1), 2014.

Yapıcı Asım, Kayıklık Hasan, “Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı İle İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği” *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (9), 2005.

Yapıcı Asım, *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Kitabevi, Adana 2007.

Yapıcı Asım, Zengin Salih, Z. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2), 2003.

**Molla Halil Es-Si‘irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı
(Nehcü’l-Enam Adlı Eseriyle Sınırlı)**

Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE*

Özet

18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Molla Halil es-Si‘irdî, çeşitli ilimlerde eser yazmış ve temel dinî meselelerde görüş beyan etmiş önemli bir şahsiyettir.

Bu çalışmada es-Si‘irdî’nin, hayatı ve eserleri tanıtılmaya gayret edilmiş ve bilhassa günümüzde çok önem arz eden tekfir konusu ile ilgili görüşleri Nehcü’l-Enam adlı eseri esas alınarak tespit edilmesi hedeflenmiştir.

Çalışmanın sonucunda Molla Halil es-Si‘irdî’nin Tefsir, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Nahiv, Sarf, Mantık, Münazara ve daha pek çok alanda eser yazdığı tespit edilmiş ve ümmeti tekfirden şiddetle sakındırdığı görülmüştür.

Anahtar kelimeler: es-Si‘irdî, Molla Halil, Nehcü’l-Enam, tekfir

Abstract

Mullah Khalil al- Si‘irdî, who lived at the end of the 18th century and at the first quarter of the 19th century, is an important personage who has written books at various fields of science and expressed views about basic religious matters.

In this study it has been attempted to introduce the life and works of es- Si‘irdî’n’s, especially his views regarding “takfir” based on his famous work “Nahj al Anam”, which is of special relevance in our day.

In conclusion, it has been observed that Mullah Khalil al- Si‘irdî’n had written extensively on Interpretation of Quran, Islamic Jurisprudence, Islamic theology, Sufism, Grammar, Logic, Discussion and, many more subjects and he had vigorously shunned the Islamic Community from “takfir” (excommunication).

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

Key words: al-Si'irdî, Mullah Khalil, Nahj al-Anam, takfir (excommunication)

1. Hayatı ve Eserleri

1.1 Hayatı

1.1.1 Doğum Yeri ve Tarihi

Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Halid el-'Umeri es-Si'irdî el-Hizanî. Bitlis'in Hizan ilçesinin Süttaş (Gulpîk) köyünde 1164/1750'de doğdu.¹ ez-Ziriklî ise Molla Halil'in doğum tarihini 1168/1753 olarak vermektedir.² es-Si'irdî'nin hayatı hakkında en geniş malumatı veren Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* isimli eserini *Tabakatu'l-Müfessirin* adlı eserinde kaynak veren Ömer Nasuhi Bilmen'in, Molla Halil'in doğum tarihi konusunda bilgi vermemesi dikkat çekicidir.³

Kaynaklarda Molla Halil'in doğum tarihi hakkında söz konusu olan ve birkaç seneyi geçmeyen farklılık⁴ normal karşılanmalıdır. Bununla beraber Molla Halil'in beşinci göbekten torunu olan Şeyh Fudayl'ın; dedesinin hal tercümesi hakkında kaleme aldığı yazma eserde ve diğer bazı kaynaklarda verilen 1164/1750 doğum tarihi kanaatimizce doğru olmalıdır.⁵

1.1.2. Tahsili ve Hocaları

Molla Halil'in ilk hocası ilmihal bilgilerini aldığı babası Molla Hüseyin b. Molla Halid el-Kolâtî kabul edilmektedir. Nesebi Hz. Ömer'e ulaşan Molla Hüseyin, çocuğunda bulunan üstün kabiliyeti fark etmede gecikmemiştir.

Molla Hüseyin çocuğunu Gulpik'te kendisinin de hocası olan Sofi Hüseyin el-Karasevi'ye teslim etmiş ve es-Si'irdî bir sene içinde Kur'ân-ı Kerim'i tecvidiyle beraber öğrenmiştir.⁶

¹ Şeyh Fudayl Sevgili, *Tercemetu Hali Ceddina'l-A'la Molla Halil es-Si'irdî*, 1400/1980, vr. 46a. (Bu eser, sonraki dipnotlarda "Ş. Fudayl, Terceme" şeklinde ifade edilecektir.

² Hayrettin ez-Zirikli, *el-Â'lam*, Beyrut, 1993, II, 317.

³ Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, 1334, II, 38; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu'l-Müfessirin*, İstanbul, 1974, II, 741.

⁴ Halil b. Hüseyin doğum h. 1167 (bkz. Abdulkerim Muhammed b. El-Müderriş, *Ulemauna fi Hidmeti'l-İlmi ve'd-Dîn*, s. 193.).

⁵ Ş. Fudayl, Terceme, vr.46a; *İslam Alimleri Ansiklopedisi* (heyet), Molla Halil Siirdî maddesi, XIX, 126; *Evlialar Ansiklopedisi* (heyet), Molla Halil Siirdî maddesi, VIII, 292.

⁶ Ş. Fudayl, Terceme, vr. 45b; *Evlialar Ansiklopedisi*, VIII, 293.

Molla Halil daha sonra Hizan âlimlerinden fıkıh ilmini tahsile başlamış, Molla Abdurrahman el-Belâkî'den Şafi'i mezhebi fikhını konu edinen Kadı Yusuf el-İrdebili'nin "*el-Envâr*"ını ve Hafız Şirazi'nin "*Divan*"ını okumuştur.¹

Bilahare Bitlis'te Molla Ramazan el-Hazvînî'den bir süre sarf bilgisini alan Molla Halil, bir müddet Siirt'in Tillo ilçesinde bulunan halasının beyi Molla Ahmed el-Hafız'dan da ders almıştır.²

Tekrar Hizan'a dönen es-Si'irdî, Molla Abdulhadi el-Arvasi'den mantık ilminden "*Mukaddimat'ın* tamamını, Hoşab'ta hocası Molla Hüseyin el-Hoşabi'den "*Şerhu'ş-Şemsiye*" ve haşiyelerini kıraat etmiştir.³

Buradan Cizre'ye giden es-Si'irdî, Şeyh Ferruh'tan "*Şerhu Akaidi'n-Nesefti*" ve haşiyelerini okuduktan sonra Hoşab'a dönerek Molla Hasan el-Bizeni, Molla Abdusselam ve Molla İsmail'den "*Muhtasaru'l-Ma'âni*"yi ve Molla Hasan'ın yanında da "*Yusuf ve Züleyha*"yı okumuştur.⁴

Sonra şu anda Irak sınırları içinde bulunan 'İmadiye kasabasına giden es-Si'irdî, Molla Yahya el-Mervezî'nin yanında "*el-Fenârî*", "*Kavl-ı Ahmed*"⁵ haşiyelerini, "*İsamu'l-Vad'*"⁶ ve "*Risaletu'l-İsti'âre*"⁷ ve haşiyelerini okumuş, bir taraftan ders alırken diğer taraftan da hocasının takrirlerini tedvin etmiştir. Kaynaklara göre son olarak da bölgenin Reisu'l-Uleması ve 'İmadiye müftüsü Molla Mahmud'un yanında hüküm ile ilgili kitapları ve "*Minhacu'l-Usûl*"u okumuş ve hocasından ilim icazetini almıştır.⁸

1.1.3. Olgunluk Devri ve İlme Hizmeti

Bölgesinde ilimde şöhret bulmuş birçok âlimden ders alarak mezun olan es-Si'irdî, Hizan'da Meydan Medresesi'nde ilim talebelerine ders vermeye başlamıştır. Onun Hizan'daki talim ve tedris hayatı yaklaşık beş sene devam etmiştir.⁹

Babasının isteği üzerine Siirt'e yerleşen es-Si'irdî, Medrese-i Fahriye'de yaklaşık otuz sene talim ve tedris hayatını sürdürmüştür.¹⁰ Bu

¹ Ş. Fudayl, Terceme, vr. 45b; *Evlialar Ansiklopedisi*, VIII, 294.

² Ş. Fudayl, Terceme, vr. 46a.

³ Ş. Fudayl, Terceme, vr. 46a; *Evlialar Ansiklopedisi*, VIII, 295.

⁴ Ömer Pakiç, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 8; Ömer Pakiç, "Molla Halil", *DİA*, XXX, 251.

⁵ Medrese öğrencilerinin mantık ilminde okuduğu sıra kitapları (MCG).

⁶ Medrese öğrencilerinin vad' ilminde okuduğu sıra kitabı (MCG).

⁷ Medrese öğrencilerinin istiare ilminde okuduğu sıra kitabı (MCG).

⁸ Ş. Fudayl, Terceme, vr. 46b; *Evlialar Ansiklopedisi*, VIII, 295.

⁹ *Evlialar Ansiklopedisi*, VIII, 295.

¹⁰ *Evlialar Ansiklopedisi*, VIII, 295.

süre zarfında bir taraftan binlerce talebeye ilim öğreten es-Si‘irdî, diğer taraftan da eser te’lif etmekle meşgul olmuştur.

Es-Si‘irdî ayrıca kendi çocuklarına da ders okutmuştur. Bunlardan isimlerini tespit edebildiklerimiz şunlardır: Molla Mahmud, Molla Abdullah ve Molla Mustafa. Bunların dışında bölgede ün yapmış ve ilmin yayılmasına hizmet etmiş Halenze Köyünden Molla Ali, Tillo’dan Şeyh Hamid ve Şeyh Hasan, Molla Muhammed el- Hazvini, Molla Ebubekir es-Sihri, Molla Mahmud b. Molla Ebubekir es-Sihri, Molla Mahmud b. Molla Arab es-Si‘irdî vb. birçok kişi, es- Si‘irdî’nin yetiştirdiği âlim zatlardır.¹

1.1.4. Vefatı

Es-Si‘irdî’nin doğum tarihinde olduğu gibi vefat tarihinde de kaynaklar arasında farklılık vardır. Kaynakların çoğunda es-Si‘irdî’nin 1259/1843’te Siirt’te vefat ettiği belirtilmektedir.²

Dedesinin doksan altı sene yaşadığını ifade eden Şeyh Fudayl’ın da kabul ettiği 1259/1843 tarihi³, kanaatimizce doğru olmalıdır. Kabri Siirt’te olup, şehrin doğusundaki hafif yüksek bir tepe üzerinde bulunmaktadır.

1.1.5. Yaşadığı Bölgedeki İlmî Durum

Es-Si‘irdî’nin yaşadığı dönem olan XVIII yüzyılın son yarısı ile XIX. yüzyılın ilk yarısında hem merkezî hem de kırsal yerlerde medreseler bulunmaktaydı. Merkezdeki medreseler büyük, kırsal yerleşim bölgelerindekiler ise küçüktü. Özellikle köylerde camilerin bitişiğinde “hücre” diye isimlendirilen ve bir ya da birkaç odadan meydana gelen medreseler vardı. Bu medreselerdeki müderrisler aynı zamanda köyün imam-hatipliğini de yapıyordu.

Merkezdeki bir kısım medreselerin harcamaları devlet tarafından karşılanıyordu. Bazılarının ise özel vakıfları vardı ve bunların bütün masrafı bu özel vakıflar tarafından temin ediliyordu. Özellikle köydekilerin giderleri ise cami giderleriyle beraber halk tarafından karşılanıyordu.⁴ İşte es-Si‘irdî bu tür medreselerde talebe okutmuş ve yetiştirmiştir.

Öğrenci medreselerde uzun bir müddet sadece dini ilimleri (ulum-u ‘aliye) ve dini ilimlerin tahsilinde gerekli olan alet ilimleri (ulum-u âliye)’ni (sarf, nahiv, ma’âni) okuyordu. Öğrencinin zekâ ve kabiliyetinin de etkili

¹ Ş. Fudayl, Terceme, vr. 45b.

² ez-Zirikli, *el-Â‘lam*, II, 317; Ş. Fudayl, Terceme, vr. 46a; *Evlialar Ansiklopedisi*, VIII, 293.

³ Ş. Fudayl, Terceme, vr. 46a

⁴ Bkz. Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul, 1991, s. 229-232.

olduğu bu süre on-on beş sene arasında değişiyordu. Yaş ve seviye ile sınırlandırmış bir tahsil yoktu.

Bu medreselerden mezun olanlar bugünkü manada, yükseköğrenim diploması işlevini gören bir icazet almaktaydı. İcazet alan ve artık müderrislik unvanını kazanan öğrenci kabiliyetine göre merkezdeki büyük bir medresede veya kırsal bölgede bulunan ve merkezdekine nisbetle daha küçük olan bir medrese de görev alırdı. Kırsal bölgelerdeki medrese müderrisliği genellikle imam-hatiplikle birlikte yürütülüyordu ve müderrislerin ihtiyacı cami, medrese ve öğrenciler de dâhil olmak üzere köylüler tarafından karşılanıyordu. Seviyesini ilerletebilen müderrislerin büyük medreselere geçmeleri ise mümkün olabiliyordu. Bu icazetnamelerde kimin kimden icazet aldığı belirtilmekte ve bu silsile genelde büyük bir âlime kadar uzanmaktadır.

Şimdi es-Si'irdî'nin yaşadığı dönemde bölgedeki medreselerin ders programı üzerinde kısaca durmak istiyoruz:

Medrese öğrencisi önce Kur'an-ı Kerim'i öğreniyordu. Kuran'ı okuduktan sonra öğrenci Şafi'î fihkindan “*Gâyet*” diye bilinen *Ebi Şüca*'ın *el-Gayet ve't-Takrib* isimli kitabını okurdu. Sarf ilminden; “*Emsile, Bina, Maksud ve İzzî*” kitaplarını bitiren öğrenci, nahiv ilminden; “*Avâmil-i Cürcani, Terkib, Zurûf ve Şerhul-Muğni*” kitaplarını kıraat ederdi. Bu kitapların yanında öğrenci genelde Nevevi'nin “*el-Minhâc*” isimli fıkıh kitabını da okurdu. Bu merhaleden sonra öğrenci, sarf ilminden “*İzzî'nin şerhi Sa'dini (Sa'du'd-Din)*” isimli kitabı okur; nahiv ilminden ise “*Hallü'l-Me'âkid*”, “*Netâic*” veya “*Elfiye*”nin şerhi “*İbn Akil*” ya da *Suyuti*'nin “*el-Behcetü'l-Mardiyye*” ve “*Kâfiye*”nin şerhi “*Molla Cami (el-Fevdidu'd-Diyaiyye)*”yi okurdu. Bu kitaplarla beraber genelde “*Tefsiru'l-Celâleyn*” ve eş-Şirbini'nin “*Muğnil-Muhtac*” isimli fıkıh kitabı okunuyordu.

Bu kitaplarla Arapça grameri (sarf ve nahiv)'ni öğrenen talebe, mantık ilminden; “*Muğni't-Tullab*”, “*Şerhu's-Şemsiye*” ve “*Fenâri alâ Kavli Ahmed*” isimli kitapları, “*vad*”¹ ilminden Seyyid Hafız'ın “*el-Haşiyetu'l-Cedide ala Ali Kûşi*”yi, “*münazara*”² ilminden “*Abdülvehhab ale'l-Velediye*”yi, “*isti'are*”³ ilminden “*Şerhu 'İsamiddin ale'l-Feride*” kitabını okurdu. Bunların yanında genelde tefsirden Kadı Beyzavî'nin “*Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*” ve Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud Zemahşeri'nin “*el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil*” isimli tefsir kitapları

¹ Kelime ve terimlerin ifade ettikleri mananın gerekçesini ve mantığını açıklayan ve konu edinen bilim dalı.

² Yapılan tartışmalardan faydalı sonuçlar çıkarma ve galip gelme yöntemlerini öğreten ve konu edinen bilim dalı.

³ Teşbih ve mecaz sanatını detaylarıyla öğreten ve konu edinen bilim dalı.

okunuyordu. Son olarak öğrenci akaid ilminden Necmüddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefi'nin “*Akaid Metni*” ile Mesud b. Ömer b. Abdillâh Sa'diddin et-Teftezâni'nin “*Şerhu'l-Akaid*” ve Muslihuddin Mustafa el-Kesteli'nin “*Şerhu'l-Akaid*” üzerindeki haşiyesini, belağat ilminden Sa'düddin Teftezâni'nin “*Muhtasarul-Meani*” isimli kitabını, fıkıh usulünden de Tacuddin Abdulvahhab Subki'nin “*Cem'ul-Cevâmi*” isimli eserini okurdu. Bütün bu kitapları okuyan öğrenci, en son okuduğu hocasından icazetname alıyordu.

1.2. İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

1.2.1. İlmî Şahsiyeti

Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Arapça diline çok iyi vakıf olan ve aynı zamanda şair olan Molla Halil es-Si'irdî dini ilimlerin pek çok dallarında eser yazmış bir din âlimidir. Eserlerinin büyük bir kısmını nesir halinde yazan es-Si'irdî, bir kısmını ise şiir olarak kaleme almıştır. Toplam olarak yazdığı yirmi altı eserin yirmi beşinde, yaşadığı dönemde medreselerin bilim dili olan Arapça'yı büyük bir ustalıkla kullanan es-Si'irdî, medreselerin ilk basamağındaki öğrencilere yönelik olarak manzum şeklinde yazmış olduğu “*Nehcu'l-Enâm*” isimli eserini Arapça'dan ayrı olarak Kürtçe'nin Kurmancî lehçesiyle de kaleme almıştır.

Es-Si'irdî bütünüyle medreselerde okuyan öğrencilere yönelik olarak eser te'lif ettiği gibi¹, umuma hitap eden eserler de yazmıştır². Müellifin eserleri incelendiğinde, dönemindeki medrese eğitimiyle öğrenilebilecek ilimleri en iyi şekilde öğrendiği ve öğrettiği görülecektir.

Es-Si'irdî'nin telif etmiş olduğu bazı eserleri kendisinden sonraki doğu medreselerinde ders kitabı olarak hala okutulmaktadır.

Medreselerin alet ilimlerini çok fazla ön plana çıkarması maalesef müellifin hadis, fıkıh ve kelim gibi dini ilimlerle ilgili eserlerinin yeteri kadar üzerinde durulmasını ve yaygınlaşmasını engellemiştir.

Doğu medreselerinde Molla Halil'in “*el-Kamusu's-Sâni fi'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Ma'âni*” ve “*el-Kafiyetü'l-Kubrâ fi'n-Nahv*” isimli eserlerinin çok iyi bilinmesi ve *İbn-i Hacib*'in “*Kafiye*”si yerine Molla Halil'in “*Kafiye*”si ders kitabı olarak okutulması, buna karşılık tefsir, hadis usulü, fıkıh usulü ve kelim sahasındaki eserlerinin bilinmemesi söylediğimizi destekler mahiyettedir.

¹ *es-Si'irdî, Risaletün fi İlmî'l-Mantık; es-Si'irdî, Risaletün fi'l-Mecaz ve'l-İsti'are; es-Si'irdî, Risaletün Manzumetün fi İlmî Adabi'l-Bahsi ve'l-Münazara; es-Si'irdî, Risaletün fi'l-Vad'.*

² Bkz. *es-Si'irdî, Risaletün Sağiratün fi'l-Ma'fuvvat.*

Es-Si‘irdî’nin yetiştiği çevrede maddi imkânların kısıtlı olması, Osmanlı merkezinden uzakta bulunması ve buna bağlı olarak da ilmi çevrelerle irtibatın istenilen düzeyde olmaması gibi sebeplerle medrese müderrislerinin eser telif etme geleneği nispeten zayıftı. Fakat üzümlük ifade edelim ki inceleyebildiğimiz kadarıyla es-Si‘irdî’nin kendisi bölge dışına çıkmadığı gibi, eserleri de aynı akıbete uğramış ve müellifin yaşadığı bölge ile sınırlı kalmıştır. Müellifin eserlerinin çeşitli nedenlere bağlı olarak kütüphanelere girmemiş olması da O’nun ilim çevrelerinde bilinmesine ve araştırmacıların söz konusu eserler üzerinde çalışmasına imkân tanımamıştır.

1.2.2. Eserleri

Es-Si‘irdî’nin eserlerinin büyük bir kısmı mahtut (yazma) olup şu anda bölgedeki medreselerde okutulan “*el-Kafiyetu’l-Kübrâ fi’n-Nahvi*”, “*el-Ma’fuvvat*” ve “*Nehcul-Enâm*” isimli eserleri ise, Diyarbakırlı Ahmed Hilmi el-Koği tarafından ağırlıklı olarak 1970-1980 yılları arasında istinsah edilmiş ve tıpkı basım marifetiyle çoğaltılmıştır..

Şimdi alfabetik sırayla müellifin eserlerini tanıtmaya çalışalım:

1.2.2.1. Bâsîratu’l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi’l-Ğuyûb (I)

“Es-Si‘irdî’nin hayatını anlatan kaynaklar yazdığı tefsirin ismini ‘*Tabsîratu’l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi’l-Ğuyûb*’ şeklinde vermektedirler.¹ “Halbuki kendisi yazdığı tefsirin mukaddimesinde bunu *Bâsîratu’l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi’l-Ğuyûb*’ olarak isimlendirmeyi münasip gördüğünü açıkça ifade etmektedir. Kanaatimize göre kaynakların bu eserin ismini ‘*Basira...*’ değil de ‘*Tabsira...*’ olarak göstermelerinin sebebi, büyük ihtimalle kütüphanelerde bulunmadığından es-Si‘irdî’nin tefsirini görmemiş veya bir ihtimal görmüş olsalar dahi mukaddimesini okumamış olmalarındandır. Es-Si‘irdî ve eserleri hakkında en geniş bilgiyi veren Bursalı Mehmet Tahir’in söz konusu eserin ismini ‘*Tabsira...*’ şeklinde vermiş, muhtemelen kendisinden sonraki kaynaklar da aynı bilgiyi tekrarlamışlardır.

Müellifin bu tefsiri; dikişleri dağılmış, kahverengi deri bir cilt içinde, 20x15 (14x9 cm) ebadında; 15 satır; rik’a yazı; aharlı ince 372 varaktan meydana gelmektedir. Sure başlıkları ve ayetler kırmızı mürekkeple, tefsir kısmı ise koyu kahverengi mürekkeple yazılmıştır. Sayfa kenarları haşiyelerle süslenmiştir.”²

¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*; ez-Zirikli, *el-Â’lam*, II, 317.

² Ömer Pakış, *Molla Halil es-Si‘irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 18.

1.2.2.2. Bâsîratu'l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb (II)

“Birincisi ile aynı isimdeki bu eser, Kehf suresine kadar olup, birincisine göre daha teferruatlıdır.

I. Cilt: 30x20 cm (23x14 cm) ebadında, 23 satır, rik'a yazı, 152 varaktan meydana gelmektedir. Bu cildin mukaddimesi, tam olan tefsirde yer alan mukaddimenin aynısıdır. Yine tam olan tefsirde olduğu gibi müellif tefsirine Bakara suresinden başlamış bulunmaktadır. Sure başlıkları ve ayetler kırmızı mürekkeple, tefsir bölümü ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Tam olan birinci tefsire göre daha geniştir. Birinci tefsirde yer almayan veya çok kısa olarak değinilen hadis, fıkıh, kelim, nüzul sebebi ve siyer gibi ilimlerle ilgili birçok mesele, bu ikinci tefsirde daha geniş bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.”¹

Kanaatimizce aynı ismi taşıyan bu iki eserden ikincisi, öncekinin şerhi veya haşiyesi olarak kaleme alınmıştır.

1.2.2.3. Diyâu Kalbi'l-Arûf fi't-Tecvidi ve'r-Resmi ve Farşi'l-Hurûf

Kaynaklarda ismi geçen ve es-Si'irdî'nin tecvit konusunda manzum olarak yazdığı² bu eserine ulaşamadık.

1.2.2.4. El-Kâfiyetu'l-Kübrâ fi'n-Nahv

Yukarıda söz konusu ettiğimiz hattat Ahmed Hilmi el-Koği tarafından güzel bir rik'a yazısı ile 102 sayfa olarak yazılmış ve tıpkı basım olarak çoğaltılmıştır. Kitap; isim, harf ve fiil olmak üzere üç ana başlıktan meydana gelmektedir. İbn Hacıb'in *Kâfiye*'sine göre konuları daha geniş bir şekilde ele alan bu eserde es-Si'irdî, bazı bölümlerini şiirle izah etmeye çalışmaktadır.

Ayrıca kitabın hamişinde “*el-Kafiye*”nin şerhi “*el-Kamus*”tan bazı alıntılarını görmek mümkündür. Eser Harf bölümü ile son bulmaktadır.³

1.2.2.5. El-Kâmusu's-Sâni fi'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Ma'âni

Nahiv, sarf ve ma'ani ilminin konularını geniş bir şekilde inceleyen ve 380 varaktan meydana gelen bir eserdir. Kitabın isim, fiil ve harf bölümlerini inceleyen kısmı, yine es-Si'irdî'ye ait olan ‘*el-Kâfiyetu'l-Kubrâ*’ isimli eserin şerhidir. Müellif eserin nahiv, sarf ve harf kısmını

¹ Ömer Pakiş, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 21.

² Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 38; *Evlîyalar Ansiklopedisi*, VIII, 296.

³ Bkz. *es-Si'irdî, Kafiye*, 101.

oluşturan bu bölümlere ma‘ani¹, bedi‘² ve beyan³ bölümlerini de ilave ederek bu değerli eserini meydana getirmiştir.

Daha sonra, Osman İbn Hacib el-Hemam’ın nahiv ilminde yazdığı ‘*el-Kafiye*’ ile sarf ilminde yazdığı ‘*eş-Şafiye*’ isimli eserlerinin aslında sahalalarında çok güzel olduklarını fakat kısa olmaları nedeniyle istenilen faydayı sağlayamadıklarını belirten müellif bu konuda ‘*el-Cami*’, ‘*İsamu’l-Haşiye*’, ‘*İsamu’ş-Şerh*, *Abdulğafur ve el-Kamus*’ gibi halk arasında mütedavil olan eserlerden de faydalanarak bir eser meydana getirmek istediğini belirtmektedir. Adı geçen eserde: “Talebenin aradığını bir kitapta bulmasını sağlamak için ma‘ani, bedi ve beyan ilminin genel konularını da bu kitaba ilave etmeyi düşündüğünü” söyleyen es-Si‘irdî, nahiv ilminin önemini izahla asıl konuya girmektedir.”⁴

1.2.2.6. Kitabun fi Usuli’l Fıkhi’ş-Şafi’î

“Es-Si‘irdî’nin Şafi’î mezhebinin fıkıh usulü hakkında yazdığı 90 varaklık yazma bir eserdir.

Müellif İslam coğrafyasında fıkıh usulü konusunda yapılan çalışmalar hakkında kısa ve öz bilgi vermektedir. Kitap bir mukaddime ve yedi baktan meydana gelmektedir. Mukaddimede Usulu’l-fıkıh, fıkıh, hüküm vb. kavramları izaha çalışan es-Si‘irdî; birinci bapta Kur’an’ı; ikinci bapta Sünneti; üçüncü bapta İcmâ‘ı; dördüncü bapta kıyası; beşinci bapta âlimlerin çoğunda ihtilaf ettikleri delilleri; altıncı bapta te‘adül ve tercih sebeplerini; yedinci bapta ise icthad, taklid ve edebu’l-fetvayı ele almaktadır.”⁵

1.2.2.7. Kitabun fi Usuli’l-Hadis

Kitaba ulaşmamız mümkün olmadı, Ancak, es-Si‘irdî’nin torununun torunu Şeyh Fudayl, büyük dedesinin hayatı hakkında yazdığı eserin ilgili bölümünde bu kitaptan “*Usulu Hadisi’l-Ezher min Muhtasar ve Şerhihi li’bni Hacer*” olarak söz etmektedir.⁶

¹ Belağatın sözün yerinde olma şartlarını inceleyen dalı.

² Belağat ilminin ifadeyi güzelleştirme usul ve kaidelerinden bahseden dalı

³ Belağat ilminin bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usul ve kaidelerinden bahseden dalı.

⁴ Ömer Pakiç, *Molla Halil es-Si‘irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 23

⁵ Ömer Pakiç, *Molla Halil es-Si‘irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 24

⁶ Ş. Fudayl, Terceme, vr.47a.

1.2.2.8 Kitabu Ezhari'l-Ğusun min Mekûlâti Erbâbi'l-Fünun

Es-Si'irdî'nin bu eserine de ulaşamadık. Müellifin torununun torunu Şeyh Fudayl bu te'lifin ismini “*Kitabu Ezhari'l-Gusun min Mekûlâti Erbâbi'l-Fünûn ve ma li't-Talibine fihi Karru'l-Uyun*” olarak vermektedir.¹

1.2.2.9. Mahsulü'l-Mevahibi'l-Ahadiye fi'l-Hasaisi ve'ş-Şemali'l- Ahmediye

“Hz. Peygamber (s.a.)'in şemalini geniş bir şekilde izah eden es-Si'irdî'nin bu eseri, 136 varak olup, 74 bölümden meydana gelmektedir.

Müellif önce Hz. Peygamber (s.a.)'in hasaisini vacibler, haramlar ve mubahlar olarak üçe ayırmakta ve ilk elli sayfada bunları izah etmeye çalışmaktadır. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.)'in şemalini ele alan es-Si'irdî, birinci bölümde: ‘Resulullah (s.a.)'in saçını taramasını’; son bölümde ise, ‘nebilerin beşer cinsinden olduğunu ve beşer için söz konusu olan durumların nebiler için de söz konusu olduğunu’ uzun bir şekilde açıklamaktadır. Bölümlerin izahında müellifimizin ayet ve hadislerle çokça müracaat ettiği görülmektedir.

Kitabı istinsah eden müellifin torunu Molla Abdulkahhar, 23 Ramazan Cumartesi 1300/1883'te eserin yazımını bitirdiğini söylemektedir.”²

1.2.2.10. Manzumetun fi Mevlidi'n-Nebi

“Es-Si'irdî'nin ulaşamadığımız bu kitabı, Hz. Peygamber (s.a.)'in doğumunu manzum olarak anlatan bir eserdir.”³

1.2.2.11. El-Manzumetu'z-Zümrüdiyye Nazmu Telhisi'l-Miftah

“Ulaşamadığımız bu eser hakkında yaptığımız şifahi araştırma neticesinde vardığımız sonuç şudur: Hatib Dımışki'nin belağatla ilgili ‘*Telhisu'l-Miftah*’ isimli eseri, Allame Siracüddin Sekkaki (v.626/1229)'nin ‘*Miftahu'l-Ulum*’ isimli te'lifinin hulasası olup asıl adı ‘*Telhisu'l-Miftah fi'l-Ma'âni ve'l-Beyan*’dır. Sadüddin Teftezani önce ‘*Telhisu l-Miftah*’ üzerine ‘*Mutavvel*’ isminde bir şerh, daha sonra ‘*Mutavvel*’e medreselerde okutulan ‘*Muhtasar*’ isminde bir şerh daha yazmıştır. es-Si'irdî'nin ulaşamadığımız bu eseri, ‘*Telhisu'l-Miftah*’ın nazım haline getirilmiş şeklidir.”⁴

¹ Ş. Fudayl, Terceme, vr. 47a.

² Ömer Pakiş, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 26.

³ Ömer Pakiş, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 27.

⁴ Ömer Pakiş, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 27.

1.2.2.12. Minhacu’s-Sünneti’s-Seniyye fi Adabi Suluki’s-Sofiyye

Yaklaşık bin beyitten meydana gelen bu eserde es-Si‘irdî, sünnete göre sofinin sülûk metodunu izah etmeye çalışmaktadır.

Müellif, sıra ile sünnete tabi olma ve tasavvuf, zühd hayatı, ahiret için çalışmaya teşvik, tevekkül, halktan uzaklaşp hakka yönelme, kalp hastalıkları, ucb, kibir, riya, hased, yemek âdâbı, alemler tanıma vb. konular üzerinde durmaktadır.

Son sayfada kitabın, Seyyid Muhammed b. Seyyid Hasan el- Findikî tarafından 1340/1921’de istinsah edildiği belirtilmektedir.”¹

1.2.2.13. Muhtasarı Şerhi’s-Sudur fi Şerhi’l-Mevti ve Ahvali’l-Kubur

Müellifin ulaşamadığımız bu eseri, es-Suyuti’nin “*Şerhu’s-Sudur fi Şerh’l-Mevti ve Ahvali’l-Kubûr*” isimli eserinin kısaltılmış şeklidir.²

1.2.2.14. Mulahhasu’l-Kavati’ ve’z-Zevacir fima Tekelleme ala’s-Sağair ve’l-Kebair

İslam âlimlerinin büyük ve küçük günahlar hakkındaki caydırıcı sözlerini ihtiva eden bu esere de maalesef ulaşamadık.³

1.2.2.15. Nebzetü Mevahibi’l-Ledunniye fi’ş-Şatahati ve’l-Vahdeti’z-Zatiyye

Es-Si‘irdî’nin hayatını anlatan matbu bütün kaynaklarda bu eserin ismi “*Nebzetün mine’l-Mevahibi’l-Medeniyye...*” olarak geçmektedir.⁴ Kanaatimizce doğru isim, beşinci göbekten müellifin torunu Şeyh Fudayl’ın ifade ettiği ve bizim de kullandığımız “*Nebzetü Mevahibi’l-Ledunniye fi’ş-Şatahati ve’l-Vahdeti’z-Zatiyye*”dir.⁵ Esere ulaşmamakla beraber isminden tasavvuf hakkında yazılmış bir kitap olduğu anlaşılmaktadır.

1.2.2.16. Nehcü’l-Enam (I)

Manzum olan bu eser, akaid, siyer, ahlak, âdâb ve tasavvuf gibi konularda özet bilgi ihtiva etmektedir. Elimizde bulunan nüsha 18 sayfa ve 323 beyitten oluşmaktadır. Eserin son sayfasında 1363/1947 tarihi olarak

¹ Ömer Pakiş, *Molla Halil es-Si‘irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 28.

² Ş. Fudayl, Terceme, vr. 47a.

³ Ş. Fudayl, Terceme, vr. 47a.

⁴ Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 38.

⁵ Ş. Fudayl, vr. 47a.

yer almaktadır. Ayrıca kitabın kapağında müellifin nisbeti es-Si'irdî yerine *el-Es'erdî* olarak verilmektedir.¹

Zeynelabidin Amidi, *Sa'dul-İslam bi Şerhi Nehcu'l-Enam* isimli bir çalışma ile kitabı izah etmeye çalışmış ve el yazısının tıpkıbasımıyla eserini yayınlamıştır.²

1.2.2.17. Nehcü'l-Enam (II)

Aynı ismi taşıyan bu ikinci eser konu itibarıyla Arapça nüshasına göre daha özettir. Kürtçe/Kurmanci yazılan eser 271 beyitten meydana gelmiş olup 22 bölüme ayrılmıştır. Müellif birinci bölümde farz-ı ayn'ları,³ son bölümde ise namaz adabını⁴ işlemektedir.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla esere Ahmed Hilmi el-Koğî tarafından yine Kürtçe/Kurmancî *Rehber-i Avam adlı* bir şerh yazılmış ve aynı şahsın hattıyla tıpkıbasım olarak neşredilmiştir.

Kanaatimizce Kürtçe/Kurmancî yazılan ve daha özet olan bu eser küçük talebelere ve halka yönelik olarak kaleme alınmıştır. Bu ikinci eser öncekinden farklı olarak bölümlere ayrılmıştır. Bu başlıkların müellif tarafından konulduğu kesin olmamakla beraber müstensih tarafından konulmuş olması da muhtemeldir.

Ayrıca eser, Tahir Geylani (Doğru) tarafından manzum olarak Osmanlıca'ya tercüme edilmiş ve Abdulvahap Yıldız ile Ahmet Dalar tarafından latinize edilerek neşredilmiştir.⁵

Çalışmamızın ana omurgasını oluşturması bakımından her iki Nehcu'l-Enam'da ortak olarak göze çarpan konular şu şekilde özetlenebilir:

a. İman ve İslam alanında bilinmesi ve yapılması zorunlu olan farz-ı ayn mesabesindeki bilgilerle kitaba başlanmış ve İslam'ın şartları ile imanın rükünlerine dikkat çekilen bu ilk kısım on beyit kadar bir bölümden ibarettir.⁶

b. Müteakip iki bölümde ilahî sıfatlar konusu 20 beyit ile kaleme alınmıştır.⁷

c. Ardından melek¹ ve nübüvvet² konusu işlenmiş ve nübüvvet konusundan hemen sonra Hz. Peygamber'in şemailine yer verilmiştir.³

¹ *es-Si'irdî, Nehcü'l-Enam (I)* (Şahsi kütüphanemizde mevcuttur.)

² Bkz. Zeynelabidin Amidi, *Sa'du'l-İslam bi Şerhi Nehcu'l-Enam*, Diyarbakır, 1992.

³ *es-Si'irdî, Nehcü'l-Enam (II)*, s. 2.

⁴ *es-Si'irdî, Nehcü'l-Enam (II)*, s. 32.

⁵ Bkz. Tahir Geylani (DOĞRU), *Hallu'l-Meram Terceme-i Nehcul-Enam*, Bursa, 1992. (Abdulvahap Yıldız-Ahmet Dalas neşri)

⁶ Ahmed Koğî, *Rehber-i Avam*, İhsan Yayınları, İstanbul, s. 2. (Bu eser, bundan sonra "Koğî, *Rehber*" şeklinde kısaltılacaktır.)

⁷ Koğî, *Rehber*, 6-10.

d. Miraç⁴ ve rüyetullah⁵ konusunun akabinde tafdil⁶ konusuna geniş yer verilmiştir. (15 beyit)

e. Peygamberlerin sayısı konusuna kısaca değinildikten sonra “Duanın Etkisi”⁷ şeklinde bir bölüm işlenmiştir.

f. İmamet⁸ bahsine kısaca değinildikten sonra irade⁹ konusu ele alınmıştır.

g. Kıyamet alametleri¹⁰, Kabir suali ve Kıyamet sahnelerine¹¹ değinildikten sonra amelî mezhepler ile ilgili uzun bir bahis ele alınmıştır.¹²

h. Bu temel konulardan sonra, Allah Yolunda İlim Öğrenme,¹³ Bedendeki Temel Yedi Organın Görevleri,¹⁴ Yemek Adabı¹⁵, Giyinme Adabı¹⁶ ve Namaz Kılma Adabı¹⁷ gibi konularla kitap sonlandırılmıştır.

1.2.2.18. Risaletün fi İlmi'l-Mantık

Es-Si'irdî'nin mantık ilmi hakkında yazdığı 37 sayfalık bir risaledir.

Müellif mantık ilminin tarifini ve faydasını izah ettikten sonra, mantık ilmini dokuz baba ayırmakta ve İsağûci'den başlamak üzere bunları açıklamaktadır.¹⁸ İçeriğinden medrese öğrencilerine yönelik olarak te'lif edildiği anlaşılan bu eser, “muğalata” bölümü ile son bulmaktadır.¹⁹ Bu risaleye Sadrettin Yüksel tarafından bir şerh yazılmıştır.

1.2.2.19. Risaletün fi'l-Mecaz ve'l-İsti'are

15 sayfadan meydana gelen bu risalede es-Si'irdî, İslam âlimlerinin isti'âre ilminde birçok eser te'lif ettiklerini, fakat bu eserlerin ibarelerinin

¹ Koğî, *Rehber*, 10.

² Koğî, *Rehber*, 11.

³ Koğî, *Rehber*, 13.

⁴ Koğî, *Rehber*, 14.

⁵ Koğî, *Rehber*, 15.

⁶ Koğî, *Rehber*, 15.

⁷ Koğî, *Rehber*, 21.

⁸ Koğî, *Rehber*, 22.

⁹ Koğî, *Rehber*, 23.

¹⁰ Koğî, *Rehber*, 26.

¹¹ Koğî, *Rehber*, 28.

¹² Koğî, *Rehber*, 35-57.

¹³ Koğî, *Rehber*, 58.

¹⁴ Koğî, *Rehber*, 60.

¹⁵ Koğî, *Rehber*, 64.

¹⁶ Koğî, *Rehber*, 72.

¹⁷ Koğî, *Rehber*, 72.

¹⁸ *es-Si'irdî, Risale fi'l-Mantık*, s. 2 (Şahsî kütüphanemizde mevcuttur. MCG).

¹⁹ Bkz. *es-Si'irdî, Risale fi'l-Mantık*, s. 35.

çok uzun ve düzensiz olması nedeniyle kendisinin bu konuda mutakaddim ve mutaahhir âlimlerin kitaplarının özetini içeren mücmel ve düzenli bir risale yazmak istediğini belirtmektedir.

Risalesini üç bölüme ayıran es-Si‘irdî, birinci bölümde isti‘arenin kısımlarını, ikinci bölümde kinayeyi, üçüncü bölümde ise isti‘areyi kinayeye dönüştüren karineyi izah etmektedir.¹

1.2.2.20. Risaetün fi’l-Vad‘

“Vad‘ ilmi hakkında yazdığı altı sayfalık bu risalede müellif, son derece kısa ve öz ifadelerle vad‘ ilminin ana konularını açıklamaya çalışmaktadır.”²

1.2.2.21. Risaletün Manzumetun fi İlmi Âdâbi’l-Bahsi ve’l-Münazara

Es-Si‘irdî’nin münazara ilmi hakkında manzum olarak yazdığı on bir sayfalık bir risaledir. Molla Salih el-Ğursi tarafından üzerine şerh yazılan nüshada eserin ismi ‘*El-Habiye*’ olarak verilmiştir.³

1.2.2.22. Risaletün Sağiratün fi’l-Ma‘fuvvat

Otuz sekiz bölümden meydana gelen on bir sayfalık bu risalede müellif namaza engel teşkil etmeyen hafif necasetler hakkında güzel açıklamalarda bulunmaktadır. Daha sonra Molla Hüseyin el-Cezeri tarafından bu risaleye “*Fethu’l-Celil*” isminde uzun sayılabilecek bir şerh yazılmış ve Ahmed Hilmi el-Koğî’nin hattıyla 127 sayfa olarak tıpkıbasım şeklinde neşredilmiştir.⁴

1.2.2.23. Şerhun ala Kasideti’l-Hemziyye

Esere ulaşamamakla beraber es-Si‘irdî’nin hayat ve eserleri hakkında bilgi veren bütün kaynaklarda kitabın ismi bu şekilde geçmektedir.⁵

1.2.2.24. Şerhun alâ Manzumeti’ş-Şatibi fi’t-Tecvid

“Müellifin, el-Kasım Muhammed b. Fire eş-Şatibi (v. 590/1193)’nin ‘*Hırzu’l-Eman*’ isimli eserine yazdığı 180 varaklık bir şerhtir.

Es-Si‘irdî daha önce tecvid ilmi konusunda İbnu’l-Cezeri’nin ‘*Mukaddime*’sinin esaslarını içeren manzum bir kitap yazdığını, fakat ilim

¹ Ömer Pakiș, *Molla Halil es-Si‘irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 31.

² Ömer Pakiș, *Molla Halil es-Si‘irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 32.

³ *es-Si‘irdî, el-Habiye* (Şahsi kütüphanemizde mevcuttur. MCG).

⁴ Bkz. Molla Hüseyin el-Cezeri, *Fethu’l-Celil ala Metni’l-Ma‘fuvvat*.

⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 38.

talebelerine bir hizmet ve ahiret için de bir azık olması umuduyla eş-Şatibi'nin *'Hırzu'l-Emani'* isimli manzum eserine ne usandıracak kadar uzun; ne de istifadeyi zorlaştıracak kadar kısa bir şerh yazmak istediğini belirtmektedir. Kitabın metin kısmı (*Hırzu'l-Emani*) kırmızı mürekkeple, şerh kısmı ise siyah mürekkeple yazılmıştır.

