

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

HAKEMLİ DERGİ

YIL: 10 SAYI: 14 2005 - ŞANLIURFA

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

Editör

Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ

Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Ethem Cebecioglu, Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Prof. Dr. İrfan Aycan, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Ziya Kazıcı, Prof. Dr. M. Sait Şimşek, Prof. Dr. Osman Türer, Prof. Dr. Suat Yıldırım, Prof. Dr. Ünver Günay, Prof. Dr. Abdulvahap Taştan, Prof. Dr. Sayın Dalkıran, Prof. Dr. Ali Toksarı, Prof. Dr. Talat Sakallı, Prof. Dr. Abdurrahman Elmalı, Doç. Dr. H. İbrahim Bulut, Doç. Dr. Ahmet Bedir, Doç. Dr. Yusuf Ziya Keskin, Doç. Dr. Hikmet Akdemir, Doç. Dr. H. Hüseyin Tunçbilek, Yrd. Doç. Dr. Cüneyt Gökçe

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Aslan, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Yıldız, Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin, Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İnal, Yrd. Doç. Dr. Rıfat Atay, Yrd. Doç. Dr. Murat Akgündüz, Arş. Gör. Dr. Celil Abuzer, Arş. Gör. Dr. Kadir Paksoy

Dizgi & Tasarım

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Kapak Baskı

Elif Matbaası

Adres

Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
Tel: 0 414 344 0020 Faks: 0 414 344 00 37

ISSN: 1303-2054

İçindekiler

- Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR
Organ Naklinin Kur'an Açısından Değerlendirilmesi.....7- 13
- Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN
*Artuklu Dönemi'nin Mardinli İki Şairi: İbnu' S-Saffar
El-Mardini ve İmadu'd-Din EdDüneysiri*15-36
- Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk ALTIPARMAK
Tarikat Geleneğinde Mürit-Mürşit İlişkisi.....37-55
- Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman TOGAYHAN
*Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrîlik Üzerine Bir Din
Sosyolojisi Araştırması: Mersin Arap Alevîliği Örneği*57-91
- Dr. Yasin YILMAZ
*Osmanlı Örgün Eğitiminde ve Süleymaniye Medreselerinde
Müderrisler* 93-108
- Arş. Gör. Dr. İhsan SOYSALDI
*Osman Bedrüddîn Erzurûmî (ö. 1924)'Nin Bazı Dinî ve
Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı*109-120
- Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU
Yabancı Dil Öğreniminde Yaş Faktörü121-141

Arş. Gör. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN

Psikoloji ve Din Alanında Araştırma Metodu.....143-149

Sempozyum Değerlendirme

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR151-152

Editör'den

İlmi, akademik ve hakemli Fakülte Dergimizin elinizde bulunan 14. sayısını takdirlerinize sunuyoruz.

Bu sayımızda altısı telif, ikisi tercüme olmak üzere toplam sekiz makale ve bir sempozyum değerlendirme yazısı yer almaktadır.

Bildiğiniz gibi fakültemiz, 28-30 Nisan 2006 tarihinde, bilim ve medeniyet tarihi açısından büyük önemi olan ve üniversitemizin de ismini aldığı “**Harran Okulu**” konusunda uluslararası katılımlı bir sempozyuma ev sahipliği yapmıştır. “**I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**” adıyla tertiplediğimiz sempozyuma yetmişin üzerinde bilim adamı bildirileriyle birlikte katılmıştır. Şanlıurfa Hotel El-Ruha’da aynı anda iki salonda birden gerçekleşen oturumlar genel olarak başarılı geçmiştir. Sempozyum, TÜBİTAK, Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından desteklenmiştir.

Sempozyum kitabımız iki cilt halinde yayımlanmış olup, katılımcılara ve gerekli yerlere gönderilmiştir. Ayrıca isteyenlere de gönderilecektir.

Sempozyuma katılan bilim adamları ve bildirilerin tam metni Harran Ün. İlahiyat Fak. Web adresine de konulmuştur.

Bildiri konuları genel olarak şu alt başlıklar altında toplanmıştır:

Harran Tarihi, Harran’da İnanç ve Dinler, Harran Okulu, Harran’da Bilim ve Tarih, Harranlı Bilim Adamları, Harran Okulu - İslam Felsefesi İlişkisi, Harran Okulu ve İslami İlimler.

Bu sempozyumun temel amacı, VIII.-X. yüzyıllarda büyük bir ilim ve düşünce merkezi olan Harran Okulu’nun bilim ve düşünce tarihindeki yerini ve önemini ortaya koymaktır. Çünkü Harran Okulu’nun, Bilim Tarihi, Felsefe Tarihi, Dinler Tarihi ve İslamî ilimler açısından büyük önemi vardır. Bu okulun bilimsel faaliyetlerini ortaya koymadan, adı geçen bilimlerin tarihini, temelini, değerini ve sürekliliğini izah etmek mümkün değildir. Ancak böylesine önemli bir konuda, şimdiye kadar, ülkemizde ve dünyada yapılmış olan bilimsel çalışmaların asgarî düzeyde kaldığını belirtmeliyiz. Bu nedenle Harran Okulu Sempozyumu, sahasında önemli bir boşluğu dolduracak ve yeni araştırmaların yapılmasına vesile olacaktır. Bu sempozyumda sunulan bildirilerde, Harran Okulu’nun etkili olduğu dönemin siyasî ve kültürel özellikleri

ortaya konmuş, bu okulun bilim adamları ve onların ürettikleri bilgiler hakkında detaylı bilgiler sunulmuştur. Yine bu okulun etkilendiği ve etkilediği kişi ve kurumlardan ayrıntılı olarak bahsedilmiştir. Bununla birlikte bu sempozyumda ortaya konan bilgilerin Harran Okulu konusunda sadece yeni bir başlangıç teşkil edeceğini düşünüyoruz.

Bu sempozyumun önemli yönlerinden biri de, halen eski Harran'da devam eden kazı çalışmalarının tamamlayıcısı niteliğinde olmasıdır. Hiç şüphesiz kitâbî bilgilerle arkeolojik bulgular birlikte değerlendirildiği zaman yeni bilgilere ulaşmak mümkün olacaktır. Diğer taraftan Harran, dünyanın en eski yerleşim ve kült merkezlerinden biridir. Bu yönüyle Harran'ın, ileride önemli bir turizm merkezi olacağı hususunda herhangi bir şüphemiz yoktur. Ancak bu hususun gerçekleşmesi için, öncelikle Harran'la ilgili her türlü bilginin ortaya konması ve yeni bilgilerin üretilmesi gerekmektedir. Bu sempozyum vasıtasıyla ortaya konulan bilgilerin bilime katkısı yanında, Harran'ın tanıtımı açısından da büyük önemi vardır.

Sempozyumun önemli özelliklerinden biri de, farklı üniversite ve fakültelerden, farklı bilim dallarından pek çok bilim adamını bir araya getirmiş olmasıdır. Sempozyuma katılanlar arasında sadece ilahiyatçılar değil, tarihçiler, felsefeciler, eğitimciler, hatta tıp fakültesi öğretim üyeleri de vardır. Bu yönüyle de şimdiye kadar bu konuda yapılan en geniş katılımlı bilimsel bir toplantı olmuştur.

Bu arada, sempozyuma katıldıktan bir süre sonra fani dünyadan baki âleme göç eden çok değerli hocamız ve bilim adamı, Ege Ün. Tıp Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ali Haydar BAYAT hocamızın vefat haberi, bizleri son derece müteessir etmiştir. Değerli hocamıza Allah'tan rahmet, aile efradına da sabr-ı cemil niyaz ederiz. Ruhu şad, makamı cennet olsun!

Gelecek sayımızda yeniden buluşmak ümidiyle Allah'a emanet olun.

ORGAN NAKLİNİN KUR'AN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hikmet AKDEMİR*

Vücutta görev yapamayacak kadar hasta ve hatta bedene zararlı hale gelen bir organın bir yenisi ve sağlamı ile değiştirilmesi düşüncesi çok eski zamanlardan beri insanların ilgisini çekmiştir. Organ nakli, en basit tanımıyla, vücutta görevini yapamayan bir organın yerine canlı bir vericiden veya ölüden alınan sağlam ve aynı görevi üslenen bir organın nakledilmesi işlemidir. Organ nakli, günümüzde birçok kronik organ hastalıklarında uygulanan rutin, geçerli ve ileri bir tedavi yöntemi olarak kabul edilmektedir. Organ nakillerinde verici kaynağı canlı ve kadavra olarak ikiye ayrılmaktadır. Canlı kişilerden organ alınması, organ veren kişinin yaşamını riske sokmayacak çift organların birini (böbrek, parça olarak karaciğer ve pankreas gibi) almak ile mümkündür. Kadavradan organ alınması için ise vericinin beyin ölümü olmuş ve organlarının kullanılabilir olması için gerekli yasal izinin alınmış olması gerekir. Kadavradan organ alımındaki sorun birçok dünya ülkesinde tartışılan, çözüm yolları araştırılan bir sorundur. Ancak, ülkemizde bu sorun daha da önem taşımaktadır ve transplantasyonun (organ nakli) önündeki en önemli engeldir. Avrupa Ülkelerinde organ vericilerinin %80'i kadavra, %20'si canlı kaynaklı iken Türkiye'de tam tersine organ vericilerinin %75'i canlı, %25'si kadavra kaynaklıdır. Son yıllardaki yapılan organizasyonlar ile ülkemizde kadavra verici bulma oranı az da olsa artmıştır. Organ bağıışı, bir kişinin hayatta iken serbest iradesi ile tıbben yaşamı sona erdikten sonra doku ve organlarının başka hastaların tedavisi için kullanılmasına izin vermesi ve bunu belgelendirmesidir.

Organ bekleyen hastaların sayısının her geçen gün arttığı ülkemizde

* Doç. Dr. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
hikmetakdemir@hotmail.com

toplumun organ nakli konusunda bilinçlenmesini sağlamak, bu konuda çalışmalar yapmak zorunlu hale gelmiştir. Ülkemizde Türk Nefroloji Derneğinin 1999 yılı sonu rakamlarına göre sadece böbrek bekleyen hastaların sayısı 23 000 'dir. Bugüne kadar çok sayıda hasta organ vericisi bulunamaması nedeniyle kaybedilmiştir.

Kadavradan organ alınabilmesi için tıbbi ölüm (beyin ölümü) olarak adlandırılan ölüm halinin gerçekleşmiş olması gerekir. 29.05.1979 Tarih ve 2238 Sayılı, Organ ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılması ve Nakli Hakkındaki Kanun'a göre, tıbbi ölüm (beyin ölümü) hali; bilimin ülkedeki ulaştığı düzeydeki tüm imkânları, kuralları uygulamak suretiyle bir kardiyolog, bir nörolog, bir nöroşirürjiyen ve bir de anestezi ve reanimasyon uzmanından oluşan 4 kişilik hekimler kurulunca oy birliği ile saptanır. (Madde, 11) Hasta, bu dört kişilik uzmanlar heyeti tarafından değerlendirilerek klinik ve laboratuvar tüm incelemeleri tamamlandıktan sonra beyin ölümü kararı alınır. Bu kararı veren heyet, alıcının sürekli hekimi ve organ naklini yapacak ekipten tamamen farklı kişilerden oluşmaktadır. (Madde, 12) Böyle bir hastanın beyin sapı ölmüştür. Kendi solunumunu yapması mümkün değildir. Ancak makineye bağlı olarak solunumu sürer ve artık geriye dönüşü yoktur. Bugüne kadar iyileşmiş bir beyin ölümü vakasına rastlanılmamıştır.”¹

Organ nakli bekleyen hastaların sayısı ve tedavi maliyetleri konusunda bizzat Sağlık Bakanının geçen yıl (2004) verdiği bilgiler ise şöyledir: “Ülkemizde, organ nakli bekleyen vatandaşlarımızın 6501’i böbrek, 3635’i kornea, 351’i karaciğer, 191’i kalp, 64’ü kalp kapağı, 65’i pankreas, 277’si kemik iliği hastasıdır. Tüm vatandaşlarımızın ‘organ ve doku nakli’ konusunda çok duyarlı olması gerekmektedir. Bu konu tüm Türkiye’yi yakından ilgilendiren çok önemli bir sağlık sorunudur. Bu konuda basın yayın kuruluşlarımıza da önemli görevler düşmektedir.”