Kitabın en son kısmında, müellifin torununun torunu Şeyh Fudayl elimizde bulunan nüshayı dedesi Molla Abdulkahhar'ın yazdığı nüshadan 1396/1976'da istinsah ettiğini belirtmektedir.”¹

1.2.2.25. Te'sisu Kavaidi'l-Akaid ala ma Senehe min Ehli'z-Zahir ve'l-Batın mine'l-Avaid

Es-Si'irdî'nin Kalam ilmi hakkında yazdığı doksan beş varaklık gayet ciddi bir çalışmadır.

Müellif, ilk dört varakta itikadi mezhepler hakkında bilgi vermektedir.² Daha sonra, Kalam ilminin temelinin muhdesatın varlığından hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeye dayandığını belirten müellif, Nesefi'nin yaptığı gibi³ kendisinin de birinci bölümde, “a'yan, a'raz, ilim” bahsini incelemeyi uygun gördüğünü ifade etmektedir.⁴

1.2.2.26. Zubdetu ma fi Fetâva'l-Hadis

Bu esere ulaşamadık. Ancak eserin ismini sözünü ettiğimiz kitabında “Zubdetu ma fi Fetava'l-Hadis fi'l-Ecvibe ve'l-İ'tina bi Nahvi'l-Fadli ve't-Tafdil ve Umurın leyse li Ehadin anha Ğina” şeklinde veren Şeyh Fudayl'ın bu notundan⁵ kitabın İbn Hacer el- Heytemi'nin “El-Fetava'l-Hadisiyye” isimli eseri üzerine yapılmış bir çalışma olabileceği kanaatine vardık.

“Ömer Atalay *“Siirt Tarihi”* isimli eserinde es-Si'irdî'nin isimlerini verdiğimiz bu eserlerinin dışında *“Tabakatı'r-Rical”* ile ilgili bir eserinin daha olduğunu söylemektedir.”⁶

¹ Ömer Pakış, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 33

² es-Si'irdî, *Te'sisu Kavaidi'l-Akaid ala ma Senehe min Ehli'z-Zahşir ve'l-Batın mine'l-Avaid*, vr.1a (Şalisi kütüphanemizde mevcuttur).

³ Bkz. Necmuddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefi, *Metnu'l-Akaid*, İstanbul,1973, s. 202.

⁴ *es-Si'irdî, Te'sis*, vr. 4b.

⁵ Ş. Fudayl, Terceme, vr. 47a.

⁶ Ömer Pakış, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 36.

2. Tekfir Problemi

2.1. Tekfir Problemine Genel Bir Bakış

Sözlükte “örtmek, gizlemek; nankörlük etmek” anlamındaki küfr (küfrân) kökünden türeyen tekfir “küfre nisbet etmek, mümin diye bilinen bir kişi hakkında kâfir hükmü vermek” demektir. Aynı kökten gelen ikfâr da bu mânada kullanılır.¹

Tekfir kelimesi, kök mânası çerçevesinde Kur’an’da ve hadislerde “günahları örtmek, bağışlamak” anlamında geçer.² Terim olarak Allah’tan vahiy yoluyla gelip Peygamber’in tebliğ ettiği kesinlikle bilinen dinî bir esası inkâr eden kimsenin kâfirliğine hükmetmeyi ifade eder.³

İman ile küfür arasındaki sınırı belirleyen bu konu, iman dairesinden çıkış yönüyle Kelam İlminin; dinden çıkana uygulanacak müeyyide bakımından da Fıkhın kapsamı içerisinde yer alır.⁴

Medine Döneminde İslam toplumu içerisinde münafıkların varlığı bilindiği halde Hz. Peygamberin belirli şahıs veya grupları tekfir ettiğine rastlamıyoruz. O’nun yaptığı sadece belli vasıfları taşıyanları; yani bazı insan tiplerini tekfir ettiği söylenebilir.⁵

Buna göre Hz. Peygamber, Müslüman olduğunu ve inandığını ileri süren hiç kimseye: “Hayır! Sen Müslüman değilsin” şeklinde seslenmemiştir. Kuşkusuz bu bir “İslamlaştırma” siyaseti olarak önemli bir tedbirdir. Kaybetmeyi değil, kazanmayı hedefleyen bir stratejidir.

İslam dünyasında ilk tekfir hareketini başlatanların Hariciler olduğunu biliyoruz. Çünkü onlara göre büyük günah işleyen kafir olur ve öldürülmesi gerekir. Hatta Hariciler, aralarında Sıffin savaşı meydana gelen Hz. Ali ile Muaviye’nin her ikisini tekfir etmişlerdir.⁶

İfrat ve tefritten uzak bir yol izleyen ehl-i sünnet uleması nebevi çizgiyi takip etmiş ve uluorta tekfirden şiddetle kaçınmıştır.

2.2. Molla Halil’in Tekfir’e Bakışı

Molla Halil, Tekfir konusunda Ehli Sünnet’in genel çizgisini izler. Öncelikle Maturidi ve Eş’ari’nin hak üzere olduklarını kabul etmeyi bir itikad ilkesi olarak ortaya koyar ve der ki:

على الحق أيضا قل إماما العقيدة أي الماتريدي الأشعري ذو الدراية

¹ Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kfr” md.; Lisânü’l-Arab, “kfr” md.

² Râgıb, age. aynı madde.

³ Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, DİA, 40/351

⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, Ankara, 2014, s. 271.

⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 272.

⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 273.

“İki itikad imamı Maturidi ve Eş’ari’nin hak üzere olduklarını söyleyebiliriz”¹

İki itikad imamını dikkatlere sunması, müellifimizin genelde mezhebi taassuptan uzak olduğunu gösterdiği gibi; özelde, ehl-i sünnet ısrarını da ortaya koymaktadır.

Bu konudaki açıklamalarına ehl-i sünnetin hak üzere olan tek grup olduğunu, yetmiş üç fırka rivayetine dayanarak kanaatini izhar eder ve şöyle devam eder:

وما قد حكيها من أصول حقيقة ومن دونها اثنان وسبعون فرية

“Onların beyan ettikleri hususlar hakikattir; onların dışındakiler ise yetmiş iki ayrı gruptur.”²

Görüldüğü gibi, fırka-i Naciye olarak sadece ehl-i sünneti kabul etmekle birlikte; aşağıda açıklanacağı üzere diğer grupları da tekfirden kaçınmaktadır.

Sonraki beyitte ise bu inanç üzere olmayanın yanlış yolda olduğunu kesin bir dille belirtir:

ومن لم يكن من أهل هاتا العقيدة فمن أهل طغيان فساد وبدعة

“Bu akide ve inanç üzere olmayan kimse, sapıklık, fitne ve bidat taraftarıdır.”³

Buradaki tenkidini de bidat ve fesat ile sınırlı tutan Molla Halil, tekfirden sakınmaya dikkat çeker; her şeye rağmen yine de tekfirden kaçınmak gerektiğini ve kimseyi küfürle itham etmemenin lüzumunu ısrarla belirtir:

ولكننا لا نفتي أصلا بكفرهم إذا لم نر التصريح منهم بغيهم

“Ancak biz, açık bir inkâr beyanını onlardan görmediğimiz sürece onları tekfir etmeyiz; kâfir olduklarına fetva vermeyiz.”⁴

Kuşkusuz, küfür ve inkârını açıkça dile getiren kimseyi zorla dine sokma gibi bir görevimiz yoktur. Küfür ve inkârcılığı ile övünen kimsenin dinden çıkıp mürted olduğu izahtan vabestedir.

2.3. Molla Halil’e Göre Tekfir’in Tehlikeleri

Ehl-i Sünnet’in genel yaklaşımını benimseyen Molla Halil, haksız yere delilsiz yapılan tekfir’in sonuç ve tehlikelerine şöyle dikkat çeker:

¹ *es-Si ‘irdî, Nehcu’l-enam (I), 9.*

² *es-Si ‘irdî, Nehcu’l-enam (I), 9.*

³ *es-Si ‘irdî, Nehcu’l-enam (I), 10.*

⁴ *es-Si ‘irdî, Nehcu’l-enam (I), 10.*

فمن يفت بكفر البريين كافر كمن يرتضي بالقلب عن كفر كافر

“Küfürle kesin ilgisi olmayanları tekfir eden kafir olur. Küfre kalben rıza gösteren de kâfir olur.”¹

Bu yüzden tekfir konusunda çok titiz ve dikkatli olmak gerekir. Bize hiçbir yararı olmayan tekfir olayını alışkanlık haline getirmenin tehlikeleri ortadadır.

Söz konuyu tehlikeye dikkat çektikten sonra, insanı dinden çıkararak farklı bazı noktaları açıklar ve ehl-i imana genel bir takım uyarılarda bulunur:

وبالكفر لا ترض وبادر بسرعة إلى طالب الإسلام عن صدق نية

“Küfre razı olma, sür’atle İslam’a sarıl; niyetini halis tut.”²
Küfür ve inkârda geçirilecek her dakika zarar ve ziyandır.

ولا تدعي دعوى الربوية أبد ولا رفع تكليف ولا تلعن أحد

“İlahlık iddiasında bulunma; sorumluluktan kurtulduğunu ileri sürme; özellikle kimseyi lanetleme.”³

Nefis ve şeytanın görevi insanı aldatmak ve kendisini beğendirmektir. Kendini abid gören bir kısım cahiller, belli bir süre sonra artık ibadete ihtiyacının kalmadığı zannına kapılabilir; üzerindeki teklif ve sorumluluğun kalktığını düşünebilir. Bütün bunlar nefsin hileleridir.

Lanetlemeyi genel bir alışkanlık haline getirmeme gerektiğini ilkesel olarak belirttikten sonra, bazı istisnalara dikkat çekmeyi de ihmal etmez:

خصوصا وأما بالعموم فقد أتى كما لعنة الله على الظالمين فتي

“Özel olarak kimseyi lanetleme ancak genel olarak lanetlenenler hariç; mesela. Allah’ın laneti zalimlerin üzerine olsun.”⁴

Yukarıda, Hz. Peygamber’in kişileri değil; belli vasıfları tekfir ettiğini ifade ettik. Lanetleme konusu da kişilere değil vasıflara yapılır.

Müellif, imanı tehlikeye atan farklı bazı konuları da şöylece vurgular:

كذا لا تلتخ مسجدا بالنجاسة ولا مصحفا عمدا أيا ذاللدراية

¹ *es-Si ‘irdî, Nehcu’l-enam (I), 10.*

² *es-Si ‘irdî, Nehcu’l-enam (I), 10.*

³ *es-Si ‘irdî, Nehcu’l-enam (I), 10.*

⁴ *es-Si ‘irdî, Nehcu’l-enam (I), 10.*

“Hiçbir zaman mescidi pislikle/necasetle sıvama; Mushaf yapraklarını da bu şekilde kirletme, ey akıl sahibi!”¹

Yukarıda sayılan hususlarının tamamının kişiyi kâfir yaptığını; bu yüzden onlardan uzak durmak gerektiğini belirtir:

فهاتا أمور توجب الكفر كلها ومن دونها أشياء لا منتهى لها

“Bütün bunlar, küfrü netice veren hususlardır; ve bunların dışında saymakla bitmeyen başka pek çok husus vardır.”²

Sonuç

18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Molla Halil es-Si‘irdî’nin hayatını, eserlerini ve ilmî şahsiyetini tespit etmeye gayret ettiğimiz bu kısa çalışmanın sonucunda müellifimizin çok velûd olduğu kanaatine varılmıştır. Sadece bir-iki alanla ilgilenmeyi yetersiz görmüş ve kendi döneminde yaygın olan ve olmayan pek çok ilimde eserler kaleme almayı başarmıştır.

Başta temel Kur’an ilimleri olmak üzere Tefsir, Hadis, Kelam, Tasavvuf, Münazara, Mantık, Nahiv, Sarf, Edep ve Âdâp gibi çok fark alanlarda eser yazmıştır.

Tekfir konusunun detaylarına girmeden sadece müellifimizin söz konusu problem ile ilgili görüşlerini Nehcü’l-Enam adlı eseri ile sınırlı tutarak anlamaya çalıştığımızda es-Si‘irdî’nin ehl-i sünnet ana çizgisini takip ettiğini görüyoruz. Kafir oldukları kesin olmayan insanları küfürle itham etmenin tehlikeli sonuçlarına dikkat çektiği gibi; dinî değerlere karşı duyarlı olmanın önemini de vurgulamıştır. Örneğin, cami ve mushafı necasetle kirletmenin kişiyi dinden çıkaracağını dile getirmesi dikkat çekicidir.

Molla Halil’in gün yüzüne çıkmamış pek çok eseri araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Kaynakça

Abdulkerim Mukammed bin el-Müderriş, *Ulemauna fi Hidmeti’l-İlmi ve’d-Din*, Daru’l-Hürriyet, Bağdat, 1983.

Abdulkerim Tattan, Muhammed Emin el-Keylani, *Aynu’l-Murid li Şerhi Cevheri’t-Tevhid*, Daru’l-Beşair, Dimeşk, 1415/1994.

Ahmed bin Hanbel, *Müsnedu Ahmed bin Hanbel*, İstanbul, 1992.

¹ es-Si‘irdî, *Nehcu’l-enam (I)*, 10.

² es-Si‘irdî, *Nehcu’l-enam (I)*, 10.

- Ali El-Kari, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.
- Amidi, Zeynelabidin, *Sa'du'l-İslam bi Şerhi Nehcu'l-Enam*, Diyarbakır, 1992.
- el-Bacuri İbrahim, *Cevheru'-Tevhid*, Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.
- Bilmen Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1974.
- Buhari Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul, 1992.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, 1333-1334.
- el-Cezeri, Molla Hüseyin *Fethu'l-Celil ala Metni'l-Ma'fuvvat*.
- Ebu Davud el-Hafız Süleyman bin Eş'as, *Sünenu Ebi Davud*, İstanbul, 1992.
- Evlilyalar Ansiklopedisi* (heyet), Türkiye Gazetesi Yayınları, İstanbul, 1992.
- el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, Kahire, 1967.
- Geylani, Tahir (DOĞRU), *Hallu'l-Meram Terceme-i Nehcul-Enam*, Bursa, 1992. (Abdulvahap Yıldız-Ahmet Dalas neşri)
- İrbili Muhammed Emin, *Tenviru'l-Külub*, basım yeri ve tarihi yok.
- İslam Alimleri Ansiklopedisi* (heyet), Türkiye Gazetesi Yay. İstanbul, 1992.
- Kadı İyad, *eş-Şifa*, Dara'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.
- Kazıcı Ziya, *İslam Müesseseler Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1991.
- el-Koği, Ahmed, *Rehber-i Avam*, İhsan Yayınları, İstanbul, tarihsiz.
- el-Mahalli Celaleddin, *Şerhu Cem'i'l-Cevami* Daru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1990.
- M.M.Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Müslim Ebu'l-Hüseyin bin el-Haccac, *Sahihu Müslim*, İstanbul, 1992.
- Nesefî Ebu Hafs, *Metnu'l-Akaid* Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1973.
- Pakiş Ömer, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, İstanbul, 1996.
- "Molla Halil" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXX.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Beyrut, tarihsiz.
- Sabuni Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
- Saçaklızade Muhammed el-Mereşi, *el-Velediye fi Adabi'l-Bahsi ve'l-Münazara*, Dersaadet Basım ve Dağıtım, İstanbul, tarihsiz.
- Said Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, (tercüme: heyet), Aksa Yayınları, İstanbul, 1991.
- Savi Ahmed, *Haşiyetu's-Savi ala'l-Celaleyn*, Mektebetu'r-Reşad, tarihsiz.
- Sevgili, Şeyh Fudayl, *Tercemetu Hali Ceddina'l-A'la Molla Halil es-Si'irdî*, (*Yazma Eser*) 1400/1980.

es-Si‘irdî,

Nehcü’l-Enam (I)

Nehcü’l-Enam (II)

Risaletün fi İlmi’l-Mantık

Risaletün fi’l-Mecaz ve’l-İsti‘are

Risaletün fi’l-Vad’.

Rîsaletün Manzumetün fi İlmi Adabi’l-Bahsi ve’l-Münazara

Risaletün Sağiratün fi’l-Ma’fuvvat

Te’sisu Kavaidi’l-Akaid ala ma Senehe min Ehli’z-Zahir ve’l-Batın mine’l-Avaid

Topaloğlu, Bekir, *Kelama Giriş*, Ankara, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki, “*Tekfir*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2013.

ez-Zirikli, Hayrettin, *el-Â‘lam*, Beyrut, 1993.

Sûfilerin Ahlâk Anlayışında Sünnete Uymanın Önemine Dair Bir Değerlendirme*

Yrd. Doç Dr. Bekir KÖLE**

Özet

Ahlâk, İslâmî disiplinlerin ilgi alanına giren önemli bir kavramdır. Bu ilimlerden tasavvuf, ahlâka ayrı bir değer vermiştir. Birçok sûfî, tasavvufu güzel ahlâk şeklinde tarif ederek, onun ahlâk ile irtibatını öne çıkarmıştır. Bu yüzden sûfiler, Hakk'a varan yolculuklarında, kâmil bir insan olabilmek için güzel ahlâkı elde etmenin gerekliliğine inanmışlardır. Bu güzel ahlâka ulaşmayı ise ancak, Hz. Peygamber'in sünnetine uymakla mümkün görmüşlerdir. Bundan dolayı çalışmada öncelikle, tasavvufta ahlâka verilen değer üzerinde durulmuştur. Daha sonra, sûfilerin, yegâne rehber olarak kabul ettikleri Hz. Peygamber (s.a.s)'in sünnetine uymadaki titizlikleri ele alınmış ve bu vasfın, onların güzel ahlâkının gelişmesine ne tür katkılar sağladığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca sûfilerin sünnete uymayı makamların en yücesi olarak görme sebeplerine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Güzel Ahlâk, Peygamber, Sünnet, Sûfî, İttiba.

Abstract

Morality, is an important concept in the field of interest in the Islamic disciplines. Sufism, one of these sciences, has a different value for morality. By describing sufism as beautiful morality many Sufis have put forward its connection with morality. Therefore, Sufis believed in the necessity to obtain good morals to be a perfect human being when their journey to the Truth. To achieve this morality, they have followed exactly the Prophet's Sunnah. In this work, the value of morality in sufism focused on first. Then, the Sufi's accuracy to follow the Prophet 's Sunnah is discussed. The prophet is accepted as the only guide by the sufis. The

* Bu makale, 15-17 Şubat 2013 tarihleri arasında düzenlenen “Uluslararası Adıyaman Safvan Bin Muattal Ahlak Sempozyumu”nda sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, bekrkole@hotmail.com

contribution of this accuracy to take an example of His beautiful morality is mentioned widely. In addition, why following the sunnah is the supreme position is accepted by the sufis is mentioned.

Key Words: Morality, Prophet, Sunnah, Sufi, Comply.

Giriş

Çalışmanın ana hedefi, tasavvuf tarihinde söz ve davranışlarıyla şöhret bulmuş belli başlı sûfîlerin sünnete uymadaki titizlikleri ve bunun, güzel ahlâkı kazanmalarına yaptığı katkıyı ortaya koymaktır. Bu hedefe ulaşmak için, güzel ahlâk ve sünnete uymaktan genel hatlarıyla bahsedilirken; makalenin kapsamını aşacağı için bunların detaylarına değinilmemiştir. Ayrıca çalışmada, sûfîlerin, Hz. Peygamber'in sünnetinden âdât türünden uyulması zorunlu olmayan kısımlarını bile hayatlarına tatbik etmedeki hassasiyetlerine ve en yüksek makam olarak “*makam-ı mutabaat*”ı görmelerinin gerekçelerine değinilmiştir. Sûfîlerin ahlâk anlayışlarıyla sünnete ittibalı arasındaki ilişkiyi görebilmek için öncelikle ahlâkın mahiyeti ve tasavvufî anlamdaki değerini ele almakta fayda vardır.

Ahlâk, Arapçada seciye, tabiat, huy, karakter gibi manalara gelen hulk ve huluk kelimelerinin çoğuludur. İnsanın fizikî yapısı için çoğunlukla, yaratma anlamına gelen halk kelimesi kullanılırken; manevî yapısı için hulk sözcüğü kullanılır.¹

Hulk, nefsin sıfatı olarak görülmüştür. Bundan dolayı o, iyi olduğunda nefsin de iyi ahlâka sahip olacağı; kötü olduğunda ise nefsin de kötü ahlâklı olacağı söylenmiştir. Abdülkerim Kuşeyrî (v. 465/1072)'ye göre; yaratılışıyla gizli kalan insan, hulku (ahlâk) ile açığa çıkar.²

İslâm'a göre, inanç ve ahlâk dinin vazgeçilmez iki unsurudur. İnsanlık tarihi boyunca, peygamberlerin gönderiliş gerekçesi; tevhid inancından sapma ve ahlâk bozukluğudur. Bunlar dışındaki bir sebebe dayanan; siyasî-idarî düzenin, hukuk sisteminin, iktisadî yapının, üretim ve tüketim dengesinin bozukluğu gibi gerekçelerin hiçbirisi, bir topluma peygamber gönderilmesinin sebebi olmamıştır. Sadece inanç ve ahlâk bozukluğu ve bu bozukluğun toplumda hayat tarzı haline gelmesi, o topluma

¹ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Dâru'l-meârif, Kâhire ts., II, 1245; Seyyid Muhammed Murtezâ Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, thk. Mustafa Hicâzî, et-Türâsü'l-arabî, Kuveyt 1989, XXV, 257.

² Ebu'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî, *er-Risaletul-kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud- Mahmud b. Şerif, Dâru's-ş-şâ'b, Kahire 1989, s. 410; Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî işarâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 235.

peygamber gönderme gerekçesi olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, ahlâk ve tasavvuf İslâm dininin ayrılmaz iki unsuru olarak karşımıza çıkar.¹ Bundan dolayı tasavvufun toplumda ahlâkî erdemlerin yerleşmesindeki payı oldukça büyüktür.

Sûfilerin ahlâk anlayışlarında tevhid inancının önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber (s.a.s)’in hayat tarzını benimseyen sûfiler, içindekilerle birlikte bütün kâinatı “*vâhid/bir*” olarak gördükleri için insanlara düşünce, din ve inançlarından dolayı farklı davranmamışlardır. Onların bu davranışları hem İslâm’ın doğru ve iyi anlaşılmasını hem de yayılmasını kolaylaştırmıştır. İnsanlar, manevî dereceleri ahlâkî seviyelerine göre elde ettikleri için ahlâkî erdemler sûfiler tarafından daima yüceltilmiştir. Onların toplum tarafından benimsenmeleri, evrensel ahlâka uygun olarak bilgiyi hayata geçirmeleri sayesinde olmuştur.²

Tasavvufa göre güzel ahlâk iki çeşittir. Birisi halka karşı, diğeri de Hakk’a karşıdır. Hakk’a karşı iyi ahlâklı olmak, O’nun kazasına razı olmaktır. Halka karşı iyi ahlâklı olmak ise onlarla beraber olmanın verdiği ağırlık ve sıkıntıya Hakk için katlanmaktır.³ Dolayısıyla her iki ahlâk çeşidinde de Allah rızası amaçlanmaktadır.

Sûfilerden Murtaîş (v. 328/939)’e göre tasavvuf, güzel ahlâktır ve bunun da üç çeşidi vardır: Birincisi, Hak ile beraberdir. Bu, riyasız olarak emirleri eda etmektir. İkincisi, halk ile beraberdir. Bu da, büyüklere karşı saygı, küçüklere karşı şefkat, akranlara karşı insafli ve adil olmak, başkalarından bu tür davranışlar hususunda beklentisiz olmak ve insaf talep etmemek esaslarını muhafaza ile gerçekleşir. Üçüncüsü ise nefis ile beraber olan ahlâktır. Bu çeşit ahlâkın elde edilmesi, hevâ, heves ve şeytana uymamakla olur.⁴

Temel yapısı itibarıyla tasavvuf, İslâmî öğretilerin, Müslümanın hayatına ve davranışlarına yansıyan ince bir uygulamadan ibarettir. Müslümanın davranışı ister Rabbi ile olan ilişkisi türünden olsun, ister hemcinsleriyle olan münasebeti ve muaşeretini konusunu ilgilendirsin fark etmez. Bundan dolayı sûfiler, toplum içerisindeki durumlarına, insanlarla

¹ Ali Yardım, *Peygamberimiz’in Şemâli*, İstanbul 1998, 392-393; Himmet Konur, “Mevlânâ, Tasavvuf ve Ahlâk”, *Mevlânâ ve İnsan (Sempozyum Bildirileri)*, haz. Mehmet Şeker v.d., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İzmir 2007, s. 33-34.

² M. Necmettin Bardakçı, “Hz. Peygamber’in Ahlâk Anlayışının Mutasavvıflara Yansıması”, *III. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2000, s. 242.

³ Ebu’l-Hasan Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, Arapçaya çev. İ’sad Abdulhadi Kandil, *Metabiu’l-ehram et-ticariyye*, Kahire 1974, I, 234.

⁴ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, I, 237-238.

ilişkilerine ve onlara karşı görevlerine önem vermişlerdir.¹ Sûfînin cemiyetle ve cemiyetteki fertlerle münasebetlerini tanzim etmesi itibariyle tasavvuf, İslamî cemiyetin müspet bir şekilde İslâm ahlâk temelleri üzerine oturmasını sağlamıştır.²

İslâm'ın her disiplninde ahlâka ayrı bir önem verilmiştir. Bu disiplinler, ahlâkın asıl kaynağı olarak Kur'ân ve onun ışığında oluşan sünneti esas almışlardır. Örneğin fıkıh, hadis, kelâm ve hatta felsefe alanında ortaya konulan ahlâk anlayışı bu iki temele dayanmaktadır.³ Kur'ân ve sünneti her türlü düşünce ve uygulamasında vazgeçilmez birer ölçü olarak kabul eden ilimlerden birisi olan tasavvufta ise ahlâkın çok daha mümtaz bir yeri vardır. Zira güzel ahlâka ait her bir davranış, tasavvufun konusu ve gayesi konumundadır. Dolayısıyla bu çalışmada, sûfîlerin, Hz. Peygamber (s.a.s)'in sünnetine uyma hususundaki hassasiyetleri ve O'nun güzel ahlâkını model almakta gösterdikleri gayretlerden önce tasavvufta ahlâka verilen değeri vurgulamak yerinde olacaktır.

1. Tasavvufta Ahlâk

Tasavvuf, Hz. Peygamber (s.a.s)'e kadar uzanan, Müslümanların eğitimini, terbiyesini kollayan, onları geliştiren, Müslümanı daha rafine Müslüman haline getiren bir mekteptir. Tasavvuf, erdirici ve Hakk'a vardırıcı bir eğitim sistemidir.⁴ Bundan dolayı hemen bütün Sünnî mutasavvıflar, tasavvufî hayatta ibadet ve zikir gibi taabbüdî faaliyetler kadar ahlâkî faaliyet ve faziletlerin de önemli olduğunu belirtmişlerdir. Birçok mutasavvıf, tasavvuf teriminin tarifine onun ahlâkla olan ilişkisine işaret ederek başlamıştır. Nitekim Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (v. 295/908)'ye göre, tasavvuf ne birtakım merasimler ne de bir bilgi yığındır; aksine tasavvuf yalnızca ahlâktır. Şayet tasavvuf sadece ilim olsaydı öğrenmekle elde edilebilirdi. Merasim (şekil ve biçim) olsaydı da belli bir gayret ile hâsıl olabilirdi. Ancak tasavvuf bunlardan hiç birisi değildir.⁵ Hâlbuki tasavvuf, içten gelen ve fitrata mal olan ahlâkî davranışlardan oluşmaktadır.

Bazı mutasavvıflar, tasavvufun konusunu “*tahalluk*” ve “*tahakkuk*” olarak özetlemişlerdir. Bu, tasavvufu öğrenmek ve yaşamak olarak da tarif edilebilir. Tahalluk, tasavvufun eğitim boyutu olup İslâm ahlâkını

¹ Muhammed Tancî, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, çev. Bekir Topaloğlu, Damla Yayınevi, İstanbul 2002, s. 34.

² İbn-i Haldun, Abdurrahman bin Muhammed el-Hadramî, *Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977, s. 290.

³ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, II, 1.

⁴ Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Nasihat Yayınları, Ankara 2008, s. 22.

⁵ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, I, 234; Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, II, 7.

öğrenmektir. Bu boyut ile kalbin tasfiyesi, nefsin tezkiyesi, yerilen sıfatların giderilmesi, övgüye değer vasıfların kazandırılması, manevî ziynetlenme, tecelli ve ahlâkın yüceltilmesi gerçekleşir. Tasavvufun tahakkuk boyutu ise Hak yolcusunun (sâlik) marifet, işâret ve bilgi edinme sürecidir. Ahlâk ve takvâ açısından yükselişe eren sûfî, kâinattaki bazı ilahî sıralara ait bilgileri edinmeye başlar.¹ Ahlâkî açıdan olgunluğa ulaşamayan bir Hak yolcusundan, tasavvufun diğer alanlarında da gelişmesi ve inkişaf etmesi beklenemez.

Tasavvufta güzel ahlâka ulaşmanın yolu öncelikle nefis ile mücâhededen geçer. Çünkü bütün kötü ahlâkın ve çirkin davranışların kaynağı nefistir. Ahlâkî yozlaşma da ancak riyazet ve mücâhede ile düzeltilebilir. Bir tanıma göre tasavvuf, kalbin insanlara uymaktan kurtulması, tabiattaki kötü huylardan sıyrılıp, beşerî sıfatların tesirini yok etmesi, nefsanî arzulardan sakınması, ruhani sıfatlara bürünmesi ve hakikat ilmüne bağlanıp Hz. Peygamber (s.a.s)’in yoluna uymasındır.²

Her faziletin zıddı olan rezilet vardır. İnsan şahsiyetinin “Allah’ın ahlâkıyla ahlaklanmak” esprisi doğrultusunda, reziletten fazilete doğru yeni bir yapılanmaya geçmesi, tasavvufun ana temasıdır.³ Bundan dolayı Ebû Muhammed el-Cerîrî (v. 321/933)’ye, tasavvufun ne olduğu sorulduğunda, “Her yüce ahlâka girmek ve her rezil ahlâktan çıkmak” şeklinde cevap vermiştir.⁴ Sûfî, güzel olan iki ahlâkla karşılaştığında en güzeli ile beraber olan kişi olarak da tanımlanmıştır.⁵ Bu bilgilerden, sûfînin iyi ve kötü davranışlar arasında kaldığında iyi olanı seçmesi; iki iyi davranış arasında kaldığında da en iyi olanını tercih etmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber (s.a.s)’e hangi müminin İslâm yönünden daha faziletli olduğu sorulduğunda: “Ahlâkı en güzel olandır”⁶ şeklinde cevap vermiştir. Muhammed Bakır (v. 114/732) da, tasavvufun güzel ahlâk olduğunu ve ahlâk bakımından üstün olan kişinin, tasavvuf bakımından da üstün olduğunu ifade etmiştir.⁷ Bundan dolayı tasavvuf, güzel ahlâkı gerçekleştirmeyi önemli hedefleri arasına koymuştur.

Tasavvufta, diğer ilimlerin yaklaşımına nazaran, ahlâkın pratik veçhesine daha çok ağırlık verilmiştir. Bundan dolayı da ahlâkın teorisinden

¹ Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, s. 5.

² Sühreverdî, *Avarifu’l-meârif*, s. 70.

³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 39.

⁴ Kuşeyrî, *er-Risaletul-kuşeyriyye*, s. 465; Sühreverdî, *Avarifu’l-meârif*, s. 67.

⁵ Kuşeyrî, *er-Risaletul-kuşeyriyye*, s. 468; Sühreverdî, *Avarifu’l-meârif*, s. 69.

⁶ İbn-i Mâce, “Zühhd”, 31.

⁷ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, I, 234. Bu sözün Kettânî’ye de ait olduğu söylenmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risaletul-kuşeyriyye*, s. 410.

ziyade, onun örnek şahsiyetlerin hayatlarındaki uygulamaları dikkate alınmıştır. Bu şahsiyetlerin başında şüphesiz Kur’ân’da “*üsve-i hasene/güzel bir örnek*”¹ olarak takdim edilen Hz. Muhammed (s.a.s) gelmektedir. Sûfiler, Hz. Peygamber’in güzel ahlâkıyla ahlâklanma hususunda, sünnete tam ittiba etmenin gereğini vurgulamışlardır.

2. Sûfilerde Sünnete İttiba

Her İslâmî ilmin kendine ait sünnet tanımları vardır. Bunlardan muhaddislerin tariflerine göre sünnet, şer’î bir hükme medar olsun veya olmasın, Hz. Peygamber’in bütün sözleri, fiileri, takrirleri, onun yaratılışı, ahlâkı ve sîreti ile ilgili bütün bilgilerdir.²

Sünnete uymak, İslâm dininin en temel esaslarındandır. Sünnete uymanın gerekliliği genel olarak “...*Peygamber size ne verirse onu alınız, o sizi neden men ederse onu terk ediniz...*”³ âyetiyle ifade edilmektedir. Burada, Hz. Peygamber (s.a.s)’in emrettiklerinin yerine getirilmesi; yasakladıklarından da uzak durulması istenmektedir. Ayrıca O’na itaati emreden âyetler de⁴ sünnete sarılmayı gerektirmektedir.⁵ Bunların dışında pek çok âyette⁶ Allah’a itaatle beraber Hz. Peygamber (s.a.s)’e de itaat etmenin emredilmiş olması, sünnete uymanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. İslâm ahlâkı genelde âdil ve dürüst bir kimlik, özelde de bir “*Müslüman kimliği*” oluşturmak ister. Bu ahlâkın yegâne rehberi de, Allah’ın Resûlü’dür. Onun sünnetinin, Müslüman kimliğinin oluşmasında önemli bir etken olduğu aşikârdır.⁷

Sünnete tabi olmada tasavvufun yaklaşımı oldukça dikkat çekicidir. Bilal Saklan, Tasavvuf kitapları incelendiğinde sünnet konusundaki düşüncelerin şu şekilde özetlenebileceğini söylemektedir:

¹ Ahzâb, 33/21.

² Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi’t-teşri’i’l-islâmî*, Beyrut 1978, s. 47; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable’t-tedvîn*, Kâhire 1971, s. 15 (Raşit Küçük, “Hz. Peygamber ve Örneğinin Mahiyeti”, *İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 289)’den naklen.

³ Haşr, 59/7.

⁴ Örneğin; Nisâ, 4/64; Tegâbûn, 64/12; Enfâl, 8/20 vd.

⁵ Hz. Peygamber’e itaati emreden ve onun sünnetine sarılmakla ilgili âyet ve hadislerin değerlendirilmesi ile ilgili bkz. Aynur Uraler, *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, Işık Yayınları, İstanbul 2001, s. 45-77.

⁶ Örneğin; Âl-i İmrân, 3/31, 32, 132; Nisâ, 4/13, 14, 59, 64, 65, 115; Enfâl, 8/1, 13, 24, 27, 46 vd.

⁷ S. Kemal Sandıkçı, “İslâm Ahlâk Öğretisinin Temel Dayanağı Olarak Sünnet”, *İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 52.

1. Sünnet; Aziz Kitabın tefsirinde ihtiyaç duyulan (dinin anlaşılmasında), Cenâb-ı Hakk'ın bize bahşetmiş olduğu bir nimettir.
2. Konu ile ilgili ayetler zikredilerek, Hz. Peygamber (s.a.s)'den sahih olarak gelen hadislerin kabul edilmesi vacip; Hz. Peygamber'e itaat farzdır.
3. Bidatten kesinlikle kaçınılacaktır.
4. Hz. Peygamber'i sevmenin alameti; onun sünnetini rey ve akla tercih etmektir. Onun sünnetine her halükarda ittiba etmektir.
5. Sünnet bağlayıcıdır. Tahsis edici başka bir delil olmadığı müddetçe gelen haberler genele şamildir.¹

Bunlardan da anlaşılacağı üzere; sûfiler sünnete uyma hususunda oldukça titiz davranmışlardır. Ebû Nasr es-Serrâc (v. 378/988)'a göre fukahâ da Allah'ın hududunu korumaya çalışan, sünnete sarılan, Allah'ın dinine yardım eden ve insanları dinleri üzere korumaya gayret eden, helali ve haramı öğreten, hak ve bâtili öğreten insanlar olması hasebiyle havâstırlar. Ancak bu havâssın içinde biraz daha özel bir grup vardır ki onlar, dini esasları sağlamlaştırdıktan, ilahî hududu koruduktan sonra ve bu konularda hiçbir sünnet bırakmadan hepsini yerine getirdikten sonra, Allah Resûlü (s.a.s)'nün tâat, ibadet, âdâb ve güzel ahlak ile ilgili hoş hallerini araştırarak, nefislerini Allah Resûlü'ne tam uydurmağa ve O'nu örnek almaya çalışırlar. Allah Resûlü'nün âdâb, ahlak, fiil ve davranışlarına sınıksız bağlanırlar.²

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (v. 273/886), tasavvuf yolunun esaslarını sayarken, bunların başına, ahlâkî davranışları (ve sözleri) itibarıyla Allah Resûlü'nü örnek almayı, koymaktadır.³

Serrâc'a göre Kitap ve sünnete uyma konusunda insanlar üç gruptur:

1. Ruhsat, mübah, te'vil ve genişlik yolunu tutanlar,
2. Farz, sünnet, dinî had ve ahkâm bilgisine bağlananlar,
3. Farz ve sünnet konusunu sağlamlaştırdıktan sonra, dinî ahkâmda hiçbir cehaleti kalmayan, bunlara ilaveten hâl, amel, ahlâk ve yüce duygulara gönlünü bağlayan, hukukun gerçeklerini araştıran sıdk ve tahkik ehli kimseler.⁴

¹ Bilal Saklan, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Sünnet", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2003, s. 66-67.

² Ebu Nasr Serrac Tusî, *el-Luma'*, thk. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulkaki Surur, Daru'l-kütübî'l-hadise, Mısır 1960. s. 132-133.

³ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ (Evliya Tezkireleri)*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 297.

⁴ Tusî, *el-Luma'*, s. 143.

Bu tasnife göre; sûfilerin Kitap ve sünnete uyma noktasında üçüncü kategoride olduğu görülmektedir.

Serrâc'ın naklettiğine göre; sûfiler, “Bizim ilmimiz (tasavvuf), Allah Resûlû'nün hadisiyle örülüdür”, iddiasındadır. Onlara göre nefsiye söz ve davranış olarak sünneti emredebilen kimse, hikmet konuşur. Nefsini kavlen ve fiilen hevâ ve heveslerinin esiri haline getirenin ağzından ise, ancak bidat sözler çıkar. Çünkü Allah, “O'na itaat ederseniz, doğruyu bulursunuz.”¹ buyurmaktadır.² Tüsterî ise Hz. Peygamber'i örnek almadan yapılan her işin, nefis için tamamıyla azap olacağını ifade etmiştir.³ Ebû Süleyman ed-Dârânî (v. 215/830) de: “*Hakikate ait bazı keşfi bilgiler kırk gün süreyle kalbimi sarar; ben iki şahid olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem. O iki şahid: Kitap ve sünnettir.*”⁴ demektedir. Bu görüşlerden, sûfilerin Kur'an ve sünnetle bağdaşmayan hiçbir söz ve davranışlara itibar etmedikleri sonucunu çıkarabiliriz.

Mevlânâ da, bu hususta, yaşadığı müddetçe Kur'an'ın kölesi ve Hz. Muhammed'in yolunun toprağı olmaktan geri kalmayacağını belirtirken, sözleriyle alakalı bunun dışında bir şeyler rivayet edilmesinden dolayı rahatsızlık duyacağını da ifade etmiştir.⁵ Bu şekilde, söz ve davranışlarında Kur'an ve sünnete bağlılığını net bir şekilde ilan etmiştir.

Kâsım b. Fîrûh eş-Şâtîbî (v. 590/1194)'ye göre câhillerin pek çoğu mutasavvıfların sünnete bağlılıkta gevşeklik gösterdiklerine, onların yeni ibadetler uydurduklarına ve şeriatla delili olmayan şeyleri söylediklerine ve yaptıklarına inanırlar. Hâlbuki onlar bu tür inanç ve sözlerden beridirler. Onların kendi tarikatları üzerine bina ettikleri ilk şey sünnete bağlılık ve sünnete aykırı olan şeylerden sakınma esasıdır. Hatta tasavvufî düşüncenin direği, kaynaklarının muhafızı ve onları bize anlatan Kuşeyrî (v. 465/1073)'nin iddiasına göre onlar, tasavvuf ismini, bidatçılardan kendilerini ayırt etmek için özel olarak benimsemişlerdir.⁶

Sûfilerden Ahmed b. Ebi'l-Havarî (v. 230/844)'ye göre, sünnete uymaksızın bir iş yapanın, o yaptığı iş bâtıldır. Ebû Hafis el-Haddâd (v. 260/874)'a göre de, hal ve hareketlerini her zaman Kitap ve sünnete ile ölçmeyen ve havâtırından şüphelenmeyen kimse adam listesine alınmaz.⁷ Ebu'l-Kâsım en-Nasrâbâzî (v. 367/977) ise tasavvufun esaslarının başında

¹ Nûr, 24/54.

² Tusî, *el-Luma'*, s. 144.

³ Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ* s. 295.

⁴ Tusî, *el-Luma'*, s. 146.

⁵ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Sırların Dili (Bütün Rubailer)*, çev. Ziya Avşar, Meram Belediyesi Kültür Yay., Konya 2007, s. 341, rubai: 1311.

⁶ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, İtisam Yayınları, çev. Ahmet İyibildiren, İstanbul 2014, I, 104.

⁷ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, I, 111.

Kitap ve sünnetten hiç ayrılmamak, bidatleri, hevâ ve hevesi terk etmek gibi hususları saymıştır.¹ Buna benzer, sûfilerin bidatlerden şiddetle kaçındıklarına ve Kur'an ve sünnete titizlikle bağlı kalmaya çalıştıklarına dair çok sayıda rivayet bulmak mümkündür.² Şâtıbî, bu hususta çok sayıdaki rivayeti naklettikten sonra, bunların hepsinin de bidatin bir sapıklık olduğu ve bu yola girmenin tehlikeli olduğu hususuna işaret ettiklerini söyler. Yine ona göre, kendilerine bir tarikatın nispet edildiği mutasavvıflar şeriata saygıda birleşirler, sünnete bağlıdırlar, onun âdâbından herhangi bir şeyi ihlal etmezler ve insanların bidatlerden ve bidatçılardan en uzak olanları onlardır, bu nedenle onlardan herhangi bir sapık fırkaya mensup olan veya sünnete aykırı bir şeye meyleden hiç kimseyi bulamayız.³

3. Sûfilerin Sünnete Uymadaki Gayretlerinin Güzel Ahlâkı Elde Etmelerine Etkisi

Sûfilerce, hiç kimsenin sünnete uymadan bir makâm sahibi olmadığı ifade edilmiş ve Hz. Peygamber (s.a.s)'e uymanın en büyük mertebe olduğu vurgulanmıştır. En yüce olarak kabul edilen bu makâma, “*makâm-ı mutâbaat (tabi olma makâmı)*” denilmiştir.⁴

Sûfilere göre Allah Resûlü'nün ahlâkıyla ahlaklanmak; O'na güzelce uymak ve O'nun sünnetini ihya etmektir. Sühreverdî (v. 632/1234)'ye göre sûfiler, Hz. Peygamber (s.a.s)'in sünnetini ihya etmişlerdir. Çünkü onlar, manevî yola girmelerinin başında, önce O'nun sözlerini iyice araştırıp öğrenmişler, sonra işin içine girdiklerinde, O'nun amellerine güzelce uymuşlar ve böylece seyr u sülûklerinin sonuna geldiklerinde bu, meyvesini vermiş; Hz. Peygamber (s.a.s)'in yüce ahlâkıyla ahlaklanmışlardır.⁵

Zünnûn-i Mısırî (v. 245/859)'ye göre, Allah sevgisinin belirtileri; kişinin ahlâkında, fiillerinde, emirlerinde ve sünnetlerinde Hz. Peygambere uymasıyla ortaya çıkar.⁶ Bu konuda sâliklerin dikkatini “*De ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin...'*”⁷ âyetine çeviren Zeynüddin-i Hâfî de bu görüştedir. Aynı şekilde Ebu İshak İbrahim er-Rakkî (v. 320/932)'den yapılan bir rivâyette ise kulun Hakk'a muhabbetinin göstergesinin, hevâ ve hevese uymamak ile Hz. Peygamber (s.a.s)'in

¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 115.

² Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 104- 116.

³ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 115-116.

⁴ Köle, Bekir, *Zeynüddîn Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 145.

⁵ Sühreverdî, *Avarifu'l-meârif*, s. 289.

⁶ Kuşeyrî, *er-Risaletul-kuşeyriyye*, s. 45.

⁷ Âl-i İmrân, 3/31.

sünnetine riayet etmek olduğu ifade edilmektedir.¹ Hasan-ı Basrî (v. 110/728) de, sahabenin Allah'ı sevmesinin belirtisinin peygamberin sünnetine uymaları olduğunu söyler. Zikredilen âyet, Muhammedî yol üzere olmadan Allah'ı sevdiğini iddia eden kimse ile ilgili hükmü ortaya koymaktadır. Böyle bir kimse, Hz. Peygamber'in sözleri ve fiillerinin tamamını kapsayıcı nitelikte olan Muhammedî şeriata uymadan, iddiasında yalancı sayılır. "Bizim yolumuza uygun davranış sergilemeyen kimsenin ameli kabul edilmez"² hadisi buna örnek verilebilir.³

Gazâlî (v. 505/1111)'ye göre saadetin anahtarı, âdet- ibadet ayırımına gitmeksizin, yeme, içme, kalkma, oturma, uyuma ve konuşma gibi davranışların da dâhil olduğu her şeyde, sünnete uymak ve Hz. Peygamber (s.a.s)'i örnek almaktır.⁴ İbn-i Arabî (v. 638/1240)'ye göre ise tasavvuf ehli olmanın şartı, insanların serbest bırakıldığı hususlarda dahi, Hz. Peygamber'in her türlü sünnetini yerine getirmek ve ona ittiba hususunda tek bir davranışla da olsa aykırı düşmemektir.⁵ Bu anlayışa sahip sûfiler, Hz. Peygamber (s.a.s)'e ittiba etmede aşırı titizlik göstermişlerdir. Öyle ki; yeme, içme ve yatma gibi günlük sıradan işlerinde bile O (s.a.s)'nun sünnetinde bulunan edeplere uyulması ve bunların, ilim ve takvânın gereklerine dikkat edilerek yapılması durumunda tamamen nurlandırıcı olacağı ve bu nurların ibadetlerin nurlarına ekleneceğini iddia etmişlerdir.⁶ Said Nursî de, benzer bir ifadeyle, sünnet-i seniyyenin âdâba dair kısmını vacip olmadığı halde yerine getirenlerin, âdâtını ibadete çevireceğini ve âdâbtan mühim bir feyiz alacağını vurgular. Yine ona göre; bu şekilde en küçük bir adabı bile gözetmek, Hz. Peygamber (s.a.s)'i hatırlatır ve kalbe bir nur verir. Her ne kadar âdâba muhalefet etmeye bidat denilirse de, âdâb-ı nebevîye bir nevi muhalefettir ve onların nurundan ve o hakiki edepten istifade etmemektir.⁷

Sûfî öğretisinde insanları, Allah Resûlü (s.a.s)'nün sünnetlerini yaşamaktan alıkoyan; nefislerinin çirkin sıfatlarıdır. Nefsin kötü sıfatları değişince, perde kalkar, Hz. Peygambere tabi olma gerçek manada ortaya

¹ Köle, *Zeynüddîn Hâfî*, s. 145.

² Buhârî, "İ'tisâm", 20.

³ Cemâlüddin el-Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Kâhire 1957, IV, 828; Raşit Küçük, "Hz. Peygamber ve Örnekliğinin Mahiyeti", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 285-286.

⁴ Ebû Hâmid Gazâlî, *Kitâbu'l-erbaîn fî usûli'd-dîn*, Dâru'l-kalem, Beyrut 2003, s. 99.

⁵ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya, el-Heyetu'l-mısriyyeti'l-âmmeti li'l-kitâb, Kahire 1986, X, 410-411.

⁶ Köle, *Zeynüddîn Hâfî*, s. 143.

⁷ Nursî, Said, *Lem'alar*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1998, s. 105.

çıkarak. Böylece; her hususta O (s.a.s)’na uymak mümkün olur. O zaman da, Allah’ın kulu sevmesi gerçekleşir. Zikredilen âyette Allah, Hz. Peygamber (s.a.s)’e uymayı kendisine olan muhabbetin bir alameti saymaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s)’e uymada en önde gidenler, ilahî muhabbetten de nasibi fazla olanlardır.¹

Tasavvufun güzel ahlâktan ibaret olduğunu düşünen sûfîler, bunun en mükemmel uygulayıcısı olarak Hz. Peygamber (s.a.s)’i görmüşlerdir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin*”² buyrulması ve Hz. Peygamber (s.a.s)’in de “*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*”³ ifadesi bunu teyit etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s)’in “*yüce bir ahlâk üzere olması*” demek; bütün güzel huyların onda toplandığı anlamına gelir. Cüneyd-i Bağdadî (v. 297/909)’ye göre Hz. Peygamber (s.a.s), Allah dışında bir maksadı olmadığı için böyle nitelenmiştir.⁴

Şihâbüddin-i Sühreverdî (v. 632/1234)’ye göre, Hz. Âişe (v. 58/677)’nin “*O (s.a.s)’nun ahlâkı Kur’ân’dı*”⁵ sözünde, Hz. Peygamber (s.a.s)’in ahlâkının bütünüyle Rabbânî bir ahlâk olduğunu gösteren derin bir işaret ve gizli bir ima vardır. Hz. Âişe; “*O (s.a.s), Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmıştır*” demekten, Allah’tan hayâ ettiği için öyle demiştir. Bu şekilde hem ilâhî celâl nurları karşısındaki hayâsını ortaya koymuş, hem de latif bir ifadeyle, O’nun esas halini gizlemiştir. Bu, Hz. Âişe’nin ileri seviyedeki ilminden ve kemâl-i edebindedir.⁶ İbn-i Arabî’ye göre insan, Allah’tan varlık kazandığı gibi ahlâkı da Allah’tan kazanmıştır. İlahî huyların tamamı insanın yaratılışında bulunur.⁷

Allah Resûlü (s.a.s), insanların nefis yönünden en şerefli ve en temiz olduğu için, ahlâken de en güzeli olmuştur. Allah, ilahî lütuf ve inayetiyle O’ndan şeytanî sıfatları söküp atmıştır.⁸ Allah, Hz. Peygamber (s.a.s)’i şeytanın tasallutundan ve hilelerinden temizleyince O’nun tezkiye edilmiş nefsi, beşeriyetin nefislerinin en üst noktasında yer almıştır. İşte bu nefisten, insanlara bir rahmet olsun diye, bir takım sıfatlar ve Hz. Peygamber (s.a.s)’de mevcut ahlâklar zuhur etmiştir. Bu sıfatlar, zulmetle karışık olarak halkın (ümmetin) nefislerinde de vardır. Ancak bu sıfatların zuhuru için Allah, Resûlü (s.a.s)’ne, muhkem âyetler indirmiş, özel olarak

¹ Sühreverdî, *Avarifu’l-meârif*, s. 57-58.

² Kalem, 68/4.

³ Mâlik b. Enes, “Hüsnü’l-huluk”, 8.

⁴ Kâşânî, Abdürrezzâk, *Letâifu’l-a’lâm*, s. 237.

⁵ Müslim, “Müsâfirîn”, 139.

⁶ Sühreverdî, *Avarifu’l-meârif*, s. 294.

⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtu’l-mekkiyye*, XIV, 473.

⁸ Sühreverdî, *Avarifu’l-meârif*, s. 290-291.

O’na, umûmen de ümmetine edep öğretmiş, O’nu rahmete vesile yapmıştır.¹ Dolayısıyla sadece Hz. Peygamber (s.a.s)’de mükemmel olarak bulunan ahlâkî erdemler, diğer müminlerde ise çeşitli oranlarda tecelli etmektedir.

İlk dönem sûfileri Allah Resûlü (s.a.s)’nün hayatı ile O’nu gören sahabenin davranışlarından, her fırsatta uydukları ve sınırları içinde kalmaya çalıştıkları bol örnekler almışlardır.² Nitekim onlara göre, her kim nefsinin Allah Resûlü (s.a.s)’nün edepleriyle terbiye ederse Allah O’nun kalbini marifet ve hikmet nurlarıyla nurlandırır. Çünkü Allah’ın sevgilisi Hz. Peygamber (s.a.s)’in sünneti olan emirlerine, fiillerine, ahlâk kaide ve esaslarına uymaktan ve sözde, özde, akılda, düşüncede, niyetlerde ve her şeyde O’nun ahlâkıyla ahlâklanmak ve O’nun edepleriyle edeplenmekten daha ulvî ve şerefli bir makam olamaz.³

Sûfilerin güzel ahlâkî elde etmedeki referansları Kur’ân ve sünnetten sonra sahabe-i kirâm ve selef-i sâlihîn olmuştur. Her ne kadar Asr-ı Saâdette sistematik bir ahlâk felsefesi olmasa da, kusursuz bir ahlâkî yaşayış mevcuttu. Bu durum sahabeden özellikle dört büyük halife ve ashâb-ı suffenin hayatlarında belirgin bir şekilde görülmekteydi. Onlar, Kur’ân ve Sünnette kendilerine teklif edilen ahlâk kaidelerini hiçbir tartışmaya mahal bırakmadan kabul etmişlerdir. Örneğin; Ebü’l-Derdâ (v. 32/652), Ebû Zerr el-Gıfârî (v. 31/651-52), Abdullah b. Amr (v. 65/684), Abdullah b. Ömer (v. 74/693), Ebû Hureyre (v. 57/676), Bilâl-i Habeşî (v. 20/641), Huzeyfe (v. 36/656), Selmân-ı Fârisî (v. 34/654), Suhayb (v. 38/658), Mus’ab b. Umeyr (v. 3/625), Abdullah b. Mes’ud (v. 32/652), Abdullah b. Abbas (v. 68/687), Osman b. Maz’ûn (v. 2/623), Ammâr (v. 37/657) (r.a.) gibi sahabîler, sûfilerin model olarak benimsedikleri kişilerdi.⁴

Zeynüddin-i Hâfî (v. 838/1435), ashâbın sahip olduğu sûfî hayat tarzının Hz. Peygamber (s.)’den esinlendiğine dair şu hadisi göstermektedir: “Allah cenneti ve cehennemi yaratmamış olsaydı bile, Suhayb (r.a.) ibâdetinden bir şey eksiltmezdi.”⁵ Ona göre, Suhayb gibi sahabîler, kendilerine sûfî denmese de, yaşantılarıyla sûfîce bir hayat tarzını benimsemişlerdi. Sahabe, her türlü övgü dolu vasıflar ve güzel ahlâkla

¹ Sühreverdî, *Avarifu’l-meârif*, s. 292.

² Tancî, *Muhammed, İslâm Tasavvufu Üzerine*, s. 44.

³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Ravzatü’l-tâlibîn ve umdetü’s-sâlikîn*, (Mecmuatu resâil içerisinde bir bölüm), thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü’t-tevfikiyye, Kahire ts., s. 106.

⁴ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, I, 267-273; Çağrıncı, Mustafa, *Gazzâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1982, s. 19.

⁵ Ebu’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-Fıkhi’l-ekber*, Vehbi Suleyman Gavcî’nin *et-Taliku’l-müyesser alâ şerhi’l-Fıkhi’l-ekber*’i ile birlikte, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1998, s. 172.

muttasıftı. Onların bu halleri, Allah’a ve O’nun müşâhadesine ulaşmalarına vesile olmuştur. Yoksa bu, ne dünya ne âhiret ve ne de onların nimetlerine ulaşmak için vesile değildi.¹

Sûfîler, rehberleri olarak gördükleri sahabe dışında da, tâbiûn ve etbau’t-tâbiînden çok sayıda şahsiyeti, hâl ve ahlâkta öne çıkan değişik özellikleriyle örnek almış ve imamları olarak kabul etmişlerdir.² Nitekim sûfîler, Kur’ân’ın, “İslâm’da birinci dereceyi kazanan Muhacirler ve Ensar ile onlara güzelce tâbi olanlar yok mu? Allah onlardan razı, onlar da Allah’tan râzı oldular...”³ âyeti ile “İnsanların en hayırlısı benim çağımdakilerdir. Sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir.”⁴ hadisi gereğince, sahabenin yaşadığı çağı, çağların en hayırlısı olarak görmüşlerdir. Buldukları derece bakımından onların, insanların en üstünleri ve faziletlieleri olduklarına inanmışlardır. Allah’ın, peygamberiyle sohbet etme imkânını sahabeye bahşetmesini, onların sırlarını ve kalplerini bütün ayıp ve kusurlardan korumuş olmasına bağlamışlardır.⁵

Sûfîler, nefislerini birçok mücâhede ve zorluklarla terbiye ederek onun, sonunda güzel ahlâk ile ahlâklanmasını temin etmişlerdir. Sühreverdî’ye göre; nice nefisler vardır ki; amellere icabet eder fakat güzel ahlâka icabet etmez. Sadece âbid konumunda kalanların nefisleri, amellere icabet eder fakat güzel ahlâklardan pek nasibi yoktur. Zâhidlerin nefisleri, ahlâkın bir kısmına icabet edip sahip çıkar. Sûfîlerin nefisleri ise bütün güzel ahlâklara icabet edip sahip çıkar. Âbidler, İslâm’ın nuruyla, zâhidler iman nuruyla, sûfîler ise kurbiyet ehli (ilahî huzurda kabul görmüş) kimseler olduklarından ihsân nuruyla sülûk ve amel ederler.⁶

Sûfîlerin ve kurbiyet ehli âriflerin bâtınlarında yakîn nuru tecelli edip, ilahî nur her taraflarına sirayet edince; kalb tamamen salah halini bulmuş olur. Çünkü kalbin bir kısmı İslâm nuruyla, bir kısmı iman nuruyla, tamamı da yakîn ve ihsân nuruyla parlar. Nefis nurlanmaya başlayınca da, ahlâklarını güzelleştirmeye ve çirkin sıfatlarını değiştirmeye yönelir.⁷

Kısaca sûfîler, amellerinde ve ibâdetlerinde farz, vâcib ve nâfilelerde büyük bir ciddiyetle söz ve davranışlarıyla Allah Resûlü (s.a.s)’ne tâbi olmuşlar ve bunun bereketiyle, O’nun ilim, hayâ, af, müsâmaha, şefkat, merhamet, güzel geçim, nasihat, tevâzu gibi ahlaklarıyla şereflenmişlerdir.

¹ Köle, *Zeynüddîn Hâfî*, s. 138, 143.

² Örnekler için bkz. Osman Bilgen, *O’nu Göremeyenler*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2006, s. 57, 72-73, 91-92.

³ Tevbe, 9/100.

⁴ Buhârî, “Şehâdât”, 8; Müslim, “Fezâilü’s-sahabe”, 210- 212.

⁵ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, I, 290.

⁶ Sühreverdî, *Avarifu’l-meârif*, s. 299.

⁷ Sühreverdî, *Avarifu’l-meârif*, s. 299-300.

Ayrıca O'nun, haşyet, sekînet, heybet, ta'zim, rızâ, sabır, zühd, tevekkül gibi hallerinden de nasiplerini alıp, O'na her yönüyle tam manasıyla uyararak, sünnetini en güzel şekilde ihya etmişlerdir.¹ Demek ki; ma'rifetlere ulaşmanın temeli Allah Resûlü (s.a.s)'nün sünnetine sımsıkı sarılmaktan geçmektedir. Ama bunun için öncelikle, nefsin kötü ahlaktan arınması gerekir. Çünkü kötü ahlaktan arınmayan nefis, sünnetin önemini anlayıp uygulayamamakta ve neticede ma'rifet nûruna karşı kapalı kalmaktadır.

Sonuç

Birçok İslâmî disiplinin ilgi alanına giren ahlâk, tasavvufta da büyük bir ihtimamla ele alınmıştır. Zira ahlâk, tasavvufun hem konusu hem de gayesi arasında yer alır. Bundan dolayı da bir kısım sûfiler, tasavvufî hayatta, ibadet ve zikir gibi taabbüdî faaliyetler kadar ahlâkî faziletlerin de önemli olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca tasavvufu güzel ahlâk olarak tarif etmekle, ahlâkın tasavvuftaki vazgeçilmez konumunu ortaya koymuşlardır.

Tasavvufta güzel ahlâka ulaşmak için öncelikle nefisle mücâhede gerekir. Nefis üzerinde böyle bir tahakküm sağlanmadan ahlâkî erdemlerin kişide huy ve karaktere dönüşmesi mümkün görülmemiştir. Sûfiler, nefislerini mücâhede ve zorluklarla arındırdıktan sonra güzel ahlâkla süslemişlerdir.

Sûfiler tevhid anlayışlarının gereği olarak, kâinatı bir bütün olarak görmüşler ve bunun sonucunda da, din ve inançlarından dolayı ayırım yapmadan herkese güzel ahlâkla muamele etmişlerdir.

Tasavvufta güzel ahlâkın elde edilmesi için bazı sorumlulukların yerine getirilmesi gerekmektedir. Bunlar kişinin Hakk'a, halka ve nefisine karşı yapması gereken bir takım görevlerdir.

Sûfiler, ahlâkın teorik yanından ziyade pratik veçhesine ağırlık vermişlerdir. Bunun sonucu olarak da başta Hz. Peygamber (s.a.s) olmak üzere sahabe ve selef-i sâlihînin örnek ahlâk ve davranışlarını hayatlarında uygulamak için yoğun çaba harcamışlardır. Ayrıca tasavvufta üstün olmayı ahlâkta üstün olmaya bağlamışlardır.

Sûfiler, Hz. Peygamber (s.a.s)'in ahlâkıyla ahlaklanmanın, ancak O'na güzelce uymak ve O'nun sünnetini ihya etmekle mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre, Hz. Peygamber (s.a.s)'e tabi olmak, en büyük makam ve mertebedir. Bu ittibanın tam olarak sağlanabilmesi için, kişinin Hz. Peygamber (s.a.s)'in ibadetlerinden günlük işlerine varıncaya kadar her türlü âdet ve edeplerini kendisinde gerçekleştirmesi gerekir.

¹ Sühreverdî, *Avarifu'l-meârif*, s. 58.

Sûfîler, titizlikle sünnete uyma ve Hz. Peygamber (s.a.s)’in güzel ahlâkını tatbik etme hususunda azami gayret sarf etmişlerdir. Bunun neticesinde de çeşitli ilahî lütuf ve marifetlere ulaşmışlardır.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*, Vehbi Suleyman Gavcî'nin *et-Taliku'l-müeyesser alâ şerhi'l-Fıkhî'l-ekber'i* ile birlikte, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.
- Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ (Evliya Tezkireleri)*, çev. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Bardakçı, M. Necmettin, “Hz. Peygamber’in Ahlâk Anlayışının Mutasavvıflara Yansıması”, *III. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta 2000.
- Bilgen, Osman, *O'nu Göremeyenler*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-buhârî*, Beytül-efkârî'd-devliyye, Riyad 1998.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- Çağrı, Mustafa, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1982.
-, “Ahlâk”, *DİA*, II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu'l-erbaîn fi usûli'd-dîn*, Dâru'l-kalem, Beyrut 2003.
-, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn*, (Mecmuatu resâil içerisinde bir bölüm), thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire ts.
- Hatîb, Muhammed Accâc, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Kâhire 1971.
- Hucvirî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l-mahcûb*, Arapçaya çev. İsmâil Abdulhadi Kandil, Metabiu'l-ehram et-ticariyye, I, Kahire 1974.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, I-XIV, (thk. Osman Yahya), el-Heyetu'l-mısriyyeti'l-âmmeti li'l-kitâb, Kahire 1986- 1992.
- İbn-i Haldun, Abdurrahman bin Muhammed el-Hadramî, *Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977.
- İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn-i Mâce*, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd ts.
- İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-arab*, II, Dâru'l-meârif, Kâhire ts.
- Kâsimî, Cemâlüddin, *Mehâsinu't-te'vîl*, IV, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Kâhire 1957.

- Kâşânî, Abdürrezzâk, *Letâifu'l-a'lâm fî işarâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Konur, Himmet, “Mevlânâ, Tasavvuf ve Ahlâk”, *Mevlânâ ve İnsan (Sempozyum Bildirileri)*, haz. Mehmet Şeker v.d., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İzmir 2007.
- Köle, Bekir, *Zeynüddîn Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin, *er-Risaletü'l-kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud- Mahmud b. Şerif, Dâru's-şâ'b, Kâhire 1989.
- Küçük, Raşit, “Hz. Peygamber ve Örnekliliğinin Mahiyeti”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- Malik b. Enes, *Muvatta'*, *Hüsnü'l-huluk*, 8, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut 1985.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Beytü'l-efkârî'd-devliyye, Riyad 1998.
- Nursî, Said, *Lem'alar*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1998.
- Özköse, Kadir, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Nasihat Yayınları, Ankara 2008.
- Rûmî, Mevlâna Celâleddin, *Sırların Dili (Bütün Rubailer)*, çev. Ziya Avşar, Meram Belediyesi Kültür Yay., Konya 2007.
- Saklan, Bilal, “Tasavvufun Kaynağı Olarak Sünnet”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 65-77.
- Sandıkçı, S. Kemal, “İslâm Ahlâk Öğretisinin Temel Dayanağı Olarak Sünnet”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrî'i'l-islâmî*, Beyrut 1978.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddin Ömer b. Muhammed, *Avarifu'l-meârif*, çev. Dilaver Selvi, Umran Yayınları, İstanbul 1995.
- Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, İtisam Yayınları, çev. Ahmet İyibildiren, İstanbul 2014.
- Tancî, Muhammed, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, çev. Bekir Topaloğlu, Damla Yayınevi, İstanbul 2002.
- Tusî, Ebu Nasr Serrac, *el-Luma'*, thk. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdülbaki Surur, Daru'l-kütübi'l-hadise, Mısır 1960.
- Uraler, Aynur, *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, Işık Yayınları, İstanbul 2001.
- Yardım, Ali, *Peygamberimiz'in Şemali*, İstanbul 1998.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murtezâ, *Tâcu'l-arûs*, thk. Mustafa Hicâzî, et-Türâsü'l-arabî, XXV, Kuveyt 1989.

Ebû Süleyman Es-Sicistânî’de Mantık

Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU*

Özet

Ebu Süleyman es-Sicistânî mantık ekolünün önemli bir temsilcisidir. Farabi’nin diğer düşünceleri ile birlikte mantığa dair olan fikirlerinin İslam toplumunda yerleşmesini sağlamıştır. Bu makalede 10. Yüzyılın Bağdat’ında ortaya çıkan önemli felsefi problemlerden Arap nahvi ile mantık ilminin mukayesesi mevzuundaki tartışmalar Sicistânî’nin yorumları ile ele alınacaktır. Onun bu konuya yaklaşımı gramer ve mantığın birbirini tamamladığı ve böylece aklın ve dilin kemale ulaştığı yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Ebu Süleyman es-Sicistânî, mantık, Bağdat.

Abstract

Abu Sulayman al-Sijistanî is one of the important representatives of Baghdad logic school. He has contributed to the establishment of Farabi’s thoughts on logic in Islamic society. In this article, disputes brought about the comparisons between logic and grammar in the 10th century Baghdad will be determined by the interpretations of Abu Sulayman. According to him, grammar and logic are complementary and thus, reason and language perfection point.

Key Words: Abu Sulayman al-Sijistanî, logic, Baghdad.

Giriş

Hicri dördüncü (m. 10.) asır İslam tarihinin ilmi ve fikri faaliyetler bakımından oldukça hareketli ve canlılık gösteren bir dönemdir. Bu asırda yaşayan Ebu Süleyman el-Mantikî es- Sicistânî (ö.391/1001)¹ ise, tercüme çalışmalarının büyük bir birikim oluşturduğu bu dönemin felsefi kaynaktan vasıtasız faydalanan bir düşünürü olarak bilinmektedir. Ebu Süleyman es-

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

¹ İlerleyen kısımlarda sadece Sicistânî” olarak anılacaktır.

Sicistânî Fârâbî ekolüne mensup bir filozoftur. Onuncu yüzyılda Bağdat'ta yaşayan düşünür sistem sahibi filozoflardan sayılmaz. Ancak din-felsefe münasebeti ve mantık ve diğer bazı konularda özgün fikirlere de sahiptir. O daha ziyade felsefe alanında kendinden önceki filozofların düşüncelerinin İslam toplumunda tartışılmasına ve zemin kazanmasına katkısı büyük düşünürlerden biri olmuştur.

Sicistânî, “*hikmet*’in Greklerin başlarına, Farisilerin dillerine ve Çinlilerin ellerine verildiği” anlayışına sahiptir.¹ Bu düşünceden hareketle o, Greklerin aklî mirasını insanlığın ortak malı olarak görmüş ve bu mirası özümseyip kendi kültür ve düşünce potasında eritip yoğurmanın önemi üzerinde hassasiyetle durmuştur. Bu hayat felsefesinden ötürü onun Bağdat'ta yaşadığı ev İslam’ın klasik çağında her ırk ve milletten insanın toplanıp geceler boyu süren fikrî ve felsefî tartışmalar yaptığı müstesna bir mekân olmuştur. Onun ilim halkasının çok sıcak ve samimi ortamının İslam dünyasının çeşitli yerlerinden, örneğin Endülüs’ten bile ilim adamlarının katılımlarını sağladığı bilinmektedir. Öğrencisi ve yakın dostu Tevhîdî’nin² yazdığı eserler dönemin fikri ve felsefî toplantılarının bir nevi canlı şahidi gibidir.³ Tevhîdî ve Sicistânî arasındaki ilişki Eflâtun ve Sokrat arasındaki ilişkiye benzetilir. Dolayısıyla Tevhîdî’nin naklettikleri büyük ölçüde hocası Sicistânî’nin görüşlerini yansıtmaktadır.⁴ Ayrıca günümüz İslam felsefesi araştırmacılarından Batılı bir felsefecinin yazdığı eserlerde söz konusu zaman diliminin İslam felsefesinin bir nevi ‘Rönesans’ı olarak nitelenmesi⁵ de Sicistânî ve etrafında oluşan fikir halkasının ilgili dönemdeki yerine işaret etmektedir.

¹ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukabesât*, el-Matbaatü’r-Ruhaniyye, Mısır, 1929, s. 187

² İlerleyen kısımlarda sadece “Tevhîdî” olarak anılacaktır.

³ Tevhîdî Sicistânî’nin hem öğrencisi, hem arkadaşı, hem de daimi sekreteriydi. Onun felsefe meclisinde bulunmuş, sorular sormuş, tartışmaların özünü ve ruhunu kavramış ve onları edebiyatta önder kabul ettiği Câhız’ı (öl. 255/868) andırır bir biçimde ve dolayısıyla kendisini “ikinci câhız” olarak nitelettirecek şekilde parlak tasvirlerle dile getirmiştir. Makalemizin konusunu Tevhîdî oluşturmadığından onun hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hanifi Özcan, “Ebu Hayyan et-Tevhîdî Bir Ateist Midir?”, D.E.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, İzmir 1986 ; J.L.Kreamer, *Philosophy In The Renaissance of İslam Abu Sulayman al Sijistani and his Circle*, E.J. Brill, Leiden 1986 ; W.M.,Watt, *İslâmî Tetkikler*, çev.Süleyman Ateş, Ankara 1968.

⁴ Kaya, Mahmut, “Ebu Süleyman es-Sicistânî”, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, XXXVII, 142.

⁵ J.L. Kreamer’in kaleme aldığı *Humanism In The Renaissance of Islam*, E.J.Brill, Leiden-New York-Köln 1992.ve J.L.Kreamer, *Philosophy In The Renaissance of İslam Abu Sulayman al Sijistani and his Circle*, E.J. Brill, Leiden 1986 adlı eserleri onuncu yüzyılın ilim ve fikir hayatını konu edinen eserlerin başında gelmektedir.

Sicistânî genel olarak felsefesinde Aristoteles ve Platon'dan etkilenmekle beraber Yeni-Platonculuğun onda hâkim bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o metafiziğinin kavramlarını (cevher ve a'raz; madde ve suret; hareket ve sükûn; zaman ve mekân v.s) ele aldığı yerlerde Aristo etkisini yansıtır. Ama her şeyin kaynağı olarak *Bir*' den söz ederken O'nun bütün varlıkların üzerinde olduğunu ve bu yönüyle Ona *mevcut* denilmesinin bile sakıncalı olacağını dile getirir. Ayrıca Tanrı'nın düşünce veya dil ile tespit edilmeye çalışılmasının O'nun hakikatini elden kaçırmayı doğuracağı gibi düşüncelerinde Yeni-Platonculuğun etkisi açıkça görülmektedir. Aynı etkiyi ruh-beden münasebetinde de görmekteyiz. Nitekim o bu konuda, beden ruh için bir hapisane olduğunu ifade eder. Ruhun faaliyetinin beden sınırlarını aştığını, tanrısal âlemden bu ölümlüler dünyasına akan sebep sonuç halkasını düşünmek suretiyle gerçek *Bir*'in temaşa edilebileceğini ve ancak bu yol ile ruhun sükûna kavuşacağını ve insanın *Küllî Ruh*'un bir parçası olduğunu savunurken açıkça Yeni-Platoncu felsefenin etkisi altında konuşmaktadır.¹ Genelde düşünceleri metafizik ve ahlak üzerine yoğunlaşan Sicistânî'nin 'el-Mantıkî' diye anılmasını haklı çıkaracak tarzda dil ve mantık çalışmaları yaptığı da bilinmektedir. Biz bu makalede onun bu yönü üzerinde durmaya çalışacağız.

Sicistânî'de Mantık

Tevhîdî hocası Sicistânî'nin Grek felsefe ve mantığına dair bilgisinin oldukça geniş olduğunu aktarmaktadır. Kendisine el-Mantıkî lakabı takılan Sicistânî'nin Aristo mantığı ile ilgili konular üzerine çok sayıda şerhler yazdığı söylenir². Bu eserlerden hiçbiri günümüze kadar ulaşmasa da, gerek talebesi Tevhîdî'nin hocasından naklettiği fikirler, gerekse Batı'da ve bizde son zamanlarda yapılan çalışmalar³ Fârâbî'nin mantığa dair yazdıklarının Sicistânî'nin felsefe topluluğunda yozlaştırıldığı iddiasının⁴ ihtiyatla karşılanması gerektiğini göstermektedir.

Dil ve mantık alanı ile ilgili tartışmalar, mantığın tamamen İslam dünyasına girmesi, yerleşmesi ve kök salmasıyla birlikte ve özellikle Bağdat Mantık Ekolü'nün güçlenip zirveye tırmanmasıyla gündeme gelmiştir. Bu dönem Matta b. Yunus'la başlayıp Fârâbî, Yahya b. Adî ve hicri dördüncü asrın ikinci yarısında Bağdat'taki en büyük felsefe ve mantık otoritesi olan Sicistânî ile sona ermektedir. Matta ile Sicistânî arasında geçen yaklaşık bir

¹ Sami Şekeroğlu, *Ebu Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî ve İslam Felsefesindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bil. Ens., İzmir 1997, s. 5.

² Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 286.

³ Bkz. Giriş bölümündeki ilgili dipnot.

⁴ T.J. de Boer, *a.g.e.*, s. 149.

asırlık sürede Arap nahvi ile Yunan mantığı arasındaki ihtilafın uzmanlık ve dil kavgaları olmaktan çıkıp epistemolojik temelleri tahlil eden tartışmalara dönüşmesinde sözü edilen ekolün katkısının olduğunu söyleyebiliriz.¹

Mevcut delillerden hareketle Farabi'nin mantık üzerine yaptığı çalışmaların Sicistânî'nin halkasında önemsiz kelime oyunları ile yozlaştırıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Bilakis bazı İslâm felsefesi araştırmacıları, Farabi ve Matta b. Yunus (ö.870 / 940)'un ardından Sicistânî'nin evrensel bir muhakeme vasıtası olan Mantık ilminin farkına vardığını ve onu ustaca kullandığını ifade etmiştir. Filozofumuzun “*Kelâm fi'l-Mantık*” adlı eseri günümüze ulaşabilseydi bu yöndeki yanlış kanaatler zuhur etmeyebilirdi. Bununla beraber, az da olsa onun ‘mantıkçı’ olarak anılmasını haklı çıkaracak günümüze gelen yazıları da vardır.² Şimdi onun bu konuda mevcut olan görüşleri üzerinde durmaya çalışalım:

Aristo mantığının İslâm dünyasına intikali ile birlikte bu mantığa karşı eleştirilerin ortaya çıkmaya başladığını ve miladi onuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde mantığın değerliliği veya değersizliği, mantığın gramerden üstün olup olmadığı tartışmaları yapılmıştır. Arap grameri ile Grek mantığı arasındaki farkların tartışıldığı bu tartışmaların en önemlilerinden biri Adud ed-Devle (öl.981)'nin sarayında vuku bulmuştur.

Hıristiyan mütercimlerden Ebu Bişr Matta ile büyük dil bilgini Ebu Said el-Sirâfî (ö.893 / 979) arasında Grek felsefe geleneğinden gelmiş olan ‘yeni ilm’in (yani, mantık ilminin) yararları üzerine m. 932 yılında vuku bulan tartışmanın³ yankısının Sicistânî'nin felsefe topluluğunda da

¹ Taş, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, Kömen Yayınları, Konya, 2011. s. 76.

² Tevhîdî'nin *el-İmtâ ve'l Muânese* (2. Bsk., Beyrut 1953, s. 8) adlı eserin nâşiri Ahmet Emin'in Sicistânî'yi döneminin en büyük mantıkçısı olarak göstermesi onun bu yöndeki derinliğinin bir delili sayılabilir.

³ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* (çev. Turan Koç), Rey Yayıncılık, Kayseri 1992, s. 12 ; krş. Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l Muânese*, tahk. Ahmed Emin, el-Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 1953, c. I, s. 109, 111, 114. Ayrıca bu konuda şüpheli görünen bir bilgiye de işaret edilmesi gerekmektedir. Mehmet Bayraktar, Büveyhi sultanı Adud ed-Devle'nin sarayında gramer ve mantık üzerine büyük bir tartışmanın vuku bulduğunu ve vezir İbn Sa'dan'ın bu toplantıda mantık ilminin üstünlüğünü savunan Sicistânî'ye karşı Tevhîdî'yi davet ettiğini yazmaktadır (Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1997, s. 140). Hâlbuki Tevhîdî'nin söz konusu döneme ait olarak bahsettiği bu yönde tarihçe meşhur tek bir tartışma vardır. O da, dil bilgini Sirâfî ile Matta arasında cereyan eden tartışmadır. Dolayısıyla M. Bayraktar'ın sözünü ettiği gibi bir başka tartışmanın olduğu şüpheli olmakla birlikte her yerde hocası Sicistânî'nin fikirlerini savunan ve onu hayatı boyunca bir gölge gibi takip eden ve her dediğini kaydeden Tevhîdî ile hocası arasında böylesi bir tartışmanın gerçekleştiği şüphelidir. Böyle bir şey vuku bulmuş olsaydı şahit olduğu en küçük bir fikri dahi eserlerinde kaydettiğini gördüğümüz Tevhîdî elbette onu da yazardı. Bu yüzden

hissedildiğini söyleyebiliriz. Zira onun mantık ile alakalı düşüncelerinin çoğunluğunu mantık ile gramer arasında kurduğu bağlantılara dair fikirler oluşturmuştur. Burada öncelikle söz konusu karşılaşmanın meydana geldiği tarihe gelinceye kadar İslâm düşünce dünyasının bu konuda nasıl bir durumda olduğuna kısaca bakmakta yarar vardır.

Sirâfî ile Matta arasında cereyan eden ve genelde Kelam ile Felsefe'nin, özelde ise, Mantık ve Gramer'in yararları üzerine yapılan tartışma Grek felsefesi ile mantığının İslâm toplumunda hangi oranda benimsendiğini ve ona karşı beslenen duyguları ortaya koyma yönüyle açık bir örnek teşkil etmektedir.

Felsefenin insana ve âleme ilişkin sorduğu sorulara, sözgelimi, insanların dünyada nasıl bir hayat sürmeleri gerektiği, sonsuz mutluluğu yakalayabilmenin yollarının ne olduğu ve insanlar arasında adaletin nasıl sağlanacağı gibi meselelere İslâm'ın kendi asli kaynaklarından hareketle cevaplar verilmiştir. Diğer taraftan kudret, kader, Tanrı ve özgürlük gibi daha soyut meselelerin kavramsal çerçevesinin de kelam ilmi tarafından ele alındığını söylemek mümkündür. Bütün bunların yanında kadim dönem İslâm toplumunda eskiden tevarüs edilen iyi gelişmiş bir gramer ilmi de vardı. Felsefenin entelektüel alanda sahneye çıkışıyla birlikte bu geleneksel ilimlerin birçoğuna meydan okuduğunu ve o tür bilgi alanlarında uzman olan kimseleri zorladığını da görüyoruz. Sirafi ile Matta arasında vuku bulan tarihi tartışmanın geride bıraktığı derslerden birisinin de işte bu husus olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu tartışma filozoflarla Müslüman entelektüel kesim arasında bir sınır ya da alan tayini için ortamı hazır hale getirerek etkisi on ikinci yüzyıla kadar süren kimi zaman şiddetlenen kimi zaman da yavaşlayan boyutlarda ama hep devam eden bir ilişkiyi doğurmuştur.¹

Mantık - Gramer İlişkisi

Yukarıda verdiğimiz bu kısa durum değerlendirmesinden sonra burada Sirafi ile Matta arasındaki tarihi müzakerenin taraflarının görüşlerine yer vermekten ziyade, böyle bir ortam içerisinde Sicistânî'nin düşüncesini belirlemeye çalışarak Sirafi'nin karşısında kendisi olsaydı ne tür cevaplar verebilirdi diye düşünüp tahminlerde bulunacağız.

Öncelikle Sicistânî'nin meseleye yaklaşımını şu şekilde ortaya koyduğunu görüyoruz: "...ben mantıktan bir 'söz aleti'ni anlıyorum ki; doğru veya yanlış olan sözlerin, iyi veya kötü olarak ortaya konan davranış

söz konusu bilgideki Sicistânî-Tevhîdî ikilisinin Sirâfî-Matta şeklinde değiştirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

¹ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 14.

çeşitlerinin ve akılda bi'l-kuvve var olan iyi ve kötü kavramlarının arasını onunla ayırt edebilirim.”¹

Tarihî tartışma içerisinde Sirâfî, her dilin tabii bir sistem olmaktan çok geleneksel bir sistem olduğunu, buna göre Grek mantığının ise ancak Yunancaya uygun düşeceğini belirtir.² Sicistânî ise bu noktada, grameri yani Arap gramerini, bir tek Arap milletine hasreder. Ona göre, “*mana lafızdan üstün olduğu gibi mantık da gramer`den derece bakımından önce gelir. Bununla beraber, mantığın rehberliğinde muhakeme ve ciddi lisan yeterliliğine de sahip olmak lazımdır.*”³ Bu görüşüyle Sicistânî, mana ile lafzın ve gramer ile mantığın bir uyum içerisinde olması gerektiğine de işaret etmektedir. Eğer sırf kelimelerin şekli ve kökleri ile ilgilenilirse o zaman lafzın manasından uzaklaşmak kaçınılmaz olacaktır. Yine ona göre, “*mana, aklın düşüncelere şekil vermesi, lafız ise mananın kalıba dökülmesidir. Şu halde, her kim manadan uzaklaşırsa akıldan da nasibi az olur. Akıldan nasibi az olanın ahmaklıktan kısmeti çok olur. Bu duruma maruz kalan birisinin bakışında ise bütün çirkin ve yanlış düşünceler gizlenir ve gerçeğin farkında olamaz.*”⁴

Sicistânî'nin bu görüşlerinde Aristo'nun etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Zira Aristo kavramlar arası münasebete dayanan mantığı lisanı göre ayarlamıştır. Ona göre, konuşma ile düşünme birbirine uygun hareket eder. Orada dil düşünmenin elbisesinden başka bir şey değildir. Çünkü düşünme, eşyanın zihindeki tesirleri neticesi doğan bir olay olduğundan ve konuşma da düşünceye uygun bulunduğundan dil düşüncenin bir vasıtası olmaktadır.⁵

Farabi mantığının da, düşüncenin tahlili ile birlikte mantığın gramerle olan ilişkisi üzerinde durduğunu görüyoruz. Bu noktada Sicistânî Farabi'den etkilenmiş gibidir. Nitekim Farabi'ye göre mantık, gramer ilmine benzer. Bu benzerlik gramerin lafızlara bağlantısı konusundadır. Gramerin dil ve lafızlarla ilişkisi, mantığın akıl ve ma'kûlatla ilişkisi gibidir. Gramer, dili ibarede düşmesi mümkün bütün hatalardan korur. Mantık ise, aklı mâ'kulât konusunda düşeceği hatalardan korur. Gramer dili, mantık aklı meydana getiriyor. Böylece, düşüncenin doğru ve sıhhatli olmasını sağlıyor.

¹ Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, Beyrut 1983, s. 92 ; Farabi, *İlimlerin Sayımı* (çev. Ahmet Ateş), İstanbul 1986, s. 51.

² Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 12.

³ Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, II, 127.

⁴ Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, II, 128.

⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980, s. 17.

Şu farkla ki gramer sadece bir dile has olduğu halde, mantık kuralları bütün dillerde ortaktır.¹

Sirafi ile Matta'nın gramer -mantık tartışmasında, Sirafi filozofların Yunancayı bile bilmediklerini ve eldeki metinlerin de üçüncü elden, yani Yunancadan İbraniceye oradan Süryaniceye ve ondan sonra Arapçaya geldiğini söyler. Matta ise, çevirilerin kalitesine güvendiğini söyleyerek cevap verir ve Yunancadan Arapçaya temel semantik değerler doğru dürüst aktarılacak olursa, dille ilgili her bir küçük ayrıntıyı vermenin pek önemli olmadığını ilave eder. Yani mantık ilmi bilindiği takdirde, doğru söz yanlışından ve doğru anlam da yanlış olanından ayırt edilebileceğinden tercüme etmenin, düşüncelerin mana ve hakikatlerini koruyabileceğine inanmaktadır. Ancak, Sirâfi belirli dillerin önemine o kadar inanmıştır ki, bu düşünceyi kabul etmek bile istemez ve tekrar türetildiği dil dışında herhangi bir şeye uygulandığında mantığın hiçbir yararı olmayacağı hususunda ısrar eder.²

Tartışmanın bu noktasında, yani tercümelerden kaynaklanan sıkıntının varlığı konusunda öyle görünüyor ki, Sicistânî Matta'ya göre daha tutarlı düşünmekte ve fikirleri Sirâfi'yi bu hususta destekler görünmektedir. Yunancadan İbraniceye, oradan Süryaniceye, Süryaniceden Arapçaya yapılan çeviriler, kavramların ve aktarılan meselelerin kısmen de olsa zayıflatılması sonucunu doğurmuştur. Şayet Yunancadaki manalar, çarpıcı belagatleri, derin anlamları ve güzellikleri ile Arapların kalplerinde oluşabilseydi, o zaman hikmet, bize daha saf haliyle ulaşacak ve herhangi bir şüpheye yer kalmayacaktı. Yine kadim filozofların kendi dillerindeki maksat ve niyetlerini tam olarak anlayabilseydik, o zaman bu durum bizim için daha ikna edici ve sonuca daha kolay ulaştırıcı olacaktı.³

Bundan başka Sicistânî gramerin, genelde kelime gruplarını bir düzene koyup ve hâlihazırda geçerli olan kurallara öncülük ettiğini kabul eder. Mantık ise bilakis manaları bir düzene koyar ve gramerde olduğu gibi daha önceki insanların koymuş oldukları kurallara bağlı olmadan, doğruluğu onaylanmış kıstasları insanların istifadesine sunar.⁴ Başka bir deyişle, mantıksal deliller akıl kuvvetinden sağlanırken, gramer kuralları, Arapların bizzat kendilerinin kullana geldikleri usulden elde edilmiştir.