Kronik böbrek hastalığı dolayısıyla, diyaliz programına alınmış bir hastanın, ülke ekonomisine yıllık maliyetinin yaklaşık olarak 23 bin dolar olduğuna dikkat çeken Bakan Akdağ, şu görüşleri kaydetti:

“Ülkemizde halen 30 bin kronik böbrek yetmezliği hastası, haftanın 3 günü diyaliz cihazına bağlı olarak yaşamını sürdürmeye çalışıyor. Bu hastalar için, cihaz yatırımı hariç, yılda yaklaşık 600 milyon dolarlık bir kaynak gerekiyor. Oysa organ nakli yapılmış bir böbrek hastasının ilk yıl maliyeti diyalizle neredeyse aynı düzeyde gerçekleşmekte, ancak bundan

¹ <http://www.akdeniz.edu.tr/organnak/html4.html>

sonraki yıllık tedavi maliyeti 10 bin dolara düşmektedir. Hastaların, diyaliz cihazı bağımlılığından kurtularak ulaşılmış oldukları yaşam kalitesindeki artışı değerlendirebilmek ise imkânsızdır. Benzer bir maliyet ve yaşam kalitesi farkı, diğer organ nakilleri için de söz konusudur. Karaciğer ya da kalp yetmezliği hastası için organ nakli öncesi ve sonrası arasında dramatik bir fark mevcuttur. Organ nakliyle, kaybedilmesi kaçınılmaz olan hastalar ikinci bir yaşam şansı yakalamakta ve aileleri dahil pek çok insanın yaşam kalitesi yükselmektedir.”¹

Organ nakli gibi günümüzde yeni ortaya çıkan bir meseleye dair on dört asır önce nazil olan Kur’an-ı Kerim’de açık bir hükmün yer alması elbette ki beklenemez. Öncelikle bu durum onun belagatına aykırı olurdu. Zira belagat, muhatabın seviyesine göre hitap etmektir. Dolayısıyla muhatapların anlamayacağı bir konudan bahsetmek, belagatın zirvesinde olduğunu iddia eden ve bu hususta tüm zamanlarda bütün insanlara meydan okuyarak davasını ispatlayan ilahî bir Kitap için söz konusu olamazdı. Ancak bu demek değildir ki nüzul asrından sonra kıyamete kadar ortaya çıkacak problemler hakkında onun bir sözü olmasın. Şöyle ki Kur’an birçok temel ilkeler koymuştur. Ortaya çıkacak olan her yeni problem bu temel ilkeler ışığında incelendiğinde, mesele Kur’an perspektifinden değerlendirilmiş olur. Örneğin içki sarhoşluk vererek insanı onuruyla bağdaşmayan davranışlara sevk ettiği için Kur’an da haram kılınmıştır.² Daha sonra ortaya çıkan uyuşturucu maddelerin benzer özellikler taşıdığı için içkiye kıyaslanarak haram olduğu sonucuna varılır. Organ naklinin Kur’an açısından nasıl anlaşılması gerektiğini de aynı metotla ortaya koymaya çalışacağız. Ancak burada hayattaki insanların kendi rızalarıyla yaptıkları organ bağışında herhangi bir problem olmadığı için biz “kadavradan organ nakli” üzerinde duracağız.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi organ nakli beyin ölümü gerçekleştiği halde henüz ölmemiş diğer hayati organların o organlara ihtiyacı olan hastalara nakledilmesidir. Nakli yapılan bu organlar sayesinde ölümü kaçınılmaz olan ve bu ümitsizlik içinde kıvranarak acı sonu bekleyen hastalar yeniden hayat bulmaktadır. Adeta ölmek üzereyken hayata yeniden dönmektedirler. Kısacası organ nakli ölümcül hastaların yaşamasına vesile olmak gibi çok önemli ve çok kutsal bir işi yerine getirmektedir. Peki bu işler yerine getirilmezse ne olacaktır? O zaman da

¹ <http://www.saglik.gov.tr/default.asp?sayfa=detay&id=1213>.

² 5. Maide, 90.

hem bir hayat yeşermesi mümkün iken sönecek, hem de bağışlanmayan organlar boşu boşuna toprakta çürüyecektir. Öyleyse meseleye üç açıdan bakmak gerekir:

1. İnsan hayatının değeri ve onun yaşamasına vesile olmanın önemi,
2. Boşu boşuna toprakta çürümesine izin verilen hayati organların heder ve israf edilmesi,
3. Toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın önemi.

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, 6.3.1980 tarih ve 396 sayılı kararı ile organ naklinin caiz olduğunu bildirmiştir. Kurul, bu cevaz kararına esas olarak bazı eski fetvaları ve “zaruret” meselesini almıştır.¹ Oysa bu yola başvurmadan yukarıdaki üç konu ele alınarak aynı sonuca, hatta daha fazlasına (organ bağışının gerekli olduğu) kolaylıkla ulaşılabilir.

Şimdi yukarıdaki üç meseleyi sırayla ele alalım:

1-Kur'an-ı Kerim'e göre insan, Allah'ın yarattığı en güzel sanat eseridir.² Onun kusursuz ve son derece mükemmel bedeni, ruh ve akıl ile taçlandırılmıştır. İnsan kendisine ihsan edilen akıl sayesinde diğer yaratıklardan üstün kılınmış ve Allah'ın hitabına muhatap olma şerefine nail olmuştur. Allah, işte bu üstün vasıflarından dolayı dünyada yarattığı her şeyi insanın emrine ve hizmetine vermiştir.³ Gece, gündüz, dünya, sema, güneş, ay ve yıldızlar insan içindir.⁴ Dağlar, denizler, nehirler, toprak, hava, bitkiler ve hayvanlar hep insan içindir.⁵ Kâinat bir ağaca benzetilirse, insan adeta onun gayesi ve meyvesidir. İşte tüm bu vasıfların sebebiyle insan hayatı Kur'an nazarında son derece değerli ve önemlidir. Bu hususu vurgulayan ayetlerden biri şu mealdedir: “*Bundan dolayı İsrail oğullarına şunu bildirdik: Kim katil olmayan ve yeryüzünde fesat*

¹ Bkz. <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/karar.asp?id=3&sorgu=1>. Söz konusu karar, şu kaynaklardan istifade edilerek hazırlanmıştır: “el-Hidaye, el-İnaye ve Feth'ül-Kadir 1/65; Fethu babi'l-İnaye, 1/126; Fetevay-ı Hindiye, 2/390; Cessas, Ahkamü'l-Kur'an, 1/156; İbnü'l-Arabi, Ahkamü'l-Kur'an, 1/55; Kurtubi, 2/232 ve 7/73; İbn Hazm, el-Muhalla, 7/426; Fetevay-ı Hindiye, 2/296; el-Va'yü'l-İslami, Sayı 137, Yıl 1396, Kuveyt; Istilahat-ı Fıkhiye, 3/157; Fetevay-ı Hindiye 2/390.”

² 17.İsra, 70; 64.Teğabün, 3; 95.Tin, 4.

³ 2.Bakara, 29; 22.Hacc, 65; 31.Lokman, 20; 67.Mülk, 15.

⁴ 2.Bakara, 22; 14.İbrahim, 33; 16.Nahl, 12.

⁵ 14.İbrahim, 32; 16.Nahl, 5-8, 10- 14; 22.Hacc, 36-37; 36.Yasin, 71-72; 40.Gafir, 79; 43.Zuhuf, 12; 50.Kaf, 7-11; 80.Abese, 25-32.

çıkarmayan bir kişiyi öldürürse sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir kişinin hayatını kurtarırsa sanki bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.”¹

İnsan hayatının değeri bundan daha güzel nasıl ifade edilebilir? Bu ifade çok güzelve veciz olmakla beraber çok da kapsamlıdır. Bir insanı öldürmek veya ölümüne sebep olmak pek çok yollarla mümkündür. Aynı şekilde onun hayatını kurtarmak, yaşamasına vesile olmak da çok çeşitli fiillerle mümkün olabilir. Kısaca söylemek gerekirse insan hayatı, Kur'an nazarında çok değerlidir. Dolayısıyla bu nadide cevherin yok olmasına sebep olmak en büyük günahlardan biridir.² Onun devamına vesile olmak da en büyük sevaplardan biridir.³

2- İsrâf konusuna gelince, bu hususta Kur'an'ın emirleri gayet açık ve nettir. Allah Kur'an-ı Keirm'de israfı kesin bir dille yasaklamış, hatta israf edenleri “şeytanların kardeşleri” diye nitelendirmiştir:

“Yiyinizi, içinizi ama israf etmeyinizi. Şüphesiz ki Allah israf edenleri sevmez.”⁴

“Akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını ver ama gereksiz yere saçıp savurma! Zira öylesine saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridir. Şeytan ise Rabbi'ne karşı çok nankördür.”⁵

Allah, Kelamında israfı yasaklarken evrende bunu fiilleriyle pratikte de göstermiştir. Başka bir ifadeyle kâinatta israf yoktur. Yakın çevremize baktığımız zaman bunun pek çok örneklerini görebiliriz. Örneğin Allah hayvanların dışkılarıyla beslenen böcekler yaratmıştır. Çürüyen yapraklar

¹ 5.Maide, 32.

² 4.Nisa, 93; 17.İsra, 33. Ayrıca bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahib*, Leiden 1862-1908, Vesaya 23, Hudud 44, Tıb 48; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Cami'u's-Sahib*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, İman 144; Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *Sünenü Ebî Davud*, Mısır 1369/1950, Vesaya 10.

³ Ayetin tefsiri için bkz. Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale 1420/2000, X, 232-241; Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah, *el-Keşşaf*, Daru'l-Fikr 1397/1977, I, 608-609; İbnu'l-Cevzi, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadi'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut 1987, II, 339-342; Râzi, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut ty. XI, 210-213; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vil*, Beyrut 1408/1989, I, 394; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut 1408/1988, II, 49-50; Muhammed Cemalüddin el-Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, Kahire ty. VI, 1951-1953; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1982, III, 1656-1660; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul ty. II, 759-760.

⁴ 7.Araf, 31. Ayrıca bkz. 4.Nisa, 6; 6.En'am, 141; 25.Furkan, 67.

⁵ 17.İsra, 26-27.

ve bitkiler gübre olarak bitkilerin büyümesinde tekrar kullanılmaktadır. Yılanlar deri değiştirdikleri zaman attıkları bu eski deriler bile israf edilmemekte, bazı canlıların besin kaynağı olmaktadır. Kısacası Allah'ın mükemmel bir nizam ve denge içinde yarattığı bu evrende en küçük bir israfa rastlamak mümkün değildir. (Ancak insanlar bilerek ya da bilmeyerek bu dengeyi bozmaktadırlar. Bunun faturasını da küresel ısınma, buzulların erimesi, iklim değişiklikleri, ozon tabakasının incilmesi gibi facialarla ödemektedirler.) Özetlemek gerekirse Allah, israfı hem sözlü olarak Kur'an-ı Kerim'de yasaklamakta, hem de fiilî olarak bunu kâinatta uygulamaktadır.¹

Beyin ölümü gerçekleşmiş kadavradaki organlar başka hastalara nakledilerek kullanılmadığı takdirde boşu boşuna israf edilmesinin yanı sıra bir de yukarıda naklettiğimiz gibi bu hastalara yapılan tedavi masraflarıyla ortaya çıkan büyük bir israf söz konusudur. Böylece organ bağıışı yapılmaması durumunda bir değil iki, tek değil çift yönlü büyük bir israfa sebep olunduğu ortadadır. En küçük israfı bile kesin bir şekilde yasaklayan Kur'an, böylesine büyük bir israfı hoş görür mü?

3-Kadavradan organ naklinin gerekliliğine delil olan bir başka husus da Kur'an-ı Kerim'in iyilik konusunda yardımlaşmayı emretmesidir.² Bu emre istinaden Hz. Peygamber, sıkıntıda olan bir Müslümanın derdine çare olan kişinin kıyamet gününde Allah'ın lütfuna mazhar olarak sıkıntidan kurtarılacağı müjdesini vermektedir.³ Çaresizlik içinde ölümü bekleyen bir hastanın derdinden daha büyük bir dert var mıdır? Yine Hz. Peygamber aç olan insanların doyurulmasını emretmektedir.⁴ Hatta "*yanı başında komşusunun aç olduğunu bildiği halde karnı tok olarak geceleyen bir kimsenin kendisine iman etmiş olamayacağı*" beyan etmektedir.⁵ Yanı başındaki bir insanın açlık gibi küçük bir ihtiyacının giderilmesini isteyen bir din, bundan kıyaslanamayacak kadar çok daha kötü bir durumda olan biçarelere bigane kalınmasına onay verebilir mi?

¹ İsrâf konusunda daha fazla bilgi için bkz. Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 2001, VII, s. 39-47.

² Bkz. 5.Maide, 2.

³ Buhari, Mezalim 3; Müslim, Birr 59; Ebu Davud, Edeb 38; Tirmizî, Ebû İsa, *Sünenü'l-Tirmizî*, Mısır 1382/1962, Hudud 3.

⁴ Buhari, Cihad 171, Et'ime 1.

⁵ Nuruddin Ali b. Ebi Bekr el-Heysemi, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, Beyrut 1408/1988, VIII, 167.

Burada değinmek istediğimiz bir husus da şudur: Sağlığında organlarını bağışladığını beyan etmeyen kişilerin beyin ölümü gerçekleştiğinde organ bağıışı için yakınlarından izin alınması gerekli midir? Kanaatimizce böyle bir izne gerek yoktur. Çünkü bedeninde tasarruf yetkisi kendisine verilen kişi vefat etmiştir. Beden miras bırakılmış bir mal değil ki tasarruf hakkı ondan yakınlarına geçsin! Ancak durumdan haberdar olmaları için nezaketen onlara haber verilmesi doğru olur.

Sonuç olarak denebilir ki beyin ölümü gerçekleşmiş kadavradan yapılan organ nakli, hem ölümü bekleyen hastaların hayata dönmesine vesile olmakta hem de çift yönlü büyük bir israfın önüne geçmektedir. Kur'an-ı Kerim, bir kişinin hayatını kurtarmanın bütün insanların hayatını kurtarmak gibi büyük bir iyilik olduğunu belirtmekte, muhtaçlara yardım etmeyi emretmekte ve israftan şiddetle insanları sakındırmaktadır. Öyleyse Kur'an açısından organ nakli caiz olmak şöyle dursun, şartlar el verdiği zaman yerine getirilmesi gereken ulvi bir görevdir.

**ARTUKLU DÖNEMİ'NİN MARDİNLİ İKİ ŞAİRİ:
İBNU' S-SAFFAR el-MARDİNİ ve İMADU'D-DİN ed-DÜNEYSİRİ**

Ahmet ASLAN*

Giriş

İbnu's-Saffar'ın ve ed-Düneysiri'nin Yaşadığı Siyasi ve Kültürel Çevre

Mardin, Fırat ile Dicle nehirleri arasında yer alan ve Batı literatüründe Mezopotamya, İslam literatüründe ise el-Cezire adıyla bilinen bölgenin Diyar-ı Rebia kısmında bulunan tarihi bir şehirdir. Bu topraklar, tarihin ilk devirlerinden beri birçok medeniyete ve kültüre beşiklik yapmış, dünyanın önemli coğrafyalarından biridir. Doğudan İran-Hint, batıdan Avrupa ve güneyden Sami kültürlerinin kavşak noktası olması hasebiyle çeşitli kültürlerin birbirleriyle kaynaştığı, kutsal metinlerde de adı geçen bir bölgedir. el-Cezire bölgesi, eski çağlar boyunca Sami kültür ve medeniyetlerinin doğup geliştiği en önemli havzalardan biri olmuştur.

Hitit Devleti'nin zayıflamasından sonra M.Ö. II. Binin sonlarından itibaren bu bölgeye Arap yarımadası kökenli Aramiler göç etmişler ve bölgede Sami-Arami kültürünü hakim hale getirmişlerdir. M.Ö. XI. Asırda Aramilerin bölgedeki hâkimiyeti zirveye ulaşmış, Mardin ve çevresinde “Teymana”, “Beyt Bahyana”, Urfa ve çevresinde “Beyt-Adini”, Diyarbakır bölgesinde “Beyt-Zamani” gibi birçok Arami devletçisi kurulmuştur.¹ Asur Kralı Nirari II'nin, M.Ö. 895 yılına kadar olan süre içinde Mardin ve çevresindeki Arami devletçiklerini ortadan kaldırması bölgenin etnik ve kültürel yapısında fazla değişiklik meydana getirmemiştir.

Yine Sami kökenli Asur ve Babil hâkimiyetinden sonra bölge önce Medlerin

* Yrd.Doç.Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. Öğrt.Üyesi, ahaslan@harran.edu.tr

¹Şemsettin, Günaltay, **Yakın Şark Elam ve Mezopotamya**,282-292, Ankara 1987; Fikret Işıltan, **Urfa**

Bölgesi Tarihi , 25, İstanbul 1960; Şevket Beysanoğlu, **Bütün Yönleriyle Diyarbakır**, 87, İstanbul

1963; E.,R., Hayes, **Urfa Akademisi**, 22, İstanbul 2002.

daha sonra Perslerin hâkimiyeti altına girmiştir. Bu dönemlerde dahi bölge Sami özelliğini korumaya devam etmiş hatta kültürel yönden Perslere daha baskın gelerek, Arami dili Pers İmparatorluğu'nun resmi dili olmuştur.¹

Büyük İskender'in M.Ö. 331 yılında bölgeyi işgal etmesi ve onun komutanları olan Selekoslar'ın daha sonra da Roma'nın hakimiyeti sırasında, bölgede Helenizm kültürü yaygınlaşmış olmasına rağmen bölge Sami karakterini muhafaza edebilmiştir. Ancak bu dönemlerde Helenizm kültürü etkisinde kalan bölgenin Sami halkları daha sonraları eski Grek ilim ve medeniyetini Müslüman Araplara taşımakla dünya medeniyetine büyük katkılar yapmışlardır. Bu bölge Arami, Keldani, Sabii ve Süryani gibi Sami edebiyatlarının doğduğu ve geliştiği en önemli sahalardan biridir.

Hıristiyanlık dini her ne kadar Filistin'de doğduysa da bir devletin resmi dini olarak ilk kez bu bölgede gelişmiştir. Hz. İsa'nın Urfa Kralı Abğar'la mektuplaştığı ve krala havarilerinden bazılarını gönderdiği rivayet edilmektedir. el-Cezire bölgesinde ilk Hıristiyanlaşmanın Havari Petros, arkadaşı Tomas, onun kardeşi Adday ve onların şakirtleri Agay ve Mara aracılığıyla Miladi I. Yüzyılda başladığı ifade edilmektedir.² Bu Hıristiyan misyonerlerin, bölge ahalisini Hıristiyanlaştırmasıyla beraber Doğu Hıristiyanlığının ilk edebiyatı Aramca ve Süryanice dilleriyle bu bölgede gelişmiştir.

Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra el-Cezire bölgesindeki Hıristiyanlar, birçok dini zulümlerle karşılaştılar. Çünkü Doğu zihniyet ve inanç sistemine sahip olan bölge halkları, Batı zihniyet ve inanç sistemini benimseyemediler. Böylece Hıristiyanlık dünyasında Doğu-Batı, Süryani-Yunan, Semitik-Bizans ve Nasturi-Ortodoks şeklindeki kutuplaşmalar meydana gelmişti. Bölge halkları siyasi yönden Roma'nın hakimiyetinin altına girdiyse de Urfa, Nusaybin ve Rakka gibi merkezlerde dini eğitimlerini devam ettirerek benliklerini korumaya çalıştılar. Bu bölgenin Hıristiyan halkları, Miladi VII. Asra kadar İskenderiye'den almış oldukları Antik Felsefeyi tetkik etmişler ve bunu da kendi akidelerini yaymak ve savunmak için kullanmışlardır. Öyleki Nasturiliğe bağlı Süryanilerin, el-Cezire bölgesinde 50 tane mektebi vardı. Bu mekteplerin başında Urfa ve Nusaybin mektepleri gelmekteydi.³

¹ Işıltan, 11; Erol, Sever, **Asur Tarihi**, 127-136, İstanbul 1996; Faruk, İsmail, **el-Luğatu'l- Aramiyyetu'l-Kadime**, 10-16, Halep 2001.

² Mari b. Süleyman, **Ahbaru Batariketi Kursi'l-Maşrik Min Kitabi'l-Muceddel**, 1-2, Roma 1899; Judah, Segal, **Edessa(Urfa) Kutsal Şehir**, 102, İstanbul 2002; Mehmet Çelik, **Süryani Kilisesi Tarihi**, I, 39, İstanbul 1987; Kadir Albayrak, **Keldaniler ve Nasturiler**, 67, Ankara 1997.

³ Nihat Keklik, **İslam Mantığı Tarihi**, 19-20, İstanbul 1969; Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, 87, İstanbul 1935; Ömer Ferruh, **Tarihu'l-Fikri'l-Arabi**, 155, Beyrut 1983.

Nusaybin Piskoposu Yakup, Nusaybin’de Yunan dinini Süryanice konuşan Hıristiyanlar arasında yaymayı amaçlayan bir okul açtı. Okulun hocası ve idarecisi olarak atanan Efram, okulun gelişmesinde büyük rol oynadı. İranlılar M. 633 yılında Nusaybin’i işgal edince, Afram Urfa’ya kaçtı. Afram, Nusaybin okulunu canlandırmak için Urfa’da yeni bir okul açtı. Ancak kısa bir süre sonra Nasturi faaliyetleri yüzünden M. 489 yılında Roma İmparatoru tarafından kapatıldı. Bu okul Bar Soma liderliğindeki filozoflar tarafından Nusaybin’de tekrar açıldı. Bu filozoflar beraberlerinde Aristo’nun mantık kitaplarını, Proporyus’un İsağoji’sinden oluşan Yunan ilimlerini taşıdılar. Daha sonra bu okuldaki Nasturi ilim adamları Yunan mantık ve felsefe kitaplarını dilleri olan Süryaniceye tercüme ettiler.¹

İslam öncesi Arap kültürüne gelince, Milattan önce bölgenin bilhassa kırsal kesimlerinde yayılmış olan Arap nüfusu Milattan sonra daha da artmıştır. Urfa ve çevresinde Roma’ya bağlı olarak kurulan Abğarlar Devleti her ne kadar Süryaniceyi yazı dili olarak kullanmışsa da etnik olarak bir Nabati-Arap devletiydi². Bunun yanında bilhassa Kudaa kabilesinin iki kolu Tenuh ve Bahra ile Rebia Araplarının iki büyük kabilesi Tağlib b. Vail ve Bekr b. Vail bölgenin doğu kısımlarına yayılmışlardı. Tağlib kabilesi Habur havzasında, Bekr kabilesi Dicle kenarında göçebe olarak yaşıyorlardı. Daha sonraki yıllarda Ufeyl, İyad ve Numeyr gibi kabileler bölgeye göç etti. İslami fetihten sonra, Bekr kabilesine mensup muhtelif batınlar ve bilhassa bunlardan Şeybanlar, fethedilen kasaba ve şehirlere yerleşmeye başladılar.³ Bu sebepten dolayı Arap edebiyatı erken dönemlerden itibaren bu bölgede oluşmaya başlamıştı. Cahiliyye Dönemi’nin Muallaka şairlerinden Amr b. Kulsum el-Cezire bölgesinde yaşamış Tağlib kabilesine mensup bir şairdir. Abdu’l-Mesih b. Asele eş-Şeybani ve Cabir b. Hanne et-Tağlibi, Cahiliyye Dönemi’nin el-Cezire bölgesinde yaşayan Arap şairleridir.⁴

İslamiyet ortaya çıktığı sıralarda Mardin ve çevresi önce Sasaniler’in sonra Bizanslılar’ın eline geçmişti. Bizanslılar, Resu’l-Ayn (Bugünkü Ceylanpınar)’dan Tur Abdin’e kadarki bölgeye, Sasaniler ise Nusaybin ile Tur Abdin’in güneyindeki bölgeye hakimlerdi.⁵

İslam kaynaklarında el-Cezire’nin fethi ile ilgili çeşitli rivayetler

¹ Fazıl, Halil İbrahim, **Halid b. Yezid**, 32, Bağdat 1984.

² Segal, 41-56; Işıltan, 14-21.

³ Yakut, **Mu’cemu’l-Buldan**, II, 134-136 Beyrut; Wlhausen, **İslamın En Eski Tarihine Giriş**, 75, İstanbul 1960; Key Lastrich, **Buldanu’l-Hilafeti’s-Şarkiyye**, 144, Beyrut 1985; Işıltan, 29-31.

⁴ Ahmed Hasan ez-Zayyat, **Tarihu’l-Edebi’l-Arabi**, 64-65, Kahire 1988.

⁵ Işıltan, 22-26; Ramazan, Şeşen **Harran Tarihi**, 10, Ankara 1993.

bulunmaktadır. Kaynaklardaki bütün rivayetler, bölgenin fatihi olarak İyaz b. Ğanem konusunda müttefiktirler. Buna karşın bölgenin fetih tarihi ve fetheden ordugâh konusunda çelişkili haberler vermektedirler. Biz rivayetleri iyice tetkik edip karşılaştırdıktan sonra bölgenin fethini şu şekilde özetleyebiliriz: Müslüman orduların ilk akınları bölgenin güney kesimlerine H.17 yılında Irak Cephesi'nden başlamış¹ ancak asıl fetih H.18/M.640 yılında İyaz b. Ğanem komutasındaki Şam Ordugâh'ı tarafından gerçekleştirilmiştir. H.20/M.642 yılına kadar bölgenin tümü Müslüman Devleti'nin idaresine girmiştir.²

Dört Halife döneminde, el-Cezire bölgesi Şam genel valisi Hz. Muaviye'nin emrine verildi. Hz. Osman, Şam valisi Muaviye'ye bir talimat göndererek güçlü Arap kabilelerini Bizans hududuna yerleştirmesini istedi.³ Bu emir üzerine Hz. Muaviye, Temim kabilesini Diyar-ı Rebia'ya, Kays ve Esed kabilelerini de bölgenin çeşitli yerlerine yerleştirmiştir. Daha sonraki yıllarda Hilal ve Süleym gibi aşiretler bu bölgeye geldi. İslami fetihle beraber Arap kabilelerin bölgeye göçü daha da artmış ve Diyar-ı Bekr bölgesine kadar çıkmıştır.⁴ Bundan dolayı Müslüman coğrafyacılar, el-Cezire bölgesini, bölgeye yerleşen Arap kabilelerine nispetle üç kısma ayırmışlardır. Bunlar Diyar-ı Mudar (Mudar'ın Yurdu), Diyar-ı Bekr (Bekr'in Yurdu) ve Diyar-ı Rebia (Rebia'nın Yurdu) idi. Diyar-ı Rebia, doğudan Dicle nehri batıdan Habur çayının çevrelediği Tel Fafan'dan Tigris'e kadar uzanan bölgeyi kapsardı. Merkez bazen Musul bazen de Nusaybin olmak üzere Dara, Sincar, Cezitu İbni Ömer(Cizre), Kafartusa ve Mardin şehirlerini kapsıyordu.⁵

Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasındaki mücadele esnasında el-Cezire bölgesinin Diyar-ı Rebia kısmı, Hz. Ali'nin tayin ettiği Malik b.el-Aştar'ın yönetiminde idi.⁶ Emevi halifesi Yezid zamanında bölge, Kaysi ve Kelbi aşiretlerin uzun süre devam eden kavgalarına sahne oldu.⁷

Abdülmelik b. Mervan döneminde el-Cezire bölgesi, Bizans ve Kafkasya bölgelerine karşı gaza yapacak orduların garnizon merkezi oldu.⁸ Emeviler döneminde bölgenin Diyar-ı Bekr ve Diyar-ı Rebia kısımları, Şurat⁹ Haricilerin

¹ et-Taberi, **Tarihu't-Taberi**, IV, 56, Beyrut 1982; Welhausen, 76; Işılta, 60-63.

² et-Taberi, IV, 56; Welhausen, 78; Işılta, 68-69.

³ el-Belazuri, **Futuhu'l-Buldan**, 64, Çev: Mustafa Fayda, Ankara 1987; Welhausen, 75; Işılta, 31.

⁴ Mahmud el-Alusi, **Buluğu'l-Ereb**, I, 218-222, Beyrut; Welhausen 75; Işılta, 32.