Yine gramerin kullandığı deliller yapay, mantıksal deliller rasyonel olmaktadır. Gramer mantığa sadece onu süslemek için girerken mantık ise

¹ Farabi, *İlimlerin Sayımı*, s. 59 ; krş. Naci Bolay, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1989, s. 19.

² Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 82.

³ Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 82.

⁴ Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 92.

gramere onu geçerli kılmak için girer. Gerçi gramer kurallarına uygun olmayan ifadelerle yapılan anlatım anlaşılabilir, ama eğer o ifadeler “düşünülebilir ” olmazlarsa asla anlayamayacaktır. İşte mantık kaideleri ifadelerimizi bu düşünülebilir çerçeve içine alacaktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, mantık, akıl ile daha fazla ilişki içerisinde bulunurken, gramer daha ziyade lafızların doğasına bağlıdır. Yani, mantık aklın terazisi ile tartılırken gramer lafızların kendisiyle ölçülür. Bundan dolayı gramerde “şaz ve nadirat” söz konusu iken mantıkta bunların yeri yoktur.¹ Sicistânî her ne kadar mantık ilmine üstünlük verse de ideal olanın Arap grameri ile mantığın beraberce ele alınmaları gerektiğini kabul eder. Ancak o, bunun zorluğunun da farkındadır. Nitekim başka bir yerde öğrencisi Tevhîdî, hocasının şu ifadelerine yer verir: “Eğer mükemmellik güç yetirilemeyen bir şey olmasaydı o zaman mantıkçı ve gramercinin aynı zamanda hem mantıkçı ve hem de gramerci olması gerekecekti. Hele hele gramer de mantık ilminin kendisiyle tercüme edildiği Arap grameri olursa bunun zorluğu daha iyi anlaşılacaktır. Ne yazık ki, bu kaçınılmaz durumlardan ötürü tercümelerde istenmeyen şeyler olabilir ve olmaktadır.”² Bu yaklaşımı ile Sicistânî daha anlaşılır ve mâ’kul bir noktaya gelmektedir.

Sonuç

Netice itibariyle, Sicistânî açısından bakıldığında, Sirafi’nin mantık bilimine itiraz etmesinde bir haksızlık vardır. O da, felsefe ile uğraşanların nazarında Yunan’ın fikri birikiminin ve Yunan toplumlarının İslâm toplumunda yüce bir mevkiye oldukları ya da böylesi bir konuma çıkarıldığı itirazıdır. Grek felsefesinin İslâmî entelektüel hayata girmesine karşı itirazlar yöneltmek başkadır, onlarda bulunmayan bir amaç isnadı ile kınamak ise başka bir şeydir. Sicistânî buna karşı savunma yapmak ve bir felsefeci olarak fikrini belirtmek isterken hiçbir milletin kendi başarılarının bütünlüğü içinde öteki milletlerden üstün olmadığını belirtir. Ayrıca onun yaklaşımıyla her bir milletin tarihsel süreçte yüklendiği farklı görevleri ve kazandığı farklı başarıları vardır. Sicistânî, hocası Farabi’nin izinde felsefenin önce Grek dilinde sonra Süryani lisanında daha sonra da Arapçada açıklığa kavuştuğu fikrine olup hikmet’in Greklerin başlarına, Arapların diline, Fârisîlerin kalplerine ve Çinlilerin ellerine indiğini düşünmektedir. Ayrıca Sicistânî açısından Arab’ın nahvi fitrat, Yunan’ın nahvi ise akıldır. Onun tarafından Yunan akli ile Arap fitratının birleştirilmesi ulaşılması gereken bir kemal noktasını idealize etmektedir. Ona göre, akıl/anlam Yunan’da, Yunan’daki bu anlamı layıkıyla

¹ Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 93.

² Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 96.

resmedecek yeterlilikte olan lafızlar da Arap dilinde mevcuttur. Dolayısıyla akli kullanma ve anlamlandırmanın Yunan ile dile getirme ve ifade etmenin de Arap ile kemale erdiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, M.E.B. Yay., İstanbul 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yay., İstanbul 1989.
- De Boer, T.J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul 2009.
- Kaya, Mahmut, “*Sicistânî*”, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2013.
- Küyel, Mübahat Türker, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/967/11909.pdf>.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri 1992.
- Şekeroğlu, Sami, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İslam Felsefesindeki Yeri*, D.E.Ü. Sos.Bil.Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1997.
- Taş, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, Kömen Yay., Konya, 2011.
- Tevhîdî, Ebu Hayyan, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, el-Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 1953.
- , *el-Mukâbesât*, el-Matbaatu'r-Ruhaniyye, Mısır 1929.

Osmanlı Devletinin Son Döneminde Mevlevîlik

Dr. Nimetullah AKAY*

Özet

Mevlevîliğin XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren devletle çok daha iç içe olduğu görülmektedir. Osmanlı Sultanı III. Selim ile II. Mahmud dönemi başta olmak üzere Osmanlı Tarihinin son dönemi, Mevlevîliğin en fazla itibar gördüğü dönemdir. Bu dönem padişahların bizzat Mevlevihaneleri ziyaret edip, ayinlerinde bulunmaları, halkın ilgisinin de bu tarıkata yönelmesine sebep olmuştur. Ancak Mevlevîliğin fazlaca devlete yakın olması, gelecek için bu tarikatın gelişmesine değil, tarikatın, devletin çökmesi ile önemini kaybetmesine sebep olmuştur. Bu makalede, Sultan II. Abdülhamid döneminden Osmanlı Devletinin yıkılışına kadarki Mevlevîlik ile ilgili gelişmeler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlevîlik, Osmanlı Devleti.

Abstract

It seems that mevleviyeh has had much more intertwining relationships with the state since the end of the 18th century. Especially during the reigns of Selim the Third and Mahmud the Second, in the late Ottoman Period, it has been respected. In this period, Sultans' visiting of the lodges of Mevlevi dervishes led people's attention to direct this religious order. However, the closeness of it to the state did not provide a development for it in the future, with the collapse of the state; this cult also lost its importance. In this article, the developments related to mevleviyeh discussed from the period of Sultan Abdülhamit the Second to the collapse of the Ottoman Empire.

Key Words: Mevleviyeh, Ottoman Empire.

* Dr. Nimetullah AKAY

Giriş

Temel öğretisi “İlâhî Aşk” olan Mevlânâ Celâleddin-i Rumî'nin fikirlerinin temel oluşturduğu Mevlevîlik tarîkatı, Anadolu Selçuklu Devletinin son yıllarında, Moğolların Anadolu'yu istilasıyla Anadolu halkının ümitsizlikler içinde kıvrandığı bir zamanda adeta bir tesellici olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Mevlevîliğin başını çektiği tasavvuf cereyanlarının Osmanlı Devletini ortaya çıkaran ruhun kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeptendir ki, Mevlevîler Osmanlı Sultanlarından büyük yakınlık görmüş ve bu durum Mevlevîliğin adeta Devletin bir resmî kurumu haline gelmesine sebep olmuştur. Diyebiliriz ki, Mevlevîlik Osmanlı Devletiyle doğmuş, onunla gelişmiş ve onunla tarih sahnesinden çekilmiştir. Mevlevîliğin devlet ile iç içe olması, üzerinde durulması gereken bir durumdur. Bu durumun Mevlevîleri halktan uzaklaştırdığını ve resmî bir kurum hüviyetine büründürdüğünü söyleyebilmek mümkündür. Bilhassa Osmanlı Devletinin son zamanlarında Mevlevîlik-Devlet iç içeliğini açıkça görülebilmektedir. Bu makalemde, I. Abdülmecid zamanından itibaren Osmanlı Devleti idarecileri ile Mevlevî erkânının ilişkilerini olabildiğince ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalıştım. Mevlânâ ve Mevlevîlerin devlet ile olan ilişkilerini, “Başlangıcından 18. Yüzyılın Sonuna Kadar Mevlevîlik-Devlet İlişkisi” başlığındaki Doktora tezime ile geniş bir şekilde ele almıştım. Ayrıca II. Mahmud döneminin Devlet- Mevlevîlik ilişkilerini başka bir çalışma ile ele aldım. Bu makale, bir nevi daha önce bu konu ile ilgili yaptığım çalışmaların devamı mahiyetinde olup Osmanlı Devletinin Sultan I. Abdülmecid döneminden başlayarak devletin yıkılışına kadar, belgelere dayanılarak hazırlanan geniş bir çalışmadır. Elimdeki bu dönem ile ilgili belgeleri araştırmacılara sunmak açısından faydalı olacağını umuyorum.

I. Abdülmecid ve Abdülaziz Döneminde Mevlevîlik

1. Sultan Abdülmecid'in Mevlevîliğe İlgisi

Sultan I. Abdülmecid de (1255-1277/1839-1861) babası gibi Mevlevîleri çok seviyordu. Bu yüzden Mevlevî Hemdem Çelebi'nin bir dediği iki olmuyordu. Hemdem Çelebi, 1273/1856'da Sadriazam'a gönderdiği bir mektupta, damatları Rasih ve Hüseyin Efendilere birer kaymakamlık verilmesini rica etmiş, dilediği yerine getirilmişti. Aynı yıl içinde İstanbul'a gelmiş, Hırkâ-i Şerif'i ziyaret etmiş ve Padişah tarafından kabul edilmişti.¹

Sultan Abdülmecid tahta geçince Çelebilik makamında olan Said Hemdem Çelebi bir berat göndererek bağlılığını bildirmiştir. Çelebi

¹ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 20, 23.

Hemdem Efendi'nin Sultan Abdülmecid'e göndermiş olduğu "tecdid-i berat"ına dair dâhiliye irâdesinin metni şöyledir:

"Seniyyü'l-himema, kerimü's-şeyma, devletlu, inayetlu, atufetlu, oğlum Efendim Hazretleri,

Medine-i Konya'da münevvari-i Han rahmet definü'l-had mağfîret olan Hazret-i Mevlana kuddise sirrehü'l i'lan'ın medine-i mezkurede vaki'-i asitane feyz-i nişan ve Mevlevihane-i maal-i ünvanlarında müterkil hırka-i meşihet ve postnişin makam-ı reşadet olan seyadetlu Çelebi Efendi hazretlerinin meşihatlerini mütezammin olan berat-ı aliyenin şeref vuku bulan culus-u Hümayun mine'l-mekrun Cenab-ı Tacdari'den dolayı tecdid-i hususi olduğundan ol babde tirazende-i sahife-i südur olan bir kıt'a berat-ı aliyenin balası mübarek Hatt-ı Hümayun-u şahane ile tevşih ve tezyin buyurulmak üzere atf-ı berat ile beraber irsal-ı suy-ı valay-ı müşirileri kılınmış olduğu beyanı ile tezkire-i Senaveri terkimine ibtidar kılındı Efendim.

Ma'ruz-ı çaker-i kemineleridir ki,

Reside-i esabi'-i ta'zim olan iş bu tezkire-i Seniyye-i asafanalarıyla berat-ı ali-i mezkur huzur-ı lami'-i nur Hazret-i Şehinşahi'ye bil takdim meşmulü'l haze-i mekarim-i ifade-i Cenab-ı Tacdari buyurulmuş ve berat-ı ali-i mezkurin balası mübarek Hatt-ı Hümayun şevket makrun-ı şahane ile tevşih ve tezyin buyurularak atik-i berat ile beraber iade-i savb-ı samileri kılınmış olmağla ol babde emr u ferman Hazretü'l mine'l emrindir." ¹

Veled Çelebi İzbudak'tan naklen verilen bilgiye göre, Çelebilere en büyük iltifatı Sultan Abdülmecid, Hemdem Çelebi'ye yapmıştır. Padişah Çelebi ile bahçede beraber gezecek kadar ona yakınlık göstermiştir.²

1275/1858 yılında, pek sevdiği Yenikapı Şeyhi Osman Efendi'nin, yerine bir vekil tayin ederek Konya'yı ziyaret etmesine Padişah'ın izin ve müsaâde buyurmasına delaleti recasiyle Sadrazam Ali Paşa'ya bir mektup göndermişti. Böyle bir seyahat için neden Padişah'tan izin alındığı sorusu akla geliyor. Ancak arşiv belgelerinden anlaşıldığına göre, kendisine izin verilmekle birlikte bu seyahat için yirmi beş bin kuruş İhsân-ı Şahânedan verilmesi emredilmektedir. Çelebi Said Efendi'nin Sadrazam Ali Paşa'ya gönderdiği ve Şeyh'in Konya'yı seyahat arzusunu bildirdiği mektubun metni şu satırlarla başlamaktadır:

"Ma'ruz-ı da'i-i kemineleridir ki,

Yenikapı Mevlevihânesi Şeyhi faziletlu Şeyh Osman Efendi abd-i daileri 'Ka'batü'l-uşşak, başed in makam herk-i nakıs amed inca şüd tamam'

¹ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 463.

² İsmet Kayaoğlu, "Çağdaş Mevlevi Bilgin ve Edib Veled Çelebi İzbudak", VI. Milli Mevlana Kongresi (Tebliğler), Konya 1993, s. 53.

meali üzere hayli müddetten berü ziyaret-i asitan-ı Hazret-i Pir kuddise sırruhü'l münir arzusunda bulunduğundan....."

Şeyh Osman Efendi'ye verilen izin ile birlikte ihsan edilen atıye-i şahane ile ilgili dâhiliye irâdesinin metninin ilk satırları şöyledir:

"Atufetlu Efendim Hazretleri,

*Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Osman Efendi'nin asitan-ı Hazret-i Mevlânâ'yı ziyaret arzusunda bulunduğundan bahisle ol tarafa azimetine müsaade-i Seniyye erzan buyurulması iltimasine dair reşadetlu Çelebi Efendi Hazretlerinin tevarüd eden tahrirati menzur me'al-i mevfur Hazret-i Şehriyari buyurulmak için arz ve takdim kılınmıştır....."*¹ Buna göre izin alınmakla birlikte seyahat masrafının da temini sağlanıyordu.

Aynı yılda, Şeyh Osman Efendi'nin Konya'daki evinin inşaat masrafı, Padişah'ın bir iradesiyle maliye nezâreti tarafından ödenmiştir. Bu konuyla ilgili dâhiliye irâdesinin metninin ilk satırları şöyledir:

"Atufetlu Efendim Hazretleri,

*Reşadetlu Çelebi Efendi Hazretlerinin Konya'da ikamet etmekte oldukları hanesinin inşası mesarifi olan on yük iki bin dokuz yüz otuz beş gurusun mahallinde bilmünakasa kontratın rabt olunarak....."*²

II.Mahmud karlı, tipili bir havada, yanında Şehzade Abdülmecid'le Abdülaziz de bulunduğu halde Yenikapı Mevlevîhânesine gelmiş, kendisini kapıda karşılayan Osman Dede'ye şehzadeleri göstererek "Şeyh Efendi" demişti, "Bu havada bizi sizin gönlünüz çekti. Bunlar olsaydı gelemezlerdi". Abdülmecid Efendi bu sözü unutmamıştı. Dem geçmiş, devran geçmiş, Abdülmecid padişah olmuştur. Abdülmecid de Padişahlığı zamanında tıpkı babasının devrindeki gibi karlı, tipili bir havada Yenikapı'ya gitmiş ve kendisini karşılayan şeyhe, "nasıl şeyh efendi, hani ya Peder, 'bunlar olsaydı gelemezlerdi' demişti, gelebildik mi?" demiştir.³ Sultan Abdülmecid Osman Selahaddin Dede'ye muhtelif zamanlarda atıyyeler vermiştir.Yine 1260/1844 tarihli bir belgeye göre, Selahaddin Dede bastırıldığı "*Rişte-i Cevâhir*" adlı eserinden dolayı tabhâneye iki bin kuruş borcunu ödeyemiyordu. Padişah'ın İrâde-i Seniyesiyle borcu af edildiği gibi, ayrıca kendisine üç bin kuruş atıyye verildi.⁴

Sultan Abdülmecid padişah olunca, bir gün son zamanların en meşhur Mesnevîhânı olarak bilinen Hâce Hüsam'ı görmek ister. Bir kaç haber gönderdiyse de Şeyh gelmez. Bunun üzerine Padişah Abdülmecid,

¹ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 26863.

² BOA, Dahiliye İrtadeleri, no: 26793.

³ BOA, Dahiliye İrtadeleri, no: 26793.

⁴ BOA, Cevdet Maarif, no: 4871; Ayrıca bkz: BOA, Dahiliye İradeleri, no: 4713; BOA, Cevdet Maliye, no: 965.

"müsaade buyururlarsa ben geleyim" der. Fakat Hâce Hüsam her defasında "duasıyla meşgulüz" der ve kabul etmez. Bu devirde bir tarikat şeyhinin bir padişahın teklifini reddedebilmesi, tarikatların fonksiyonları açısından önemlidir. Çünkü padişah artık bu durumu sineye çekmekten başka bir duruma başvurmamaktadır.¹

2. Mevlevîhâne Yerine Saray

Çırağan Sarayının yerinde vaktiyle İstanbul'un en meşhur dergâhı olan Beşiktaş Mevlevîhânesi vardı.² Dolmabahçe Sarayının inşasından sonra da, Sultan Abdülmecid aynı yere, yerine yeni bir saray yaptırmak üzere eskisini yıktırması, fakat ilerleyen hastalığı yüzünden arzusunu yerine getirememiştir. Geri kalan bu iş Sultan Abdülaziz tarafından neticelendirilirken, iki buçuk asırdan beri içinde mukabele icra olunan meşhur Beşiktaş Mevlevîhânesini de içine almak suretiyle Saray yapılmıştır.³ Bu arada Mevlevîhânenin, bitişikteki Musahib Abdi Bey yalısına nakledildiği ve Sultan'ın saraya eklenen bölümde kalan Mevlevî kabirlerinde her gece kandil yaktığı bilinmektedir. Burası da yıkılınca Padişah Abdülaziz, yerine evvela Maçka'da sonra da Bahariye'de geniş bir arazi ile beraber ihşanda bulunarak Mevlevîhânenin orada ihyasını sağlamıştır.⁴

Evliya Çelebi'nin: "Deniz kıyısında olup, denize bakan yüksek bir Mevlevîhânedir ki, İstanbul'da ve başka şehirlerde benzeri yoktur. Şimdiki ustalar bu Mevlevîhânenin laal renkli sanatkarane kubbesine benzer kubbe yapamazlar. Semâhânenin meydanı baştan başa ceviz levhalarla süslü ve üç tarafı billur ve nefes taşları ile nakışlıdır. Mübarek şeyhi Hasan Dede'dir. Zamanımızda duası kabul edilen bir zattı. Mukabele günleri kürsüde Mesnevî-i Şerif okurken, kendilerine bir vecd gelir: 'Bu gece dersimizi Hazret-i Mevlânâ'dan böyle aldık, kardeşlere de öyle anlatıyoruz.' der idi. Vefatından sonra yerine neyzen Derviş Yusuf Celâlî şeyh oldu. Mesnevi okuturken birkaç defa mest olup, döner çarh gibi dönerek semâ' ettiği görülmüştür. Çaldığı ney, doğrusu aşıkları kendinden geçirdi." diye hakkında bilgi verdiği⁵ Beşiktaş Mevlevîhânesi, kuruluşundan itibaren zengin bir tasavvuf ve kültür ortamına sahip bulunmuş, IV. Mehmed,

¹ A. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 164.

² Selda Ertuğrul, "Çırağan Sahilsarayı", *DİA*, VIII, 304.

³ Şehabettin Uzluç, "Galata Mevlevihanesi ve Şeyh Ahmed Celeleddin Baykara Dede Efendi", III. Milli Mevlânâ Kongresi, Konya 1989, s. 297.

⁴ Münevver Ayaşlı, *Dersaadet*, İstanbul 1975, s. 99-100; Geniş bilgi için bkz: M.Baha Tanman, "Beşiktaş Mevlevihanesi", *DİA*, V, 553-554.

⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Dersaadet İkdam Matbaası, 1314, I, 450.

III.Selim ve II. Mahmud başta olmak üzere hükümdârların ilgi ve yardımlarını görmüş, devlet ricalinin, sanat erbabının uğrak yeri olmuş, bu ocaktan bir çok musikîşinâs ve şair yetişmiştir.¹

3. Mevlevîhâne Tamirleri

Yenikapı Mevlevîhânesi Sultan Abdülmecid'in saltanatı zamanında mükemmel bir şekilde tamir edilmişti.²

Yenikapı Mevlevîhânesinin sağ tarafındaki pencerenin üstüne baninin adını ve inşa tarihini veren kitâbe yerleştirilmiştir. Mehmed Rıfat(öl:1294/1877)'ın talik hattı ile yazılmış olan Mevlevî A.Sadık Ziver Paşa'ya ait metnin ilk iki satırı şöyledir:

*Erenler himmetiyle saye-i Abdülmecid Han'da
Müşir-i nafizü'l-emr eyleyüp ihya kütüphâne³*

Sultan Abdülmecid Yenikapı Mevlevîhânesinde dervişlere, misafirlere ve muhtaçlara pişirilen yemek için çeşitli erzak bağışlarında bulunmuştur.⁴

Sultan Abdülmecid'in irâdesiyle Kasımpaşa Mevlevîhânesi de tamir edilmiştir. Kasımpaşa Mevlevîhânesinin tamiriyle ilgili Dâhiliye irâdesine göre, Kasımpaşa Mevlevîhânesinin bazı mahallerinin tamirâtı için Laleli vakfından ve Sultan Bayezid Han'ın vakıflarından para tahsis edilmektedir. Çeşitli vakıflardan tahsisat Padişah'ın irâdesine sunuluyor, Padişah da mabeyn baş kâtibi vasıtasıyla(4 Rebiülevvel 1274/1858'de) bu tahsisatları onaylıyor.⁵

Ayrıca Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nin abdesthanelerinin harab ve tamire muhtaç olması hasebiyle, buranın tamir masrafı için Laleli vakfından bin kuruşun alınıp harcanması için 20 Safer 1278/1861 tarihinde Bâb-ı Adliye'de Meclis-i Valây-ı Ahkâm-ı Adliye'de karar alınıyor.⁶

1274/1858 tarihinde Sultan Abdülmecid, Kasımpaşa Mevlevîhânesi şeyhi Ali Rıza Dede'ye, istirhamı üzerine atıye-i şahâne ihsan buyurmuş, aynı yılda Beşiktaş Şeyhi Nazif Dede'ye bin beş yüz kuruş maaş tahsis etmiştir.⁷

¹ M.B.Tanman, a.g.mad., s. 554.

² BOA, Dahiliye İradeleri, no: 6298, 9590; Bkz: M. Ziya, s. 92.

³ B. Tanman, a.g.m., s. 99.

⁴ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 4 867, 27447, 27763; Bkz: M. Ziya, 90; B. Tanman, a.g.m., s. 96.

⁵ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 25800.

⁶ BOA, Meclis-i Vala, no: 20229.

⁷ Bkz: BOA, Dahiliye İradeleri, no: 3478, 4572, 4728, 10189, 12000, 13571, 26498, 26593.

Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım, babasının zamanını anlattığı eserinde Sultan Abdülmecid'in hazır bulunduğu bir mesnevîhâne açılışından bahsetmiştir. Ona göre, Murad Molla Tekkesi'nin şeyhi Mesnevîhân Mehmed Murad, yaptırmakta olduğu Mesnevîhânenin inşaatının bitmesi üzerine, 1260/1844 sene Muharrem ayının 9. günü binanın açılışının yapıldığı gün, Sultan Abdülmecid Han da hazır bulunmuştur. Murad Molla Şeyhi o gün Padişah'ın huzurunda eski öğrencilerine icazet verdiği gibi, Ahmed Cevdet Paşa'ya da Mesnevî-i Şerif'den icâzet vermiştir.¹

Konya'daki Dergâhtan sonra ikinci önemli merkez olan Afyon Mevlevîhânesi de 1259/1844'de yıkılınca Sultan Abdülmecid tarafından yeniden inşa edilmiştir.² Afyon Mevlevîhânesinin bu tamirine ait kitâbe Ziver Paşa tarafından "Asâr Paşa, Divân Münşat" adlı eserinde yazılmıştır. Şöyle ki:

*Şehenşâh-ı cihân kutb-u zaman Abdülmecid Han'dır
Velâyetle hilâfet sahibi bir şah-ı bi-hemta
Bu tarihin seza tahsin ederse evliya ZİVER
Bu vala hanikahı kutb-ı devran eyledi ihya(1260).³*

Bursa Mevlevîhânesi cümle kapısı kitâbesinden Sultan Abdülmecid'in bu Mevlevîhâneyi tamir ettirdiğini anlıyoruz:

*Cevherin tarihini vali iken yazdı Celâl
Kıldı bak tecdid bu dergâhı Han Abdülmecid (h.1309).*

Aynı şekilde Gelibolu Mevlevîhânesinin iki ayrı kitâbesinde Sultan Abdülmecid'in adı geçmektedir; I.Taç kapısı kitâbesinden:

*1256 Yapdırup Abdülmecid Han salikane cay-gâh
1256 Ehl-i vecde oldı bir cay-ı safa bu han-gâh(Azmi)
Mevlevîhânenin II.Taç kapısı kitâbesinden:*

*Oldı nev ta'mir ile adap cay-ı pür safa
Yapdı Şeh Abdülmecid Hakk'a beca irfan seza(Azmi, 1266-1267).⁴*

Kütahya Mevlevîhânesi tamir kitâbesinden yine Mevlevîhânenin Sultan Abdülmecid tarafından 1257/1841'de tamir ettirildiğini anlıyoruz:

*Resm-i digerde didim tarih-i balasın Aziz
Kıldı pak icad bu dergâh-ı Han Abdülmecid(Aziz).⁵*

¹ Fatma Aliye Hanım, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Sad:Metin Hasırcı, İstanbul 1994.

² BOA, Dahiliye İradeleri, no: 6509, 9312, 14264.

³ Yusuf İlgar, "Afyonkarahisar Mevlevihanesi", *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Konya 1996, s. 108-109.

⁴ İsmail Yakıt, a.g.m., 34-35; Bkz: BOA, Dahiliye İradeleri, no: 6092.

⁵ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 1315.

Galata Mevlevîhânesi semâhânesinin kitabesinde de Sultan Abdülmecid'in adı geçmektedir:

*Bin iki yüz yetmiş altı salı içinde behin
Kıldı bu dergâhı Şeh Abdülmecid a'la bina(Ziver).¹*

Galata Mevlevîhânesi'nin inşaat masrafiyla ilgili Dâhiliye irâdesinin metni şöyledir:

"Atufetlu Efendim Hazretleri,

Galata Mevlevîhânesi'nin muhterik olalıdanberu arsa-i haliye olarak kalması dervişanının sefaletlerini mucib olmakta olmasıyla inşası iltimas olduğuna ve hanikâh-ı mezburede mesarif-i inşaiyesi için altmış dokuz senesi muvazenesine idhalen iki bin kise akçe tahsis olunarak ve bundan fakat derununda bulunan çeşme ve şadırvanın mesarif-i ta'miriyesi olan üç yüz elli üç kise bu kadar guruşa i'ta kılınarak hanikah-ı mezburun şimdilik inşası iltimas olunan mahallerinin dahi keşf ve münakasası bil icra der bütün yigirmi dokuz bin guruşde menas-ı kılıf üzerinde takrir eylediğine binaen ol mikdar masraf ve şerait-i mukarrere ile inşası hususuna dair maliye nezaret-i celilesinin bir kıt'a takriri menzur-ı ali buyurulmak için arz ve takdim kılınmış olmağla bir mentuk takrir icray-ı muktezasının nezaret-i müşarünileyhe havalesi hakkında her ne vecihle irade-i Seniyye-i Hazret-i Padişahi müteallik ve şerefsudur buyuruluyor ise ana göre hareket olunacağı beyanıyla tezkire-i Senaveri terkim olundu Efendim. Fi 6 Rebiülevvel sene (12)73. M.

Ma'ruz-ı çaker-i kemineleridir ki,

Ziver-i enamil-i tefhim olan iş bu tezkire-i sâmiye-i asafâneleriyle zikr olunan takrir-i menzur-ı maalimevfur Hazret-i Padişahiye buyurulmuş ve husus-ı mezkurun ber mentuk-ı takrir icray-ı muktezasının nezaret-i müşarünileyhaye havalesi müteallik ve şerefsudûr buyurulan emr ü irâde-i Seniyye-i Cenab-ı Tacidari iktizay-ı celilinden bulunmuş ve marûlbeyan takrir yine savb-ı sami-i asafîlerine iade kılınmış olmakla ol babda emr u ferman Hazret-i minelemrindir. Fi 7 Rebiülevvel sene (12)73. "²

Çelebi Said Hemdem Efendi'nin İstanbul'a gelmesi ve Arif Paşa konağında misafir edilmesiyle ilgili Dâhiliye irâdesi özetle şöyledir:

Said Çelebi'nin İrade-i Seniyye gereğince Mübarek Bayram esnasında Dersaadet'e geleceğini ve kendisinin Arif Paşa Konağında misafir edileceğini belirtilen Sadrazam'ın tezkiresi metninde, bu sebeple meydana gelecek masraf için tahsisatın artırılması talep edilmektedir. Mabeyn

¹ İsmail Yakıt, a.g.m., 36; Bkz: BOA, Dahiliye İradeleri, no: 5314, 12863, 29849; Meclis-i Vala, no: 17013. Bu kitabe halen "Divan Edebiyatı Müzesi" olarak faaliyet gösteren Mevlevihanenin semahane kapısı üzerinde durmaktadır.

² BOA, Dahiliye İradeleri, no: 23883.

Başkâtibi de bu durum Padişah'ın İrade-i Seniyyesine uygundur diyerek cevap vermektedir.¹

İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivinde Sultan Abdülmecid'in başta Konya dergâhı (Bkz: Dâhiliye İrâdeleri, no:2210, 4242, 5751, 7218, 7540, 8525, 8205, 8576, 10908, 9280, 12275, 14226, 14416, 27014, 28121, 24658, 25106, 25147, 25208.) olmak üzere Üsküdar(Bkz: Dâhiliye İrâdeleri, no:4487, 4834, 8530, 11225, 13140, 27837.), Galata(Bkz: Dâhiliye İrâdeleri, no:23068, 10696, 11593, 27837.), Selanik(Bkz: Dâhiliye İrâdeleri, no:4532.), Reha(Bkz: Dâhiliye İrâdeleri, no:4881.), Kayseri(Bkz: Dâhiliye İrâdeleri, no:7045.), Edirne(Bkz: Dâhiliye İrâdeleri, no:27857, 27866.), Beşiktaş (Bkz: Dâhiliye İrâdeleri, no:10470, 10557, 12008, 14140, 25038.) ve İzmir(Bkz: Dâhiliye İrâdeleri, no:28518, 23543.) Mevlevîhânelerinin tamiri ve dervişanına yardım ile ilgili bir çok Dâhiliye irâdesi bulunmaktadır.

1273/1857 tarihli bir Dâhiliye İrâdesine göre de Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Nazif Efendi'ye atıyye-i Seniyye verilmektedir.² 1273/1857 tarihli diğer bir Dâhiliye İrâdesiyle İzmir Mevlevîhânesi şeyhinin irâde-i seniyye gereğince maaşı arttırılmaktadır.³ Ayrıca 1275/1859 tarihli bir arızadan, Konya Dergâhı vakıflarının imtiyazlarının, bütün Mevlevî zaviyeleri vakıflarına teşmil edildiğini anlamaktayız.⁴ Bütün bu Dâhiliye İrâdeleri ve tarih kitâbelerinden Sultan Abdülmecid'in Mevlevî tekkelerine çok ilgi gösterdiğini anlamaktayız.

4. Sultan Abdülaziz ve Mevlevîlik

Sultan Abdülaziz de (1277-1293/1861-1876) ataları gibi Mevlevîliğe karşı sevgi beslemektedir. Sultan, Mevlevîhan Hacı Hüsam'ı görmek istemiş ve onu saraya davet etmiştir. Daha önce Sultan Abdülmecid'in davetine icabet etmeyen Şeyh, Sultan Abdülaziz'in davetine de kulak asmaz. Bir gün Padişah Hacı Hüsam'ı yolda görmüş ve "Seni emirü'l mü'minin çağırır, şer'an emrine uymak gerektir" diye haber göndermiştir. Gözleri ama olan Şeyh, emri duyunca değneğini yere vurarak kendi kendine "ey nefis şimdi en büyük imtihanı veriyorsun" demiş ve sonra sesin geldiği tarafa dönüp "Efendinize haber verin, ben onu emirü'l-mü'minin tanımıyorum" diyerek uzaklaşmıştır. Padişah sesini çıkarmaz. Bu hadiseden bir kaç gün sonra Sultan Abdülaziz hal' edilince bu şeyhin kerametine hamledilmiştir.⁵

¹ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 24898.

² BOA, Dahiliye İradeleri, no: 25038.

³ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 23543.

⁴ BOA, Bab-ı Ali Evrak Odası, Mektubi Kalemî, VIII, no: 1980, 2790.

⁵ BOA, Bab-ı Ali Evrak Odası, Mektubi Kalemî, VIII, no: 1980, 2790.

1284/1867 tarihli bir kitâbeye göre Konya'da Mevlânâ mamuresi Abdülaziz zamanında 1284/1867 yılında bazı tamirler geçirmiş ve ilaveler yapılmıştır. Yine Mevlânâ Dergâhının şadırvanının 1285/1868 yılında Sultan Abdülaziz'in emriyle tamir edildiği bilinmektedir. Konuyla ilgili Dâhiliye irâdesinin metni şöyledir:

"Atufetlu Efendim Hazretleri,

Konya'da kain Dergah-ı Şerif Hazret-i Mevlânâ kuddise sirrehül a'la'de muhtac-ı ta'mir olan mahaller rehin-i hin-i hitam olmakla teşekkür-ü eltaf-ı celile-i ni'meti ve keşfinin kusuri bulunan yerlerinde dahi termimi zımnında istid'ay-ı atifet i şamil reşadetlu Çelebi Efendi Hazretlerinin var ve olan tahriratı lef'en arz ve takdim kılındı. Sair muvaffakatvaye-i Hazret-i Pdişahiye dergah-ı şerif-i mezkurun suret-i ceridede ta'mir ve inşası hatımm pezir olub kusurinin dahi ber mucib-i iltiması yaptırılması muvafık şan-ı ali olacağı gibi suri ve ma'nevi isticlabi daavat-ı hayriye-i Cenab-ı cihanbaniye müstelzim olduğune binaen maliye nezaret-i celilesiyle bilmuhabere iktizasına bakılacağı ve teşekkürat-ı ma'ruzenin nazar-ı aliyeye mucib-i mahzuziyeti olduğunu mütezemmin muşarünileyh Çelebi Efendi'ye cevaben yazılması hakkında her ne suretle emr ve ferman-ı inayetbeyan Hazret-i şehriyari şerefnev' ve südur buyuruyor ise mentuk-ı münifine tevfik-ı hareket olunacağı beyanıyla tezkire-i senaveri terkim olundi Efendim. Fi 22 Şevval sene (12)84. M.

Ma'ruz-ı çaker-i kemineleridir ki,

Reside-i dest-i ta'zim olan iş bu tezkire-i Samiye-i asafaneleriyle mezkur tahrirat-ı menzur-ı mealimevfur Hazret-i Padişahi buyurulmuş ve ber mucib-i istiza-i muşarünileyh Çelebi Efendi'ye cevanban yazılması müteallık ve şerefnev' buyurulan emr u ferman lütf-ü ünvan Cenab-ı müllükane mentuk-ı münifinden olarak zikr olunan tahriratına savb-ı Sami-i hidivlerine iade kılınmış olmağla ol babda emr u ferman Hazret-i minelemrindir. Fi 23 Şevval sene (12)84."¹

1277/1861 tarihli bir Dâhiliye irâdesinden Halep Mevlevîhânesinin de Sultan Abdülaziz döneminde tamir edildiğini anlamaktayız. Dâhiliye irâdesi Sadrazam'ın,

"Atufetlu Efendim Hazretleri,

Evkaf-ı Hümayun nezaret-i celilesinin menzur mealimevfur Cenab-ı Padişahi buyurulmak için arz ve takdim kılınan takririne Meclis-i Vala tarafından terkim olunan zeyilden senaban olduğu vecihle Halep Mevlevihanesi'nin inşa ve ikmal zımnında mahalli evkaf hasılatından havale-i sarf kılınmış olan....." satırlarıyla başlamakta ve Mabeyn

¹ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 39799.

Başkatibi'nin Padişah'ın iradesini belirten "*ol babda emr u ferman Hazret-i minelemrindir.*" cümlesiyle son bulmaktadır.¹

Yine Dâhiliye irâdelerinden 1280/1864 yılında Kulekapısı Mevlevîhânesinin tamir edildiğini (Dâhiliye İrâdeleri, no:35171.), ayrıca bir çok Mevlevî dervişine maaş bağlandığı ve atiyeler sunulduğunu Dâhiliye irâdelerinden anlamaktayız.⁹³

5. Münşeatlere Mevlevîlik

Sultan Abdülaziz döneminde tertip edilmiş "*Münşeât-ı Asım Bey-1286(1870)*" ile "*Münşeât-ı Aziziye Fi Asar-ı Osmaniye-1284(1868)*" adlı eserlerde Mevlevî çelebilerine ve muhiblerine yazılmış mektuplara tesadüf edilmesi, o devir Mevlevîlerinin sosyal hayatın ayrılmaz bir parçası olduklarını ortaya koymaktadır. Bu münşeatlere "*Medine-i Konya'da Seccadenişin-i İrşâd-ı Asitâne-i Hazret-i Mevlânâ zat-ı şerife tesvid buyuduklarıdır*"², "*Medine-i Konya'da Seccadenişin Hanikâh-ı Mevlevî Çelebi Efendi Hazretlerine*"³ ile "*Pertev Paşa Merhumun Muhibban-ı Mevlevîyeden Bir Zata Mektub-ı Belîğanesi*"⁴ başlıkları ile derc edilen mektuplarda Mevlevîlere ve Mevlevîliğe saygı ve sevgi ifadeleri edebî bir üslupla yer almaktadır. Devrin devlet adamlarının Mevlevîlere bakışını göstermesi bakımından Pertev Paşa'nın mektubunu buraya alıyoruz:

"Zat-ı mekarim-i simatlarının minel ezel ayine-i mahiyet-i fitriyesi bila hail pertev-i feyz-i şemse mukabil ve halbu ki saye-i Mevlânâ'da sikke-i kadr u itibarları tac-ı zernişan-ı hurşide mümasil olduğu vareste-i berahin u delail olmağın çaker-i mütehassiseri sema'hane-i alem-i imkande tennure-puş-i hayat ve hırka be-duş-ı zindegani vu sebat oldukça nay-ı zeban-ı sadakat nişanımı dem-i vapisine kadr-i nevay-ı dilkeş-i eday-ı sena ve zemzeme-i ruh efcay-ı duay-ı devletlerine hasr ve vakf u enfas-ı iktidarımı sarf ederek minel-kadim mutrib-i dil-i çakeri nağamat-ı nevaziş-ı iltifatleri ağzasinin tesiriyle çarh u devrana girmiş ve çoktan beru saday-ı dilaray-ı nay-ı afyetleri istimaine nail olamamış olduğundan makam-ı ubudiyet ve müsadekattan teşa'ub eden terane-i ihtisasın usulüne riayet Mesnevi-i hüsn-ü teveccühlerine müracaattan ibaret olduğuna ve kuliniz savb-ı veliyyün naimilerine karsaz-ı iddia olduğum hulus ve hususiyetim terennümleri saz ve söz kabilinden olmadığına binaen karib ve baid hankah-ı sıdk-şiaride

¹ BOA, Dahiliye İradeleri, no: 30762.

² Çelebizade İsmail Asım Efendi, Münşeât-ı Asım Efendi, Haz: Sahhaf Es'ad Efendi, (İstanbul) 1286, s. 14-15.

³ Çelebizade İsmail Asım, s. 246-247.

⁴ *Münşeât-ı Aziziye Fi Asar-ı Osmaniye*, Haz: Hacı Nuri Efendi, (İstanbul) Vezir-i Hani Matbaası, s. 23-24.

adab-ı marziye-i ihtisasiyenin perdelerini gözeterek meddü'l-eyyam küdumzen-i kıyam ve na'than-ı ihlas-ittisamleri olduğunu, aralıkda hak-pay-ı devletlerine ibane ve iş'are mübaderet-i fariza-i zimmetim olarak ramüşger-i hame-i çakeranem tesdi-i ser-i alilerinden ihtiraza evvel mebhasde nakarat-ı makalat-ı adiyeden sarf-ı efkar ve usul-i makbule-i icara ağazbirle iktibas-ı envar-ı telettüfat-ı hasenelerine ni'mezzeria ittihaz olunduğu inşaallahu Teala."

Münşeatlardaki mektuplardan bir örnek de "Münşeat-ı Asım Efendi" adlı eserden verelim:

"Medine-i Konya'da Seccade-nişin-i Hankâh-ı Mevlevî Çelebi Efendi Hazretlerine:

Saadetlu, hidayetlu, kerametlu aziz-i sütude hisalım Sultanım Hazretlerinin hankah-ı keramet destgâhleri ile yevm-i nefhü's-sur mes'ay-ı uşşak-ı şevk-peymayan olmak daavat-ı meşhudetü'l icabeti manend-i berg-i sebz-i dervişan-ı dest-aviz-i huzur-u fayizü'n nurleri kılınup zat-ı suruşsimatleri ma tecellet-el hakayık fi merayai'l vücud revnak-ı aray-ı semahane-i şuhud olmak duasi zımninde nümude-i muhabbet dil-rübudeleri budur ki teveccüh-ü aliyeleri berakatiyle müstağnim-i ni'me giran-ı kadr-ı hayat ve sena ve sitayişleriyle dane-şimar subhe-i evkat olup cayegir-i zamir olan ve duvela muktezasınca vesile-cuy-ı istiksay-ı tab'-ı levh-i aşinaleri iken resanende-i rekime-i muhaleset-i daileri bu tarafta itmam-ı maslahat ile ol savbe imale-i lıccam-ı muavedet etmekle badi-i tahrik hame-i meveddet olmuştur. Baki hem vare."