⁵ Yakut, II, 134-136; el-Bekri, **Kitabu'l-Memalik ve'l-Mesalik**, I, 497, Tunus 1992; Lastrinch Key, 144.

⁶ Dinaveri, **el-Ahbari't-Tival**, 154, Kahire 1960.

⁷ İbnu'l-Esir, **el-Kamil Fi't-Tarih**, IV, 254.

⁸ Işılta, 105; Şeşen, 10.

⁹ Şurat kelimesi, Şari kelimesinin çoğulu olup Kur'anı Kerim'in (Ahiret için dünya hayatını

faaliyetlerine sahne oldu.¹ Emevi Halifesi el-Velid, H.90/M.709 yılında kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i bölgeye emir tayin edince, Mesleme el-Cezire eyaleti'nin merkezini Kınnesrin'den Harran'a taşıdı.² Harran'da doğup büyüyen son Emevi halifesi Mervan b. Muhammed, halifeliği Kaysilerin desteğiyle aldıktan sonra Harran'ı kendisine başkent yaparak devletin merkezini bu bölgeye taşımıştır.³ Mervan b. Muhammed'in hilafeti esnasında el-Cezira bölgesinin Diyar-ı Rebia kısmı Harici Şeybani kabilesinin liderlerinin isyanlarına sahne oldu.⁴

el-Cezire bölgesi Emeviler döneminde ilmi ve edebi faaliyetler açısından da büyük bir canlılık yaşadı. Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz, İskenderiye'deki okulun hayatta kalan son hocalarını Antakya ve Harran'a nakledince Harran'da eski Yunan felsefesi tedris edilmeye başlandı. Burada yetişen Sabii ve Süryani âlimler eski Yunan felsefesini hem Müslümanlara öğrettiler hem de bu ilimlerle ilgili eserleri Arapçaya tercüme ettiler.⁵

Abbasi İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde el-Cezira bölgesi, Abbasilere muhalif Emevi taraftarı Kaysi Araplarının isyanlarına sahne oldu. Bu ayaklanmaların liderliğini İshak b. Muslim el-Ukayli ve Nasr b. Şebes yapmıştı.⁶ Bölgenin Diyar-ı Rebia kısmında ise Benu Rabia kabilesi lideri Bureyke, Harici isyanlarını devam ettirdi. Mardin şehri Bureyke'nin merkez üssüydü.⁷

Hicri Üçüncü asırdan itibaren Abbasi İmparatorluğu zayıflama dönemine girmişti. Bilhassa merkezden uzak olan bölgelerde nüfuzunu güçlendiren mahalli emirler, Bağdat'taki halifenin üst egemenliğini kabul etmekle beraber bağımsız bir devlet gibi hareket etmeye başladılar. Aynı durum el-Cezire bölgesinde de meydana geldi.

Abbasilerin el-Cezire bölgesindeki otoritesinin bozulmasını fırsat bilen Tağlip kabilesine mensup Hamdan b. Hamdun bölgedeki Haricilerle ittifak kurarak H.272/M.885 yılında Mardin kalesini ele geçirdi. Daha sonraki yıllarda onun halefleri el-Cezira bölgesinin bütün kısımlarına hakim olabildiler.⁸ Tarihte

satanlar) Mealindeki 4. Sure 74. Ayetinden alınmıştır. Şurat Hariciler için bkz. L. Massignon, "Şurat", **İ.A.**, 584-585.

¹ et-Taberi, VI,92; Dinaveri, 293.

² Abu'l-Farac, **Abu'l-Farac Tarihi**, I,190, Ankara 1987; Işılta,107; Şeşen,10.

³ İbnu'l-Esir, V, 324; Işılta, 110-111; Yusuf el-İş, **ed-Devlatu'l-Emeviyye**, 309.

⁴ İbnu'l-Esir, V, 254.

⁵ Fazıl,İbrahim, **Halid b. Yezid**, 34, Bağdat 1984; Şeşen, 10.

⁶ İbnu'l-Esir, V, 268; Işılta,114-141.

⁷ et-Taberi, VII, 443-444; Nejat, Göyünç, **XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı**, 7, Ankara 1991.

⁸ M. Sobernheim, "Hamdaniler" **İ.A.**, V,179; Ali el-Ğamidi, **Biladü's-Şam Kubeyle'l-Ğazvi's-Salibi**,209, Riyad 1984.

Hamdaniler adıyla bilinen bu devlet, Seyfu'd-Devle Ali ile zirve noktasına ulaştı. Abbasi İmparatorluğu içindeki bölgesel parçalanmalar devresinde Hamdaniler devleti, Arap nüfusunun mümessili konumundaydı.

Hicri Dördüncü yüzyılda Arap edebiyatı en parlak devrini el-Cezire bölgesinde yaşadı. Seyfu'd-Devle el-Hamdani, sarayında âlim, edip ve şairleri toplayarak bölgede ilim ve edebiyatın gelişmesini teşvik etti. Mısır'daki Fatimi ve Endülüs'teki Emevi devletini bir kenara bırakacak olursak bu yüzyılda Arap unsurunu temsil eden Hamdaniler Devleti tamamıyla bir bedevi Arap karakteri taşıyordu. Dolayısıyla bu dönemde Arap edebiyatı ve şiiri en çok bu bölgede canlılığını koruyabildi.¹

Hicri Dördüncü yüzyılın ortalarında el-Cezira bölgesine Kuşeyr, Ukayl, Kilab ve Numeyr gibi bedevi kabileler göç etmeye başladı. Bu göçebe kabileler, Hamdani Devleti'nin zayıflamasından sonra mahalli emirlikler kurmaya başladılar. Böylece Musul'da Ukayliler, Urfa ve Harran çevresinde Numeyriler Diyar-ı Bekr bölgesinde Mervaniler devleti kuruldu. Bu dönemlerde Mardin, Mervaniler ve Ukayliler arasında el değişti. Müslüm b. Kureyş el-Ukayli Selçuklulara karşı direnen Arapların liderliğini yapmıştı.²

Selçuklular, devlet olarak el-Cezire ve Kuzey Suriye'yi almadan önce Türkmen aşiretleri önceleri bağımsız bir halde daha sonra Selçuklu Devleti'nin direktifleri doğrultusunda H.433/M.1042 yılından itibaren bu bölgelere akın etmeye başladılar.³ Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, H.447/M.1055 yılında Abbasi halifesinin çağrısı üzerine Bağdat'a gelince el-Cezire bölgesinin mahalli emirleri Selçuklu devletinin üst hakimiyetini kabul edeceklerini bildirdiler.⁴ Bu olaydan sonra gerek Türkmen aşiretlerinin gerekse Selçuklu devlet komutanlarının bölgedeki faaliyetleri arttı. Nihayetinde Selçuklu Sultanı Melikşah zamanında İbn Cüheyir komutasındaki Selçuklu orduları, H.498/1104 yılında el-Cezire bölgesinin büyük kısmını alarak bölgedeki yerel emirliklere son verdiler. İbn Cüheyir komutasındaki Selçuklu ordusunun komutanlarından birisi de Artukluların atası Artuk Bey idi.⁵

Mardin ve çevresi H.496/M.1103 tarihinden itibaren bölgedeki Türkmen ailelerinin en büyüklerinden biri olan Artukluların eline geçti. Hısınkeyfa hakimi Sökmen b. Artuk'un H.498/M.1104 yılında ölmesi üzerine oğlu İbrahim Mardin'e, kardeşi İlgazi ise Hısınkeyfa'ya hakim oldu. İlgazi daha sonra yeğeni İbrahim'in elinde bulunan Mardin'i de alarak Mardin Artuklu Devleti'ni kurdu.

¹ Şavki Dayf, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**, VI, 507, Kahire 1984.

² İbnu'l-Esir, IX, 640645; el-Ğamidi, 94-106.

³ İbnu'l-Esir, IX,640-645; Ali,Sevim, **Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi**, 47-48.

⁴ İbnu'l-Esir,X, 609; el-Ğamidi,119; Ali, Sevim, 58, Ankara 1993.

⁵ İbnu'l-Esir, X, 134-135; el-Ğamidi,233-261.

¹ Böylece Mardin ve çevresinde yaklaşık üç asır devam edecek Artuklular dönemi başlamış oldu. Mardin bu dönemde kale dışına taşan mahalleleri, sarayları, medreseleri ve çarşılarıyla şehir hüviyeti kazandı ve tarihinin en parlak dönemini yaşadı. Artuklu hükümdarlar çevredeki yöneticilere nazaran vergileri düşük tuttu. Böylece şehir zenginleşti ve bir ticaret merkezi haline geldi. Bu durum Diyar-ı Rebia bölgesindeki insanların Mardin ve çevresine göç etmesini doğurdu.²

Mardin Artuklu hükümdarları ticari hayata önem vermekle yetinmediler, sanat ve edebiyatın gelişmesini de desteklediler. Bunun neticesinde Mardin, Nusaybin ve diğer önemli şehir Düneysir, şair ve edebiyatçıların merkezleri haline gelmişti. Artuklu idaresindeki Mardin, Nusaybin ve Düneysir’de (Bugünkü Kızıltepe) bir çok şair ve edebiyatçı yetişti. Bunlar arasında Abdurrahman b.Salih et-Tağlibi ed-Duneyisiri, Ahmed b.Cafer ed-Duneyisiri, Süleyman b. Hasan en-Nasibi, İbn Şebib en-Nasibi , el-Hasan b. Ali en-Nasibi, Papaz Yakup el-Mardini ve İbn Said en-Nasrani el-Mardini’yi sayabiliriz.

A. İbnu’s-Saffar el-Mardini

1. Hayatı

İbnu’s-Saffar el-Mardini adıyla bilinen Ali b. Yusuf b. Şeyban H.575/M.1182 yılında Mardin’de doğdu. Ali b. Yusuf’un künyesi Celalu’d-Din’dir. Küçük yaştan itibaren Mardin’deki medreselere devam ederek dini ilimler eğitimi gördü. Genç yaştan itibaren şiir ve edebiyata ilgi duymaya başladı. Mardin’deki edebiyat hocalarının meclislerine devam ederek kendini yetiştirdi.³

İbnu’s-Saffar, siyasi hayatına Mardin Meliki Mansur Nasıru’d-Din b. Artuk’un hizmetine girerek başladı. İbnu’s-Saffar, Artuklular nezdindeki memuriyet hayatına Melik Mansur’un İnşa kâtipliğini yapmakla başladı. Daha sonraki yıllarda Artukluların önemli şehri olan Düneysir Eşraf Divanı kâtipliğine atandı. İbnu’s-Saffar bu görevini onsekiz yıl boyunca devam ettirdi. Ancak H.658/M1275 yılında Mardin’i işgal eden Tatarlar tarafından katledildi.⁴

¹ Göyünç, 8; Mehmet Taşdemir, “Mardin” **D.İ.A.**, XXVIII, 43-48, Ankara 2003.

² Göyünç, 8.

³ İbn Şakir el-Kutbi, **Fevatu’l-Vefayat**, III, 119, Beyrut 1973; ez-Zerkeşi Muhammed, **Ukudu’l-Cuman Ala Vefayati’l-Ayan**, 235, Yazma, Süleymaniye Kayıt:4434.

⁴ el-Kutbi, III, 119; İbn Tağriberdi, **en-Nucumu’z-Zahira**, VII, 252, Kahire 1963.

2. Edebi Şahsiyeti

Artuklu Dönemi'nin en önemli şair ve edebiyatçıları arasında olan İbnu's-Saffar, küçük yaştan itibaren çevresindeki medreselerde eğitim görmüş yine bölgedeki ilim ve edebiyat meclislerine devam ederek geniş ve derin bir edebi ve kültürel birikime sahip olabilmıştır. Artuklu saraylarında çalışmakla bu çevredeki ayan kişilerle sohbet imkânını bularak kültürel ve edebi düzeyini daha da arttırmıştır. Şiirleriyle Artuklu idarecilerini medhederek saray çevresine girmeyi başarmıştır.

İbnu's-Saffar hakkında bilgi veren Arap edebiyatı kaynakları onun iyi bir şair olduğunu şiirleriyle istidlal yapılabileceğine işaret etmektedir.¹ İbnu's-Saffar, şiirlerini genelde mukattalar şeklinde söylemiştir. Şiirlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanmış olmasına rağmen bazen "luzum ma la yelzem" sanatını yapabilmek için zorlamalara başvurmuştur. Zamanın en popüler sanatı olan cinas sanatını kullanmada aşırıya gitmemiştir. Lafız sanatının yanında anlam sanatına da ehemmiyet vermiştir. Şiirlerinde gazel, medih, tabiat tasviri ve hamriyyat (şaraba dair) konularını işlemiştir. Yenilik olarak dikkat çekici yeni bir şey ortaya koymamış olmasına rağmen yaptığı güzel teşbihlerle ve kullandığı zarif kelimelerle güzel beyani portreler çizebilmiştir.

İbnu's-Saffar'ın şiirlerindeki maanilerine baktığımızda kendisinden önceki Arap şairlerinin maanilerini tekrar ettiğini görürüz. Fakat bu durum o dönemin bütün Arap şairleri için söylenebilir. O dönemin Arap şairleri seleflerini taklit etmekten ileri gidememişlerdir. Bu konuda söylenecek bir şey kalmadığını gören dönemin şairleri, maharetlerini bedii sanatlarda göstermeye başlamışlardır.

Şairliğinin yanında iyi bir edebiyatçı da olan İbnu's-Saffar'ın "Unsu'l-Muluk" (Sultanlarla Sohbet Adabı) isimli bir edebi kitabı da vardır. Aşağıda vereceğimiz mukattaları medih ve gazel türü şiirlerinin güzel örnekleridir.

تبدت لنا عند الصباح طليعة
من الترك مرد فوق جرد سلاهب

Sabahleyin karşımıza bir Türk Öncü Birliği çıkmıştı

Gösterişli atlarına binmiş, tüyü bitmemiş delikanlı gençlerdi.

بأيديهم سمر طوال كأنما
أسنتها تبغى التقاط الكواكب

Ellerinde uzun siyah mızrakları vardı

Mızraklarının uçları yıldızları aşağıya indirmek istiyor gibiydi.

¹ el-Kutbi, III. 119; ez-Zerkeşi, 235.

تنشوا غصونا في السروج و أطلقوا
سهام لحاظ من قسي الحواجب

Okları heybelerinde dururken
Kaş yaylarından bakış okları fırlatıyorlardı.

والقوا القنا المران عنهم و قوموا
قدودا و أعدوها لقرع الكتائب

Üzerlerindeki kalkanları bir kenara bırakıp
Taburları vurmak için mızraklarını düzeltip hazırladılar.

ولو كشفوا بيض العوارض في الوغى
لأغنتهم عن سل بيض القواضب

Savaş meydanlarında dış gösterdiklerinde
Kılıçlarını çekmeye ihtiyaçları kalmıyordu.

تري كل عين منهم عين فتنة
تناد أسود الحرب هل من محارب

Onların gözlerinde “Harb meydanında bizimle
savaşacak er kişi var mı” diyen savaş çağrısını görürsün.

فظلت موالينا أسارى محاسن
من القوم صرعى لا أسارى المضارب

Bu sözleri duyan efendilerimiz,
yere yığılıp, kılıçların değil bu sözlerin esiri oldular

فما ملك الا أسير لمالك
و لا حاجب الا أسير لحاجب

Her kral daha büyük bir kralın esiridir
Her mabeynci önündeki bir engelin esiridir.

İbnu's-Saffar yukarıdaki mukattasıyla Türkleri överek Artuklu sarayının
ihsanını elde etmek istemiştir. Bu mukattasında dili çok başarılı bir şekilde
kullanmıştır. Özellikle teşbihlerinde hayal gücünü gösteren güzel portreler
çizebilmiştir.

مشوق إذا ما ارتاح هيجه الحب
و صب لوبل الدمع في خده صب

Âşık olan kimse tam rahat olacağı sıra aşk onu heyecanlandırır

Aşğın yağmur gibi olan gözyaşları, yanaklarına akmakta

إذا نفتحته من صبا الشوق نفحة
صبا نحوها و المدنف الصب قد يصبو

Aşk esintisinin her çarpmasında sevgilisini özler

Aşk ateşiyle yanan kişi tabi ki özlem duyar

بروحى ريم قد رمتني جفونه
بأسهم لحظ كان برجاسها القلب

Bir ceylan yavrusu bakışları ile beni yaraladı

Göz oklarının hedefi benim kalbimdi

نضا غضب جفنيه على عذاره
فمن مهجتي جفن و من لحظه غضب

Gözlerinin oklarını bana çevirdi

Gönlüm onun oklarının hedefi, bakışları ise attığı okları idi

يعذب قلبي ظالما عذب ظلمه
و لكن تعذبي لمرشفه عذب

Ağız suyunun tatlılığı zalimce gönlüme eziyet ediyor

Fakat benim eziyetim ona zevk veriyor

نصبت لضيف الطيف منه حباتلا
من النوم لما عز في اليقظة القرب

Gece rüyalarımnda ona tuzaklar kurdum

Gündüz ona yakın olma arzum arttıkça

و ما كنت أدري أنه رافض الهوى
ينفره عن زورتي ذلك النصب

Aşk red ettiğini bilmiyordum

Benim o tuzaklarım, onun kaçmasına sebep oluyordu.

تجمعت الأضداد فيه و لم يكن
ليجتمع الإجاب في الشيء و السلب

Bütün zıtlıklar onda toplanmıştır

Hâlbuki bir şeyde iyi ile kötü bir arada bulunmaz

ففي خده نار و في الثغر جنة
و في لفظه سلم و في لحظه حرب

Yanaklarında ateş, ağzında cennet
Sözlerinde barış, bakışlarında savaş vardır.

و في قده لين و في القلب قسوة
و خصره جذب و في ردفه خصب

Endamında incelik, kalbinde ise sertlik
Bileklerinde incelik, kalçalarında dolgunluk vardır.

هل اختط فانأد غصنا و ريقا
غرير حكى الكأس ثغرا و ريقا

Şakak tüyleri bitmiş mi? Endamının sallanışı
boyu ve ağız suyu ile bir şarap kasesine benziyordu.

أم الصدغ لما صفا خده
تمثل فيه خيالاً دقيقاً

Yanaklarının arılığında, şakaklarındaki
tüyleri zarif bir hayal gibi göründü

رنا فرمى أسهما وانثنى
رشيقاً فراح كلان رشيقاً

Uzunca baktıktan sonra göz oklarını fırlattı
Bunun üzerine her ikimiz de isabet aldık.

و أبدع فيه فمالي أرى
له الخال و هو فريد شقيقاً

Onun en güzel tarafı, benim gözlerimde benzeri
olmayan tek kişi olmasıdır.

و ما بال مبسمه ميسما
و ما ملكته يمين رقيقاً

Dudaklarında izler vardır
Hâlbuki hiçbir zarif el ona sahip olamadı

و هبه ارتوى من نمير الصبا
فكيف استحال بفيه رقيقاً

Suyunu saba yelinden içtiğini farz et.
Fakat bu su onun ağzında nasıl şaraba dönüştü.

فأجرى لنا من فم أولاً

و ثغر جديد كمينتا عتيقا

İlk kullanılan kâse gibi olan ağızından
yıllanmış şarap gibi olan ağız suyunu sundu.

حججت إلى كعبة الحسن منه
و وجهت وجهي إليها مشوقا

Böylece güzelliğin kabesini hacetmiş oldum
Şevkli bir şekilde ona doğru yöneldim.

و قبلته فوردد العذيب
و جزت الثنايا و جئت العقيقا

Onu öpmekle tatlı sudan kana kana içtim
Onun dişlerini öpmekle akik tanelerine ulaştım

برق بدا أم ثغرك المنعوت
أم لؤلؤ قد ضمه ياقوت

Görünen yıldırım mı yoksa parlayan dişlerin mi?
Yoksa Yakutla çerçevenilmiş lülü taneleri mi?

و ظبا سيوف جردت من لظك
الفتاك أم هاروت أم ماروت

Senin öldürücü bakışlarından fırlayan oklar mı?
Yoksa bunlar sihirli Harut ve Marut mu?

يا للنصارى برقعوا شماسكم
قبل الضلال فإنه طاغوت

Ey Hıristiyanlar delalete düşmeden Şammasınızı örtün
Sizin bu şammasınız bir puttur.

ما قام أقنوم الجمال بوجهه
إلا و في ناسوته لاهوت

Güzelliğin iknumu ilahi bir vasıfla
ancak onun karşısında durabilir.

أحسن فإن الحسن وصف زائل
واصنع جميلا فالجمال يفوت

İnsanlara merhamet et. Çünkü güzellik geçici bir vasıftır
İyilik yap. Çünkü güzellik gelip geçicidir.

واستيق أبناء الغرام فإنهم
سيقلدوك دماهم و يموتوا

Aşka mübtela olanlara merhamet et
Canlarını sana feda edip öleceklerdir.

مذ عقربت صدغاه واتجمع
النمل على شهد اللمی الأشنب

Saç lüleleri kıvrım kıvrım olduktan bu yana
Dudaklarındaki bal süzmeleri toplandıktan bu yan

تقدم الحاجب للعارض أن
يكتب بالأدهم في الأشهب

Kaşları öne çıkmakla
beyaz tene siyah yaylar çizmek ister gibiydi.

و قام في جيش الهوى معلنا
و صاح و العشاق في الموكب

Aşkın mübtelası ordular hazırlanırken
Bunu ilan etmek üzere bağırdı.

يا أمراء الحسن لا تركبوا
القمر الأرضي في العقرب

Ey güzelliğin prensleri yola çıkmayın
Yerdeki ay daha akrep burcundadır.

Yukarıdaki mukattalar İbnu's-Saffar'ın gazel türü şiirlerine örnektir. Mukattalarda da görüldüğü gibi bazen "luzum me le yelzem" sanatını uygulayabilmek için bazı kelimeleri zorlamıştır. Gazel türü şiirlerinin maanilerine baktığımız zaman yeni bir şeyin olmadığını görürüz. Yine sevgilinin boyu fidana, gözleri ceylanın gözlerine yüzü dolunaya benzetilmiştir. Biraz farklı olarak bir mukattasında sevgilisini Hz. Meryem'in İkonu'na benzetmekle yeni bir şey getirmeye çalışmıştır. Bununla beraber İbnu's-Saffar gazel türü şiirlerinde zarif ve ince kelimeleri kullanarak ve sözlerini bedii sanatlarla süsleyerek yeni olmazsa bile zarif anlamlar ihdas edebilmiştir.

B. İmadu'd-Din ed-Düneysiri

1. Hayatı

İmadu'd-Din ed-Düneysiri adıyla bilinen Muhammed b. Abbas b. Ahmed b. Salih, H.605/M.1222 yılında Duneysir'de doğdu. İmadu'd-Din ilk eğitimini Duneysir şehrinin imamı ve hatibi olan babasından aldı. Genç yaşta Mısır'a giderek Ali b. Muhtar el-Amiri, Abdülaziz b. Baka b. Dinar ve İbnu'l-Mukayyir'den hadis dersleri aldı. Daha sonra ünlü şair ve edebiyatçı el-Baha Züheyr'in sohbetlerine katılarak edebiyat ve şiir alanında kendini yetiştirdi. Bunun yanında Şafii fikhını okudu ve bu alanda uzman oldu. İmadu'd-Din, dini ve edebi ilimler yanında tıp bilimlerini de okudu. Tıp alanında o kadar uzmanlaştı ki çevresinde bu alanın otoritesi haline gelmişti.¹

İmadu'd-Din, Mısır'daki uzun bir eğitim sürecinden sonra memleketi Duneysir'e döndü ve hekimlik yapmaya başladı. İmadu'd-Din'in hekimlik şöhretini duyan Eyyubi Sultanı Nasıru'd-Din onu Şam'a çağırdı. İlk önce Şam şehrinin kalesinde tabiplik yaptı sonra Şam şehrinin Büyük Bimaristanı'nın baştabibi oldu. İmadu'd-Din H.686/M.1303 yılında Şam'da vefat etti.²

2. Edebi ve İlmî Şahsiyeti

Döneminin en meşhur tabiplerinden biri olan İmadu'd-Din'in tıp alanında "el-Makaletu'l-Murşide Fi Derci'l-Edviyeti'l-Mufrede", "Urcuzetun Fi'd-Tiryaki'l-Faruk" ve "Mukaddimetu'l-Ma'rife Li Hipokrat" isimli üç önemli eseri vardır.³ Hekimliğinin ve din âlimliğinin yanında iyi bir şair olan İmadu'd-Din'nin, hacimli bir şiir külliyatı da vardır. Şair İmadu'd-Din zamanın modasına uyarak şiirlerini mukattaalar şeklinde nazmetmiştir. Gazel türü şiirlerinde hayal gücünü başarılı bir şekilde kullanmıştır. Aşk şiirlerinde dini terminolojiyi kullanmaktan çekinmemiştir. Şiirlerinde kullandığı dil sade ve akıcıdır. Gazel ve hamriyyat(şaraba dair) konularını çokça işlemiştir. Aşağıdaki mukattaları onun gazel türü şiirlerine örnektir.

عشقت بدرا مليحا
عليه في الحسن هاله

Tatlı güzelliğin tacıyla taçlanmış
Ay yüzlü bir güzeli sevdim.

¹ es-Safedi, **el-Vafi Bi'l-Vefeyat**, III, 200; İbn Ebi Usaybia, **Uyunu'l-Enba**, II, 276, Beyrut 1965; İbn İmad el-Hanbeli, **Şezaratu'z-Zeheb**, V, 397, Beyrut; es-Saalibi, Ebu Mansur, **Yetimetu'd-Dehr**, I, 253, Kahire 1366.

² es-Safedi, III, 200; İbn İmad, el-Hanbeli, II, 276.

³ İbn Ebi Usaybia, II, 276

مثل الغزال و لكن
تغار منه الغزاله

Sevgilim bir ceylan gibidir
Ancak ceylanlar bile onu kıskanır.

فقلت أنت حبيب
و مالكي لا محاله

Ona dedim ki sevgilim de sensin sultanım da sensin
Bu konuda hiç bir şüpheden olmasın.

جسمي يذوب
و جفني دموعه هطاله

Senin aşkımdan erimekteyim
Gözlerimden akan yaşlar yağmur gibidir.

بعثت من نار و جدي
مني إليه رساله

İçimde yanan aşk ateşinden
ona bir mektup gönderdim

و لي عليك شهود
معروفة بالعداله

Sana olan aşkımdan samimiyetini
gösteren delillerim de vardır.

ناظر فاطر و طرف كحيل
و جبين هاد و دمع أساله

Çarpıcı bakışlı süremeli gözlü
sakin ve parlak alınlı ve akan gözyaşları

قد تذلت إذ تدال حتى
صرت أهوى تذلي و دلاله

O nazlanırken ben onun karşısında ezik durmaktayım
Ben ezilirken bile onun nazlarından hoşlanırdım.

و طلبت الوصال منه فنادی
مت بداء الهواء على كل حاله

Ondan her vuslatı talep ettiğimde

“Aşkın derdiyle öl” diyordu.