Münşeat-ı Aziziye'de Şeyh Galib'in Sema' ile ilgili şu manzumesi de yer almaktadır:

*Bunda madam aşıkan eyler sema'
Mahd u mührü asuman eyler sema'
Sırr-ı aşk eflaki sergerdan edip
Haliyen kevn ü mekân eyler sema'
Çeşm-i giryan guyiya girdabdır
Kef-zenan gevher-feşan eyler sema'
Devr eder mey-haneyi muğ-peçeler
Ka'bede san hacıyan eyler sema'
Ney-sefir-i şevk urup mürgan-ı kuds
Çün kebuter pür-zenan eyler sema'
Ben o Kays-ı serseri-seyrim ki gah
Başım üzre aşiyân eyler sema'
Nur-bahş oldukça Galib Şems-i aşk*

Mevlevîler zerre san eyler sema¹

6. Mahmud Sadreddin Çelebi

Said Hemdem Çelebi'nin vefatı üzerine(1276/1859), oğlu Mahmud Sadreddin Çelebi, bütün Konya dergâhı ileri gelenlerinin ortak tasvibiyle Çelebilik makamına getirilmişti.² Ağır başlı, hoşsohbet, hayırsever bir şeyh olarak tanınmıştır. Onun dergâh şeyhliği sırasında 1283/1867'de Konya'da büyük bir yangın çıkmış, Konya çarşısı ile çarşı içindeki Yüksek Cami ile Kapı Camii tamamen yanmıştı. O zamanlar Konya valisi Burdurlu Ahmed Tevfik Paşa ile Sadreddin Çelebi elele vererek, Sultan Abdülaziz ve annesi Pertevnihal Valide Sultan'ın yardımı ile Yüksek Cami yerine 1291/1874'de şimdiki Aziziye Camii yaptırılmıştı. Kapı Camii yerine, 1284/1868 yılında yaptırılan cami ise daha çok Mahmud Sadreddin Çelebi'nin para yardımı ile tamamlanmış, ayrıca yanar dükkanların yerine elli beş yeni dükkan inşa edilmiştir. Sultan Abdülaziz 1287/1870 yılında dergâh şadırvanını da tamir ettirmiştir. Konya 1290/1873 yılında bu sefer büyük bir kuraklık tehlikesi geçirmiş, 1290/1873 kıtlığı denilen bu yıl halk perişan bir vaziyette sokaklara dökülmüştür. Konya valisi Salazlı Ahmed Esad Paşa ile Mahmud Sadreddin Çelebi'nin halka yardım etmesi dergaha saygıyı daha da arttırmış, Sultan Abdülaziz, Çelebi'ye nişanlar tevcih etmiştir. Mecidiye nişanını Çelebi'ye tevcihle ilgili Dâhiliye irâdesinin metni şöyledir:

"Atufetlu Efendim Hazretleri,

Reşadetlu Çelebi Efendi Hazretlerine münasib rütbeden bir kıt'a Mecidiye nişanı zişan-ı ihsan buyurulmasının suret-i inhası istimzacına dair Konya valisi devletlu Paşa Hazretlerinin Kapu Kethüdası saadetlu Efendiye tevarud eden şukkası menzur-ı ali-i Cenab-ı mülukane buyurulmak için arz ve takdim kılındı. Müşarunileyhe handan-ı velayet-i ünvan Mevlanay-ı Rumi sülale-i muhteremesinden bulunduğu cihetle taraf-ı eşref Hazret-i Hilafetpenahiden bu misüllü eltaf-ı Seniyyeye nailiyeti muvafıkşan mekarim-i nişane Cenab-ı şehinşahi olmakla ve vali-i müşarunileyh tarafından inha olunmaksızın doğruca inayet ve ihsan buyurulması daha münasib olacağı tahattur olunmakla müşarunileyh birinci veyahut ikinci rütbelerden bir kıt'a nişan i'mal ettirilmesi hakkında her ne vecihle emr u ferman-ı Hümayun-u Hazret-i Padişahi isabetpiray-ı sünuh ve südur buyurulur ise muktezay-ı celil üzere harekete iptidar olunacağı beyanıyla tezkire-i Senaveri terkim kılındı Efendim. Fi 17 Receb sene 1279. M.

Ma'ruz-ı çaker-i kemineleridir ki,

¹ *Münşeât-ı Aziziye*, s. 79.

² BOA, Dahiliye İradeleri, no: 28518, 28524; A. Gölpınarlı, s. 176-177.

*Reside-i dest-i ta'zim olan iş bu tezkire-i Samiye-i asafaneleriyle mezkur şukka menzur şevketmeyfur Cenab-ı Padişahi buyurulmuş ve müşarunileyh ikinci rütbeden bir kıt'a nişan-ı zişan i'mal ettirilmesi şerefnüsuh ve südür buyurulan emr ve irade-i ihsanade-i Cenab-ı cihanbani müktezay-ı münifinden olarak zikr olunan şukka yine savb-ı Sami-i asafilerine iade kılınmış olmağla ol babda emr u ferman Hazret-i minelemrindir. Fi 18 Receb sene 1279."*¹

Çelebi de kendisine tevcih edilen Mecidiye nişanından dolayı teşekkür etmiştir(Bkz: Dâhiliye İradeleri, no:39326). Ayrıca Çelebi'nin biraderlerine de nişanların tevcih edildiği görülmektedir(Bkz: Dâhiliye İradeleri, no.39609). Sadreddin Çelebi 1298/1881'de ölünce yerine kardeşi Manisa Mevlevîhânesi şeyhi Fahreddin Çelebi geçmiştir.²

A. II. Abdülhamid Döneminde Mevlevîlik

1. II. Abdülhamid ve Osman Dede

Sultan II.Abdülhamid tahta geçtikten sonra(1293-1327/1876-1909) Mesnevihan Şeyh Osman Selahaddin Dede'den Mesnevi okumaya başlamış ve kendisine ayda bir kuruş maaş bağlamıştı. Saraya davet ederek, haftada bir iki gün gelip ders vermesini de emretmişti. Fakat bu kamil Şeyhten ancak bir defa ders okumuştur. Şeyhin herkesçe bilinen ahlak ve fazileti ve şöhreti dolayısıyla Padişah tarafından da kendisine fevkaledede itibar ve hürmet gösterilmesi, Saray ileri gelenlerinden bazılarınca hoş görülmemeye başlanmış ve Şeyh hakkında olumsuz bir hava hazırlanmaya başlanmış idi. Şeyhi çekemeyenler fırsat düştükçe kendisi aleyhinde konuşuyorlar ve "bu sivri kulaklının burada ne işi var" diye küçümsüyorlardı. Bir gün Şeyh Osman Efendi Padişah'ın huzuruna kabul edilir. Bir çok iltifat ve hürmet gördükten sonra, dünyanın gidişinden, özellikle devlet işlerinden bahsedilir. Osman Efendi "Nalbant kuyumculukta, kuyumcu nalbantlıkta kullanılır ise başarı elde edilemez" diyerek fikrini beyan eder. Mithat Paşa'ya da yakın olması Şeyh'in bazı kişilerin nazarında değerini düşürmüştü. Bu gelişmeler üzerine ihtiyarlığı nazara verilerek dergahta oturup zikir ile meşgul olması irade edilir. Bu Padişah iradesi üzerine Osman Efendi ölünceye kadar Yenikapı dergâhından dışarı çıkmamış ve bir süre sonra bir kuruşluk maaşı da kesilmiştir.³

Sultan Abdülhamid'in tahta geçirilme töreninde bulunan Mevlevî Osman Efendi, Padişah'ın derin minnetini kazanmıştır. V.Murad'ın tahttan indirilmesine dair fetva Saray'a gelmemiş, Şeyhülislâm telaşa düşmüş, bu

¹ BOA, Dahiliye İradeleri, no:34077.

² M. Önder, s. 65-66.

³ M. Ziya, s. 186.

sırada Osman Dede, "İcma-i Ümmet fetva değil midir?" demiş, bu söz üzerine fetva beklemeden Abdülhamid'e bey'at edilmiştir. Padişah'ın bu sözü üzerine Osman Selahaddin Dede'nin alnını öptüğü de rivayet edilmektedir.

Mithat Paşa'nın akıbeti, sarayın Yenikapı Mevlevîhânesine ve bu münasebetle de bütün Mevlevîlere karşı görüşünü değiştirmiştir. Sarayda Mesnevi okutmaya memur olan Osman Dede, ihtiyarlığı dolayısıyla zahmete girmemesi ve dergâhta oturup evrad ve ezkârıyla meşgul olması irâdesi ile saraydan uzaklaştırılmıştır.¹

Osman Dede'nin oğlu Celaledin Dede zamanında Yenikapı dergâhı, yönetimin kapatmadığı, fakat en fazla korktuğu ve daima göz altında bulundurduğu bir yerdi. Abdülhamid'in padişahlığı, bu dergah şeyhinin delaletiyle kararlaştırılmıştı. Veliahd Reşad Efendi de Osman Selahaddin Dede'ye mensuptur.² Yenikapı Mevlevîhânesi postnişini Şeyh Osman Selahaddin Dede'nin defin masrafı için II.Abdülhamid hazine-i hassadan iki bin kuruş cenaze masrafı için yollanmış ise de, bu para Şeyh'in vasiyeti gereğince bu hizmete sarf edilmemiştir.³

Sadreddin Çelebi'nin 1298/1881'de vefatı üzerine yerine büyük kardeşi ve Manisa Mevlevîhânesi şeyhi Fahreddin Çelebi Mevlânâ dergâhı postnişinliğine getirilmiştir. Bütün çelebilerin ve dedelerin Şeyhülislâma birlikte çektikleri telgraf üzerine Konya Mevlânâ dergâhı postuna oturan Fahreddin Çelebi, ancak bir yıl postnişin olmuş, 1299/1882'de ölünce yerine kardeşi Mustafa Safvet Çelebi geçmiştir.⁴ Beş sene Mevlânâ dergâhında çelebilik yapan Mustafa Safvet Efendi, Mevlânâ Türbesinin yeşil kubbesinde bazı onarımlar yaptırmış, kubbe kurşunlarını yenilemiştir. 1304/1887 yılında ölünce yerine kardeşi Abdülvahid Çelebi geçmiştir.

2. Abdülvahid Çelebi

Safvet Çelebi'nin 1304/1887'de vefatı üzerine yerine Hemdem Çelebi oğullarından Abdülvahid Çelebi geçmiştir. Abdülvahid Çelebi zamanında II.Abdülhamid Osmanlı tahtındaydı. Aşırı alevî inançlara sahip olduğu söylenen ve bu yüzden epeyce takibata uğrayan Abdülvahid Çelebi, bilhassa iyi kalpliliği ve cömertliği ile ün salmıştır.⁵

Abdülvahid Çelebi'ye karşı uygulanan Saray'ın baskılı tutumunun temelinde etrafın yanlış telkinleri olduğu ifade edilmektedir. Çelebi,

¹ A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 272-273.

² M. Ziya, s. 183-184.

³ M. Ziya, s. 217.

⁴ A. Gölpınarlı, s. 177; M. Önder, s. 66.

⁵ A. Gölpınarlı, s. 177.

devamlı göz altında tutulmuştur. Hatta Sivas valisi iken vefat eden Hacı Hasan Paşa'nın Konya valiliği sırasında Antalya'da bulunduğu zaman, Konya'da Saray'a çekilen telgrafta: "Çelebi Efendi şiiiliği yaymak için Hacı Bektaş Kasabasına gidiyor" diye haber verilmiş olduğundan, buna karşılık gelen telgrafta da "Çelebi Efendi'nin olduğu yerde ikamete memur edilmesi" emir ve ihtar edilmiştir. Bu ikinci telgraf geldiği sırada Şeyh Efendi Ilgın'da bulunmuş ise de kazanın kaymakamı insafli, iyilik sever bir kişi olmalı ki, bu telgrafi biraz geciktirmiş, bu müddet içinde Abdülvahid Çelebi Konya'ya gelebilmiştir.

Çelebi Efendi'nin çok kalenderce hallerinin bu şüpheye kuvvet vermiş olduğu tahmin edilebilir. Bu olaydan çok müteessir olan Abdülvahid Çelebi, "Biz Mevlevîlerin bu Osmanlı Devleti'ne ve Hanedana sadakat ve bağlılığımız çok eskidir. Bu husus tarih geleneklerine geçmiştir. Bilemem neden bağlılığımız bu şekilde yansıtılıyor." diyerek üzüntüsünü belirtmiştir. Abdülvahid Çelebi'ye yapılan baskılar arttığından Şeyh görevinden istifa ederek mabeyne(saraya) bir telgraf çekip, "Bütün Mevlevî ailemle birlikte ferman buyurulacak yere göç etmeye hazırız" demiştir.¹

3. Abdülhalim Çelebi ve Veled Çelebi

Abdülvahid Çelebi'nin yerine oğlu Abdülhalim Çelebi geçmiştir.² Abdülhalim Çelebi yaklaşık üç yıl bu makamda kalmış,³ ancak hususi hayatı tezvirlere yol açtığından 1327/1909'da azledilip yerine Necib Çelebi oğlu Veled Çelebi tayin edilmiştir.⁴ Mevlevîlerin çoğu, başta bizzat çelebiler olmak üzere, Veled Çelebi'nin inas kolundan olduğunu, yani ana tarafından Mevlânâ soyuna mensup bulunduğunu söylerler. Hatta bu yüzden Veled Çelebi, baba tarafından çelebi olduğunu isbat etmek için ta Mevlânâ'ya, Mevlânâ'dan da Hazret-i Ebubekir'e kadar şeceresini muhtevi koca bir kart bastırmıştır. Eğer ana tarafından Mevlânâ soyundan olduğu doğruysa Sultan Veled'den itibaren inas kolundan makama geçen ikinci çelebidir.⁵ Birincisi, IV.Murad zamanında Ebubekir Çelebi'nin İstanbul'a gönderilmesi üzerine, Afyon'dan getirilip Çelebilik makamına oturtulan Küçük Arif Çelebi diye anılan III. Arif Çelebi'dir.

¹ M. Ziya, 202-203; M. Önder, s. 67-68.

² BOA, Evkaf İradeleri, no: 3281(292)

³ BOA, Evkaf İradeleri, no: 553(3133)

⁴ BOA, Evkaf İradeleri, no: 1852(3201); BOA, Meşihat İradeleri, no: 97/1621.

⁵ A. Gölpinarlı, s. 177.

4. Mithat Paşa ve Osman Dede

İslahat ve Tanzimat teşebbüslerinde menfi bir yol takınmayan ve Bektaşiliğe karşı hükümetçe tutulan Mevlevîlik, V.Murad'ın tahttan indirilişi ile II.Abdülhamid'in tahta geçirilişinde müsbet bir vazife görmüştür. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Selahaddin Osman Dede'ye mensup olduğu rivayet edilen Mithat Paşa, dikkatleri üzerine çekmemek için, Saltanata Abdülhamid'in getirilmesi kararı ile neticelenen ilk toplantıyı Şeyh'in kendi köşküne yakın olan ve tekke civarında bulunan köşkünde yapmıştır. Bundan önce Damad Mahmud Paşa ile Mithat Paşa, bu kararı Yenikapı Mevlevîhânesinde bir mukabele esnasında vermişlerdi. Sonradan Osman Efendi Abdülhamid'in davetiyle Beşiktaş Sarayında Veliahd dairesine gitmiş, şehzadeyle görüşmüştür. Bu görüşmede Abdülhamid ile Mithat Paşa arasındaki, Büyükdere sırtlarındaki, Hacıosman bayırı ile Maslak yolu arasındaki köşkte vuku bulan ilk buluşma kararlaştırılmıştır. Bu buluşmada Osman Efendi de bulunmuş ve Abdülhamid Mithat Paşa'ya, Kanun-u Esasiyi ilan edeceğini vadedmiş, hatta rivayete göre Paşa, Abdülhamid'den buna dair bir kağıt da almıştır.¹

5. İttihatçılar ve Mevlevîlik

Mevlevîliğin Osmanlı Devleti ile Saray muhiti ve devlet adamları nezdindeki nüfuzunu bilen ve kendi fikirlerinin, bunların desteğinde daha da güçlü olabileceğini düşünen İttihat ve Terakki yetkilileri, Mevlânâ dergahı postnişinliğine kendilerine yakın bir şeyhin tayini için harekete geçmişlerdir. Bu gayenin tezahürü olarak II.Meşrutiyetin başlarında, Konya Mevlana dergahı postnişini Abdülhalim Çelebi'ye, önce Abdülhamid'in hal'i için "cebren" telgraf çektilmiş, bilahare kendisi azledilerek yerine fikren kendilerine yakın hissettikleri Veled Çelebi'yi (İzbudak) tayin ettirmişlerdir.² Veled Çelebi'nin dokuz sene süren şeyhliğine karşılık, kendisi, "hak ve hakikatın inkişafına intizar" ile mücadelesine devam eden Abdülhalim Çelebi, Haydarizâde İbrahim Efendi'nin şeyhülislamlığında, meşihata müracaatla, durumun açıklığa kavuşturulması ve mağduriyetinin önlenmesini istemiştir. "Şer'i ve kanuni bir sebep olmadığı halde azledildiği" anlaşıldığı halde, makamına iadesi için ilgi çekici bir uygulamaya teşebbüs edildiği anlaşılmaktadır. Abdülhalim Çelebi ma'ruzat dilekçesinde, benzeri geçmemiş olduğu halde, Mevlânâ'nın erkek evladları arasında bir seçim meselesi ihdas edilmiş, Abdülhalim Çelebi ekseriyetin reyini alarak durum Şeyhülislamlığa bildirilmiştir. Daha sonra bununla da iktifa edilmemiş, seçim işi Mevlevî çelebilerine teşmil edilerek, onların da

¹ A. Gölpinarlı, s. 272.

² BOA, Meşihat İradeleri, no: 97/1621.

reylerine müracaat edilmiş, yapılan oylama sonunda Veled Çelebi'nin on iki oyuna karşılık Abdülhalim Çelebi, elli yedi oyla tekrar Mevlânâ dergâhı postnişinliğine hak kazanmıştır. Bu durum bir dilekçe ile Şeyhülislamlığa bildirilmiş ve Abdülhalim Çelebi, dokuz sene sonra, hakkı olan Mevlânâ dergâhı postnişinliğine tayin edilebilmiştir.¹

6. II. Abdülhamid'in Mevlevîliğe İlgisi

II. Abdülhamid Mevlânâ'ya bağlı olmakla birlikte dönemin Mevlevî şeyhlerinin siyasetle uğraşmasını istemezdi. Bu sebepten dolayı, Mevlevî tarikatına bağlı olan Veliahd Reşad Efendi'nin Konya'daki Çelebi Efendi ile münasebetlerinden endişe duymaktaydı. Ferid Paşa, Çelebi'nin hareketlerini devamlı olarak Saraya bildirmiştir.² Ancak buna rağmen Mevlevî meşâyihine ve dergâhlarına gereken ilgiyi göstermiştir. Mesela ilk Meclis-i Meşâyih azalığına Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selahaddin Dede seçilmiştir.³

Yine Divane Mehmed Çelebi'nin türbesinin bulunduğu Afyon Mevlevî dergâhı II. Abdülhamid döneminde yanmış ve aynı dönemde tamir görmüştür.⁴ Bu tamir için II. Abdülhamid 14.000 altın harcamıştır.⁵ Sultan Abdülhamid bugün elimizdeki en eski nüsha olan, Divân-ı Kebir'in h.1327/1910 tarihli bir el yazmasını mükemmel bir şekilde tamir ettirerek Afyon Mevlevîhânesine hediye etmiştir. Bu eser halen Afyon kütüphânesinde bulunmaktadır.⁶ Divane Mehmed Çelebi'nin biraz ön tarafında ve yanında bulunan büyük sanduka, babası Aba-puş-ı Veli'ye(Bali Mehmed Çelebi) aittir. Bu sanduka kırmızı kadifeyle örtülüdür. Sol tarafında, içinde "fa'lem ennehu la İlahe İllallah Muhammedür Resulullah" yazısı bulunan destarlı bir sikke, sırmayla işlenmiştir. Baş tarafta sağ ve sol köşede "ve kefa billahi şehiden Muhammedür Resulullah" işlidir. Bu puşide 1310/1891'de II. Abdülhamid tarafından hediye edilmiştir.⁷

Konya Mevlânâ dergâhı II. Abdülhamid zamanında(1307/1889'de) tamir edilmiştir. Bu tamir sırasında semâhâne genişletirilmiştir.⁸

¹ İ. Gündüz, s. 212-213.

² Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988, VIII, 300; Bkz: John Robert Barnes, "Osmanlı İmparatorluğunda Tarikatlar", Çev: Celal Türer, *Türkiye Günlüğü*, sayı 45, Mart-Nisan 1997, s. 121.

³ İ. Gündüz, s. 205-206.

⁴ A. Gölpinarlı, s. 361.

⁵ Y. İlgar, a.g.m., s. 113.

⁶ Celaledin M. Bakır Çelebi, "Osmanlı Hanedanında Mevlevilik, Mevlevihaneler", *S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Konya 1996, s. 15.

⁷ A. Gölpinarlı, 362; H. Özönder, "Afyon Mevlevihanesi", s. 104.

⁸ İ. H. Konyalı, s. 654; H. Özönder, s. 38.

Günümüzde Mevlânâ ile oğlu Sultan Veled'in sandukalarını örtmekte olan geniş puşide II. Abdülhamid'in armağanıdır. 1312/1894 yılında hazırlanan puşide, bez üzerinde deri, bunun üzerine de atlas kaplamalıdır. Nakışları altın sırmalıdır. Yazıları Hattat Hüseyin Sırrı'ya ait olan puşide seksen kilo ağırlığındadır.¹ Bu şekilde Mevlevî dergâhlarıyla ilgilenen II.Abdülhamid'in aslında Kadiriye tarikatına bağlı olduğu ifade edilmektedir.²

Konya dergâhı postnişini Sadreddin Çelebi 1298/1881'de vefat edince, bütün Mevlevî ileri gelenleri, Şeyhülislâm'a bir mektup yazarak, o sırada Manisa Mevlevî dergâhı şeyhi olan Sadreddin Çelebi'nin biraderi Fahreddin Çelebi'nin postnişinliğe tayinini rica etmişlerdi. Sultan II.Abdülhamid'in fermanı ve Şeyhülislamın fetvası ile bu istekleri yerine getirilmiş, Fahreddin Çelebi büyük bir törenle Konya'ya gelerek Mevlânâ postuna oturmuştu.³ Bütün bunların yanında şöyle nahoş bir olaydan da bahsedilir:

II.Abdülhamid devrinde İzmir Mevlevîhânesi şeyhi Nuri Dede ile Tokadîzâde Şekip Efendi'nin, orada yayınlanan Hizmet gazetesinde Abdülhamid yönetimine karşı, hürriyet taraftarı yazılar yazdıkları, bu sebeple "erbab-ı mefsedetten" diye Bitlis'e sürüldükleri bilinmektedir.⁴ Ancak buna benzer hadiseler siyasî nitelikli olduğundan II.Abdülhamid'in Mevlevîliğe karşı bir tavır içinde olduğunu göstermemektedir.

Sultan II. Abdülhamid döneminde İstanbul'daki Mevlevîhânelere de gereken ilgi gösterilmiştir. 1310-1313/1892-1895 yıllarında Kasımpaşa Mevlevîhânesi tamir edilmiştir.⁵ Görülen lüzum üzerine Kasımpaşa Mevlevîhânesinin duvarı 1322/1905 yılında diğer bazı kısımları da 1325/1908 yılında tekrar tamir edilmiştir.⁶ Ayrıca 1326/1909 yılında Galata Mevlevîhânesinin tamir edilmiş olduğunu görüyoruz.⁷ Diğer yandan 1321/1904 yılında Eskişehir Mevlevîhânesine çeşitli gıda yardımı yapılmış, 1324/1907'de de Kasımpaşa Mevlevî dergâhı seccadeneşliğine tayin olunan Mehmed Şemseddin Efendi'ye maaş tahsis edilmiştir.⁸

¹ BOA, Maliye İradeleri, no: 313/2805, 831/2660; H. Özönder, s. 15.

² Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1996, IX, 109.

³ M. Önder, *Mevlana Şehri Konya*, s. 339.

⁴ N. Göyünç, a.g.m., s. 356; Ayrıca bkz: Nejat Göyünç, "Mevlevilik ve Sosyal Hayat", *II. Milletlerarası Mevlana Kongresi*, Konya 1991, s. 95-101.

⁵ BOA, Evkaf İradeleri, no: 531, 2246(810), 2414(180).

⁶ BOA, Evkaf İradeleri, no: 532(2219), 528(2740).

⁷ BOA, Evkaf İradeleri, no: 56(2919).

⁸ BOA, Evkaf İradeleri, no: 371(2038), 925(2428); Ayrıca bkz: BOA, Maliye İradeleri, no: 2291/1834, 3029/539.

B. V. Mehmed Reşad ve Vahidüddin Döneminde Mevlevîlik

1. V. Mehmed Reşad'ın Mevlevîliği

Sultan V. Mehmed Reşad Veliahdlık yıllarını hep Mesnevi okuyarak geçirdiği için Mevlevîliğe intisab etmiştir.¹ 1324/1906'da Veliahd olan ve ağabeyi Sultan II. Abdülhamid'in sıkı denetimi altında bulunan Mevlevî muhibbi ve Yenikapı Mevlevîhânesinin müdavimi Sultan V. Mehmed Reşad, döneminin postnişini Şeyh Mehmed Celaleddin Dede Efendi'ye, Mevlevîhânedede(1324/Kasım 1906) meydana gelen yangından dolayı bir teselli mektubu yazmakla yetinmiş, ancak 1327/1909'da tahta çıktıktan sonra Mevlevîhânenin yanan bölümlerini tekrar yaptırmıştır.² Sultan Mehmed Reşad'ın Hazine-i Hassa'dan ihsan ettiği on bin lira ile mescid, şeyh dairesi, dedegân hücreleri, somathâne, matbâh-ı şerif ve kiler kagir olarak yeniden inşa edilmiştir.³

Sultan Mehmed Reşad Veliahd olduğundan beri Şeyh Osman Selahaddin Dede'ye bağlı ve hürmetkârdı. Ne zaman Osman Dede'nin sözü edilse daima muhabbet ve takdirle anardı. Hürriyetin ilanı ve Mevlevî Mehmed Reşad'ın tahta geçişi, Mevlevîler için kutlu bir hadise oldu. Sultan Reşad döneminde evvelce yanmış bulunan Yenikapı ile birlikte Bahariye Mevlevîhânesi de tamir edildi. Sultan Reşad Rumeli'ye yaptığı seyahat sırasında, 1329/11 Haziran 1911 günü Selanik Mevlevîhânesinde, huzurunda, Mevlevî mukabelesi yapılmış, bundan zevk alan Sultan, "Şeyh Osman Dede'nin mukabelesi gibi ruhaniyetli ve neşeli bir mukabele oldu" demiştir.⁴

Sultan Reşad, Şehzâdeliğinin büyük bir kısmını tettebbu ile geçirmiş; tasavvuf, tarih ve bilhassa Mesnevi ile meşgul olmuştur. Bu sebeple Farsçası kuvvetli, tarihî malumatı pek geniştir.⁵ Sultan Reşad Konya ve Afyon'daki dergâhlarla da ilgilenmiştir. Mevlânâ mamuresindeki minarenin kaidesindeki kitâbeye göre 1337/1918'de tamir yapılmıştır. Bu tamirde Yeşil kubbenin çinileri Kütahya'dan getirilerek eskilerle değiştirilmiştir.⁶ Yine Sultan Reşad döneminde Mevlânâ dergâhına Mevlevî sikkesi nakşedilmiş ve bir puşîde armağan edilmiştir.⁷ Konya'daki Asitânedden sonra en önemli Mevlevî temsilciliği olan Afyon Mevlevî dergâhındaki Divane Mehmed Çelebi sandukası da, Sultan V. Mehmed Reşad'ın hediye ettiği sarı

¹ İ.H. Danişmend, IV, 380.

² M. Ziya, s. 220.

³ M. Ziya, 225; B. Tanman, a.g.m., 96; Ş. B. Tanrıkorur, a.g.m., s. 284.

⁴ M. Ziya, s. 190.

⁵ Z. Aksun, V, 257.

⁶ İ. H. Konyalı, s. 654.

⁷ H. Özönder, s. 17.

sırmalarla bezenmiş ve ön cephede yine sırmayla işlenmiş, içinde talik "Ya Hazret-i Mevlânâ" yazısını muhtevi destarlı bir sikke bulunan yeşil kadifeden mükellef bir örtüyle örtülmüştür.¹

Veled Çelebi İzbudak hatıralarında, Sultan Reşad'ın kendisine çok iltifat ettiğini ve Mevlânâ'dan başka hiçbir Çelebi'nin bu kadar iltifata nail olmadığını belirtir.² İzbudak İstanbul'a gittiğinde Topkapı Sarayında kaldığını ve Sultan Reşad'ın kendisine iade-i ziyaret ettiğini de ifade eder.³

2. Çelebi'nin Kılıç Kuşatması

Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra V. Mehmed Reşad'a Abdülhalim Çelebi kılıç kuşatıyor. Bu hadise, Sultan Reşad'ın Mevlvî olması ile birlikte Abdülhalim Çelebi'nin, Abdülhamid'i tahttan indiren Hareket Ordusu kumandanıyla, ayan ve mebusan reislerine, mebuslara ve nazırlara hitaben çektiği telgrafla İttihatçıların siyaseti istikametinde hareket etmesinin göstergesidir. Abdülhalim Çelebi'nin I.Dünya Harbinden sonra İstanbul İşgal Kuvvetleri kumandanlığına yazdığı söylenen bir mektubu bulunmaktadır. Çelebi bu mektubunda, zikri geçen telgrafi, tazyikle çektiğini söylüyordu. Yine ifade edildiğine göre, Çelebi kılıç alayı münasebetiyle İstanbul'a gelmiş, İstanbul'da kaldığı müddetçe kendisine, Enderun'da bir daire tahsis edilip, hizmetine bakmak üzere iki kişi görevlendirilmiştir.⁴ Kılıç kuşanma merasimi Eyüp'te Hazret-i Eyyüb el Ensari Türbesinde yapılmıştır.⁵ Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre, iddia edildiği gibi başka hiç bir Osmanlı Padişahına Mevlvîler kılıç kuşatmamıştır. İlk ve son olarak V.Mehmed'e, Mevlvî olan Abdülhalim Çelebi kılıç kuşatmıştır. Bunun da Sultan'ın Mevlvî olmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir.⁶

3. İttihatçıların Tarikatlara Yakınlaşması

İttihatçılar, memleketteki çeşitli unsurları tutmak için her birine yaranmaya çalışmışlar, deniz subaylarının meçlerinin kabzasını katibi sarıklı ve on iki dilimli külahlara süslemek, Hacı Bektaş tekkesini ziyaret etmek, içlerindeki Bektaşiler vasıtasıyla Bektaşiliğin bir Türk dini olduğu hakkındaki propagandalar yaptırmak suretiyle Bektaşileri ve meclisteki Bursalı Tahir Bey gibi bazı Melamiler vasıtasıyla Melamileri tutmaya

¹ A. Gölpınarlı, 361; Hasan Özönder, "Afyon Mevlevihanesi", V. Mevlana Kongresi (Tebliğler), Konya 1992, s. 101.

² Bkz: BOA, Evkaf İradeleri, no: 1852(3201).

³ İ. Kayaoğlu, a.g.m., 53(Veled Çelebi İzbudak, "Hatıralarım", *Canlı Tarihler Dizisi*, İstanbul 1946, 71'den naklen).

⁴ A. Gölpınarlı, 276-277.

⁵ Halid Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, İstanbul 1965, s. 222; Z. N. Aksun, V, 277.

⁶ A. Gölpınarlı, s. 276.

kalkışmışlardı. İşte halk tarafından Mollahünkâroğlu diye tanınan ve padişaha kılıç kuşatma hakkının kendisine aid olduğuna dair bir kanaat uyanan Mevlevî çelebisini İstanbul'a çağırmaları ve Padişah'a kılıç kuşattırmaları da, çektiği telgrafla kendilerine taraftarlık eden Çelebi vasıtasıyla Mevlevîleri tutmak siyasetinin bir tezahürüydü. Halbuki bu salahiyetin Çelebiye ait olduğu şöyle dursun, Sultan Reşad'a kadar hiç bir çelebinin padişahlara kılıç kuşattığı yolunda sahih bilgi bulunmamaktadır. Son kılıç kuşanan Padişah Vahideddin'dir ve Abdülhalim Çelebi'ye, çektiği telgraftan dolayı gücenmiş bulunduğundan, iradesiyle, o sırada İstanbul'a gelmiş bulunan Şeyh Sunusî tarafından kılıç kuşanmıştır.¹

Veled Çelebi, Sultan Reşad ile yakınlığını hatıralarında anlatırken İttihat ve Terakki mensuplarının kendilerine karşı olan tutumundan da bahsetmektedir: "Sultan Reşad ile zaten veliahd iken münasebetim vardı. Yanına gider gelirdim. Makama geçince, hususi kapıdan saraya gidip gelmekliğimi irade etti. Buna rağmen ben yine davetsiz asla gitmezdim... Sultan Reşad Mevlânâ'ya muhib idi. Hakkımdaki teveccühü pek müstesna idi. Mevlânâ'dan başka hiç bir çelebi, bir sultandan bu kadar iltifata nail olmamıştır. Pek melek-haslet olmakla beraber, her şeye akli ererdi. Gayet doğru reyleri vardı. 30 sene muttasıl Mesnevi-i Şerif ile meşgul olmuştu. Gördüğüm iltifatlar sonsuzdur. Buna rağmen bir nazır odacısı kadar, benim işlerime yardımı dokunmamıştır. Kaç kere vakıf işleri için müracaat ettim, asla iradeleri yerine getirilmedi. İttihat Terakki erkanı da bana fevkalade hürmet ederlerdi. Fakat onlar dergahların ihyasına taraftar değillerdi."²

Veled Çelebi'nin hatıralarından da anlaşılacağı gibi o dönemde Osmanlı idaresini ellerinde tutan İttihatçılar tarikat büyüklerinin nüfuzlarından istifade etmeye çalışmakta, fakat tarikat merkezleri olan dergâhların ihyasını istememektedirler. Bu da İttihatçıların tarikatlara karşı samimi olmadıkları sonucunu ortaya koymaktadır.

4. Balkan Harbi Sırasında Mevlevîler

1330-1331/1912-1913 Balkan Savaşı yıllarında Mevlevîhâneler fetih devirlerindeki dervişlerin işlerine benzer bir faaliyet içine girmişlerdir. Mevlevîhâneler bu sırada hastahâne, yardım toplama ve dağıtma merkezi gibi maksatlar için kullanılmıştır. Doktor ve hastabakıcı olan dervişler fiilen çalışmaya başlamıştır. Bu konularla ilgili Mevlana Müzesi kütüphanesinde belgeler bulunmaktadır.³ Balkan Harpleri sırasında bütün Mevlevîhâneleri

¹ A. Gölpınarlı, s. 277.

² Z. N. Aksun, V, 260-261.

³ Caner Arabacı, "Balkan Harpleri Sırasında Mevlevîhâneler", *S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Konya 1996, s. 251.

harekete geçiren altı maddelik karar metninden bahsedilmektedir.¹ Bu metin bir tamim ekinde olarak bütün Mevlevîhânelere merkez olan Konya'dan gönderilmiştir. Bu altı madde özetle şöyledir:

1-Tren hattına yakın olan Yenikapı Mevlevîhânesi, hastaneye dönüştürülecektir.

2-Mevlevî tarikatına mensup doktorlar, Mevlevîhânelerce göreve çağrılacağı gibi dedeler, dervişler ve sempatizanlar da gerektiğinde yardıma davet edileceklerdir.

3-Mevlevîhâne postnişinlerinden kurulacak bir encümen, Hilâl-i Ahmer ve diğer resmi dairelerce verilecek tıbbi malzeme dışında temin edilmesi gereken malzemeleri; para veya malzeme olarak dergâhlar ile Mevlevî sempatizanlarından toplayacaktır.

4-Encümenin toplantı yeri Galata Mevlevîhânesidir. Mevlevî olsun olmasın herkes yardım için Galata Mevlevîhânesine başvurabilir.

5-Encümen cumartesi, pazartesi ve perşembe günleri toplanacaktır. Yalnız, gerektiğinde Galata Mevlevîhânesi postnişini, ayrıca toplantıya davet edebilir.

6-Toplanan yardımların nereye sarfedileceğine, doktorlarca gösterilecek lüzum üzerine encümen karar verip uygulayacaktır.

Bu altı maddelik teksirlerden birinin altında yedi satır halinde Galata Mevlevîhânesi Şeyhine yazılmış bir uyarı-emir bulunmaktadır. Buna göre; istişare yapmadan ve hükümetten izin almadan iş yapılmayacak, Hilâl-i Ahmer idaresi ile yazışmalar Konya'ya bildirilecek, verilen emre göre hareket edilecektir. Bu uyarı üzerine bütün uygun dergâhlara genelge gönderilmiştir. Onlar yardımlarını Galata'ya gönderip, Konya'ya da bilgi vereceklerdir. Hastabakıcı Mevlevî mürîdlerine ihtiyaç varsa haber verilmelidir. Yalnız, trenin parasız götürmesi için öncelikle hükümete müracaat edilmelidir. Bu el yazısı şu cümle ile biter: "Vatana hizmet konusunda her türlü teşebbüse izinlisiniz. Buna fevkaleda memnun da oluruz. Ancak başvurup izin almak ve teenni(dikkatli olmak kaydı) ile." Bunun üzerine ilk yapılan iş, Mevlevîhânelere durumun birer genelge ile bildirilmesidir.²

1330/30 Ekim 1912 tarihini taşıyan yukarıdaki genelge doğrultusunda çalışmalara başlanır. Bu genelgelere Mevlevîhânelere ilk gelen cevaplardan birisi Urfa'dandır. Urfa Mevlevîhânesi Şeyhi Hüseyin Hüsameddin, 1330/28 Kasım 1912 tarihli yazısında Urfa'dan 12 mecdiye toplandığını ve bu paranın Galata Mevlevîhânesine, emir üzerine

¹ Bkz: Mevlana Müzesi, Dosya no:53, Belge no:1.

² C. Arabacı, a.g.m., 252 (Mevlana Müzesi, Dosya no: 53, Belge no: 8'den).

gönderildiğini bildirmektedir.¹ Yardım konusunda Urfa'yı, Girit ve Kıbrıs takip eder. Burada görüldüğü gibi Osmanlı Devleti'nin hakim olduğu, Müslüman halkın bulunduğu yerlere yayılarak kurulan Mevlevîhâneler, Balkan Muharebeleri sırasında boş durmamışlardır. Devlet ile Mevlevîler arasındaki münasebet belli bir emir-kumanda zinciri içinde ve saygı ile sürdürülmüştür. Vatanın uğradığı felaket karşısında, ilk asırların anlayışına benzer bir tavırla, devlete, orduya yardıma koşmuşlardır.²

5. Mevlevî Alayı

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üç önemli isminden biri olan Cemal Paşa, Bahriye Nazırı olmasına rağmen IV.Ordu kumandanlığına tayin edilince Konya'da Mevlânâ dergâhını ziyaret etmiş ve yapılan mukabelede bulunmuştur. Burada postnişin Veled Çelebi ile görüşmüş ve kendisinden gönüllü bir Mevlevî müfrezesiyle Mısır seferine iştirakını talep etmiştir.³ Bunun üzerine I.Dünya Harbinde Mevlevîlerden bir gönüllü alayı kurulmuştur. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhinin kumandası altındaki bu alay 31 Kanunusani 1333/1915'te Mısır fatihi Yavuz Sultan Selim'in türbesini törenle ziyaret etmiş, sonra İstanbul'dan hareket etmiştir. Bu Mevlevî alayı, Kanal hareketine katılmak üzere Konya-Haleb-Şam yoluyla gitmek istemişlerdi. Kanal hareketine gitmek üzere giden Mevlevîlerin bir kısmı Şam'da kalmış,⁴ dedelerin bazıları hastalanıp ölmüş, bazıları Medine'ye, Mekke'ye gidip ziyaretlerde bulunmuşlar ve İttihatçıların dini heyecanını tahrik maksadıyla ilan ettikleri cihâd-ı ekberlerine destek olmak istemişlerdir. Ancak bu teşebbüs insan kaybından başka bir sonuç vermemiştir.

Bu Mevlevî alayını bazıları alaya almış, bunlardan şair Neyzen Tevfik, latife olarak,

*Kalması beyninde ashab-ı tarîkîni ihtilaf
Ehl-i Hakkı birbirine toplayıp berkittiler
Şeyh Baki rehber oldu bu seferde hepsine
İbn-i Süfyan'ı ziyaretçün ta Şam'a gittiler*

kıtasını söyleyerek, Mevlânâ ve silahın birbirine yakışmadığını ifade etmişlerdir.⁵

Ayrıca İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhânesinin, Balkan Harbinde ve daha sonra Çanakkale muharebeleri döneminde (1333/1915), yaralı Osmanlı

¹ Bkz: Mevlana Müzesi, Dosya no: 89, Belge no: 1.

² Geniş bilgi için bkz: C. Arabacı, a.g.m., s. 251-255.

³ Z. N. Aksun, VI, 346.

⁴ İ. H. Danışmend, IV, 427.

⁵ A. Gölpinarlı, s. 177-178.

gazileri için hastahane haline getirildiğine, bu hususta bir de talimatnâme hazırlanarak ispiro ile çoğaltılarak birçok Mevlevihânelere gönderildiği bilinmektedir. Bu tutum Osmanlı Devleti'nin gelişme devrinde faaliyet gösteren kolonizatör Türk dervişlerini hatırlatmaktadır.¹

Sultan Mehmed Reşad'ın vefatından sonra ve I.Dünya Harbindeki mağlubiyetin akabinde, İttihat ve Terakki hükümetinin iktidarı elden bırakması üzerine İttihatçıların adamı olarak bilinen Veled Çelebi de çelebilikten azledilmiş, yerine tekrar Abdülhalim Çelebi tayin olmuştur.²

6. Abdülhalim Çelebi'nin Mektubu

Abdülbaki Gölpınarlı, I.Dünya Harbinin bittiği günlerde yazılmış olan Abdülhalim Çelebi'nin bir mektubunu yayınlamıştır. Veled Çelebi ile Abdülhalim Çelebi arasındaki rekabeti göstermesi ve o günkü idare ile olan münasebetlerini ortaya koyması açısından önemli olan bu mektubun İstanbul'u işgal eden kuvvetlerin kumandanına yazıldığı ifade edilmektedir.³

Mektubun bir kısmı şöyledir:

"Daileri, altıyüz küsur seneden beri makam-ı Mevlana'nın 'eben an ceddin bil-irsi vel istihkak' varisi bulunduğumu arzeylerim. Osmanlı Devleti'nde meşrutiyetin tesisine Genç Türklerle 31 Mart hadisesinden beş altı mah sonralarına kadar teşrik-i mesai etmiş ve hakaan-ı esbak hazretlerinin(II.Abdülhamid) Meşrutiyete sadık kalacağına ahd-ü peyman etmiş olduğu halde nakz-ı ahd ettiği cemiyet(İttihat ve Terakki) tarafından beyan edilerek nakz-ı ahd eden bir padişahın makam-ı hükümdaride bekası caiz olamayacağından bahs ile Konya'da makamımda bulunduğum zaman cemiyet ve meclis-i a'yan ve me'busan riyasetleriyle Hareket Ordusu kumandanına nakz-ı ahd eden bir padişahın makam-ı hükümdaride bekası caiz olamayacağından ceddin Sultan Veled canibinden kendilerine hediye edilen seyfîn, müşarün ileyhten nez'i hakkında cebren birer telgrafname keşide ettirmiş ve zaten de müşarün ileyhin hal'ine fetva verilmiş ve arzu-i umumi de bunu arzu etmiş bulunmuş, müşarün ileyh hazretlerinin makam-ı saltanattan hal'etmişlerdir.⁴

Hakk-ı sarihine hükümet-i hazıradan taleb ile bila sebab-i şer'i ve kanuni hükümet-i ittihadiyye tarafından azledildiğimi resmen isbat edip Konya ahali de iade-i makamım için hükümete müracaat ettikleri,

¹ N. Göyünç, a.g.m., s. 356.

² A. Gölpınarlı, 178; N.Göyünç, a.g.m., s. 356.

³ Adı geçen Mektup için bkz: A. Gölpınarlı, s. 178-180.