قمر تخجل البدور لديه
وغزال تغار منه الغزاله

O, karşısında dolunayların bile mahcup olduğu bir aydır.

O, ceylanların bile kıskandığı bir ceylandır.

رشأ بالجمال نبئ فينا
ثم أوحى إلى القلوب رساله

Bu ceylan yavrusu, güzelliğin resulü olarak bize gönderilmiş

Güzelliğinin mesajını kalplere ilettiler.

أهيف بالجفون أسهر جفني
كيف صبري و قد رأيت جماله

İnce belli, gözlerinin güzelliği beni uykusuz bıraktı.

Onun güzelliğini gördükten sonra onun ayrılığına nasıl sabredebilirim.

قد أمال القلوب قسرا لديه
و إذا ماس فالتسليم أماله

Kalpleri zorla kendisine bağladı

Salına salına yürüdüğü zaman inceliğinden dolayı rüzgâr onu sallandırır.

لامني عاذلي و تعدى
أنا مالي و للعدولي و ماله

Beni kınayan kişi, kınamalarında aşırı gitti

Halbuki ben onun kınamalarına aldırış etmedim.

أما الحديث فعنهم ما أجمله
و الموت من جور الهوى ما أعدله

Onlardan bahsetmek ne güzel şeydir.

Aşkın acısından ölmek çok yüce bir şeydir.

قل للعدول أطلت لست بسامع
بين السلو و بين قلبي مرحله

Beni kınayana, “uzattın seni dinleyecek değilim” söyle

Onu unutmakla kalbim arasında uzun mesafe vardır.

لا أنتهي عن حب من أحبته

ما دام قلبي و الهوى في منزله

Kalbim ile aşk aynı menzilde iken
Sevgilimi sevmekten vazgeçemem.

ظبي تنبأ بالجمال علي الورى
يا ليت شعري صدغه من أرسله

Ceylan kuzusu, güzelliğin peygamberi oldu.
Saç lülelerini bu kadar güzel yapanı bir bilebilsem.

قد حل في قلبي و كل جوانحي
فدمي له في حبه من حلله

Onun aşkı kalbime ve bütün vücuduma sindi.
Benim kanımı ona feda edeni bir bilebilsem.

و حياة ناظره و عامل قدّه
روحي بعارض خده متململه

Gözlerini ve onun endamını yaratana yemin olsun
Onun yüz çevirmesi benim ruhuma azap veriyor.

هب أنني متجنن في حبه
فعداره في خده من سلسله

Onun aşkından Mecnuna döndüğümü farz et
Peki yanaklarına inmiş saç lülelerinin güzelliğine ne dersin.

كلفت بالمعسول من ريقه
و همت بالعسال من قدّه

Bal tadındaki ağız suyuna mübtela oldum
Onun sallanan endamına tutkun oldum.

بدر إذا أبصرته مقبلا
أبصرت بدر التم في سعده

Karşıdan gelirken dolunay gibidir
Onu görmekle bir dolunayı görmüş gibi olursun.

يجرح قلبي لحظه مثل ما
يجرح لحظي في خده

Onun bakışları kalbimi yaralar
Benim nazarım onun yanaklarında iz bıraktığı gibi

قلت لعذالي على حبه
و القلب موثوق على وجده

Ona olan aşkımdan dolayı beni kınayanlara
“benim gönlüm onun aşkıyla tutuşmuştur” dedim.

من يده في الما إلى زنده
يعرف حر الماء من برده

Eli dirseğine kadar suya batan kimse
Suyun sıcaklığını veya soğukluğunu hisseder mi?

فيما التعلل باللاحاظ والمقل
و لم أشير الى الغزلان و الغزل

Bakışlarla göz atmakla oyalamanın anlamı ne
Gazele ve ceylanlara işaret etmenin anlamı ne

و كم أعرض من فرط الغرام به
عن قده بغصون البان في الميل

Ona fazla tutkun olmamdan dolayı
Onun endamına benzeyen el-Ban ağaçlarından çokça kaçtım.

ما لذة العيش إلا أن أكون كما
قد قيل فيما مضى من سالف المثل

Daha önceleri atasözünde denildiği şekilde
Olmadıktan sonra hayatın anlamı ne ki.

صرحت بإسمك يا من شبيهه له
أنا الغريق فما خوفي من البلل

Ey benzeri olmayan sevgilim zihnim seninle meşguldür
Suda boğulmuş olan ben, ıslanmadan korkar mıyım?

يا عاذلي كف عن عذلي فيي قمر
حجبه عن الأبصار بالاسل

Ey beni kınayan kişi, kınamalarından vazgeç
Ayın elekle kapatıldığını gördün mü?

معقرب الصدغ في تكوين صورته
معنى يجل عن الإدراك بالمقل

Saç lüleler akrebin kuyruğu gibi olan sevgilimin yaratılışında

Gözlerle idrak edilemez derin bir anlam vardır.

İmadu'd-Din'in yukarıdaki gazel türü mukattalarına baktığımız zaman dilinin sade ve akıcı olduğunu görürüz. İmadu'd-Din zamanının modasına uyarak başta cinas olmak üzere bedii sanatlara ehemmiyet vermiştir.

Sonuç

Mardin, Fırat ile Dicle nehirleri arasında yer alan ve Batı literatüründe Mezopotamya, İslam literatüründe ise el-Cezire adıyla bilinen bölgenin Diyar-ı Rebia kısmında bulunan tarihi bir şehirdir. M.Ö. II. Binin sonlarından itibaren bu bölgeye Arap yarımadası kökenli Aramiler göç etmişler ve bölgede Sami-Arami kültürünü hakim hale getirmişlerdir. M. Ö. XI. Asırda bölgede kurulan Arami devletçikleri İslam öncesi Mardin ve çevresinin kültürel temelini oluşturmuştur. Büyük İskender'in bölgeyi fethetmesi ile başlayan Selefkoslar, Roma ve Bizans dönemlerinde Helenizm kültürü yaygınlaşmış olmasına rağmen bölge Sami karakterini muhafaza edebilmiştir. Ancak bu dönemlerde Helenizm kültürü etkisinde kalan bölgenin Sami halkları eski Grek ilim ve medeniyetini Müslüman Araplara taşımakla dünya medeniyetine büyük katkılar yapmışlardır. Bu bölge Arami, Süryani, Keldani, Sabii ve gibi Sami edebiyatlarının doğduğu ve geliştiği önemli sahalardan biridir. Miladi I. Yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın bu bölgede yayılmasıyla beraber Doğu Hıristiyan edebiyatının ilk numuneleri de burada oluşmuştur.

İslami fetihten önce başlayan ve İslami fetihten sonra yoğunlaşan Arap kabilelerin bu bölgeye göç etmesiyle Müslüman Arap kültürü muhiti oluşmaya başlamıştı. Emeviler döneminden itibaren Arapça bölgenin yazı ve edebiyat dili haline geldi. Abbasiler döneminde daha da gelişen Arap kültür ve edebiyat çevresi, Hicri IV. Yüzyılda bölgede kurulan Hamdaniler devleti zamanında zirve noktasına ulaşmıştır. Bu yüzyılda Doğu İslam dünyasında Arap nüfusunun mümessili olan Hamdaniler, saraylarına şair ve edipleri toplayarak edebiyatın gelişmesini desteklemişlerdir.

Selçuklularla başlayan ve Artuklular döneminde devam eden Türk hakimiyeti döneminde Mardin ve çevresinde bir çok Türkmen aşiretinin yerleşmesiyle Türk kültürü bölgede daha etkin hale gelmeye başladı ancak gerek Selçuklular döneminde olsun gerekse Artuklular döneminde olsun Arapça edebiyat ve yazı dili olmaya devam etmiştir. Artuklular devleti döneminde Mardin ve çevresinde zengin bir ilmi, edebi ve sanat çevresi olmuştur. Mardin, Düneysir ve Nusaybin şehirleri şair ve edebiyatçıların karargâhı haline gelmişti. İşte böyle bir çevrede yetişen İbnu's-Saffar el-Mardini ve İmadu'd-Din ed-Duneytiri, Artuklular döneminin edebiyat ve şiir hayatını yansıtan Mardinli iki

önemli şairdir.

Mardin'de doğup büyüyen İbnu's-Saffar, 18 yıl boyunca Mardin Artuklu devletinin hizmetinde çalışmış dilci ve şairdir. İbnu's-Saffar şiirlerinde gazel, medih, tabiat tasviri ve hamriyyat konularını işlemiştir.

Düneysir'de doğan İmadu'd-Din ed-Düneysiri, Mısır'da uzun bir eğitim döneminden sonra zamanının önemli tabiplerinden biri olmuştur. Tabipliğinin yanında iyi bir şair de olan ed-Düneysiri, daha çok gazel türü şiirler söylemiştir.

Bibliyografya

- Albayrak, Kadir, **Keldaniler ve Nasturiler**, Ankara, 1997.
- Ali Muhammed Codeh el-Ğamidi, **Biladu's-Şam Kubeyle'l-Ğazvi's-Salibi, Mekke** 1982.
- Barhabreuse, Abu'l-Farac, **Abu'l-Farac Tarihi**, Çev: Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1987, I-II.
- el-Bekri, Abu Ubayd, **Kitabu'l-Memalik ve'l-Mesalik, Tunus** 1992, I-II.
- el-Belazuri, **Futuhu'l-Buldan**, Çev: Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- Beysanoğlu, Şevket, **Bütün Yönleriyle Diyarbakır**, İstanbul 1963.
- Çelik, Mehmet, **Süryani Kilisesi Tarihi**, İstanbul 1987.
- ed-Dineveri, Ahmed b. Davud, **el-Ahbaru't-Tıval, Kahire** 1960.
- Faruk İsmail, **el-Luğatu'l-Aramiyye el-Kadime**, Halep 2001.
- Ferruh, Ömer, **Tarihu'l-Fikri'l-Arabi**, Beyrut 1983.
- Fazıl, İbrahim, **Halid b.Yezid Siretuhu ve İhtimemetu'l-İlmiyye**, Bağdat 1984.
- Göyünç Nejat, **XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı**, Ankara 1991.
- Günaltay, Şemsettin, **Yakın Şark Elam ve Mezopotamya**, Ankara 1987.
- Hayes, E.,R., **Urfa Akademisi**, Çev: Yaşar Güneç, İstanbul 2002.
- İşıltan, Fikret, **Urfa Bölgesi Tarihi (Başlangıçtan h.210 = m.825 e kadar)**, İstanbul 1960.
- İbn Ebi Usaybia, **Uyunu'l-Enba**, Tah: Nezzar Rıza, Beyrut, 1965, I-II.
- İbnu'l-Esir, **el-Kamil Fi't-Tarih**, Beyrut 1982, I-XII.
- İbnu'l-İmad, el-Hanbelî, **Şezaratu'z-Zeheb**, Mısır 1979, I-VIII.
- İbn Şakir el-Kutbi, **Fevatu'l-Vefayat**, Tah: İhsan Abbas, Beyrut 1974,I-IV.
- İbn Tağrıberdi, **en-Nucumu'z-Zahira**, Mısır 1956, I-XVI.
- Keklik, Nihat, **İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı**, İstanbul 1969, I-II.
- Lastrinch, Keey, **Buldanu'l-Hilefeti's-Şarkıyye**, Arapçaya Ter: Beşir Fransis-Corcis Avvad, Beyrut 1985.
- L. Massignon, “Şurat” **İ.A.**, IV, 584-585, İstanbul 1993.

Mahmud Yeşkuri el-Alusi, **Buluğu'l-Ereb Fi Ma'rifeti Ahvali'l-Arab**, Tashih: Muhammed Behcet el-Eseri, Beyrut. I-III.

Mari b.Süleyman, **Ahbaru Batariketi'l-Kursi'l-Meşrik Min Kitabi'l-Müceddel, Roma** 1899.

M. Sobernheim, "Hamdaniler", **İ.A.**, V., 179, İstanbul 1993.

es-Saalibi Abu Mansur, **Yetimetu'd-Dehr**, Tah: Muhammed Muhyiddin, Kahire 1965, I-IV.

es-Safedi, b. Aybek, **el-Vafi Bi'l-Vefeyat**, Tah: Şükrü Faysal, Beyrut 1992, I-XX.

Segal, Judah, **Edessa(Urfa) Kutsal Şehir**, Ter: Ahmet Arslan, İstanbul 2002.

Sever, Erol, **Asur Tarihi, İstanbul** 1996.

Sevim, Ali, **Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi**, Ankara 1993.

Şeşen, Ramazan, **Harran Tarihi**, Ankara 1993.

Şavki Dayf, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi VI**, Kahire 1984.

Ülken, Hilmi Ziya, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, İstanbul** 1935.

et-Taberi, **Tarihu't-Taberi**, Tah: Muhammed Ebu'l-Fida, Beyrut 1982, I-XII.

Taşdemir, Mehmet, "Mardin" , **D.İ.A.**, XXVIII, Ankara 2003.

Welhusen, Julius, **İslamın En Eski Tarihine Giriş, Çev: Fikret Işıltan**, İstanbul 1960.

Yakut, el-Hamevi, **Mu'cemu'l-Buldan**, Beyrut I-V.

Yusuf el-İş, **ed-Devlatü'l-Emeviyye ve'l-Ahdasü'l-Leti Sabakatha İbtideen Min Fitneti Osman**, Dimaşk 1988.