⁴ A.Gölpınarlı, Sultan Veled tarafından, Osmanoğulları Devleti'nin kurucusu Osman'a kılıç verildiği ve kuşatıldığı hakkındaki rivayetin tamamıyla uydurma olduğunu söylüyor (Bkz: A. Gölpınarlı, s. 178).

hükümette buna karar vererek zat-ı Şahane'ye arzettiği halde hükümdarımız efendimiz hazretleri, birader-i merhum Sultan Hamid hakkında çektilirdiğim mahut telgraftan dolayı münfail olmasından bir takım müşkilat ikta' buyurarak gayr-i mesbuk iken çeşlebiyan tarafından intihab ile olsun buyurmakla irade-i hümayünları yerine getirilmiş, onda da haiz-i ekseriyet olarak iademe artık mani' kalmamış iken şimdi de bil-umum Mevlevi şeyhleri tarafından da intihab edilsin gibi tarikamızın ahkâmına külliyyen mugayir olan bir teklif karşısında bırakılmak gibi bir haksızlığa düçar oluyorum. Bimen nihil kerimanda da hazi'i ekseriyet olacağım muhakkak ise de hakan-ı müşarün ileyh hazretlerinin yine bir teklif dermiyan edeceği meczumum olmasından insaniyyet ve hakkaniyet namına şu hakk-ı sarihimin iade buyurulmasını, dünyada bilumum hakkın yegane müdafii olan devlet-i muazzama-i adileleri canib-i ulyasından delalet buyurulmasını istirham eyler ve bu istirhamımın mektum tutularak tensib buyurulacak suretle hükümet-i Osmaniyeden hakkımın taleb buyurulmasını ve madam-el adile-i muazzamaları nam-ı ulyasına zat-ı ali-i asilanelerinden reca ve niyaz eylerim, ferman."¹

Yukarıdaki mektubun, İngiltere İşgal kumandanlığına hitaben yazıldığı okunuşundan anlaşılmaktadır. Ancak bu mektubun ele geçen müsveddesinin temize çekilip İşgal kumandanlığına gönderilip gönderilmediği bilinmemektedir. Yalnız 4 Ramazan 1337/3 Haziran 1335(1919) tarihinde çıkan 3567 nolu Takvim-i Vakayi' gazetesinde, çeşlebilikten azledilmiş olan Veled Çelebi'nin yerine Abdülhalim Çelebi'nin tayinine dair irade sureti yayınlanmıştır. İradenin tarihi, neşrinden bir gün evvele aittir. Bu tayinde, ihtimal bu mektubun ve başvuru makamının da tesiri olmuştur.

7. Tekkelerin Kapatılması

Abdülhalim Çelebi, bu ikinci tayininde, çeşlebilik makamında bir yıl kalmış, 1920'de makama Amil Çelebi tayin edilmiş, ölümü üzerine üçüncü defa yine Abdülhalim Çelebi posta oturmuştur. 1925'te tekrar azledilmiş, yerine ikinci defa Veled Çelebi tayin edilmiş, tekkeler bu zatın zamanında kapatılmıştır. Abdülhalim ve Veled Çelebi² T.B.M.M.'ne mebus seçilmişlerdir.³ Cumhuriyetin ilanından sonra, 16 Teşrinisani 1341/1925'te, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde tarikatların ilgasıyla "Şeyhlik,

¹ Mektubun tam metni için bkz: A.Gölpınarlı, s. 178-180. (Bu mektubun kurşun kalemle yazılmış orijinal nüshası Rüsuhi Baykara tarafından A.Gölpınarlı'ya verilmiştir. Bkz: a.g.e.)

² Veled Çelebi için bkz: Nevin Korucuoğlu, *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara 1994.

³ Mehmet Demirci, a.g.m., s. 18-19.

dervişlik, mürîdlik, dedelik, seyyitlik, Çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük, gaybden haber vermek, murada kavuşturmak için nushacılık, ünvan ve sıfatlarıyla bunlara ait hizmet ifa ve kisve iktisa" etmenin men edilmesine, türbelerin kapanmasına, tekke ve türbe açanlarla tarikatlara ait kisveleri giyenlerin, yahut ayin yapanların, yahut da tekke ve ayin için yer verenlerin üç aydan eksik olmamak üzere hapsedilerek cezalandırılmalarına, elli liradan aşağı olmamak üzere de para cezasına çarptırılmalarına, vakıf yahut mülk olarak şeyhin tasarrufunda bulunan, yahut başka tarzlarda kurulan tekkelerle zaviyelerin, mülkse sahiplerinin tasarruf ve temellük hakları baki kalmak şartıyla tamamiyle kapatılmasına, cami ve mescid olarak kullanılanların yine cami ve mescid olarak kullanılmalarına dair Büyük Millet Meclisine bir kanun layihası sunulmuş, bu layiha kabul edilerek resmîyet kazanmış, bu suretle neşri tarihinden itibaren yürürlüğe giren bu kanun 13 Kanunuevvel 1341'de Resmi Gazeteye neşir ve ilan edilmiştir(Kanun sayısı 243, K. no.677. Üçüncü Tertip Düstur, Ankara Devlet Mat. 1944, c.VII, s. 113).

Abdülhalim Çelebi'nin vefatından sonra oğlu Muhammed Bakır Çelebi, Çelebilik makamını Halep'te tesis etmiş, Türkiye sınırları dışındaki Mevlevî tekkelerini bu makama bağlamaya muvaffak olmuş, fakat Hatay meselesinde Türkiye lehine faaliyeti, Suriye hükümeti tarafından casuslukla vasıflandırılarak 1937'de Türkiye'ye gelmiş bulunan Çelebi'nin, Suriye'ye dönmesine müsaade edilmemiş, ölümüne kadar kardeşi Şemsülvahid Çelebi, kendisine vekalet etmiş, 1943'te İstanbul'da vefatı üzerine Vahid Çelebi'nin çelebilîği de tasdik olunmamış, esasen mandater Fransız hükümetinden sonra teşekkül eden Suriye devleti, 1944'te tekkeler ve zaviyeler hakkında kararlar almış, böylelikle Mevlevilikle beraber Çelebilik makamı da tarihe intikal etmiştir.¹

Sonuç

XIX. yüzyılda, başta III. Selim ve II. Mahmud olmak üzere, Osmanlı Devletinin sonlarına kadar, yüksek zümrenin Mevlevîliğe teveccühü ayinlerin de fazlalaşmasına sebep olmuş ve ayinlere bizzat padişahlar katılmışlardır. Padişahların tekkeye gelmesi belli bazı kurallara bağlı idi. Padişahlara saygıda kusur edilmezdi. ancak bu saygı manevi liderler olan şeyhlerin izzetleri kırılmadan gösterilir, bilmukabele padişahlar da onlara saygı göstermekte geri kalmazdı. Ayrıca Mevlevilerin protokolde de yerleri vardı. Özellikle bayram günlerinde vaki ziyaretlerde Mevlevî şeyhleri de bulunmaktaydı.

¹ A. Gölpınarlı, s. 180-181.

Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Mevlevîleri siyasî maksatları için kullanmaya çalıştıklarını görebilmek mümkündür. Zira onlar görünüşte Mevlevî şeyhlerine ilgi göstermiş, fakat tekkelerin ihyasına taraftar olmamışlardır.

Mevlevî tekkeleri adeta devrin "Güzel Sanatlar Akademisi" gibi çalışmışlardır. Gıdasını Kur'an'dan alan Mevlânâ'nın oluşturduğu ekol ve açtığı çığır, düşüncelerini duyan, çağrısına uyan derviş, dost ve sempatanlarının ilgi, ihtiram, ihtimam ve insicamlarıyla dünyanın dört bir yanına ulaşmıştır. Mevlevîliğin diğer tarikatlardan farklı olarak daha ziyade elit zümrede rağbet görmesinde, sanatkarlar, şairler ve musikişinaslar ile olan yakın alakanın da etkisi vardır. Özellikle Türk Tasavvuf ve Türk Sanat Müziğinin doğup gelişmesinde bu tarikatın büyük rolü olduğu bilinmektedir. Yine Mevlevîlik diğer tarikatlardan farklı olarak bilhassa Türkiye'de nisbeten folklorik bir renk kazanmıştır. Her yıl Konya'daki Mevlânâ Müzesi'nde tertip edilen Mevlânâ ihtifallerine pek çok kimse iştirak etmektedir. Şii, Melami ve Kalenderi gibi tarikatlardan bazı unsurların karıştığı Mevlevîlik tarih boyunca aşk ve cezbeğe ağırlık veren ve İslâm'ın gayr-i müslimler tarafından tanınmasına sebep olan bir rol de üstlenmiştir.

Ne yazık ki son zamanlarda Mevlevîlikle ilgili meydana gelen gelişmeler, hayatiyeti kalmayan bir müesseye yeni bir ömür temininden uzak, geçici ve zamana tabi hadiseler olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar elit zümreye dayanmanın ve tabanı ihmal etmenin neticesi olarak Mevlevîlik bir çok geleneğiyle tarihe karışmışsa da, buna karşılık Mevlânâ insancıl felsefesiyle, tarikatlar üstü dünya görüşüyle, samimi ve ihlaslı şiirleriyle ve örnek mânevî hayatıyla her asırda yaşayacaktır. Mevlânâ bir zevk, bir neşe, bir şiir ve imandan kaynaklanan bir enerji kaynağı halinde bütün insanlığa mal olmuştur.

Kaynakça

Ahmed Rasim, *Osmanlı Tarihi*, Konstantiniyye Matbaa-i Ebu Ziya 1327-1330.

....., *Osmanlı Tarihi*, Haz: İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1968.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye İktisadi ve İçtimai Tarihi*, İstanbul 1995.

Arabacı, Caner, "Balkan Harpleri Sırasında Mevlevihaneler", *S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Konya 1996.

Asım, *Tarih-i Asım*, II, İstanbul Ceride-i Havadis Matbaası, 1992.

Ayaşlı, Münevver, *Dersaadet*, İstanbul 1975.

Ayvansarayı, Hafız Hüseyin, *Hadikatü'l Cevami*, Haz: İhsan Erzi, İstanbul 1987.

- Ayverdi, Semiha, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I-II, İstanbul 1975-1978.
-, *Boğaziçinde Tarih*, İstanbul 1982.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul Matbaa-i Amire 1333.
- Celeleddin M.Bakır Çelebi, "Osmanlı Hanedanında Mevlevilik, Mevlevihaneler", *S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Konya 1996.
- Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Kronolojisi*, İstanbul 1971.
- Demirci, Mehmet, "Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tarikatlar", *Türkiye Günlüğü*, sayı 45, Mart-Nisan 1997.
- Ertuğrul, Selda, "Çırağan Sahil Sarayı", *DİA*, VIII.
- Faik Reşad, *Eslaf*, I-II, İstanbul Alim Matbaası 1311-1312.
- Fatma Aliye Hanım, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Sad: Metin Hasırcı, İstanbul 1994.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul 1983.
-, *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul 1969.
-, "Mevlevilik", *İA*, VIII.
- Göyünç, Nejat, "Osmanlı Devletinde Mevleviler", *Belleten*, LV, sayı 213, Ankara 1991.
-, "Mevlevilik ve Sosyal Hayat", *II. Milletarası Mevlana Kongresi (Tebliğler)*, Konya 1991.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1989.
- İnal, Tuğrul, "Gerard De Nerval'in İstanbul Seyahati", *X. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, V, Ankara 1994.
- İzbudak, Veled Çelebi, *Hatıralarım*, İstanbul 1946.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988.
-, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1996.
- Kayaoğlu, İsmet, "Çağdaş Mevlevi Bilgin ve Edib Veled Çelebi", *VI. Milli Mevlana Kongresi (Tebliğler)*, Konya 1993.
- Korucuoğlu, Nevin, "Veled Çelebi Mevleviliği Anlatıyor", *Erdem*, VIII, sayı 23, Ankara 1996.
-, "1251 H./ 1835 M. Tarihli Mevlana Türbesi ve Çelebi Mehmed Efendi Konağı Tamir ve İnşası Defteri", *S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Konya 1996.
- Küçük, Hülya, "Osmanlılarda Tarikatların Fonksiyonları", *Türkiye Günlüğü*, sayı 45, Mart-Nisan 1997.
- Lapidus, Ira M., "Tasavvuf ve Osmanlı İslam Toplumu", *Türkiye Günlüğü*, Çev: Celal Türer, sayı 45, Mart-Nisan 1997.

- Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l Faruk-Tarih-i Osmaniye*, Dersaadet Matbaa-i Amidi 1329.
-, *Tarih-i Ebü'l Faruk-Tarih-i Osmaniye*, Dersaadet Matbaa-i Amidi 1332.
- Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, Haz: Yavuz Senemoğlu, İstanbul ty. Muallim Naci, *Osmanlı Şairleri*, İstanbul Şirket-i Mertebiye Matbaası 1307.
-, *Osmanlı Şairleri*, Haz:Cemal Kurnaz, Ankara 1986.
- Münşeat-ı Aziziye fi Asar-ı Osmaniye*, Haz:Hacı Nuri Efendi, Vezirhani Matbaası, İstanbul 1284.
- Münşeat-ı Asım Bey*, Haz: Sahaf Es'ad Efendi, İstanbul 1284.
- Neumann, Christoph K., "XIX.Yüzyıla Girerken Konya Mevlevi Asitanesi ile Devlet Arasındaki İlişkiler", *S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, Konya 1996.
- Osmanzade Taib Ahmed, *Hadikatü'l-Vüzera*, İstanbul Ceride-i Havadis Matbaası, 1271.
- Önder, Mehmet, *Yüzyıllar Boyunca Mevlevilik*, Ankara 1992.
- Öngören, Reşat, "Mevlana'nın Osmanlıya Etkileri", *İslam Aylık Mecmua*, Aralık 1996.
- Özönder, Hasan, "Mevlana Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi", *Selçuk Dergisi*, sayı 2, Konya 1988.
- Öztürk, Nazif, "Eş-Şeyh Nasır Abdülbaki el-Mevlevi ve Tetkik u Tahkik", *IX.Vakıf Haftası Kitabı*, Ankara 1992.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-II-III, İstanbul 1993.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Çev: Ender Güral, İstanbul 1982.
- Ş. Sami, *Kamus-ı Türki*, I-II, Dersaadet İkdam Matbaası, 1317.
- Tanrıkorur, Ş. Barihuda, "Bir Eğitimin Mimarisi: Mevlevi Matbah-ı Şerifi", *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi (Tebliğler)*, Konya 1988.
- Tanman, Baha, "Yenikapı Mevlevihanesi", *IX. Vakıf Haftası Kitabı*, İstanbul 1992.
- Uşaklıgil, Halit Ziya, *Saray ve Ötesi*, İstanbul 1965.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-XI, Ankara 1994.
-, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1988.
-, *Osmanlı Devletinde Saray Teşkilatı*, Ankara 1988.
- Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, Haz: M. Akkuş - A. Yılmaz, İstanbul 1990.
- Yılmaz, H. Kamil, *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1980.

....., "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar", *Mavera Dergisi*, Tasavvuf Özel Sayısı, İstanbul 1984, s. 92-98.

Arşiv Belgeleri

İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Hatt-ı Hümayun, no:1950, 1950B, 1950C, 2037, 12010, 12008, 863, 17242, 27455A, 27455B, 26721B, 9884, 10218, 10218A, 11229.

Cevdet Evkaf, no: 887, 1142, 1162, 1845, 1949, 2105, 4602, 7971, 9314, 11117, 11768, 11963, 15474, 16455, 17654, 18952, 18976, 19374, 25829, 26935, 27439, 28000, 28307, 28316, 28874, 30427, 30813, 30951.

Cevdet Maarif, no: 331, 980, 2207, 2290, 4871, 6675.

Cevdet Zaptiye, no: 728, 769.

Cevdet Dahiliye, no: 6455.

Cevdet Maliye, no: 9065, 23632.

Dahiliye İradeleri, no:20, 23, 463, 960, 1315, 2120, 2368, 2975, 3478, 4242, 4487, 4532, 4572, 4713, 4728, 4834, 4867, 4881, 5314, 5751, 5797, 6092, 6298, 6509, 6531, 7045, 7218, 7540, 8205, 8474, 8525, 8530, 9208, 9312, 9590, 10189, 10470, 10557, 10696, 10908, 11225, 11593, 11723, 12000, 12008, 12275, 12863, 12864, 13140, 13571, 14140, 14226, 14264, 14416, 15929, 16064, 23543, 23883, 24658, 24898, 25038, 25105, 25106, 25147, 25208, 26793, 26863, 26481, 25800, 26498, 27014, 27763, 27837, 27857, 27866, 28005, 28121, 28127, 28518, 28524, 28551, 29849, 30762, 31431, 31768, 34077, 34342, 32425, 32774, 33050, 33106, 34699, 35171, 35529, 39326, 39609, 39799.

Evkaf İradeleri: no:531, 2414(180), 2246(810), 371(2038), 532(2219), 925(2482), 528(2740), 56(2919), 3281(2952), 553(3133), 1852(3201).

Ali Emiri Tasnifi: IV. Mehmed, c. III, no:9204, 8131; I. Ahmed, no: 385; IV.Murad, no: 605; Sultan İbrahim, no: 71.

Maliye İradeleri: no: 313/2805, 831/2660, 2291/1834, 3029/539.

Mühimme Defterleri: no: c. II, sıra 922, s.89; c. IV, sıra 624, s.61; c. VI, sıra 1050, s.484.

Meclis-i Vak'a, no: 17013, 20229.

Meşihat İradeleri, no: 97/1621.

Mektubi Kalemî; c. VIII, sıra 1980, 2790; c. IV, sıra 916; c. VII, sıra 629; c. X, sıra 924,1561, 2436; c. XI, sıra 1320.

Yıldız Mütenevvi Evrakı, no: 6463/313.

Hakîmu'l-‘Arab Eksem b. Sayfî'nin Eserleri Üzerinde Bir İnceleme

Okt. Abdulhakim ÖNEL*

Özet

Bu makale, “*Hakîmu'l-‘Arab*” olarak lakaplandırılan cahiliye dönemi ediplerinden Eksem b. Sayfî et-Temîmî'nin hayatını; şiir, hikem, emsal, vasiyetler ve hutbeleri içeren edebî kişiliğini konu edinecektir.

Eksem b. Sayfî Cahiliye döneminde yaşamış ve İslami döneme yetişmiş bilge bir şahsiyettir. Müslüman olup olmadığı konusunda tartışmalar mevcuttur. Fakat İslâmiyet'i kabul ettiği, hatta hakkında ayet nazil olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) ile mektuplaşmış ve İslam hakkında bilgi almıştır. Cahiliye döneminde fesahat, belâgat, üstün zekâ, meselelere vukûfiyet ve hikmetle temayüz etmiştir.

Eksem önemli bir şahsiyet olmasına rağmen onun hayatı ve edebî kişiliğiyle ilgili yeterli araştırmalar yapılmamıştır. Bu makalenin amacı, Türkçe literatürde Eksem b. Sayfî'nin edebi kişiliği hakkındaki eksiklikleri gidermek ve edebi hayatıyla ilgili bilinmeyenleri tespit ederek derli toplu bir şekilde onları ortaya koymaktır.

Anahtar kelimeler: Eksem b. Sayfî, Hakîmu'l-‘Arab, Hikmet

Abstract

This article discusses the life of Tamimi ben sayfi. It's one of the writers of pre-islamic era. He was called the leader of Arabs. The article discusses his literary personality with all its poetry, proverb, sermons, wills (advises) and issues.

He is a wise person, lived in the per-islamic era and, grew up in the era of Islam. There is a debate about whether he was muslim or not. But the prevailing views says he converted to Islam. And there is averse came in the Quranic taking a bout it. He was corresponded with the prophet muhammad , and received information about Islam.

* Okutman, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, a.hakim_122@hotmail.com

With wisdom, Tamimi was distinguished by his eloquence, rhetoric, intelligence and solving issues in the pre islamic era. Although he is an important figure, there hasn't been enough research about his literary character and his life.

Keywords: Aktham Ben Sayfi, Khatib, Wisdom

Giriş

Bilindiği üzere Arapça, hikmetli ve veciz sözler bakımından oldukça zengin bir dildir. Arap edebiyat tarihini incelediğimizde bu bağlamda her döneme ait farklı hikmet dolu sözlerle karşılaşırız. Her dönemin de kendine özgü hususiyetleri var olmakla birlikte farklı ifade ve kavramların kullanıldığı da bir gerçektir. Bu veciz ve hikmetli sözleri, her dönemin siyasî, sosyal ve kültürel alanlardaki gelişmelere paralel olarak edebiyatçıların şiir ve nesirlerinde görmek mümkündür.

Cahiliye döneminde hikmetli ve veciz sözler halk arasında büyük bir ilgi ve rağbet görmekteydi. Çünkü okuma ve yazma oranının çok az olduğu bir ortamda insanlar daha çok hafızaya dayalı yani bir başka ifadeyle sözlü edebiyata bağlı kalıyorlardı. Bu veciz ve hikmetli sözlerin ezberlenmesini ve zihinde tutulması gereğini doğuruyordu. Bu dönemde Lebîd, Züheyr b. Ebî Sülmâ gibi şairlerin yazmış oldukları şiirlerde bu türden pek çok veciz söze rastlamak mümkündür. Aynı şekilde İslamî dönemde de bu gelenek sürmüş, Ahnef b. Kays ve Alî b. Ebî Talib gibi şair ve edebiyatçıların ürünlerine yansımıştır.¹ Diğer dönemlerde de bu geleneği görmek mümkündür. Özellikle Abbasî döneminde divan kâtipleriyle gelişen nesir türüyle beraber kısa ve veciz olan bu sözlere daha fazla yer verilmeye başlanmıştır. Örneğin 'Abdulhamid ve İbn el-'Amîd'in nesirlerin de olduğu gibi.

Arap dilinde hikmetlerin önemli bir yer tutmasına rağmen ne yazık ki hikmetlerle ilgili Arap edebiyatında derinlikli ve önemine eşdeğer nitelikte araştırmalar yapılmamıştır.² Hikmet ve bilgiler üzerindeki çalışmalar cahiliye dönemi insanların hikmet ve emsallerde insan için bir talim ve vaaz irad ettiklerini göstermiştir. İnsanın bu hikmetlerden ders alması ve hayat yolundaki adımlarını bu esaslara göre atması için edipler bu ürünleri ortaya koymuştur. Bu hikmetlerin tümü amelî tecrübeler, bu hayat üzerine derin teemmül ve mülahazalar neticesinde doğmuştur. Bu yüzden

¹ Ahmed Emîn, *Feyzu'l-hâtur*, Kâhire, ty., VIII, 225-226.

² Ahmed Emîn, *Feyzu'l-hâtur*, VIII, 226.

hikmet, kuvvetli mülahaza sahibi ve zeki insanların işi olarak kabul edilmiş ve hikmet onlara nisbet edilmiştir. Bunlardan biri de Eksem b. Sayfî'dir.¹

Eksem'in Hayatı

Adı, Eksem b. Sayfî b. Rebâh b. Haris b. Muhâşin b. Mu'aviye b. Şerîf b. Curve b. Useyd b. 'Amr b. Temîm et-Temîmî'dir.² Kaynaklarda Eksem b. Sayfî'nin 90 yıl gibi uzun bir yaşam sürdürdüğü ifade edilmektedir. Doğum ve ölümü hakkında çeşitli rivayetler aktarılmaktadır.³ Ölüm tarihi ile ilgili her ne kadar net bir bilgi olmasa dahi miladî 612 ile 630 yılları arasında vefat ettiği araştırmacılar tarafından tahmin edilmektedir.⁴ Eksem b. Sayfî'ye çeşitli lakaplar atfedilmektedir. Bu lakaplardan bazıları; *Ebu Hafde*, *Ebu'l-Haffâd*, *Ebu Hafâde* şeklindedir.⁵ Temim kabilesinin Useyyid koluna mensup olan Eksem, kabilesinin önde gelen şahsiyetlerinden biridir.⁶ Sayfî ailesi şiir ve edebiyata önem veren bir ailedir. Bu ailenin birçok ferdi dönemin aydınları sayılabilecek nitelikteydi. Çoğu okuma ve yazma bilen insanlardı. Örneğin Eksem'in kardeşi oğlu Hanzala b. Rebî' Hz. peygamberin kâtipliğini yapmıştır.⁷ Aynı zamanda İslamî dönemde içtihatlarıyla meşhur Abbâsî kadısı Yahyâ b. Eksem (ö. h. 242) ise Eksem'in torunudur.

Eksem, kısa ve öz hikmetli sözleriyle, edebiyatıyla, adaletiyle, kabilesi arasında her ne kadar ünlüyse de bölgedeki Araplar arasında da o kadar bilinen, sayılan bir şahsiyettir. Bu nedenle Araplar arasında Arap bilgesi anlamına gelen *Hakîmu'l-'Arab* diye nitelendirilir.⁸

¹ Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, Bağdat, 2.baskı, 1993, VIII, 339-340.

² Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûne ve'l-vesâyâ*, thk. 'Abdulmun'im 'Amir, Kâhire, 1961, 13; Şihabuddîn Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-'Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Sıdkî Cemîl el-'Attâr, Beyrût, 2001, I, 168; İzzüddîn b. el-Esîr Ebî Hasan 'Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Dîmeşk, ty., I, 157; Hayruddin Ziriklî, *el-A'lam*, 11.baskı, Beyrut, 1995, II, 6.

³ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I, 170; Asri Çubukçu, *DİA*, "Eksem b. Sayfî" maddesi, X, 551.

⁴ Çubukçu, "Eksem b. Sayfî" maddesi, X, 551.

⁵ es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûne ve'l-vesâyâ*, s. 21; Çubukçu, "Eksem b. Sayfî" maddesi, X, 551.

⁶ Ahmed el-İskenderî - Mustafâ 'Înânî, *el-Vasît fî'l-edebi'l-'Arabî ve târihihî*, 16.baskı, Kâhire, 1916, 32; Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, V, 353 ve VIII, 349-351-778.

⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I, 168; Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, VIII, 126-131.

⁸ 'Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkaş, Kâhire, 1960, 298; Ziriklî, *el-A'lam*, II, 6.

Ünlü İslam tarihçilerinden el-Yâ‘kûbî’nin de Eksem’i Cahiliye döneminin önde gelen Arap bilgeleri arasında sayması da oldukça dikkat çekicidir.¹ Eksem, Arap nesep ilmine de vakıf olduğu gibi kabileler arasındaki sorunların çözümünde oldukça üstün bir yetenek ve kabiliyete sahipti. Meclislerde konuşurken kısa ve öz sözlerle konuşurdu. Bu nedenle onun atasözleri çok meşhurdu ve Araplar arasında bu hikmet dolu sözleri dilden dile dolaşırdı.² Cahiliye döneminde okuma yazma bilenlerin sayısı parmakla sayılacak kadar azdı. Eksem bu okuma yazma bilenler arasındaydı.³ Eksem iyi bir bilge olduğu kadar aynı zamanda iyi bir hatipti. Necran kralı, Kisra, Haris el-Ğassanî ve Numan el-Münzirî gibi dönemin krallarıyla yakın ilişki kurmuştur. Onlara çeşitli mektuplar yazmış ve onlardan da mektuplar almıştır. Onlara yazmış olduğu mektuplarında hikmetli sözlere, nasihatlere, darb-ı mesellere yer vererek edebî yeteneğini ortaya koymuştur. Aynı zamanda Numan el-Münzirî’nin Kisra’ya göndermiş olduğu Arap hatiplerinden oluşan heyette de yer almıştır.

İslamiyet Hakkında Bilgi Alması

Eksem’in İslamiyet’i kabulüyle ilgili kaynaklarda iki farklı rivayet mevcuttur. İlk olarak bazı kaynaklar, onun Hz. Peygamberin risaletini duyduğunda pek yaşlı bir kimse olduğunu, peygamberimize gitmek isteyince kavminin yaşlı olduğu için yolda başına bir şey gelmesinden endişe ettiklerini söyleyerek onu engellediğini bildirmektedir. Bunun üzerine Eksem, oğlu Hubeş’i kavminden iki adamla beraber bu peygamberin haberlerini getirmek üzere efendimize göndermiştir.⁴ Hubeş ve beraberindekiler Hz. Peygamber’e soyunu, ne getirdiğini ve Allah’ın O’na ne emrettiğini sorduklarında Hz. Peygamber (s.a.v), Muhammed b. Abdullah olduğunu, Allah’ın kulu ve elçisi olduğunu buyurduktan sonra onlara şu ayeti okumuştur.⁵

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

¹ Cevâd ‘Alî, *el-Mufasssal fî târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm*, V, 504.

² el-İskenderî - ‘Înânî, *el-Vasît fî’l-edebi’l-‘Arabî ve târihihi*, s. 32.

³ İbrâhîm es-Sâmîrâî, “el-Emsâl el-‘Arabîyye”, *Mecelletu’t-turâsi’ş-şa‘bî*, sayı:1, yıl: 1975, s. 11; ‘Alî Şelk, *en-Nesru’l-‘Arabî fî nemâzicîhi ve tetavvurihi li ‘asreyi’n-nahdati ve’l-hadîs*, 2.baskı, Beyrut, 1974, s. 23 .

⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, I, s. 168; Cevâd ‘Alî, *el-Mufasssal fî târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm*, V, 560

⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, I, 168; Ömer Ferruh, *Tarîhu’l-edebi’l-‘Arabî*, 4. Baskı, Beyrut, 1981, I, 201; Cemaluddîn İbn Nubate el-Mısırî (ö. h. 768), *Serhu’l-‘uyûn fî şerhi risaleti İbn Zeydûn*, thk. Muhammed Ebu’l- Fadl İbrahim, b.y, t.y, s. 32

“Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”¹ Hubeyş ile beraberinde olanlar Eksem’e gelip bunu bildirdiklerinde Eksem sevindi ve kavmini toplayarak onlara bir konuşma yaptı:²

"يا قوم أراد يأمركم بمكارم الأخلاق، و ينهي عن ملامتها، فكونوا في هذا الأمر رؤوساً ولا

تكونوا فيه أذناً، وكونوا فيه أولاً ولا تكونوا فيه آخراً"³

“Ey kavmim! (görüyorum ki bu peygamber) size ahlakın güzellikleri ile emretmek ve sizi kötülüklerinden sakındırmak istedi. Bu işte başı çeken olun, sakın kuyruklar (alt tabaka) olmayın. Bu işte öncü olun, son olmayın.” Diğer bir rivayete göre ise Temim kabilesinden yaşlı bir zat olan Eksem b. Sayfî, peygamberliğin ilk yıllarında efendimize oğlu Hubeyş’le gönderdiği mektupta İslam hakkında bilgi istemiştir. Bu mektubunda Eksem şöyle yazmıştır:

يا سمك اللهم من العبد إلي العبد

أما بعد فأبلغنا ما بلغك، فقد أتانا عنك خبر لا ندري ما أصله. فإن كنت أريت فأرنا. وإن

كنت علمت فعلمنا وأشركنا في خيرك. والسلام.⁴

“Allahım senin adınla! Kuldan kula. Sonra, sana ulaşanı bize bildir. Hakkında aslının ne olduğunu bilmediğimiz bir haber ulaştı bize. Bir şeyler biliyorsan bizi de haberdar et. Sana bir şeyler öğretildiyse bize de bu öğrendiğin şeyleri öğret ve bizi hayırda ortak kıl. Vesselam...” Peygamberimiz (s.a.v) de ona şu mektupla mukabelede bulunmuştur:

سلام الله. أحمد الله إليك. وإن الله يأمرني أن أقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له. و

(أن) أمر الناس بقولها. والخلق خلق الله. والأمر أمر الله. وكله إلي الله. والله خلقهم وأماتهم وهو

ينشرهم وإليه المصير. آذنتكم بأذانة المرسلين. لتسألن عن النيا العظيم. ولتعلمن نبأه بعد حين.⁵

Allah’ın resulu Muhammed’den Eksem b. Sayfî’ye;

¹ Nahl, 16/90.

² Ferruh, *Tarîhu’l-‘Edebi’l-‘Arabî*, I, 201.

³ es-Sicistânî, *el-Mu’ammerüne ve’l-vesâyâ*, 121; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, I, 168-169.

⁴ Muhammed Hamidullâh, *el-Vesâik es-siyasiyye li’l-‘ahdi’n-nebevî ve’l-hilâfeti’r-râside*, 6.baskı, Beyrut, 1987, s. 255; el-İşbîlî, *ez-Zehâir ve’l-a’lâk fî âdâbi’n-nüfûs ve mekârimi’l-ahlâk*, Beyrut, 2011, s. 452.

⁵ Hamidullâh, *el-Vesâik es-siyasiyyeli’l-‘ahdi’n-nebevî ve’l-hilâfeti’r-râside*, s. 255; el-İşbîlî, s. 453; Benzer ifadelerle bkz. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu resâili’l-‘Arab fî ‘usûri’l-‘arabiyyeti’z-zâhire*, Beyrut, ty. I, 69.

“Allah’ın selâmı üzerine olsun. Allah’a olan hamdimi sana bildiririm. Allah bana, ‘Allah’tan başka ilah yoktur, o birdir ve ortağı yoktur’ dememi ve insanlara bu sözü tebliğ etmemi emrediyor. Bütün mahlûkat Allah’a aittir. Her iş O’nundur. Her şey O’na döner. Allah onları yaratır, öldürür ve ahirette tekrar diriltir. Şüphesiz dönüş O’nadır. Peygamberlerin mesajını size ilettim. Büyük haberden elbette sorulacaksınız. Bir süre sonra onun haberini elbette öğreneceksiniz.”

Eksem’in Hz. Peygamber’e gitmek üzere yola çıkması

Eksem, İslam dini hakkında bilgi aldıktan sonra kavminden yaklaşık yüz kişi ile beraber Hz. peygambere gitmek üzere yola çıktı. Yolda iken susuzluktan vefat etti.¹ Can çekiştiği sırada yanındakilere Hz. peygamber (s.a.v)’e tabi olmalarını vasiyet etti ve Müslüman olduğuna dair onları şahit tuttu.² Bunun üzerine İbn-i Abbâs gibi müfessirlerin de ifade ettiği gibi³ Allah (c.c), onun hakkında şu ayeti indirdi:⁴

وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok güzel yer ve bolluk (imkân) bulur. Kim Allah ve Resûlü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatı Allah’a düşer. Allah da çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”⁵

Bu rivayetlere rağmen Eksem’in Müslüman olup olmadığı tartışmalıdır. İbn Abdîber, İbnü’l-Esîr ve İbn Hacer el-‘Askalânî yukarıda ifade ettiğimiz rivayetlere dayanarak Eksem’in Müslüman olduğunu kabul etmişlerdir. Ömer Ferruh ise onun şirk üzere öldüğü kanaatindedir.⁶ Kanaatimizce Eksem’in İslam’ı kabul edişi her ne kadar kesin değilse de sözleri,

¹ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi’s-sahâbe*, I, 169.

² Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu hutabi’l-‘Arab fî ‘usûri’l-‘arabiyyeti’z-zâhire*, 1.baskı, Kâhire, 1923, I, 262; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi’s-sahâbe*, I, 170; İbn Nubate, *Serhu’l-‘uyûn fî şerhi risaleti İbn Zeydûn*, s. 33.

³ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi’s-sahâbe*, I, 169; İbn Nubate, *Serhu’l-‘uyûn fî şerhi risaleti İbn Zeydûn*, s. 33.

⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, Kahire, 1998, III, 255; Ebî Hilâl el-Askerî, *Cemheretu’l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl ve ‘Abdulmecîd Katâmîş, 2.baskı, Beyrut, 1988, II, 338-339; İbn Hacer, I, 169; Ziriklî, *el-A’lam*, II, 6; İbn Nubate, *Serhu’l-‘uyûn fî şerhi risaleti İbn Zeydûn*, s. 33.

⁵ Nisâ’, 4/100.

⁶ Ferruh, *Tarîhu’l-edebi’l-‘Arabî*, I, 201.

vasiyetleri, hutbeleri vs. incelendiğinde en azından Yahudilik, Hristiyanlık ve şirkten uzak olduğu ve Hanif olabileceği sonucuna varılabilir.¹

Edebi Kişiliği

İslam öncesi dönemden başlayarak Arap düşünce tarzının tabiatına uygun olarak hikmetli söz, emsal ve vecizeleri içine alan kapsamlı bir edebiyat geliştirmiştir.² Eksem b. Sayfî'nin Arapların toplumsal dinamizmine ve kültürüne büyük katkıları olmuştur. Emsal ve hikemde bir çığır açmış ve “*Hakîmu'l-'Arab*” olarak nitelendirilmiştir.

Eksem, cahiliye döneminde hitabet üstünlüğü, hikmet yüklü söz ve güzel kelimeler ile tanınanlardandı.³ Kendisi fasih üslup, hikmetli kelimeler ve belâğat ile temayüz etmiştir.⁴

Eksem b. Sayfî'yi öven insanlar onun hakkında şöyle demişlerdir: “*O, Cahiliye döneminde Arap hakîmlerinin en beliği, en fasih lisana sahip olanı, nesep hakkında en bilgini, en isabetli görüş sahibi ve en çok mesel darb edeniydi.*”⁵ Aynı şekilde Eksem, “*el-Hakîmu'l-Meşhûr*”⁶, “*Kâdî el-'Arab*”⁷ olarak nitelendirilmiş ve hatiplerin, belâğat ehlinin, hakîmlerin ve hâkimlerin meşhurlarından ve önderlerinden kabul edilmiştir.⁸ Bu özellikleri Numan b. Münzir'in Kısra'nın önünde Araplar adına hitapta bulunmasını ve o büyük hatiplerin reisi olmasını sağlamıştır.⁹

Kaynaklarda Eksem'in Arap edebiyatındaki değerini gösteren birtakım rivayetler daha mevcuttur. Bunlardan biri şöyledir: Ahnef b. Kays'a “*Bu hilim ve hikmeti nerede buldun?*” diye sorulunca “*Kays b. 'Asım'dan*” diye cevap vermiştir. Kays'a “*Bu hilmi kimden öğrendin? Kimin ilmini rivayet ettin de bu bilgiyi elde ettin?*” diye sorulunca o da; “*Eksem b. Sayfî'den öğrendim*” diye cevap vermiştir.¹⁰

¹ Çubukçu, “*Eksem b. Sayfî*” maddesi, X, 551.

² Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, 2.basım, Ankara, 2012, s. 20.

³ Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, III, 279.

⁴ Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, VIII, 352.

⁵ el-İskenderî - 'Înânî, *el-Vasît fî'l-edebi'l-'Arabî ve târihihi*, s. 32; es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûne ve'l-vesâyâ*, I, 21-22; İbn Nubate, *Serhu'l-'uyûn fî şerhi risaleti İbn Zeydûn*, s. 33

⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, I, 168.

⁷ Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, V, 505.

⁸ el-Câhîz, I, 365; Mahmûd Şukrî el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, Tashih ve şerh Muhammed Behcet el-Eserî, Kâhire, h.1342, I, 308; İbn Nubate, *Serhu'l-'uyûn fî şerhi risaleti İbn Zeydûn*, s. 31.

⁹ el-İskenderî - 'Înânî, *el-Vasît fî'l-edebi'l-'Arabî ve târihihi*, s. 32.

¹⁰ Şemsuddin Ebû 'Alî Fahhâr İbn Ma'd el-Müsevî (ö. h. 630), *el-Hucce 'ala'z-zahib ila tefkîri Ebî Tâlib*, thk. Seyyid Muhammed Bahru'l-'Ulum, 1.baskı, h.1410, s. 332-334.

Eksem siyasi, edebi ve kültürel bir kişiliğe sahiptir. Hikmet, atasözü, vasiyet ve hutbelerinde savaş, yönetim, evlilik, ahlak, adalet, dostluk, sıla-i rahim vs. gibi hususlar onun ele aldığı konulardan bazılarıdır.

Şimdi Eksem b. Sayfî'nin edebi kişiliğinin ayrıntılarına değinmek istiyoruz.

Hikmetleri

Hikmet, akıl ve hayata dair tecrübeden meydana çıkan, akılların kabul ettiği ve ruh ile duyguların kulak verdiği sağlam bir hüküm, belîğ, veciz ve isabetli bir sözdür.¹ Hikmet denilirken, hayatta edinilmiş tecrübe ve deneyimleri açıklayan ve gayesi umumiyetle öğüt ve nasihat olan sözler kastedilir. Bu itibarla hikmetli sözler toplumda peygamber², bilge, şair vb. gibi seçkin, zeki, basiretli, fesahat ve belâğat sahibi kimselerden sadır olur.³ Araplar Eski Babil, Mısır, Yunan, Hint ve Fars hikmetlerinden etkilenmiş ve onları da etkilemiştir. Bazı araştırmalar Arap hükümdarları ile Babil ve Asur hükümdarları arasında bir ilişkinin olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda Yunan hikmeti Arap edebiyatında, miladi 3 yılı dolaylarında hikmetlerini Araplara taşımaya başlayan Süryani üstadlar eliyle Reha ve Hîre okullarında yayılmaya başlamıştır.⁴

Eksem b. Sayfî'nin asırlar önce dile getirdiği hikmetlerine, emsallarına ve vasiyetlerine bakıldığında ve dikkatlice incelendiğinde hayat için iyi bir düstur ve örnek alınabilecek ender bir kaynak olduğu açıkça görülecektir. Cahiliye döneminde evrensel hukuka uygun bazı yorumlarda bulunmuştur. Örneğin çocuğun doğduğu yatağa ait olduğunu ilk söyleyen kişinin Eksem b. Sayfî olduğu söylenir. Daha sonra İslam bunu onaylamış ve desteklemiştir.⁵ Zira Hz. peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: **أَوْلَادٌ لِلْفِرَاشِ**

“Çocuk yatağıdır, zina edeneysel taş vardır.”⁶

Eksem b. Sayfî'nin dile getirdiği bazı hikmetler şunlardır:

الْقَرَابَةُ تَحْتَاجُ إِلَى مَوَدَّةٍ، وَالْمَوَدَّةُ لَا تَحْتَاجُ إِلَى قَرَابَةٍ⁷

¹ ‘Abdulmun‘im Hafâcî, *eş-Şi‘ru’l-câhilî*, 2.baskı, Beyrut, 1973, s. 141.

² Tevrat, bazıları Hz. Süleyman ve Hz. Eyyub’a nispet edilen hikmet ve emsalleri barındırmıştır.

³ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, Erzurum, 2012, s. 274.

⁴ ‘Abdulmecid ‘Âbidîn, *el-Emsâl fi ‘ş-şi‘r el-‘Arabî el-kadîm ve mukâranetuhâ bi nezâirihâ fi ‘l-âdâbi’s-Sâmiyye*, 1.baskı, Kahire, 1956, 128-129

⁵ Cevâd ‘Alî, *el-Mufasssal fi târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm*, V, 560.

⁶ Buhârî, “Buyu”, 3,100; Müslim “Radâ”, 36.

⁷ Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî İbn ‘Abdi Rabbihî, *el-‘Ikdu’l-ferîd*, thk. Muhammed Sa‘îd el-‘Uryân, Kâhire, 1953, II, 143; el- Askerî, II, 313; Ebî Bekr b. Yahyâ b. ‘Âsım el-Endelesî, *Hadâiku’l-ezâhir*, thk. Afîf ‘Abdurrahmân, 1. baskı, Beyrut, 1987, s. 293.

Akrabalık sevgiye ihtiyaç duyar fakat sevgi akrabalığa muhtaç değildir.

أَنَاؤُوا فِي الدِّيَارِ وَتَوَاصَلُوا فِي الْمَزَارِ¹

Yurtta uzaklaşın, ziyaretle birbirinize vasıl olun

الْمَرَاحَةَ تُدْهِبُ الْمَهَابَةَ²

(Çok) şaka yapmak heybeti yok eder.

مَقْتُلُ الرَّجُلِ بَيْنَ فَكِّيهِ³

Kişinin ölümü iki çenesi arasındadır.

إِذَا أَرَدْتَ النَّصِيحَةَ فَتَاهَبْ لِلظَّنَّةِ⁴

Nasihat etmek istersen töhmete uğramaya hazır ol.

حِيلَةٌ مَنْ لَا حِيلَةَ لَهُ الصَّبْرُ⁵

Çaresi olmayan kimsenin çaresi sabretmektir.

لَا جَمَاعَةَ لِمَنْ اخْتَلَفَ

Ayrılığa düşenin topluluğu olmaz.

إِنَّ قَوْلَ الْحَقِّ لَمْ يَدَعْ لِي صَدِيقًا

Doğruyu söylemek bana bir arkadaş bırakmadı

آفَةُ الرَّأْيِ الْهَوَى⁶

Sağlıklı görüşün âfeti arzu ve hevestir

شَرُّ الْمُلُوكِ مَنْ خَافَهُ الْبَرِيُّ⁷

Hükümdarların en kötüsü beri' (suçsuz) olanın kendisinden korktuğu hükümdardır

Meselleri

Bazı kaynaklarda Eksem b. Sayfî ile Büzürce-mihr'in meselleri tek başlık altında zikredilmiştir. Bunları birbirinden ayırt etmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca klasik emsal kitaplarında cahiliye döneminde

¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, III, 255; Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, VIII, 351; Ferruh, *Târîhu'l-e-debi'l-'Arabî*, I, 202.

² Ebu'l-Fadl Ahmed el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn, 2.baskı, Kâhire, 1959, II, 287.

³ el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, II, 287.

⁴ Safvet, *Cemheretu hutabi'l-'Arab*, I, 312.

⁵ İbn 'Abdi Rabbihî, *el-'Ikdu'l-ferîd*, III, 38.

⁶ el-İşbîlî, *ez-Zehâir ve'l-a'lâk fî âdâbi'n-nüfûs ve mekârimi'l-ahlâk*, s. 40 .

⁷ el-İşbîlî, *ez-Zehâir ve'l-a'lâk fî âdâbi'n-nüfûs ve mekârimi'l-ahlâk*, s. 183.

yaşamış olan Lokman el-‘Âdî, Eksem b. Sayfî ve Evs b. Hârise gibi kimselere kendileri dile getirmedikleri halde pek çok mesel isnat edilmiştir.¹

حَافِظٌ عَلَى الصَّدِيقِ وَلَوْ فِي الْحَرِيقِ²

Yangında bile olsa arkadaşı koru.

قَدْ يُبَلِّغُ الْخَضْمُ بِالْقَضْمِ³

Ağız dolu yemeğe ancak dişin ucuyla ısırıp yemekle ulaşılabilir.

Bol rızka ancak tasarrufla ulaşılabileceğini ve zor zamanda israf yapmamak gerektiğini ifade eder.

لَا تَطْمَعُ بِكُلِّ مَا تَسْمَعُ⁴

Her duyduğun şeye tamah etme

قَدْ صَدَعَ الْفِرَاقُ بَيْنَ الرَّفَاقِ⁵

Ayrılık yoldaşların arasını açtı.

Türkçemizdeki “Gözden irak olan, gönülden de irak olur.” sözüne yakın bir meseldir.

عَنْكَ خَيْرٌ مِنْ سَمِينِ غَيْرِكَ⁶

Senin zayıfın başkasının irisinden iyidir.

Kötü veya eksik olsa da sana ait olan bir şeyin, güzel ve tam olup başkasına ait olan bir şeyden daha iyi olduğunu ifade eden bir sözdür.

لَا يَنْفَعُ مَعَ الْجَزَعِ التَّبَقِيُّ، وَلَا يَنْفَعُ مِمَّا هُوَ وَاقِعٌ التَّوَقُّيُّ

Bir şeyin devam etmesini istemekle beraber sabırsızlık göstermek fayda vermez, olmuş bir şeyden kaçınmaya çalışmak ta kişiye fayda sağlamaz.

قَدْ حَلَبْتُ الدَّهْرَ أَشْطُرَهُ، فَعَرَفْتُ حُلُوهُ وَمُرَّهُ

Zamanın iki memesini sağdım; tatlısıyla acısını tanıdım.

Devenin iki tanesi önde iki tanesi de arkada olmak üzere dört memesi vardır. Devenin memeleri zamandan bedeldir. Mana ise şöyle olur; zamanın hayır ve şer olmak üzere iki tarafını da tecrübe ettim ve içinde nelerin olduğunu anladım. Bu mesel zamanı tecrübe eden kimse için kullanılır.

¹ ‘Abdulmecîd Katâmiş, *el-Emsâlu*’l-‘Arabîyye, 1. Baskı, Dimeşk, 1988, s. 126.

² Safvet, *Cemheretu hutabi*’l-‘Arab, I, 312.

³ Safvet, *Cemheretu hutabi*’l-‘Arab, I, 312.

⁴ Safvet, *Cemheretu hutabi*’l-‘Arab, I, 312.

⁵ Safvet, *Cemheretu hutabi*’l-‘Arab, I, 312.

⁶ Safvet, *Cemheretu hutabi*’l-‘Arab, I, 312.

الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ¹ sözünün de Eksem'e ait olduğunu ve Hz. Peygamberin onu dillendirdiğini söyleyenler vardır.²

Hutbeleri

Cahiliye döneminde nesir türünün önemli bir kısmını teşkil eden hutbelerin irad alanları daha çok “vufûd”³ ve “munâfere”⁴ teşkil ederdi. Cahiliye döneminde Araplar, komşu devlet ve krallıklara diplomatik heyetler olarak kabul edilebilecek vufûdlara kendilerini temsilen fesahat ve belâgat ile temayüz etmiş hatipleri seçerlerdi. Nitekim Hîre meliki Numan b. Münzir, Arap fesahat ve belâgatini ispat üzere İran krallarından Kisra Enuşirvan'a içinde Eksem'in de bulunduğu böyle bir heyet göndermiştir.⁵ Numan b. Münzir İran hükümdarı Kisra Enuşirvan'ın huzuruna geldiğinde yanında Rum, Hint ve Çin heyetlerinin kendi milletlerini övdüklerini görmüştür. Numan b. Münzir de Arapları övüp onların bütün milletlerden üstün olduğunu ifade ettiğinde Kisra öfkelenip Arapların din ve dünyaya dair milletler arasında bir şanı olmadığını, onların zelil ve barbar bir topluluk olduklarını söylemiştir. Numan da Araplardan bir topluluk getireceğini ve bu sözlerine onların cevap vereceğini ifade etmiştir. Kisra da bunu kabul edince Numan, Arap hatiplerden Kisra'ya gitmelerini ve Arap meziyetlerinden bahsedip Arapların onun zannettiği gibi olmadıklarını ifade etmelerini istemiştir.⁶

Eksem'in hutbelerinde az sözle çok mana ifade etmek, kelimeler ve cümleler arasında güzel uyum, seçkin sözler, ince anlamlar ve donatılmış ifadeler gibi hususlar ön plana çıkmaktadır. Eksem b. Sayfi'nin dile getirdiği bazı hutbeleri şunlardır:

¹ *Hayra delalet eden, hayrı yapan gibidir.*

² el-'Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, I, 453.

³ Devlet ve krallıklara gönderilen heyetler kendi toplumlarının meziyetlerini anlatan hutbeler irad ediyordu.

⁴ Munâfere, en az iki kişinin bir hakem nezaretinde kendilerini veya kabilelerini öven hutbe irad edilmesidir.

⁵ Yasin Kahyaoğlu, “Şiir ve Nesir Bağlamında Arapça'nın İslam Kültüründeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:19, yıl: Ocak-Haziran 2008, s. 97.

⁶ Safvet, *Cemheretu hutabi'l-'Arab*, I, 15-16; Huseyn Hasan, *A'lâmu Temîm*, Beyrut, 1980, s. 105.

Eksem'in Kisra Karşısında Okuduğu Hutbe

Metin:

إِنَّ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ أَعَالِيهَا، وَأَعْلَى الرَّجَالِ مُلُوكُهَا، وَأَفْضَلَ الْمُلُوكِ أَعْمَمُهَا نَفْعًا ، وَخَيْرِ الْأَزْمِنَةِ أَحْصَبُهَا ، وَأَفْضَلَ الْخُطَبَاءِ أَصْدَقُهَا. الصِّدْقُ مَنجَاةٌ، وَالْكَذِبُ مَهْوَاةٌ، وَالشَّرُّ لَجَاجَةٌ ، وَالْحَزْمُ مَرْكَبٌ صَعْبٌ ، وَالْعَجْزُ مَرْكَبٌ وَطِيٌّ . آفَةُ الرَّأْيِ الْهَوَى، وَالْعَجْزُ مِفْتَاحُ الْفَقْرِ ، وَخَيْرُ الْأُمُورِ الصَّبْرُ، حُسْنُ الظَّنِّ وَرُطَةٌ، وَسُوءُ الظَّنِّ عِصْمَةٌ، إِصْلَاحُ فَسَادِ الرَّعِيَّةِ خَيْرٌ مِنْ إِصْلَاحِ فَسَادِ الرَّاعِي، مَنْ فَسَدَتْ بَطَانَتُهُ كَانَ كَالْغَاصِّ بِالْمَاءِ. شَرُّ الْبِلَادِ بِلَادٌ لَا أَمِيرَ لَهَا، شَرُّ الْمُلُوكِ مَنْ خَافَهُ الْبَرِيُّ، الْمَرْءُ يَعْجُزُ لَا مَحَالَةَ. أَفْضَلُ الْأَوْلَادِ الْبِرَّةُ . خَيْرُ الْأَعْوَانِ مَنْ لَمْ يُرَأِ بِالنَّصِيحَةِ، أَحَقُّ الْجُنُودِ بِالنَّصْرِ مَنْ حَسَنَتْ سَرِيرَتُهُ، يَكْفِيكَ مِنَ الزَّادِ مَا بَلَغَكَ الْمَحَلَّ، حَسْبُكَ مِنْ شَرِّ سَمَاعِهِ. الصَّمْتُ حُكْمٌ وَقَلِيلٌ فَاعِلُهُ، الْبِلَاغَةُ الْإِيحَازُ . مَنْ شَدَّدَ نَفْرًا ، وَمَنْ تَرَخَى تَأَلَّفَ.¹

Tercüme:

“Varlığın en faziletlisi en yüce olanıdır; insanların en değerlileri hükümdarlarıdır, hükümdarların en değerlileri herkese karşı en faydalı olanlarıdır, zamanların en hayırlısı en verimli olanıdır, hatiplerin (konuşma yapanların) en faziletlisi en doğru sözlüsüdür. Doğruluk kurtuluş sebebidir, yalan ise felakete götürür; kötülüğün temelinde inatçılık (husumette ısrar) vardır, sağduyu ve kararlılık zor (ama sağlam) bir binektir; acziyet yumuşak² bir binektir. Sağlıklı görüşün âfeti arzu ve hevestir, (Bir şeyi yapamayacağını söyleyerek) acziyet göstermek fakirliğin kapısını açan anahtardır; işlerin en hayırlısı sabırdır, (Her zaman) hüsn-ü zanda bulunmak çıkmaz ve ikileme girmektir, (bazen) sü-i zanda bulunmak ise koruyucu ve himaye edicidir. Yöneticilerin bozukluklarını ıslah etmektense yönetilenlerin (halkın) bozukluklarını gidermek daha iyidir; maiyyeti kötü olan (yönetici, içtiği) suya dalan bir dalgıç gibidir. Vatanların en kötüsü yöneticisi olmayan vatandır, hükümdarların en kötüsü ise beri’ (suçsuz) olanın kendisinden korktuğu hükümdardır; çözüm yok kişi aciz kalır. Evlatların en faziletlisi saygıdeğer, dürüst ve itaatkâr olanlarıdır. (Kişinin) en iyi yardımcıları nasihatle ikiyezlülük göstermeyip (samimi olanlardır.); orduların zafere en layık olanı niyetleri iyi olanlarıdır. Varmak istediğin yere kadar götüreni azık olarak sana yeter; kötü bir şeyi dinlemen de kötülük olarak sana yeter. Susmak bilgeliktir fakat onu yapan çok azdır, belagat icazda(az sözle çok şey anlatmakta)’dır. Tavizsiz ve aşırı ısrarlı

¹ Safvet, *Cemheretu hutabi'l-'Arab*, I, 21-22; el-İskenderî - ‘Înânî, *el-Vasît fi'l-edebi'l-'Arabî ve târihihi*, s. 32-33.

² Rüzgârın önünde, nereye doğru sürükleneceği belli olmayan, hafif, basit bir binek.

kimse nefret ettirir, tavizkar ve esnek olan kimse ise (etrafındakilere) uyum gösterip sevilir.”

Kisra hutbeyi çok beğenmiş, Eksem’in hikmetinin genişliğini ve sözünün kuvvetini itiraf ederek, “لو لم يكن للعرب غيرك لكفي” *Arapların senden başka hiç kimsesi olmasa bile sen yeterdin*” demiştir.

Bu hutbe kısa ama öz cümlelerden meydana gelmiştir. Kuvvetli icaza sahiptir. Az sözle çok manayı ifade etme, cümlenin kısalığına rağmen yüce bir mana ve derin bir düşünce ifade etmek bu hutbenin özelliklerindedir. Aynı zamanda bu hutbe tecrübenin onayladığı, akl-ı selimin saygı gösterdiği esasları ihtiva etmiştir.

Hutbenin cümleleri birbirinden kopuktur. Hutbenin ilk bir buçuk satırlık kısmı tek bir hususu ele almaktadır; o da “en faziletli” şeylerdir. Dolayısıyla buradaki cümleler birbiriyle bağlantılıdır denilebilir. Fakat sonraki cümleler kopuk cümlelerdir.

Hutbenin kısa cümlelerden teşekkül etmiş olması, cümlelerinin dillerde dolaşan hikmetler ve ender emsaller olmasına vesile olmuştur. Cümlelerin kısalığına ve basitliğine rağmen bu cümlelere ince lafızlar ve derin manalar sıkıştırılmıştır. Belki de bu cümlelerin birbirinden kopuk olmasının sebebi her cümlenin ayrı bir konu ve düşünceye temas ediyor olmasıdır. Burada cahiliye döneminde hutbelerin ulaşmış olduğu seviyeyi de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Çünkü üslup açısından her dönemin kendine has bir özelliği vardır. Cahiliye döneminden rivayet edilen hutbelerin genel özelliği de budur.

Eksem’in bu hutbesi siyasi hutbeler kategorisinde ele alınır ve bugünün yöneticileri de dâhil olmak üzere bütün yöneticilere önemli siyasi mesajlar vermektedir.¹ Zira Eksem bu hutbeyi bir hükümdar önünde irad etmiş; hükümdarların en faziletli, en kötülerini hakkında görüş beyan etmiştir. Böylece Kisra’ya Arapların devlet ve yönetim işlerinden anladığını ve hükümdarların onlardan bir şeyler alabileceğini ortaya koymuştur. Hutbede en dikkat çekici cümlelerden birisi de “*hatiplerin (konuşma yapanların) en faziletlisi en doğru sözlüsüdür*” şeklindeki cümledir. Eksem bu söz ile yalanı kötülemeyle birlikte kendisinin yalancı olmadığını, sözlerinde doğru ve samimi olduğunu ifade etmiştir. Hemen akabinde doğruluğun kurtuluşa, yalanın ise felakete götürdüğünü ifade etmiştir.

Nihayete gelindiğinde ise şunları söyleyebiliriz; bu hutbenin irad amaçlarından biri de Arapların dünya görüşünde, fikirde, belagat ve hikmette sahip olduğu üstünlükleri göstermektir. Bu amacını ifa etmiş ve Kisra’nın övgülerine mazhar olmuştur. Bu hutbedeki sözler günümüzde de

¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, I, 248.

düstur alınacak sözlerdir. Sözlerindeki kuvvet onların yaygınlaşmasına, hikmet ve emsal olarak dillerde dolaşmasına neden olmuştur.

Eksem'in 'Amr b. Hind'e Taziyesi

Metin:

أَيُّهَا الْمَلِكُ إِنَّ أَهْلَ هَذِهِ الدَّارِ سَفَرٌ لَا يَحْلُونَ عَقْدَ الرَّحَالِ إِلَّا فِي غَيْرِهَا، وَقَدْ أَتَاكَ مَا لَيْسَ بِمَرْدُودٍ عَنكَ، وَارْتَحَلَ عَنكَ مَا لَيْسَ بِرَاجِعٍ إِلَيْكَ، وَأَقَامَ مَعَكَ مَنْ سَيَّطَعُنْ عَنكَ وَيَدْعُكَ. وَاعْلَمْ أَنَّ الدُّنْيَا ثَلَاثَةٌ أَيَّامٌ : فَأَمْسِ عِظَّةً، وَشَاهِدْ عَدْلٍ، فَجَعَلَ بِنَفْسِهِ، وَأَبْقَى لَكَ وَعَلَيْكَ حِكْمَتَهُ. وَالْيَوْمَ غَنِيمَةٌ، وَصَدِيقٌ أَتَاكَ وَلَمْ تَأْتِهِ. طَالَتْ عَلَيْكَ غَيْبَتُهُ، وَسْتَسْرِعُ عَنكَ رِحْلَتُهُ. وَعَدَّ لَا تَدْرِي مَنْ أَهْلُهُ، وَسَيَأْتِيكَ إِنْ وَجَدَكَ. فَمَا أَحْسَنَ الشُّكْرَ لِلْمُنْعَمِ، وَالْتَّسْلِيمَ لِلْقَادِرِ. وَقَدْ مَضَتْ لَنَا أُصُولٌ نَحْنُ فُرُوعُهَا؛ فَمَا بَقَاءُ الْفُرُوعِ بَعْدَ أُصُولِهَا ! وَاعْلَمْ أَنَّ أَعْظَمَ مِنَ الْمُصِيبَةِ سُوءُ الْخَلْفِ مِنْهَا، وَخَيْرٌ مِنَ الْخَيْرِ مُعْطِيهِ، وَشَرٌّ مِنَ الشَّرِّ فَاعِلُهُ.¹

Tercüme:

“Ey hükümdar! Bu dünyada yaşayanlar yüklerinin düğününü ancak başka bir yurttan açacak olan yolculardır. Başına karşı koyamayacağın bir iş gelmiş, sana dönmeyecek olan biri senden ayrılıp gitmiş ve bir gün senden ayrılıp gidecek ve seni terk edecek olan kimseler seninle kalmıştır. Bil ki dünya üç günden ibarettir: Dün bir ibret ve âdil bir şahittir. O, sevdiğini almakla sana acı veren ve hem lehinde hem de aleyhinde olan hikmetini baki kılandır. Bugün de bir ganimet ve o, sen ona gitsen de gitmesen de sana gelen bir dosttur. Onu bekleyişin uzamıştı fakat onun gidişi de hızlıca olacaktır. Yarının ise sahiplerinin kim olacağını bilemezsin, seni hayatta bulursa sana gelecektir. Nimet verene şükretmek ve her şeye gücü yetene teslim olmak ne güzeldir! Dalları olduğumuz köklerimiz (kendilerinden doğduğumuz atalarımız) göçüp gittiler; kökler gittikten sonra dalların baki kalması da ne oluyor! Bil ki musibetten daha vahimi, geriye kötü kimseleri bırakmasıdır; iyilik yapan iyilikten daha iyidir, kötülük işleyen ise kötülükten daha kötüdür.”

Bu hutbe, taziye gibi sosyal bir konuyu; sosyal dayanışmayı içeren bir hutbe türüdür. Eksem, bu hutbesini Arap hükümdarlarından olan 'Amr b. Hind'in kardeşinin vefatı dolayısıyla irad etmiştir. Bu hutbede Eksem, insanı bir yolcuya benzetmiştir. Bu yolcu bu dünyada yükünü yükleyecek, yolculuğunu tamamlayıp varmak istediği yere vardığında ise bu dünyadan götürdüğü ağızını ortaya koyacaktır. İnsanın bu dünyada misafir olduğunu

¹ İbn 'Abdi Rabbihî, *el-'Ikdu'l-ferîd*, III, 230; Safvet, *Cemheretu hutabi'l-'Arab*, I, 31; Ferruh, *Tarîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 202.

ifade etmesi açısından ve insanın dünya hayatına ancak bir yolcunun yola olan bağlılığı kadar bağlanması gerektiğini vurgulamasından dolayı bu ifadeler çok önemlidir.

Vasiyetleri

Eksem b. Sayfi'nin dile getirdiği bazı vasiyetleri şunlardır:

Eksem'in Evladına Vasiyeti

Metin:

يا بُنَيَّ! لا تُجَادِلَنَّ العلماءَ فَتَهُونَ عليهم فَيَرْفُضُوكَ، ولا تُمارِئَنَّ السُّفَهَاءَ فَيَجْهَلُوا عَلَيْكَ وَيَشْتُمُوكَ؛ فَإِنَّهُ لِحَقُّ بِالْعُلَمَاءِ مِنْ صَبْرٍ وَرَأْيٍ رَأْيُهُمْ، وَيَنْجُو مِنَ السُّفَهَاءِ مَنْ صَمَتَ وَسَكَتَ عَنْهُمْ . وَلَا تَحْسِنَنَّ أَنْتَ إِذَا مَارَيْتَ الْفَقِيهَةَ إِلَّا زِدْتَهُ غَيْظًا دَائِبًا عَلَيْكَ . وَلَا تَحْمِيَنَّ مِنْ قَلِيلٍ تَسْمَعُهُ؛ فَيُوقِعَكَ فِي كَثِيرٍ تَكْرَهُهُ . وَلَا تَفْضَحْ نَفْسَكَ لِتُشْفِي غَيْظَكَ. فَإِنْ جَهِلَ عَلَيْكَ جَاهِلٌ فَلْيَنْفَعَنَّ إِيَّاكَ حِلْمُكَ . وَإِنَّكَ إِذَا لَمْ تُحْسِنْ حَتَّى يُحْسِنَ إِلَيْكَ، فَمَا أَجْرُكَ؟ وَمَا فَضْلُكَ عَلَى غَيْرِكَ؟ فَإِذَا أُرِدْتَ الْأَجْرَ وَالْفَضِيلَةَ فَأَحْسِنْ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ، وَاغْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ، وَاَنْفَعُ مَنْ لَمْ يَنْفَعَكَ، فَانْتَظِرْ ثَوَابَ ذَلِكَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ؛ فَإِنَّ الْحَسَنَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِي لَا يُرِيدُ صَاحِبُهَا عَلَيْهَا ثَوَابًا فِي الدُّنْيَا.

Tercüme:

“Ey oğulcuğum! Âlimlerle mücadeleye girme onların gözünde basitleşirsin ve seni bir kenara atarlar. Sefihlerle de tartışma sana karşı cahilce davranırlar ve seni yererler. Âlimleri ancak sabreden ve onların görüşlerine uyan takip eder. Sefihlerden de ancak susan ve onlarla konuşmayan kurtulur. Derin ilim sahibiyle tartıştığın zaman kendine karşı devamlı öfkesini arttırdığını sanma. İşittiğin az bir şeyden de dolduruşa gelme, sonra seni hoşlanmadığın birçok şeye maruz bırakır. Öfkeni dindirmek için kendini rezil etme. Bir cahil sana karşı zorbalık ederse hilmin sana fayda etsin. Sana ihsan edilmediği müddetçe sen ihsan etmiyorsan ecrin nedir? Başkasına üstünlüğün nedir? Şayet ecri ve fazileti istiyorsan sana kötülük edene sen iyilikte bulun, sana zulmeden affet, sana fayda vermeyene sen faydalı ol, bunun karşılığını da Allah’tan bekle; Zira kâmil olan hasene (iyilik), sahibinin ona karşılık bu dünyada mükâfat beklemediğidir.”

Eksem'in Kabilesine Vasiyeti

Metin:

أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَصَلَةِ الرَّحِمِ وَإِيَّاكُمْ وَنِكَاحِ الْحَمَقَاءِ ، فَإِنَّ نِكَاحَهَا غَرَرٌ، وَوَلَدَهَا ضَيَاعٌ. وَعَلَيْكُمْ بِالْخَيْلِ أَكْرَمُوهَا، فَإِنَّهَا حُصُونُ الْعَرَبِ ، وَلَا تَضَعُوا رِقَابَ الْإِبِلِ فِي غَيْرِ حَقِّهَا. فَإِنَّ

فِيهَا ثَمَنَ الْكَرِيمَةِ، وَرَقْوَةَ الدَّمِ، وَبِالْبَانِهَا يُتَحَفُّ الْكَبِيرُ، وَيُغَذَى الصَّغِيرُ، وَلَوْ أَنَّ الْإِبِلَ كَلَّفْتَ الطَّحْنَ لَطَحَّتْ. وَلَنْ يَهْلِكَ امْرُؤٌ عَرِفَ قَدْرَهُ. وَالْعُدْمُ عُدْمُ الْعَقْلِ، لَا عُدْمُ الْمَالِ. وَلِرَجُلٍ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ رَجُلٍ. وَمَنْ عَتَبَ عَلَى الدَّهْرِ طَالَتْ مَعْتَبَتُهُ. وَمَنْ رَضِيَ بِالْقَسَمِ طَابَتْ مَعِيشَتُهُ وَأَفَقَهُ الرَّأْيُ الْهَوَىٰ وَالْعَادَةُ أَمْلَكَ. وَالْحَاجَةُ مَعَ الْمَحَبَّةِ خَيْرٌ مِنَ الْبُغْضِ مَعَ الْغِنَى. وَالدُّنْيَا دَوْلٌ، فَمَا كَانَ لَكَ أَنْ تَأْكَلَ عَلَىٰ صَغْفِكَ؛ وَمَا كَانَ عَلَيْكَ لَمْ تَدْفَعْهُ بِقُوَّتِكَ. وَالْحَسَدُ دَاءٌ لَيْسَ لَهُ دَوَاءٌ. وَمَنْ يَرِ يَوْمًا يَرِ بِهِ. قَبْلَ الرَّمَاءِ ثُمْلًا الْكِنَائِنِ. النَّدَامَةُ مَعَ السَّفَاهَةِ. دِعَامَةُ الْعَقْلِ الْحُلْمُ. خَيْرُ الْأُمُورِ مَعْبَةُ الصَّبْرِ. بَقَاءُ الْمَوَدَّةِ عَدْلُ التَّعَاهُدِ. مَنْ يَزُرُ غِبًّا يَزِدْ دُخْبًا. التَّغْرِيبُ مِفْتَاحُ الْبُؤْسِ. مَنَالَتَوَانِي وَالْعَجْزُ نَتِجَتِ الْهَلَاكَةِ. لِكُلِّ شَيْءٍ صِرَاوَةٌ. فَصَرَّ لِسَانَكَ بِالْخَيْرِ. عِي الصَّمْتِ أَحْسَنُ مِنْ عِي الْمَنْطِقِ. الْحَزْمُ حِفْظُ مَا كَلَّفْتَ وَتَرَكَ مَا كُفِّيتَ. كَثِيرُ النَّصْحِ يَهْجُمُ عَلَىٰ كَثِيرِ الظَّنَّةِ. مَنْ أَلْحَفَ فِي الْمَسْأَلَةِ تَقَلَّ. مَنْ سَأَلَ فَوْقَ قَدْرِهِ اسْتَحَقَّ الْحَزْمَانَ. الرَّفْقُ يُنَمِّنُ، وَالْخَرْقُ سُؤْمٌ. خَيْرُ السَّخَاءِ مَا وَافَقَ الْحَاجَةَ. خَيْرُ الْعَفْوِ مَا كَانَ بَعْدَ الْقُدْرَةِ.¹

Tercüme:

“Size Allah’a karşı takvalı olmayı ve sila-i rahim yapmayı vasiyet ediyorum. Aptal kadınlarla evlenmekten sakının zira onlarla evlenmek tehlikelidir ve çocuğu kayıptır (boştur). Atlara iyi bakın ve onlara değer verin. Zira onlar Arapların kaleleridir ve onların kanı dindirici güçleri vardır. Develerin boyunlarını boş yere kesmeyin. Zira onda asaletin değeri vardır. Sütleri büyüklere hediye edilir, küçükler de onunla beslenir. Şayet develer eziyet etmek isteseydi muhakkak bunu yapardı. Kıymeti bilinen kimse asla ölmez. Asıl fakirlik mal yoksulluğu değil akıl yoksulluğudur. Bir adam bin adamdan daha hayırlı olabilir. Zamanı kınayanın kınaması uzun sürer. Kaderine razı olanın (kanaat edenin) hayatı güzelleşir. Sevinçle beraber var olan fakirlik, düşmanlıkla beraber var olan zenginlikten daha iyidir. Alışkanlık (huy) değişmez. Dünya bir deverandır sürekli senin olmaz (bir gün lehine bir gün aleyhinde olur). Senin olan şey zayıflığına rağmen sana gelir, aleyhinde olan şeyi ise gücünle uzaklaştırılmazsın. Haset ilacı olmayan bir hastalıktır. Kim bir günü görürse onda görülür (nasıl muamele edersen öyle muamele görürsün). Ok atmadan önce ok kılıfı doldurulur. Pişmanlık cahillikle beraber doğar. Aklın desteği sabırdır. İşlerin en hayırlısı sabrın sonudur. Sevginin bekası taahhütte adaletli olmaktan geçer. Aralıklarla ziyaret edenin sevgisi artar. İhanet (insanları kandırmak)

¹ Safvet, Cemheretu resâili'l-'Arab, I, 25; Safvet, Cemheretu hutabi'l-'Arab, I, 305

mutsuzluğun anahtarıdır. Oyalanma ve acizliğin neticesi mahvolmaktır. Her şeyin vahşeti vardır. Dilini hayırla yumuşat (her zaman hayır söyle). Bir şey anlatılamadığı zaman susmak, hatalı mantık olayları anlatmaya çalışmaktan daha iyidir. Sağduyu (tedbir) sorumlu olduğun şeyi koruman ve sakındırıldığın şeyi terk etmendir. Çok nasihat etmek çokça kötü zannı celb eder. Bir şeyi ısrarla isteyen kimse karşıdakine yük olur. Hakkından fazlasını isteyen mahrum olmayı hak eder. Nezaket berekettir, barbarlık ise uğursuzluktur. Cömertliğin en iyisi ihtiyaca uygun yapılanıdır. Affetmenin en iyisi de güç yetirdikten sonra yapılanıdır.”

Sonuç

“Hakîmu’l-‘Arab” olarak nitelendirilen Eksem b. Sayfi cahiliye döneminde hikmette çığır açmış bir şahsiyettir. Emsallerinde, hutbelerinde ve vasiyetlerinde hikmet yüklü ve derin manalı cümleler dile getirmiştir. Hikmet denilince Eksem akla geliyor ve hikmet ancak ona nisbet ediliyordu. Bu sebepten olsa gerektir ki Eksem’e bir hayli mesel ve hikmetli söz atfedilmiştir. Eksem, Kisra’nın “Arapların senden başka (hatibi, hakîmi, edîbi ve bilgisi) olmasıydı bile sen yeterdin” övgüsüne bu hikmet, fesahat ve zekâsından ötürü mazhar olmuştur. “Arapların en çok mesel darb edeni, ensab hakkında en bilgini, hüküm vermede en mahir olanı vs.” gibi vasıflar Eksem’e atfedilenlerden bazılarıdır.

Müslüman olup olmadığı tartışmalı olsa da kanaatimizce o, İslamiyet’i kabul etmiştir. Hz. Peygamber’e mektup yazmış ve İslamiyet hakkında bilgi istemiştir. Peygamber efendimize giderken yolda vefat edeceği sırada kavmini Müslüman olmaya teşvik etmesi ve kendisinin Müslüman olduğuna dair onları şahit tutması, dahası İbn Abbas’ın Nisa suresi 100. Ayet-i kerimesinin onun hakkında nazil olduğunu ifade etmesi bu kanaati kuvvetlendiren hususlardır. Eksem, hikmet, hutbe ve vasiyetlerinde İslam ahlak ve anlayışına uygun esasları telkin etmiştir. Daima erdemli davranışları tavsiye etmiştir.

Eksem’in hikmet, emsal, hutbe ve vasiyetleri günümüzde de değerlerini koruyarak sürdürmekte ve her insan için tutulacak öğüt olma özelliğini taşımaktadır. Edebi açıdan hâlâ ender ifadeler olma vasfını da barındırmaktadır. Hutbe ve vasiyetlerinde kullandığı cümlelerin birbirinden kopuk olması bu cümlelerin dillerde dolaşan hikmetler olmasını sağlamıştır.

Kaynakça

‘Âbidîn ‘Abdulmecid, *el-Emsâl fi’ş-şî’r el-‘Arabî el-kadîm ve mukâranetuhâ bi nezâirihâ fi’l-âdâbi’s-sâmiyye*, 1. baskı, Kahire, 1956.
Ahmed Emîn, *Feyzu’l-hâtır*, I-X, Kâhire, ty.

- el-‘Askalânî, Şihabuddîn Ahmed b. ‘Alî b. Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, thk. Sıdkî Cemîl el-‘Attâr, Beyrût, 2001.
- el-Askerî, Ebî Hilâl, *Cemheretu’l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl ve ‘Abdulmecîd Katâmiş, I-II, Beyrut, 1988.
- el-Câhız, Ebî ‘Usmân ‘Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire, 7. baskı, I-IV, Mektebetu’l-Hâncî, 1998.
- Cevâd ‘Alî, *el-Mufasssal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, I-X, Bağdat, 1993.
- el-Cezerî, İzzüddîn b. el-Esîr Ebî Hasan ‘Alî b. Muhammed, *Usdu’l-ğâbe fî ma’rifeti’s-sahâbe*, Dâru’l-fikr, ty.
- Çubukçu Asri, “*Eksem b. Sayfi*” maddesi, DİA.
- Demirayak Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 2. baskı, Erzurum 2012.
- el-Elûsî, Mahmûd Şukrî, *Bulûğu’l-ereb fî ma’rifeti ahvâli’l-Arab*, Tashih ve şerh Muhammed Behcet el-Eserî, I-III, Kâhire, h. 1342.
- el-Endelesî, Ebî Bekr b. Yahyâ b. ‘Âsım, *Hadâiku’l-ezâhir*, thk. Afîf ‘Abdurrahmân, Beyrut 1987.
- el-İskenderî Ahmed ve ‘Înânî Mustafâ, *el-Vasît fî’l-edebi’l-Arabî ve târihihi*, 16.baskı, Kâhire 1916.
- el-İşbilî, Hasan Selâm b. ‘Abdullah b. Selâm el-Bâhilî, *ez-Zehâirve’l-a’lâk fî âdâbi’n-nüfûs ve mekârimi’l-ahlâk*, nşr. İhsân Zennûn es-Sâmîrî, Beyrut 2011.
- Ferruh, Ömer, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, I-VI, y.y., 1981.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Ankara 2012.
- Hafâcî ‘Abdulmun‘im, *eş-Şi’ru’l-câhilî*, Beyrut 1973.
- Hamidullâh Muhammed, *el-Vesâik es-Siyasiyye li’l-ahdi’n-nebevî ve’l-hilâfeti’r-râşide*, Beyrut, 1987.
- Huseyn Hasan, *A’lâmu Temîm*, Beyrut, 1980.
- İbn ‘Abdi Rabbihî, Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî, *el-İkdu’l-ferîd*, thk. Muhammed Sa‘îd el-‘Uryân, Kâhire 1953.
- İbn Hazm ‘Ali b. Ahmed b. Sa‘îd, *Cemheretu ensâbi’l-Arab*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kâhire 1962.
- İbn Kuteybe ‘Abdullâh b. Müslim, *el-Me‘ârif*, thk. Servet Ukkâşe, Kâhire 1960.
- İbn Ma’d el-Mûsevî, Şemsuddin Ebû ‘Alî Fahhâr, *el-Hucce ‘ala’z-zahib ila tefkîri Ebî Tâlib*, thk. Seyyid Muhammed Bahru’l-‘ulum, h. 1410.
- İbn Nubate el-Mısrî, Cemaluddîn, *Serhu’l-‘uyûn fî şerhi risaleti İbn Zeydûn*, Thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, y.y., t.y.
- Kahyaoğlu, Yasin, “Şiir ve Nesir Bağlamında Arapça’nın İslam Kültüründeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:19, Yıl: Ocak-Haziran 2008.

- Katâmiş ‘Abdulmecîd, *el-Emsâlu’l-‘Arabiyye*, Dımeşk 1988.
- el-Meydânî, Ebi’l-Fadl Ahmed, *Mecme’u’l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn, I-III, Kâhire 1959.
- Safvet, Ahmed Zeki, *Cemheretu hutabi’l-‘Arab fi ‘usûri’l-‘Arabiyyeti’z-zâhire*, Kâhire 1923.
- Safvet Ahmed Zeki, *Cemheretu resâili’l-‘Arab fi ‘usûri’l-‘Arabiyyeti’z-zâhire*, I-II, Beyrut ty.
- es-Sâmirâî İbrâhîm, “el-Emsâl el-‘Arabiyye”, *Mecelletu’t-turâsi’ş-şa’bî*, Sayı:1, Yıl: 1975.
- es-Se‘âlibî, Ebû Mansûr en-Neysâbûrî, *Simâru’l-kulûb fi’l-mudâfi ve’l-mensûb*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl, Kâhire 1959.
- es-Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed, *el-Mu‘ammerûne ve’l-vesâyâ*, thk. ‘Abdulmun’im ‘Amir, Kâhire 1961.
- Şelk ‘Alî, *en-Nesru’l-‘Arabî fi nemâzicîhi ve tetavvurihi li ‘asreyi’n-nahdati ve’l-hadîs*, 2. baskı, Beyrut 1974.
- Ziriklî, Hayruddin, *el-A‘lam*, I-VIII, Beyrut 1995.

Zinciriye Medresesi'nin Cumhuriyet Dönemindeki Durumu

Arş. Gör. Hızır DİLEK*

Özet

Kültür ve medeniyet şehri olan Mardin, farklı din ve dillere ev sahipliği yapmış ve yapmaya devam etmektedir. Mardin'in ev sahipliği yaptığı devletlerin başında Artuklu, Akkoyunlu ve Osmanlı Devletleri yer alır. Bu devletlerden Artuklu devleti zamanında önemli Türk-İslam eserleri inşa edilmiştir. Bu çalışmada Mardin'deki medreseler ve bu medreselerin durumu hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmada Mardin'deki medreselerden Zinciriye Medresesi'nin Cumhuriyet dönemindeki durumu açıklanmıştır. Zinciriye Medresesiyle ilgili varılan sonuç medresenin kullanma amacının dışında kullanıldığı gözlenmiştir. Evkaf Vekâleti, Zinciriye Medresesini Maarif Vekâleti'ne okula çevirmesi için hibe etmiş, ancak Maarif Vekâleti medreseyi okula çeviremeyince Türk Ocaklarına bağışlamıştır. Maarif Vekâleti de Türk Ocaklarından medresede Muallimler Birliğinin Mardin şubesini açmalarını istemiştir. Türk Ocakları da bunu gerçekleştirememiş ve medreseyi askeriye kiralamıştır. Askeriyenin kullanımından sonra öğrenci yurdu yapılmış, daha sonra müzeye çevrilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mardin, Zinciriye Medresesi, Türk Ocakları, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP).

Abstract

Mardin, the city of culture and civilization has been hosting various languages and religions throughout history. Ottoman, Artuklu and Akkoyunlu empires can be statud as the som of states that Mardin hosted. In the period of Artuklu state, important Turksih- İslamic pieces were built. Madrasahs located in Mardin and their status will be discussed in this study. The status of Zinciriye Madrasah in the repuclican period, one of the masrasahs in Mardin, is clarified in this paper. Zinciriye Madrasah has been

* Kilis 7 Aralık Üniversitesi Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Eğitimi. dilekhizir@gmail.com.

concluded that it has exceeded the main purpose. The Secretary of Foundation donated the Zinciriye Madrasah to the Education Ministry to convert it to a school, however, as a result of the Education Ministry could not convert; it was doneted to Turkish Quarries. The Education Ministry requested Turksih Quarries could not respond this request successfully and decided the army hire the madrasah after the army left the madrasah, it was transformed to a dormitory for students and then converted to a museum.

Key Words: Mardin, Zinciriye Madrasah, Turkish Quarries, Republican Peopl's Partiy (CHP)

Giriş

1071 tarihinde Malazgirt Savaşının kazanılmasından sonra Anadolu'nun kapıları Türklere açılmıştır. Malazgirt Savaşının kazanılması, Anadolu'nun bugüne kadar devam eden durumu ve bugünden sonrası için dönüm noktası olacaktır.¹ Malazgirt Savaşı sonrası Anadolu'da Türkler tarafından uzun veya kısa ömürlü birçok devlet kurulacaktır. Anadolu'da kurulan Türk devletlerinden en uzun ömürlü ve geniş alana yayılanı Osmanlı Devleti olacaktır. Osmanlı devleti haricinde, Anadolu'da kurulan Türk devletleri Büyük Selçuklu Devletiyle aynı kaynağa sahip olan Türkiye Selçukluları Devletidir. Bu devletler Anadolu'nun farklı yerlerine cami, türbe, kervansaray, medrese gibi vs. yapılar inşa ederek Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli rol oynayacaklardır.²

Selçuklular döneminin Türk toplumsal yaşamı; daha önceki göçebe, savaşan, hayvancılıkla uğraşan, bozkır kültürüne özgü dinlere inanan özelliklerden sıyrılıp tarıma dayalı yeni bir dine girme dönemidir.³ Türkler; sosyal durum, ekonomik yaşam, idari ve askeri yönlerden olduğu gibi dil, edebiyat, sanat alanlarında da gittiklerin bölgelerin kültürlerine uydukları görülmüştür.⁴

Selçuklular döneminde oluşturulan vakıf, ahilik kültürü gibi kültürlerin günümüze kadar ulaştığı söylenebilir. Selçuklular İslamiyetle tanışmalarından sonra dine önem vermiştir. Dine önem verdikleri gibi farklı pozitif bilimleri de önemseyeceklerdir. Bundan dolayı farklı ülkelerden

¹ İsmail Güven, "Türkiye Selçukluları'nda Medreseler", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 31, S. 1, 1998, s. 126.

² Nesimi Yazıcı, *Türk Tarihi ve Kültürü*, ed. Cemil Öztürk. Ankara 2007. s. 57.

³ Güven, a.g.m., s. 126.

⁴ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*. İstanbul 1984. s. 241.

bilim adamlarını getirdikleri gibi bilim adamlarının eserleri de medreselerde ders olarak okutulacaktır.¹

Selçuklu zamanında kurulan medreseler incelendiğinde medreseye gelen bireyi bilge ve veli insan yetiştirme, ayrıca medreselerde eğitim gören bireylere de İslami bir ufuk kazandırılmak istenilmiştir.² Selçuklu dönemi medreselerinin çıkış noktası ve beslenme kaynakları hakkında kesin olarak bir bilgi olmasa da³ Selçuklular'ın yüksek eğitim ve öğretim kurumu olan medreseleri ilk defa kurdukları bilinmektedir. Ancak İslam dünyasında özel vakfiyelerle kurulup devlet tarafından desteklenmiş olan medreselerin Nizamü'l-Mülkten önce mevcut olduğu ilim aleminde bilinen bir hakikattir. Gazneli Mahmud ve oğlu Mesut Selçuklulardan önce pek çok medrese inşa etmişlerdir. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'de Nişabur'da 1046 da bir medrese inşa etmiştir.⁴ Nizamü'l-Mülk medreselerin kurucusu olarak kabul edilir, fakat Nizamü'l-Mülk medreselerin kurucusu değil mevcut ancak dağınık bir eğitim müessesesini sistemli bir hale getiren Selçuklu devlet adamıdır.⁵ Onun adına atfen ilk Nizamiye Medresesi 1063 yılında Nişabur'da inşa edilmiştir. Bu tarihten sonra medreseler hızla yaygınlaşmış ve kısa bir süre içinde Bağdat, Herat, Merv, Belh ve Musul gibi İslam şehirlerinde medreseler yapılmıştır.⁶ Şunu da gözden kaçırmamak lazımdır ki Nizamiye Medreselerinden önce devlet desteği olmayan medreseler ferdi çabaya dayanmıştır. Devlet desteğini kazandıktan sonra zamanla gelişmişlerdir.⁷

Amaç

Bu çalışmanın esas amacı zengin kültürel bir medeniyet ev sahipliği yapmış olan Mardin'in medreseleri hakkında kısa bir bilgi vermek ve özellikle de Cumhuriyet Dönemindeki durumu itibariyle farklı muamelelere maruz kalan Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi'nin incelenmesidir. Bu esas amaç kapsamında aşağıdaki şu sorulara cevap aranmıştır:

- 1-) Mardin vilayetinde bulunan medreseler hangileridir? Bu medreselerden günümüze ulaşanlar var mıdır?
- 2-) Cumhuriyet Döneminde Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi ne şekilde kullanılmış ve 1950'li yıllardan sonra ne olarak kullanılmıştır?