TARİKAT GELENEĞİNDE MÜRİT-MÜRŞİT İLİŞKİSİ

Ö. Faruk ALTIPARMAK*

Giriş

Bu makalemizde mürit-mürşit ilişkisi üzerinde durmaya çalışacağız. Genellikle bu konuda nelerin anlaşılması gerektiği bellidir. Çünkü bu hususta klasik tasavvuf kitaplarında yeterince bilgiler bulabilmekteyiz. Ancak zamanın keskin bir testere olduğu unutulmamalıdır. Her şey zamanla değişip farklılığı da beraberinde getirmektedir. Günümüzde kavramlar, kendi dönemlerindeki anlamlardan uzaklaşarak daha fazla genişlemiş şekliyle adeta şişmanlatılmıştır. Özellikle yalnız tasavvufla ilgili değil bütün alanlarla ilgili olarak bu tür bir çalışmanın yapılması belki de İslam'ın da net ve saf şekliyle anlaşılmasını sağlayacaktır. İşte bu nedenle biz bu çalışmamıza tasavvuf geleneğinde mürit-mürşit kavramlarından nelerin anlaşılması gerektiği ve bu kavramların esasen hangi manalara geldiğini tespit ettikten sonra bir değerlendirme ile son vereceğiz.

Mürit, lügatte irade eden, irade sahibi anlamlarına gelir. Istilahta ise kendi iradesini Hakk'ın ve mürşidinin iradesine teslim eden demektir. Bir mürşide bağlanmak suretiyle tasavvuf yoluna giren kişi anlamına da gelir. Tarikat geleneğinde mürit yerine derviş, talip, fakir, ihvan ve ashap adları da kullanılır. Bir başka şekliyle mürit, iradeden soyulmuş olan kimseye denir¹.

Muhyiddin ibn Arabî; müridi, nazar ve istibsardan kesilip Allah'a yönelen, varlık âleminde başkasının dilediği değil de ancak Allah'ın dilediğinin vaki olduğunu bildiği zaman iradesinden soyunan, iradesini yok edip sadece Allah'ın

* Yard. Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak.

¹ Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed, **Tarifât**, Mürit Maddesi, ayrıca bkz. Tehânevî, **Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn**, İstanbul-1984; Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü**, Marifet Yay., İstanbul-1995; Cebeci, Ethem, **Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü**, Rehber Yay., Ankara-1977, ilgili maddeler; Türer, Osman, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi**, İstanbul-1995, s.111-117. Mürşidin hiçbir sözüne karşı çıkmaksızın mutlak teslimiyette bulunana "mutlak mürit", batın işlerini tamamen mürşit denetimine bırakanlara ise "mücaz mürit" adı verilir. (Hacı Bektaş Veli, **Mâkâlât**, Esat Coşan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara-1990 ve **Cürçânî**, Mürit Maddesi)

dilediğini dileyen kimsedir¹, şeklinde tanımlar.

Mürşit ise lügatte irşat eden, rehber olan manasına gelip, ıstılahta ise kendisine intisap edenlerin istidat ve kabiliyetlerini göz önüne alarak olgunluğa erişmesini sağlayandır.

Tasavvuf geleneğinde mürşit, müritleri tarikatın eğitim kural ve yöntemleri ile yetiştiren kişidir. Mürşit yerine şeyh, postnişin, seccadeneşin adları da kullanılmaktadır. Ehli tasavvuf, ilk ve gerçek mürşit olarak Hz. Muhammed'i kabul etmekle beraber daha sonra irşat görevini ancak tasavvuf ve tarikat yolunda olanlara hasretmişlerdir².

Mürit, şeyhine bağlı kaldığı oranda vuslat daha çabuk gerçekleşir. Bu nedenle hadis olduğu rivayet olunan: “Ümmetime göre nebi ne ise, müride göre de şeyh (mürşit) odur”³. şeklindeki ifadeler bu hususa açıklık getirir. Tasavvuf geleneğinde kişinin bir mürşide bağlanmadan mesafe alamayacağı belirtilmektedir.

Sûfî geleneğe göre insanın iki doğumu vardır. Birincisi, insanın ana ve babası vasıtasıyla dünyaya, yani mülk âlemine, gelmesidir. İkincisi ise, insanın “ruhun yurdu” olarak da vasıflandıracağımız, melekût âlemiyle temas haline gelmesidir. İnsan, dünyaya getirdikleri için ana ve babasına çok şey borçludur. Ancak bu bir yere kadardır ve daha sonraki yaşamında ise yine dünya merkezli bir yaşam için yardımcı olabilirler. Ancak ikinci doğuş olarak bahsettiğimiz olayda ise insan, kendisinin ötelere ötesi ile temasını gerçekleştirecek manevi gücün beslenmesini ve ilerlemesini sağlayacak bir mürşide (eğiticiye) muhtaçtır. Allah'ın seven ile sevilen; sohbet eden ile sohbet edilenin arasını telif etmesi ve uzlaştırmasının bir neticesi olarak mürit, doğan bir çocuğun babasının bir parçası olduğu gibi, sanki mürşidinin bir parçası olur. Onun ahlaki özelliklerini taşır. Müridin bu yeni hali ikinci ve manevi bir doğum olarak değerlendirilir. Nitekim Hz. İsa'dan rivayet edilen bir haberde: “İkinci doğumu gerçekleştirmeyen kimse, semanın melekûtuna yükselemez” buyrulur. Kişinin birinci doğumu onun mülk âlemi ile olan irtibatını sağlar. İkinci ve manevi doğumu ise, melekût âlemiyle olan irtibatını temin eder. İşte “yakın sahibi” olmak bu ikinci doğumla gerçekleşir. Böylece melekût âlemine intikal için, mutlaka ikinci doğumu gerçekleştirmek gerekir. Bunun gerçekleşmesi ise ancak bir mürşit nezdinde mümkündür⁴.

Bu gelenek tasavvufun esasında vardır ve olmalıdır. İmam-ı Rabbanî,

¹ Cürcânî, mürit maddesi

² Cürcanî, mürşit maddesi, Ayrıca bkz. Uludağ, ilgili madde; Cebecioğlu,, ilgili madde

³ Aclûnî, İsmail b. Muhammed **Keşfü'l-hafâ**, Beyrut-1351, c.ii, s.2

⁴ Sühreverdî, Ebu Hafs Şihâbüddîn, **Avârifü'l-Meârif**, (trc. H.Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz), Erkan Yay., İstanbul, s.106-108

müritlerin bu husustaki kanaatlerini şöyle ifade eder: Mürşit öldürür ve diriltir. Buradaki öldürmek ve diriltmek irşat makamının gereklerindedir. Diriltmekten gaye ruhun dirilmesi olup bedenle alakası yoktur. Ölmek de aynı şekilde anlaşılmalıdır. Bunu fena ve beka kavramlarıyla da ifade edebiliriz. Mürşid-i kâmil'in fena ve bekayı gerçekleştirebilen kişi olması gerekir¹. Ancak mürşidi peygamber seviyesine yükseltmek mümkün değildir ve olamaz. Belki mürşit peygamberlik makamından sonra gelen bir makamdır. Bu hususta Kur'an şöyle der: "Haberiniz olsun ki Allah'ın velileri için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olacak değillerdir. Onlar iman edip takvaya ermiş olanlardır. Dünya hayatında da ahirette de onlar için müjdeler vardır. Allah'ın sözlerinde hiç değişme yoktur. Bu en büyük saadetin tâ kendisidir"². İşte bu ayet indiği sırada Peygamberimize bu velilerin kimler olduğu sorulduğunda "Onlar o kişilerdir ki görüldüklerinde Allah anılır, onları görenler ise Allah'ı hatırlar" buyurmuştur³. Bilindiği gibi tasavvufta mürşit veya şeyh, "şeriat ve hakikat ilimlerinde olgunluğa ermiş insan"⁴ olarak tanımlanmaktadır. Bu da mürşidin konumunu ifade etme bakımından önemli bir kriterdir. Demek ki mürşit, tasavvuf geleneğinde insanın hem dünyada ve hem de ahirette başarıya ulaşmasını sağlama adına bir ihtiyaçtır.

Tasavvufun tarih içinde önemli sosyal bir rol oynaması, daha çok tasavvuf ehlinin mürit-mürşit ilişkisini esas almasıyla ilgilidir. Bunun esası halka ulaşmak amacına matuftur. Mürit-mürşit ilişkisi birçok dini gelenekte de geliştirilmiştir. Tasavvufta iştiğal etmek isteyen biri için nasıl olursa olsun bir mürşide bağlanması zaruri olagelmıştır. Mürşidin temel amacı, hem müridin manevi gelişmesine önderlik etmek hem de müridin belli noktalara yoğunlaşmasını sağlamaktır. Mürşit, bu aşamada müridin kişiliğinde belirmesi ihtimal dâhilinde olan ve onun manevi yükselişini engelleyecek olan şeylere dikkat çekerek, müridi içinde bulunduğu atmosfere aşırı dalmalardan koruyacak bir disiplin uygular. Bu aşamada mürit, ruhsal özgürlüğünü bütünüyle mürşidin ellerine teslim etmelidir. Mürit, mürşidinden ancak kendi başına yetebilecek bir manevi olgunluğa eriştiğinde ayrılabilir. Tasavvufun ileri gelenlerine duyulan umumi saygı, müritlerin haşyeti ile daha da güçlenerek bir biçim alır⁵. Tasavvuf geleneğinde, mürşit kendisinden sonra yerine geçecek olan halifeyi de seçebilir. Bu insanlar, mürşidin felsefi yorumunun, henüz ulaşamadığı yerlere gönderilerek, hem halkla temas kurup hem de müritleri yetiştirmekle

¹ Rabbânî, Ahmet Faruk es-Serhendî, **Mektûbât**, İstanbul-1979, 2/292,

² Yûnus, 62-64

³ Yazır, Muhammed Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul-1956, 4/2731

⁴ Bkz. Tehânevî, İlgili madde

⁵ Hodgson M.G.S., **İslâm'ın Serüveni**, İz Yay., İstanbul-1995, s. 228-229, ayrıca bkz. Sühreverdî, s. 103-121

görevlendirilirler. Nitekim A. Kâdir Geylânî vefat ettikten sonra oğulları onun halifesi olarak yerini aldılar. Sonunda, sadece kendi müritleri değil, oğullarının müritleri, kendilerine tasavvuf yolunda önderlik edeceği inancıyla, hem onun hem de oğullarının halifelerinin Bağdat'taki türbesine intisap etme durumu meydana gelmiştir. Bu da karizmatik bir önderlik anlayışının kurumsallaşmış olduğunu göstermektedir. Burada dikkat çeken bir husus vardır ki o da, A. Kâdir Geylânî'nin yüz yıl sonra yazılmış olan biyografisinin, uygulamada göz önüne alınmayarak, halkın teselli ve şefaath için sığınabileceği hayali bir şahsiyet haline getirilme çabalarıdır¹. Ama durum ne ve nasıl olursa olsun tasavvuf yoluna girmek isteyen birinin, yerleşik bir mürşide bağlanması gerekmektedir. Bu bir silsile ile devam edip, bilindiği üzere Hz. Peygamber'e kadar uzanarak teşkilatlanma yoluna girmiştir².

I- MÜRİDDE BULUNMASI GEREKEN ÖZELLİKLER

Müridin, öncelikle Kur'an ve Sünnet'ten âlimlerin anladıkları itikadi esasları benimsemesi gerekir. Örneğin keşf ve ilham yoluyla kalbine onların anlattıklarına aykırı manalar gelirse yine onlarınkine itibar edip diğer şeylerden Allah'a sığınmak gerekir. Böylece mürit, sapık ve yanlış düşüncelerden uzaklaşmış olur³.

Müridin sıdk ve samimiyet sahibi olması, sülûkünü sağlam temeller üzerine oturtması gerekmektedir. Vuslata ulaşamayanlar usule riayet etmedikleri için kaybederler. Bir müridin, tasavvuf ehli olmayanların mezheplerine intisap etmesi hoş karşılanmayan bir hareket olarak kabul edilir. Bir sûfînin tarikat dışındaki yollardan birine tevessül etmesi onun cahil olduğunu gösterir. Çünkü sûfîlerin yolu herkesin ileri sürdüğü delillerden daha açık ve nettir. İnsanların tercih edebileceği iki yolu vardır. Bunlar ya nakil ve eser yolunu veya akıl ve düşünce yolunu seçerler. Oysa sûfîlerin önde gelenleri bu yolları aşmışlardır.

Çünkü halk için gizli olan şey, onlar için artık apaçıktır⁴. Sûfîler vuslat ehli

¹ Hodgson, s. 236–237

² Hodgson, s.235, ayrıca bkz. Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, **Risâle-i Kuşeyriyye**, Beyrut-1993, s. 384

³ Karaman, Hayrettin, **İmam-ı Rabbânî ve İslam Tasavvufu**, 3. baskı, İstanbul-1992, s.136–137

⁴ İbn Haldun, Şeriat ilmini iki kısımda mütalaa etmektedir. Bir kısmı fakihlerin meşgul olduğu ibadetlere, adetlere ve muamelelere dair olan genel hükümler(Fıkıh ilmi). Diğer kısmı ise sûfîler zümresine mahsus olup, mücâhedenin icrası, nefis muhasebesi ve bu yolda ortaya çıkabilecek zevk ve vecd hallerinden, dolayısıyla bir zevkten diğer bir zevke yükselmenin keyfiyeti ve buna bağlı olarak sûfîler arasında kullanılan istilâhların açıklanmasından bahsedilen ilimler (Tasavvuf ilmi). Bu sebepten dolayı sûfîlerin kendi aralarında kullandıkları bir dilleri (veya istilâhları) vardır. Bilindiği üzere bir kelimenin lügat anlamı herkesçe

iken, halk istidlal ehlidir. Nitekim. Ahmet b. Hanbel, İmam Şafî ile birlikte oldukları bir esnada Şeyban Râî yanlarına gelir. Ahmet b. Hanbel İmam Şafî'ye "Bilgisinin eksikliği hakkında bu zatı uyaracağım" der. İmam Şafî bunu yapmaması gerektiğini ona söylemesine rağmen dinletemez ve Ahmet b. Hanbel : "Bir gün bir gece beş vakit namazlardan birini kılmayı unutan ve unuttuğu namazın hangisi olduğunu da bilmeyen kimseye farz olan nedir?" diye Şeyban'a sorar. Şeyban ona: "Ey Ahmet bu, Allah'tan gaib olan bir kalptir. Bu hususta farz olan bir daha mevlasından gafil olmaması için bu kalbi edeplendirmek ve terbiye etmektir" der. Bunu duyan Ahmet b. Hanbel bayılarak yere düşer. Kendine gelince İmam Şafî ona: "Ben sana bu zatı tahrîk etme dememiş miydin?" der¹.