¹ Güven, a.g.m., s. 126.

² Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul 1981, s. 213-215.; Güven, a.g.m., s. 126.

³ Güven, a.g.m., s. 126.

⁴ Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, Ankara 1969, I, 5.

⁵ Kuran, a.g.e., s. 5.

⁶ Hüseyin Gazi Topdemir & Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*. Ankara 2013. s. 152.

⁷ Mehmet Dağ ve Hıfzırahman R. Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara 1974, s. 250.

Önem

Mardin’le ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalar, Cumhuriyet Dönemi öncesine aittir. Mardin Artuklular’ı alanında çalışmalar yaygın olsa da Artuklu eseri olan Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi’nin Cumhuriyet Dönemi ve sonrası için durumu hakkında bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Yöntem

Bu araştırma, zengin kültürel yapıya sahip olan Mardin’in Artuklular Dönemi’nde kurulan medreseler ve Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi’nin maruz kaldığı muameleyi tespit etmek amacıyla hazırlanmış bir araştırmadır. Bu alanla ilgili literatür gözden geçirilerek bu alanda diğer çalışmalar incelenmiştir. Elde edilen verilen dokümanlar analize uygun olarak incelenmiştir. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar.¹ Bu doğrultu da Mardin’de varlığı tespit edilen 21 medrese hakkında kısa bilgi verildikten sonra Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi durumu incelenmiştir. İncelenmesi için seçilen dokümanlar Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi’nde bulunan yazışmalar, Cumhuriyet Döneminde yazılan eserler ve diğer kaynaklar kullanılmıştır.

Bulgular

Bu bölümde, araştırmanın alt amaçları doğrultusunda elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Genellikle belli yayınların ışığında bu yapılar hakkında bilgi verilmiştir².

Mardin’de Kurulan Medreseler

Zengin bir kültürel birikime sahip olan Mardin³, coğrafi konumundan dolayı tarih boyunca birçok kavmin, etnik grup ve dinsel cemaatin yurdu olmuştur.⁴ Tarih boyunca farklı mezhepleriyle Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler, Yezidiler ve Şemsiler gibi birçok dine inanan insanların bir arada yaşadığı çok dinli ve dilli bir kent olarak karşımıza çıkmıştır.⁵

Mardin’de farklı dine ve kültüre inanan insanların olması farklı kültürlerle ait yapıların oluşmasını sağlamıştır. Bu kültürlerle ait yapılardan Türk dönemini özellikle de Artuklu, Akkoyunlu ve Osmanlı dönemlerini

¹ Ali Yıldırım& Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara 2013. s. 217.

² Ara Altun, *Anadolu’da Artuklu Devri Medreselerinin Plan Şemaları Üzerine Notlar*, Vakıflar Dergisi, 10 (2006), s. 229.

³ Gülsen Baş, “Mardin’de Türk Dönemine Ait Bilinmeyen Bir Mezar ve Mezar Taşları”, Bilig, Bahar 2012 / Sayı 61, s. 31.

⁴ Suavi Aydın vd. *Mardin Aşiret- Cemaat- Devlet*. İstanbul 2001. s. 11.

⁵ Engin Sarı, *Kültür, Kimlik, Politika, Mardin’de Kültürlerarasılık*, İstanbul 2010. s. 27.

referans olarak gösterebileceğimiz eserler çoğunluktadır. Kentte Süryani, Müslüman, Yezidi vs. toplumlara ait eserler olunca Mardin'in önemi ortaya çıkmıştır.¹ Kentteki İslami yapılar olan cami, tekke, zaviye, medrese vs. mimari yapılarının büyük çoğunluğu Artuklu döneminde inşa edilmiştir.² Mardin'deki Türk-İslam dönemine ait olan medrese, zaviye vs. eserlerin büyük kısmı müze olarak kullanılmakta olup bir kısmının da kalıntıları kalmıştır. Bu bölümde Mardin'deki Türk-İslam eserlerinden medreselerin özelliklerine değinilecektir.

1. Hatuniye (Sitti Radviyye) Medresesi

Tekye Mahallesi'nde olan medrese 882/ 1477 senesiyle 911/1505 senesi arasında yapılmıştır.³ Banisi, Artuklu hükümdarlarından Necmeddin Alpi (1152-1176)'nın hanımı ve Kutbeddin İlgazi (1176-1184)'nin annesidir. Medresenin bir de mescidi vardır. Evkafın aynı adı taşıyan hamamın kirası, Benabil Köyü'nün ¼ hububat hissesi, Deyr-i Zaferan'da bir bağ ve Nakr al- Kahv mezrasından gelen gelirden medresenin gelir ve gideri karşılanmıştır.⁴ Bugün için sadece bir bölümü ibadethane olarak kullanılmakta, kalan bölümler muhafaza edilmektedir. Farklı zamanlarda medresenin yapısıyla oynandığı için özelliğini yitiren binanın esas planı dışına çıkmıştır. Medresenin bir kısmında iki sanduka bulunmuş olup⁵ Anadolu'nun ilk açık avlulu, revaklı, iki katlı, iki eyvanlı medresesi özelliğini de taşımaktadır.⁶

2. Şehidiyye Medresesi

Şehidiyye mahallesinde yer alan medrese⁷ aynı adı taşıyan cami ile birlikte Mardin'deki abideler arasındadır. El- Mansur ve Nasıreddin lakaplarını da taşıyan Artuklu hükümdarı Artukaslan b. İlgazi (1201-1239) tarafından yaptırılmıştır. Kızıltepe'de halen iskeleti kalan büyük cami de Artuklu hükümdarı Artukaslan b. İlgazi tarafından yaptırılmıştır. Ali Emiri Efendi bu medresenin seksen hücreli olduğu için “*semanin*” diye isimlendirildiğini belirtir. Bu medresenin yanında bir tane de mescidi vardır, bu mescit sonradan camiye tahvil olmuştur.⁸

¹ Gülsen Baş, *a.g.m.*, s. 31.

² Mehmet Taştemir, “Mardin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, Ankara, 2003, s. 49.

³ Abdülğani Efendi, *Mardin Tarihi*, Haz. Burhan Zengin, Aşaroğlu Matbaası, Ankara, 1999, s. 240.; Medresenin Tekye değil Gül Mahallesi'nde olduğuna yönelik farklı kaynaklarda bilgilere rastlanmıştır. Bkz. Latif Öztürkatalay, *Mardin ve Mardinliler*. İstanbul 1995. s. 90.

⁴ Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*. Ankara 1991. s. 114.

⁵ Öztürkatalay, *a.g.e.*, s. 90.

⁶ Mehmet Taştemir, *a.g.m.*, s. 50.

⁷ Öztürkatalay, *a.g.e.*, s. 90.

⁸ Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 114-115.; Öztürkatalay, *a.g.m.*, s. 90; Abdülğani Efendi, *a.g.e.*, s. 242.

3. Hüsamiyye Medresesi

Artuklu Hükümdarı I. Hüsameddin Timurtaş tarafından yaptırılmıştır.¹ Tahrir defterlerinde evkafına rastlanmamakla birlikte 1930’lu yıllarda harap bir vaziyete geldiği rapor edilmiştir. Medresenin binasından eser kalmamış, şimdiki Cumhuriyet İlkokulu’na giderken yolun sağında olduğu ifade edilmektedir.²

4. Muzafferiyeye (Belka) Medresesi

Medrese mahallesinde olan iki katlı taş yapı, Tanzimat döneminde rüşdiye, yakın zamanda lise, kız öğretmen okulu ve nihayetinde ticaret lisesi olarak kullanılmıştır. Banisi Artuklu hükümdarı Melik Muzaffer Kara Arslan’dır. İçerisinde bir de mescidin bulunduğu belirtilmektedir.³ Şu an okul olarak kullanılan medrese ilk olarak 1899 yılında mektebe dönüştürülmüştür.⁴

5. Sultan İsa (Zinciriyye) Medresesi

Medrese mahallesinde olup⁵ Sultan İsa tarafından yaptırılmıştır.⁶ 1385 tarihinde inşa edilmiştir. XVI. yüzyılda evkafları arasında şehirde 19 dükkân, Diyarbakır’daki 2 değirmen, Mardin’de bir bağ ve Tuffahiyye köyünün rub’u hububat hissesi zikredilmektedir.⁷ Dikdörtgen ve geniş bir alanı kaplamakta olan yapının, avlu, cami, türbe ve çeşitli ek mekânları bulunmaktadır. Alt ve üst katlardan oluşur. Medrese belli bir zaman Vakıflar Öğrenci Yurdu olarak kullanılmıştır.⁸ Mardin Kalesinin yakınında olan medrese şimdi müze olarak kullanılmaktadır.⁹ Medresenin planı ve şeması için bakınız Resim 1 ve 2.

6. Bimaristan Medresesi

Mardin’deki Artuklu hanedanının kurucusu Necmeddin İlgazi’nin kardeşi Eminüddin için yaptırdığı söylenir. Medresenin yanında bir hamam ve cami vardı. Mardin tarihi üzerinde önemli çalışmaları bulunan Abdülgani Efendi medreseyi görmüştür. Medresenin bulunduğu mahalleye bugün Emineddin Mahallesi adı verilmektedir.¹⁰

¹ Abdülgani Efendi, *a.g.e.*, s. 240.

² Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 115.; Öztürkatalay, *a.g.e.*, s. 92.

³ Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 115-116.

⁴ Abdülgani Efendi, *a.g.e.*, s. 242.

⁵ Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 116.

⁶ Hanna Dolapönü, *Tarihte Mardin*. İstanbul 1972. s. 139; Abdülgani Efendi, *a.g.e.*, s. 242.

⁷ Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 116.

⁸ Öztürkatalay, *a.g.e.*, s. 91.

⁹ Abdülkadir Yuvalı, *Artukoğulları Döneminde Mardin’deki Maddi Unsurlar*, I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyum Bildirileri. s. 34; Hanna Dolapönü, *a.g.e.*, s. 136.

¹⁰ Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 116.

7. Kasımiye (Sultan Kasım) Medresesi

Akkoyunlu dönemine ait olan değerli eserlerin başında gelir. Halen Kasım Padişah diye anılan şehir dışında sulu ve bahçeli bir yerde bulunan medrese 1445'te Akkoyunlu hükümdarlarından Cihangiroğlu Kasım tarafından yaptırılmıştır.¹ Bu eser Mardin'deki abideler içerisinde, XVI. Yüzyılda evkafı en fazla ve geliri en fazla olan binadır. Medresenin evkafı arasında 1526 yılında Mardin'de 243 dükkân zikredilmektedir. Bunların dışında şehirdeki Kasımiye Hamamı, Kur-ı Edna Köyünde 4, Amışmış ve Karadere Köylerinde birer değirmen, yine Kurs civarında 15, Rişmil (Yeşilli)'de 1, Mardin şehri etrafında 6 adet bağ, Mardin'e bağlı Şamrah, İbrahimiye, Kelbin, Kızılkend, Ebu Katara, Mal-Tepe, Harzem, Salah, Savur kazasına bağlı Pir Ali Tepe, Tezeklü, Yenice, Susan Kurumşalı, Aranis, Deve-kendi, Matar, Tel-Şiham, Ruhmani, Kirranlı Köylerinde rub 'u hububat hisseleri evkafa dâhildi.²

8. Şah Sultan Hatun Medresesi

Akkoyunlu hanedanından İbrahim Bey'in hanımı Şah Sultan tarafından, İbrahim Camii'nin yakınına yaptırılmıştır. Teker Mahallesine olup medresenin evkafı arasında Mardin'de dokuz dükkân, Karadere ve Kurs-ı Evat Köylerinde birer değirmen, yine Kurs-ı Evsat ve Rişmil (Yeşilli) köylerinde birer bağ, Tel- Ermen, Tel- Ulyan, Diki, Kodeh, Çakaltepe, Tel- Ayn köylerinin ¼ hububat hisseleri kaydedilmiştir.³

9. Hacı Mar'uf (Ma'rufiye) Medresesi

Ma'rufiye Medresesi hakkındaki bilgilerin büyük çoğunluğunu Abdülgani Efendi vermiştir. Bu bağlamda Abdülgani Efendi medreseden "*Şeyh Şeyhullah Mahallesinin üstündedir. Gayet geniş ve muhteşemdi. Banisi, inşa tarihi bilinmedi. 1345/1926 senesinde bu dahi tahrip edildi ve enkazı şuraya buraya sarf edildi. Şimdi üç dört hücreyi duruyor. Büyük hücrede Mir Feyyazade'lerden Hüseyin Beg'in oturduğu, diğerlerinde fakirler oturur. Hüseyin Beg'in oturduğu hücrede bir eyvan ve içinde gayet kıymetli ve siyah mermerin yontulması ve nakışlanmasıyla yapılmış salsal vardır. Şayan-ı temaşadır. Seyyahların daima nazar-ı dikkatlerini çekmiştir. Suyu akıyor. Kaimesinde yalnız nemlik eseri vardır.*" şeklinde bahsetmektedir.⁴

¹ Hanna Dolapönü, *a.g.e.*, s. 138.; Bazı kaynaklarda medresenin kesin olarak ne zaman yapıldığı bilinmediği ifade edilmektedir. Ancak Zinciriye Medresesi yapısına benzerliğinden dolayı Akkoyunlu Devleti'nin Mardin'i ele geçirdiği zaman henüz inşası bitmemiş bir medrese bulup tamamladığı ifade edilmektedir. Bkz. Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 117.

² Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 117.

³ Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 118.; Öztürkatalay, *a.g.e.*, s. 92.; Mehmet Taştemir, *a.g.m.*, s. 50.

⁴ Abdülgani Efendi, *a.g.e.*, s. 244.; Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 119.

Medresenin 932/1526 tarihlerindeki evkaf geliri 7.780 akçe olup 500 akçesi Hacı Ya ‘kup Mescidi’nin, 8.280 akçesi Baba Abdurrahman namıyla ünlenen, Baba Mahmud Zaviyesinin olduğu buraya tahsis olunan evraklardan anlaşılmaktadır.¹

10. Palud Bey Medresesi

Mevcut kaynaklarda medresenin varlığı ile ilgili kesin bir bilgiye rastlanmamış, ancak şehrin ihtiyarları medresenin Meydanbaşı’nda olduğunu ifade etmişlerdir. Medresenin 1540’tan sonra yapıldığı bilinmektedir.²

11. Altınboğa (Altun Bağa)Medresesi

Melik Mansur Ahmed Küçük döneminde veziri Altun Bağa tarafından inşa edildiği tahmin edilmektedir.³ Medrese mahallesinde Zinciriye Medresesinin doğusunda ve yakınında yer alır. Büyük Caddedeki Aynu’l-kutn’ un üstünde inşa edilmiş yeni mektebin taşları, tahrip edilen bu medresenin taşlarıdır. 744/1343 senesinden önce yapılmıştır. Medresede büyük bir hücre vardır. Bu hücrenin medresenin bir uzantısı olduğuna dair kaynaklarda bilgiye rastlanmamıştır.⁴

12. Babu’s-Sur (Sor) Medresesi

Babu’s Sur (Sor) Camii’nin karşısında yer alan deyneğin(?) arkası ve bugün Paşavat ailesinin elinde bulunan konaktır. İki üç hücreli mevcuttur. Suyu, evkafı belli değildir caminin batısında ve bitişiğindeki konakların da medrese olduğu camiyle birlikte inşa edildiği rivayet edilmektedir.⁵

13. Cami-i Kebir Medresesi

Camiin kuzeyinde yer alan medrese sonradan dükkâna çevrilmiştir. Artuklu hükümdarı Kutbeddin Bey tarafından yaptırılmıştır.⁶

14. Cihangir Medresesi

Akkoyunlu Cihangir’in hükümdarlığa geçtiği 842/1438 senesiyle 855/1455 senesi arasında yaptırılmıştır. Kasım Padişah Medresesi’nin yanındadır. Bir kısmı yıkılmakla beraber hala kalıntıları duruyor.⁷

15. Haliliye Medresesi

Melikzadelerden Halil’in inşa ettiği ve Artuklu Melik Mansur Dördüncü Necmeddin Gazi’nin buraya defnedildiği rivayet edilir. Ama yeri kesin olarak belli değildir.¹

¹ Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 119.

² Abdülğani Efendi, *a.g.e.*, s. 247.; Nejat Göyünç, *a.g.e.*, s. 119.

³ Öztürkatalay, *a.g.e.*, s. 91.

⁴ Abdülğani Efendi, *a.g.e.*, s. 240.; Mehmet Taştemiş, *a.g.m.*, s. 50.

⁵ Abdülğani Efendi, *a.g.e.*, s. 240.

⁶ Abdülğani Efendi, *a.g.e.*, s. 240.

⁷ Abdülğani Efendi, *a.g.e.*, s. 240.

16. Latifiye Medresesi

Latifiye Camiiyle birlikte inşa edilmiştir. Var olan kaynaklarda medreseyi yaptıran kişinin Melik Salih'in oğlu Latif olduğu yazılmıştır. Kaynaklarda 770/1369 senesinde yaptırıldığı ifade edilmiştir².

17. Necmeddin Medresesi

Bu isimle anılan mahallede yer alan medrese, Necmeddin Camiiyle beraber Artuklu Birinci Necmeddin İlgazi tarafından yaptırılmıştır. Şu an medresenin iskelesinden eser kalmamıştır.³

18. Yakutiye Medresesi

Banisi, Artuklu hükümdarı Yakut'tur. Medrese, Babu's-Sur (Sor) Mahallesindedir. Şu an ev olarak kullanılmaktadır. İçinde Hacı Abdizadeler oturur. Medresenin çeşmesi halen içten akmaktadır.⁴

19. Yakubiye Medresesi

Medrese hükümet konağı civarında ve belediye dairesinin doğusuna düşüp bugün matbaa olarak kullanılmaktadır. Medresenin etrafında yer alan eyvan ve çeşme de medreseye aittir. Medresenin banisinin 1040/1631 tarihinde Batı Sarayını terk ederek şimdiki Doğu Sarayı'nı yaptıran Yakup Paşa adlı bir zat olduğu zannedilmektedir.⁵

20. Savurkapı (Paşavatlar Evi) Medresesi

Savurkapı'ya giden yolun solunda, Melik Mahmut Camii'nin açıldığı küçük meydanın karşısından caddenin devamına birleşen dar sokaktadır. Bu yer, bugün dükkân ve ahır olarak kullanılmaktadır. Yapım tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur.⁶

21. Şeyh Abban veya Şeyh Lebban (Melik Mansur) Medresesi

Bu bina lahitlerin bulunduğu bölüm dışında bir de zaman zaman kullanılan bir mescitten ibaret kalmıştır. Diğer kısımları da yok olmuştur. Gül mahallesindeki yapının 13-14. yüzyıla dayandığı tahmin edilmektedir.⁷

Zinciriye Medresesi'nin Cumhuriyet Dönemindeki Durumu

Milli Mücadelenin başarıya ulaşmasından sonra Milli Mücadeleyi kazanan Ankara Hükümetiyle birlikte İstanbul Hükümetinin Lozan'a çağrılması ve Milli Mücadele Dönemi boyunca basın vb. araçlarla Milli Mücadeleyi karalayan İstanbul Hükümetinin de çağrılması ülkede eski

¹ Abdülgani Efendi, *a.g.e.*, s. 240.

² Abdülgani Efendi, *a.g.e.*, s. 242.

³ Abdülgani Efendi, *a.g.e.*, s. 244.

⁴ Abdülgani Efendi, *a.g.e.*, s. 244-247.

⁵ Abdülgani Efendi, *a.g.e.*, s. 247.

⁶ Öztürkatalay, *a.g.e.*, s. 92.; Mehmet Taştemiş, *a.g.m.*, s. 50.

⁷ Öztürkatalay, *a.g.e.*, s. 92.; Mehmet Taştemiş, *a.g.m.*, s. 50.

rejimin artık varlığını korumayacağını sinyali olmuş ve saltanatın kaldırılmasına karar verilmiştir.¹

Ankara Hükümeti tarafından saltanatın kaldırılmasından sonra 24 Temmuz 1923 tarihinde Lozan Antlaşması imzalanmış ve 13 Ekim 1923 tarihinde ülkenin başkentinin Ankara olduğu ilan edilmiştir. Yeni devletin başkentinin saptanmasıyla birlikte sıra yürürlükte olan yeni rejimin adının belirlenmesine gelmişti. 29 Ekim 1923 tarihinde de yeni devletin rejimi “*Cumhuriyet*” olarak belirlenecektir.² Yeni rejimin adının Cumhuriyet olarak konulması beraberinde halifelik sorununu getirmiştir. Halifelikle başlayan tartışmalar beraberinde eğitim ve öğretimin birleştirilmesi sorununa da yeni bir boyut ve içerik kazandırmıştır. Çünkü cumhuriyetle birlikte ulusal, çağdaş ve laik bir öğretim gelecektir.³

1923 yılından sonra Ankara Hükümeti tarafından Türk eğitim sisteminin akılcı, çağdaş esaslara uygun köklü bir sisteme oturtulması için hummalı çalışmalar yürütülecektir. Bu bağlamda dönemin Milli Eğitim Bakanı Vasfi Çınar ve elli arkadaşı tarafından Tevhid-i Tedrisat (eğitim ve öğretimin birleştirilmesi) hakkında bir önerge hazırlanarak TBMM’ye sunulmuştur. Önerge 3 Mart 1924 tarihinde Meclis Genel Kurulu’nda kabul edilerek kanunlaşacaktır.⁴

Bu kanunla ülkedeki bütün öğretim kurumları Maarif vekâletine bağlanmıştır. Bu doğrultuda Şeriye ve Evkaf vekâletine veya özel vakıflara bağlı medrese ve okullar Maarif vekâletine bağlanmıştır. Bütçeleri de yine aynı bakanlığa devredilmiştir.⁵

Kanunun yürürlüğe girmesiyle birlikte ülkenin birçok yerindeki medreseler Eğitim Bakanlığına devredilecektir. Ancak Mardin’deki medreselerden bir kısmının durumu daha farklıdır. Medreselerin bir kısmı mülkiyete geçtiği gibi bir kısmı da başka kurumlara geçmiştir. Bu medreselerden Zinciriye Medresesi, Tevhid-i Tedrisat Kanununun yürürlüğe girmesinden önce Evkaf Vekâletinden Maarif Vekâleti’ne okul olarak kullanılması için verilmiştir. Maarif Vekâleti okul olarak kullanamayınca Muallimler Birliği’nin Mardin Şubesini açması için Mardin Türk Ocağına

¹ Durmuş Yalçın vd., *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-I*. Ankara 2012. s. 259-260.; İtilaf Devletleri, Lozan’a Ankara Hükümetiyle Birlikte İstanbul Hükümetinin çağrılması aralarında görüş ayrılığı oluşturmaktı. İtilaf Devletlerinin bu görüşlerinin yanında İstanbul Hükümeti de Milli Mücadelenin bu başarısından pay çıkarmaya çalışması üzerine Ankara Hükümeti, Saltanatın Kaldırılma işlemlerini hızlandırılmıştır. Bkz. Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi 2. Kitap*. Ankara 2012. s. 276-280.

² Şerafettin Turan, *a.g.e.*, s. 292-298.

³ Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi 3. Kitap*. Ankara 2013. s. 68.

⁴ Durmuş Yalçın vd., *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-II*. Ankara 2008. s. 109.

⁵ Durmuş Yalçın vd., *a.g.e.*, s. 109; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000- M.S. 2015*. Ankara 2015. s. 330.

devretmiştir. Türk Ocakları'nın lağvedilmesi üzerine Mardin Türk Ocağına emlakları arasına geçince Zinciriye Medresesinin mülkiyeti Cumhuriyet Halk Partisine (CHP) geçmiştir.¹

Türk Ocakları'nın lağvedilmesi ve Türk Ocaklarına ait emlakların CHP'ye devredilmesi partiyi en çok uğraştıracak konulardan biri olacaktır. Parti bu emlaklarla ilgili il ve ilçe teşkilatlarından şehirde 1932 yılında faaliyet geçen halkevlerine veya parti teşkilatının kurulması için il veya ilçe parti teşkilatlarına tahsis edilmesini isteyecektir.² Ancak Mardin vilayetinde parti teşkilatı olmadığı için tahsis edilen emlakların dağıtımı, satışı parti müfettişlerine ve Birinci Umumi Müfettişliğe bırakılmıştır.³ Partiye tahsis edilen bu emlaklardan Mardin Halkevine bir ev, bir otel ve bir dükkân verilerek çalışmalarını bu mekânlarda yürütmesi sağlanmıştır. Ocağa ait diğer emlaklar belli bir restorasyondan sonra satışa çıkarılmıştır.⁴

1931 yılında Türk Ocakları dağıtılınca ocaklara ait malların bir kısmının kiralanmasına devam edilmiş, bir kısmının da satılması için gerekli işlemler başlatılmıştır. Mardin vilayetinde de Mardin, Savur ve Derik'te Türk Ocaklarının şubeleri vardı. Bu şubelere ait menkul ve gayrimenkul malların sayımı ve satış işlemleri için parti merkezinden bölgeyle ilgilenen müfettişlere telgraflar çekilmiştir. Müfettişler gözetiminde ocakların mallarının satışı için komisyonlar kurulmuştur. Ocaklara ait menkul eşyaların büyük çoğunluğu ikinci el olduğundan satılmak istenilen fiyatın altında satılmıştır. Gayrimenkuller ise alınan bedelin altında satılma durumu olduğundan bunlar ile ilgili farklı işlemler yapılarak satılmak istenilecektir.⁵ Ocağın kendi imkânlarıyla satın aldığı emlaklar dışında parayla satın alınmayan Zinciriye Medresesi ve Savur'daki Savur Türk Ocağı binası partiyi uğraştıracak diğer emlaklardan olacaktır.⁶ Zinciriye Medresesi, Muallimler Birliğinin Mardin Şubesini açmaları için Eğitim Bakanlığı tarafından Mardin Türk Ocağına tahsis edilmiş, fakat Türk Ocakları, Muallimler Birliğinin Mardin Şubesini açamayınca Zinciriye Medresesini ve ocağa ait bir evi hudut taburuna kiralamıştır.⁷

Ocağa ait olup satılması için işlem yapılamayan Zinciriye Medresesi, parti yetkililerinin parti merkezine yazdıkları telgraflarda medresenin başış

¹ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No: 490.01/73.276.1, Ek: 154, 155, 158, 234.

² B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/2.7.25, Ek: 25.

³ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 26.

⁴ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 11,12,24,25,26, 166.

⁵ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No:490.01/73.276.1, Ek: 76,77,78,79,101, 158,166 .

⁶ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 158.; Savur Türk Ocağına ait bina 1928 yılında Savur'da bulunan sekizinci seyyar alayı komutanı Yusuf İzzetin Bey'in teşebbüsü ve halkın yardımlarıyla inşa edilmiş ve ocağa verilmiştir. Bkz. B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 158.

⁷ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 166.

yoluyla Türk Ocaklarına verildiğini medresenin her hangi bir tapusunun olmadığını ifade ettiler. Parti yetkilileri hali hazırda paralarının olmadığını ifade ederek gerekli parayı gönderdikleri takdirde medresenin tapusunu çıkarılabileceği rapor edilmiştir.¹ Medresenin tapu işlemleriyle ilgili işlemler devam ederken medresenin kullanımını hudut taburunun kullanımında olup hudut taburu da ödemesi gereken kullanım bedelini vermemiştir.²

Parti merkeziyle yazışmalar devam ederken Birinci Umumi Müfettişlik müfettişlerinden Abidin Özmen, ocağa ait diğer emlakların satılmasının uygun olduğunu, ancak medresenin ise müzeye çevrilmesi gerektiğini rapor etmiştir.³ Medrese için gerekli satış işlemleri hazırlıkları yapıldığı zamanda, dönemin parti müfettişleri medresenin dini bir müessese olmasından dolayı satıcı bulmakta zorlanılacağını, medresenin satışa çıkarılması gereken emlaklar dışında tutulmasını istemişlerdir.⁴

Birinci Umumi Müfettişlik raporlarına rağmen parti merkezi medresenin satış işlemlerinin başlatılmasını, ihalelerin sonuçlarını parti merkezine rapor etmelerini ve ihaleden alınacak parayı da parti merkezi hesabına yatırmalarını istemiştir.⁵ Parti merkezinin tutumuna karşı müfettişlerin ve halkın medreseye olan bakışı medresenin 1941 yılına kadar alıcı bulunamamasını sağlamıştır. Bu tarihe kadar alıcı bulunamayınca parti merkezinden medresenin şimdiye kadar ne şekilde kullanıldığı hakkında bilgi istemiştir.⁶

Mardin'deki parti yetkilileri, medresenin öteden beri askeriyenin kullanımında olduğunu rapor etmiştir.⁷ Bu durum karşısında parti merkezi, Mardin Türk Ocağına ait bütün menkul ve gayrimenkul eşyaların paraya çevrildiği halde Zinciriye Medresenin satış dışı bırakıldığını, Birinci Umumi Müfettişliğin 1938 yılında rapor ettiği medresenin Mardin Artuklu hükümdarlarından olan Tahir İsa tarafından yaptırıldığını, medresenin Mardin'deki Türk eserlerinin başında geldiğini, bu tarz anıtların muhafaza edilmesine mecbur olduğundan bu medresenin satılmasına imkân olmadığını ve ileride memleket müzesi olmaya elverişli bulunduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine medrese satıştan çıkarılmıştır. Parti merkezinin almış olduğu bu karardan sonra dağıtılan Türk Ocaklarının mallarının satışı ile ilgilenen komisyon, binanın kullanım şekline parti tarafından karar

¹ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 234.

² B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 71.

³ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 151.

⁴ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 157.

⁵ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 105,152

⁶ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 89.

⁷ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No::490.01/73.276.1, Ek: 85.

verilebilmesi için tasfiye listesinden çıkarılarak parti malları arasına alınmasını uygun bulmuştur.¹

Medresenin müzeye çevrilmesi için 1942 yılında alınan karar 1946 yılının Mart ayında yerel basında Mardin Belediyesi'nin havaların düzelmesiyle yenileme çalışmalarına başlanacağını, Zinciriye Medresesinin bir bölümünün belediye binası bir kısmının da müze olarak kullanılacağı ifade edilmiştir.² Ancak medresenin restore edilip müzeye çevrilmesi gerekirken medrese 1970'li yılların başına kadar Vakıf Öğrenci Yurdu olarak kullanılmıştır. Öğrenci yurdu olarak kullanılmasının sebebi Mardin vilayetinde öğrencilerin barınacakları yer sıkıntısının olmasındandır. Medresenin öğrenci yurdu olarak kullanıldığını fark eden Vakıflar İl Genel Meclisi öğrenci yurduna elverişli bir binanın bulunup öğrencilerin oraya tahliye edilmesini istemiştir. Vakıflar İl Genel Meclisi'nin almış olduğu karar sonrası 1969 yılında Bakanlar Kurulunda medresenin on yıllık kullanım hakkının Mardin Valiliğine verilmesi kararlaştırılmıştır.³

1969 yılında alınan karar sonrası öğrenci yurdu olarak kullanılan Zinciriye Medresesi, 1973 yılında Mardin Valiliği Vakıflar Genel Müdürlüğü İdare Meclisi'nin alacağı ikinci bir karar sonrası Zinciriye Medresesi'nin müze olarak kullanılması şartıyla on beş yıllığına kullanım hakkı Mardin Valiliğine verilmiştir.⁴ Karardan sonra Zinciriye Medresesi'nin müze olarak kullanılması için çalışmalara başlanmıştır. Zinciriye Medresesi uzun bir süre Mardin Kent Müzesi olarak kullanılmıştır. Kent Müzesi'nin yeni binasına geçmesinden sonra Zinciriye Medresesi, bir açık hava müzesi olarak kullanılmıştır.⁵

Sonuç

Kadim bir şehir olan Mardin, Artuklu Devleti zamanında Türk-İslam kültürüne ait eserlerin inşasına tanık olmuştur. Şehirdeki camii, medrese, külliye vs. eserlerin büyük çoğunluğu Artuklular döneminde yapılmıştır. Bu Türk- İslam eserlerinden medreselerin sayısı kaynaklara göre yirmi bir tanedir. Bu medreselerin bazıları şu an kişilerin mülkiyetine geçmiş olarak konak, hane şeklinde kullanılmaktadır. Bazılarının da kalıntıları kalmıştır. Mardin'deki yirmi bir medreseden biri olan Zinciriye Medresesi, diğer medreselerden farklı olaylara şahit olmuştur. Medrese olarak kullanılmamaya başlanmasından sonra Evkaf Vekâleti, medreseyi Maarif

¹ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No: 490.01/73.276.1, Ek: 1.

² “Zincirli Medrese Müze Oluyor”, *Ulus Sesi*, 30 Mart 1946, s. 2.

³ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No: 30.18.1.2/ 240.67.9, Ek: 1.

⁴ B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No: 30.18.1.2/ 299.40.13, Ek: 1.

⁵ <http://www.mardinkulturturizm.gov.tr/Eklenti/6690.zinciriyemedresesipdf.pdf?0> 18/02/2015.

Vekâleti'ne hibe ederek okul olarak kullanmasını istemiştir. Maarif Vekâleti medreseyi okula çeviremeyince Muallimler Birliği'nin Mardin Şubesini açması için Türk Ocaklarına hibe etmiştir. Türk Ocakları da verilen görevi yerine getiremeyince gelir sağlaması için medreseyi hudut taburuna kiralamıştır.

1940'lı yıllara kadar askeriye'nin kiracısı olduğu medreseden 1940'lı yılların ortalarından ayrılacaktır. Bu süre zarfında müze olup olmayacağı veya başka bir amaç için kullanılması üzerinde çalışmalar devam etmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi müfettişleri medresenin kati bir surette müzeye çevrilmesini ve başka bir amaç için kullanılmaması gerektiğini rapor etmişlerdir. Raporlara rağmen medrese 1969 yılına kadar bu sefer Vakıf Öğrenci Yurdu olarak kullanılmıştır. Daha sonra İl Vakıflar Meclisi'nin alacağı karar ve bakanlar kurulunun onayı sonrasında medresenin müzeye çevrilmesi şartıyla Mardin Valiliğine devredilmiştir.

Sonuç olarak Artuklu dönemine ait olan Zinciriye Medresesi kullanılması gereken amacın dışında bir işlev görmüştür ve medrese olarak kullanılmamasından yaklaşık yüzyıl sonra müzeye çevrilmiştir. Bu süre zarfında farklı kurumlarda farklı özelliklere hizmet etmiştir.

Öneri

Zengin bir kültürel birikime sahip olan Mardin bir açık hava müzesi konumundadır. Bundan dolayı Artuklular, Osmanlı Devleti dönemindeki eserlerin koruma altına alınması gerekir. Şehirlerin kimliklerini oluşmasında şehrin tarihi yapılarının büyük bir yeri olduğundan bu eserlerin orijinal yapılarına uygun bir şekilde muhafaza edilmeli. Günümüzde Mardin'de ve başka şehirler de medreseler amacı dışında kullanılmakta örgün eğitim kurumu olan medreselerin tekrardan eğitim öğretim kurumuna çevrilmesi için gerekli yasal düzenlemeler yapılmalıdır.

Kaynakça

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No: 490.01/73.276.1.

B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No: 490.01/2.7.25.

B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No: 30.18.1.2/ 240.67.9.

B.C.A., Cumhuriyet Halk Partisi Arşivi Dosya No: 30.18.1.2/ 299.40.13.

Sürelî Yayınlar

Mardin Ulus Sesi Gazetesi

Kitaplar

Aydın, Suavi vd., *Mardin Aşiret- Cemaat- Devlet*. İstanbul 2001.

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000- M.S. 2015*. Ankara 2015.

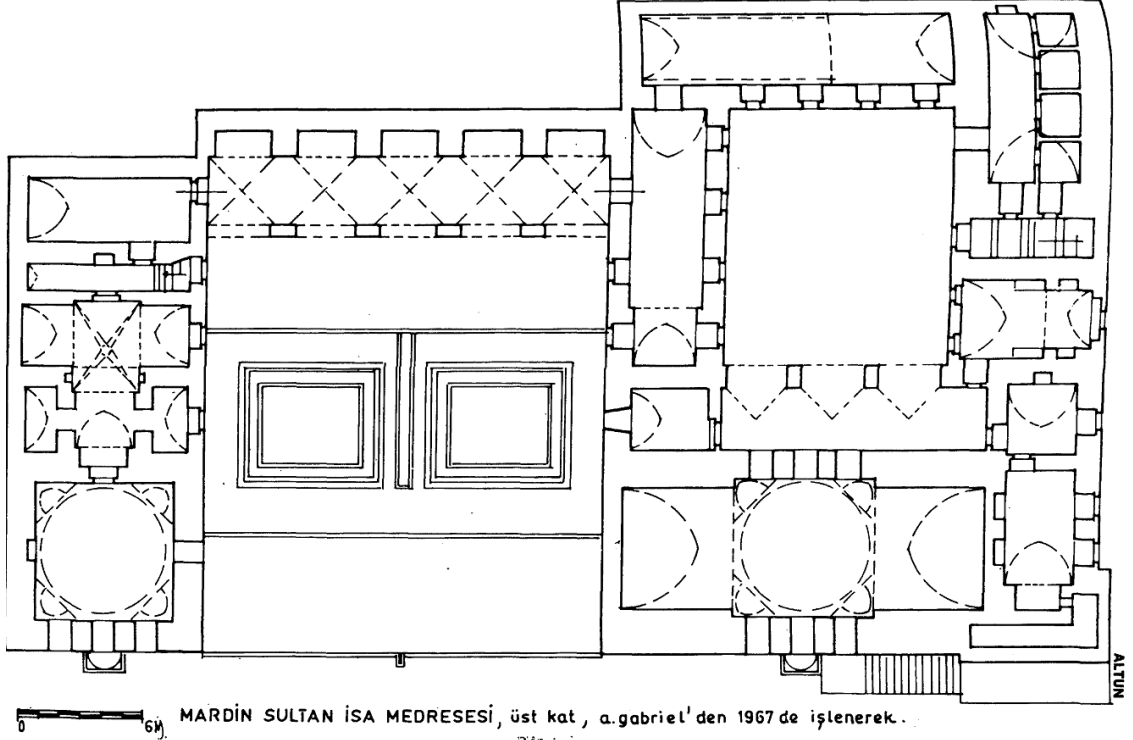
- Dağ, Hüseyin ve Öymen, Hıfzırrahman, *İslam Eğitim Tarihi*, Ankara 1974.
- Dolapönü, Hanna, *Tarihte Mardin*. İstanbul 1972.
- Efendi, Abdülgani, *Mardin Tarihi*, Haz. Burhan Zengin. Ankara 1999.
- Göyünç, Nejat. *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara 1991.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1984.
- Kuran, Aptullah. *Anadolu Medreseleri*, Ankara 1969
- Öztürkatalay, Latif. *Mardin ve Mardinliler*, İstanbul 1995.
- Sarı, Engin, *Kültür, Kimlik, Politika, Mardin’de Kültürlerarasılık*, İstanbul 2010.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981.
- Topdemir, Hüseyin Gazi & Unat. Yavuz, *Bilim Tarihi*, Ankara 2013.
- Turan, Şerafettin. *Türk Devrim Tarihi 2. Kitap*, Ankara 2012.
- Turan, Şerafettin. *Türk Devrim Tarihi 3. Kitap*, Ankara 2013.
- Yalçın, Durmuş vd., *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-I*, Ankara 2012.
- Yalçın, Durmuş vd., *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-II*, Ankara 2008.
- Yazıcı, Nesimi. *Türk Tarihi ve Kültürü*, ed. Cemil Öztür, Ankara 2007.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara 2013.

Makaleler

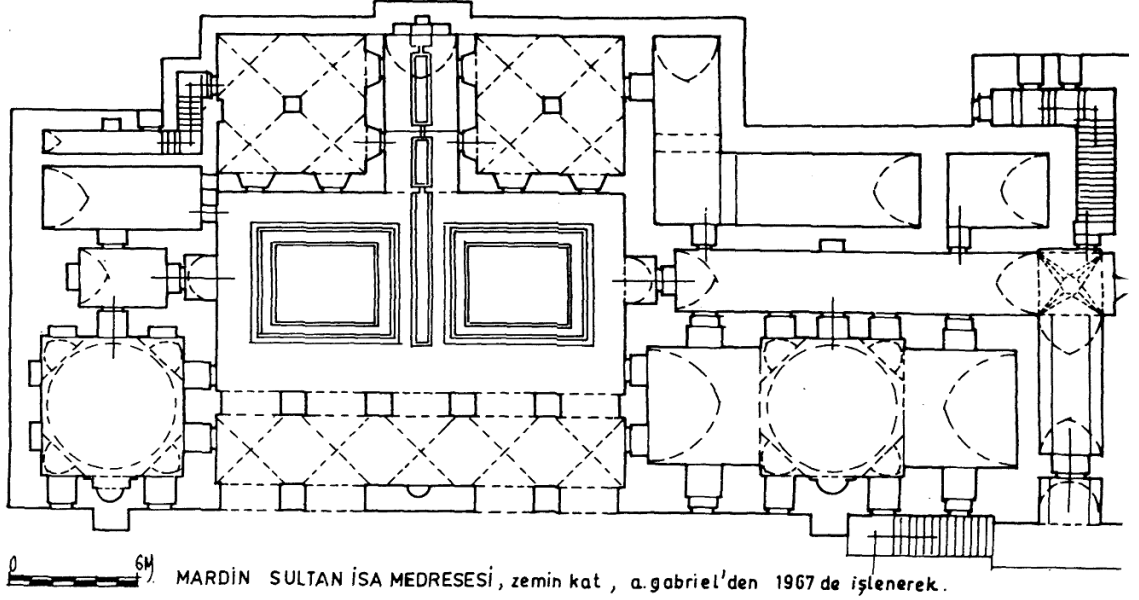
- Altun, Ara, "Anadolu'da Artuklu Devri Medreselerinin Plân Şemaları Üzerine Notlar" *Vakıflar Dergisi*, 10 (2006): ss. 229-233.
- Baş, Gülsen, "Mardin’de Türk Dönemine Ait Bilinmeyen Bir Mezar ve Mezar Taşları", *Bilig*, Bahar 2012 / Sayı 61, s. 31-46.
- Güven, İsmail, "Türkiye Selçukluları’nda Medreseler", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 31, S. 1, 1998, s. 125-146.
- Taştemir, Mehmet, "Mardin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, Ankara, 2003, s. 48-51.
- Yuvalı, Abdülkadir, Artukoğulları Döneminde Mardin’deki Maddi Unsurlar, I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyum Bildirileri. ss. 27-36.

İnternet Kaynakları

- <http://www.mardinkulturturizm.gov.tr/Eklenti/6690,zinciriyemedresesipdf.pdf?0> (18.02.2015)



Resim 1. Zincirliye (Sultan İsa) Medresesi krokisi. Kaynak: ALTUN, Ara. "Anadolu'da Artuklu Devri Medreselerinin Plân Şemaları Üzerine Notlar." Vakıflar Dergisi, 10 (2006), s. 231.



Resim.2. Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi krokisi. Kaynak: ALTUN, Ara. "Anadolu'da Artuklu Devri Medreselerinin Plân Şemaları Üzerine Notlar." Vakıflar Dergisi, 10 (2006), s. 232.