Müridin, Allah'la arasındaki akidesini sağlamlaştırdıktan sonra şeriat ilimlerini elde etmesi gerekir. Bu bilgileri yetkili âlimlerden sorar ve farzları ifa edecek kadarıyla iktifa eder. Eğer yetkili âlimlerin fetvasında ihtilaf varsa, mürit ihtiyatı olarak en uygun görüşe göre amel eder ve ihtilafa düşmez. Zira şeriatla ruhsatlar zayıf insanlarla dünyevi meşguliyeti olanlar içindir. Oysa sûfilerin Allah'ın hukukuna riayetden başka meşguliyetleri yoktur. Eğer derviş, hakikat ve azimet derecesinden şeriatın ruhsatları ile amel etmeyle meşgul olursa, Allah'la olan akdi bozulmuş olur. Tasavvuf geleneğinde bir müridin bir mürşide intisabı şarttır. Bu nedenle Bâyezîd Bistamî: "Üstadı bulunmayanın üstadı şeytandır." demiştir. Yine bu hususta Ebu Ali ed-Dekkâk şöyle der: "Yetiştireni ve dikenini olmadan kendiliğinden yetişen bir ağaç yaprak açar, fakat meyve vermez. Tedrici olarak tarikatın adabını öğretecek bir üstada sahip olmayan bir müridin durumu da aynen böyledir"².

Seyr ü sülûk yapmak isteyen birisine daha sonra Allah'a tövbe etmesi gerekir. Tövbeden sonra bütün hataların gizlisini ve açığını, küçüğünü ve büyüğünü terk etmesi ve öncelikle düşmanlarını razı etmesi gerekir. Düşmanlarını razı etmeyen bir müride bu yolda hiçbir fütihat nasip olmaz. Sûfiler bu esasa göre hareket etmeyi tercih etmişlerdir. Daha sonra mürit, dünyevi alaka, rabıta ve meşguliyetlerini terk etmeye çalışır. Çünkü kalbin dünya arzularından fariğ olması tasavvuf yolunun temelidir. Nitekim Şiblî, Husrî'ye şöyle der: "Bana geldiğin bir cumadan, onu takip eden diğer bir cumaya kadar, eğer Allah'tan başka bir şeyi kalbinden geçirirsen benim meclisimde hazır bulunman sana haramdır." Zira mürit için halkın ona itibar etmesiyle

bilinmektedir. Oysa bilinmeyen yeni manalar çıkınca kelimeleri ıstılah anlamıyla kolayca anlayabiliriz. Demek ki sûfilik, herkesin ilgilenebileceği açık bir kapı değildir. (İbn Haldun, **Mukaddime**, Dergâh Yay. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul-1991, s.1115)

¹ Kuşeyrî, s.378-379

² Kuşeyrî, s.380

reddetmesi birbirine eşit olmadıkça o müritten fayda beklenemez¹.

Mürit için en zararlı olan, halkın kendisine ayrıcalıklı gözle bakmasıdır. Müritler, makam peşinde koşmamalıdır. Bu durum öldürücü bir zehre benzetilir. Yine müridin müşidine sülûk başlangıcında muhalefette bulunması uygun karşılanmayan bir davranıştır. Çünkü müridin hali ömrünün tamamını kapsayan hallerin nasıl olacağına delildir. Kalben dahi olsa müridin, müşide itirazda bulunmaması gerekir. Böylece müridin her yönü ile sıkı bir imtihandan geçmesi gerekir².

Tasavvuf geleneğinde müridin müşide tam teslimiyeti gerekir. Onun huzurunda sükut etmeli, onun izni olmadan konuşmamalı, onu iyice dinlemelidir. Müşidinin sözlerinden gelecek feyzi böylesine dikkatli bir şekilde beklemek müridin önemli görevlerindedir. Bu tür bekleyiş, müridin iradesini güçlendirme amacına matuftur. Bu durum müridin Allah'ın fazlından gelecek olan nasibini arttırır. Aksi halde kendisini müşidinden feyiz dileme makamından, terakkiye mani olan nefesine pay çıkarma makamına döndürür. Müridin müşidine karşı en güzel tavır, müşitten lehine herhangi bir söz veya fiil meydana gelene kadar, sessizce beklemesidir. Mürid, müşidinin makamından daha üst bir makam aramamalı, müşidinin makamının en üstün makam olduğuna inanıp, müşidi için nadir ilahi mevhibeler istemelidir. Bütün bunlar müride yüksek makamlar kazandırır³. Ayrıca müritte meydana gelen hallerden hiçbir şeyi, Allah'tan tecelli eden hiçbir mevhibeyi ve kendisinde zuhur eden keramet ve benzerlerini müşidinden gizlememesi gerekir. Allah'ın bildiği kendi iç dünyasına ait her şeyi müşidine açıklar. Açıklamaktan utandığı şeyleri ise ima yollu anlatır. Böylece açıklamadığı için müritte meydana gelebilecek ukdeleri çözmüş olur⁴. Mürit, bağlandığı müşidi, kendisinin terbiyesi için başkalarından daha layık görmelidir. Müridin müşidi ile sohbetinin saf olması için, gönlünde başka bir müşide temayülünün olmaması gerekir. Aksi takdirde müşidinin sözü kendisinde etkili olmadığı gibi, müşidinden kendisine intikal edecek hali algılayacak batınî kabiliyeti de ortadan kalkar. Müşidinin tek olduğuna inanan mürit, onun yüceliğini anlar ve ona karşı ilgi ve iştıyakı daha da artar. Müşitle mürit arasındaki hal yansıması için en verimli vasıta karşılıklı sevgi ve ülfettir. Müşide duyulan sevginin derecesine göre müritte kişilik ve hâl yansıması olur⁵.

¹ Kuşeyrî, s.380, ayrıca bkz. Gazzalî, **İhya-u ulûmi'd-dîn**, tashih Abdulaziz İzzeddin es-Sirvân, Dâru'l-kalem, Beyrut, c.3, s.76

² Kuşeyrî, s.381; Ayrıca bkz. Şa'rânî, Abdülvehhâb, **el-Envârü'l-Kudsiyye**, Kahire -1962, s.72-73

³ Sühreverdî, s.505-508

⁴ Sühreverdî, s.515; Ayrıca bkz. Geylanî, s.1073

⁵ Sühreverdî, s.516

Mürit, müşşidinin dışında kimseye, en ufak bir sırrını bile ifşa etmemelidir. Aldığı nefesini dahi müşşitten gizlerse müritlik hususunda ona ihanet etmiş olur. Eğer müşşide muhalefet durumunda kalacak olursa, bunu hemen müşşidin huzurunda itiraf etmeli ve müşşidinin uygun gördüğü cezaya razı olmalıdır. Bir mürit, bütün dünyevi alakalardan soyutlanmadıkça, ona zikir telkin etmek uygun değildir. Bilakis müşşit, önceden müridi denemeye tabi tutmalı, müridin kalbinin sağlıklı bir azme sahip olduğuna şahit olunca, bu takdirde bu yolda karşılaşacağı kaderin her çeşit cilvesine razı olacağını ona şart koşması gerekir. Ayrıca fakirlik, hastalık, üzüntü ve zarara uğrama gibi şeylerle karşılaşması halinde dahi bu yoldan dönmeyeceğine dair müritten ahit alması gerekir. Yine mürit, aniden gelen sıkıntılar ve zararlar karşısında işin kolay tarafına meyiletme, ruhsatlarla amel etme, duraklama halini tercih etme ve tembellik gibi şeylere temayül etmeyeceğine dair söz verir. Tasavvufî gelenekte sülük esnasında duraklayan müritten fayda gelmeyeceğine inanılır¹. Müride

¹ Kuşeyrî, s. 381; Ayrıca bkz. Şa'rânî, s.51-55

Tasavvuf veya bir tarikata intisap etmek kolay ve herkesin yapabileceği bir iş değildir. Bu hususa ışık tutması bakımından kaynaklarda tasavvufun kurucusu olarak ismi geçen Pisagor'un tarikat esasları hakkındaki görüşlerine dair kısa bir bilgi vermeyi uygun bulduk.

Pisagor, Güney İtalya'nın ünlü bir kenti olan Kroton'a yerleştikten sonra kendine mahsus bir tarikat kurmuştur. Bu nedenle müşşit ve müritler için büyük bir dergâh inşa etmiştir. Bu yola kadın ve erkek herkesin intisap etme şansı vardı. Ancak herkesin tarikatın sırlarına vukuf olması aynı değildi. Müritler için ihdas edilmiş çeşitli mertebeler vardı. Bu yola girmek kolay bir şey değildi. Bu yol için iyi niyet, ciddiyet ve kabiliyet aranmaktaydı. Ayrıca âdâb ve usul yollarındaki sıklık derece derece arttığından tarikatın nüfuz çemberi de genişlemekteydi. Ancak bu tarikata giremeyenlerin kızgınlığı sonucunda, günün birinde Silon adlı zengin birinin teşvikiyle halk toplanıp kurumu ateşe verdiler. Buradan kaçıp kurtulan müritler Pisagor'dan öğrendiklerini etrafa yaymaya devam ettiler. Pisagor'un üstün başarısıyla topladığı bahisler ve meseleler kurduğı tarikatın tamamen ortadan kalkmasından sonra ayrı ayrı unsurlara dağılmıştır. Böylece müspet ilimler(matematik ve fizik gibi) le meşgul olanları sadece bu ilimlerle uğraşanları kabul etmiş, dini görüş ve kurallarla uğraşanları da, "Orfik" denen cemaatlere devam ettirmişlerdir. Bu tarikata girmek isteyenler birçok deney ve çilelere tabi tutulmuşlardır. Oraya gelenleri yaşlarına uygun bir dershaneye koyarlardı. Bu çocuklar çok rahat bir ortamda özgürce kalırlardı. Ancak onların tüm hareketleri gözetlenirdi. Böylece onların tabii eğilimlerine ve kendi fikirlerine ulaşmak, onu daha yakından tanımak isterlerdi. Yine onların kalp hallerini anlamaya çalışırlardı. Bu araştırma birkaç ay sürerdi. Sonra bu müridin kabiliyeti anlaşılırsa artık çilelere başlanılırdı. Bunlar Pisagor'un Mısır'da gördüğü çilelerdi. Bu işe talip olanlar gece civardaki bir mağaraya götürülüp bırakılırdı. Burada insanın gözüne bazı hayaletler görüldüğü ve garip şekilli bazı hayvanların dolaştığı söylenirdi. Şayet öğrenci korkarak sabah bekmeden gece kaçarsa bu yola girmek için elverişli olmadığı anlaşılırdı. Bu tarikatta cismani çileden başka bir de ruhani çile vardı. Bu daha da zordu. Örneğin öğrenciyi kendilerine vermeden önce تنها bir hücreye yalnız başına kapayıp ve yanına taş bir levha bırakıp Pisagor'a ait remizlerden birini bulup yazmasını tembih ederlerdi. Mesela "Bir daire içine çizilmiş olan üçkenin anlamı nedir." gibi. Öğrenci burada levha, biraz kuru ekmek ve bir testi su ile on iki saat kalırdı. Sonra öğrenciyi oradan alıp eski öğrencilerin toplandıkları yere götürürlerdi. Onlarla şiddetli bir şekilde eğlenirdi. Böylece

yakışan, ömrü boyunca bütün ırmak ve denizler dahi kendisini kandırmayan susamış bir adamın hali gibi daima ilerisini ve daha fazlasını aramaya devam etmesidir¹. Çünkü sûfî durağan değildir, devamlı bir faaliyet hâli onların asli özellikleridir.

Mürşit; müridinden halveti ve uzleti tercih etmesini, bu hâl içinde sıradan düşünceleri zihninden soyutlamasını, kalbinden nefsanî arzu ve vesveseleri atması için gayret içinde olmasını ister. Ancak müritliğin başlangıç sıralarında halvet halinde iken, kendisini vesveseden koruması çok nadirdir. Bu durumda mürşit, kendisinde istidat ve kiyaset gördüğü müridi aklî delillere yönelir. Çünkü marifet yoluna giren salık, kendisinde hâsıl olan vesveselerden ancak şeriat ilmi ile kurtulabilir. Şayet mürşit, müridine tasavvuf yoluna dair bir sebat ve güç bulunduğunu anlarsa, kalbinde nurlar ışıdayıp sırrında vuslat güneşi doğana kadar sabretmesini emreder. Mürit bu emirlere uyarsa netice kısa zamanda hâsıl olur. Ancak bu terbiye sistemi seçkin müritlere uygulanır. Seçkin olmayan diğer müritlerin çoğunluğunun terbiyesi ise, nazar ve delile başvurmaları ve müride gerekecek miktarda usul ilmini tahsil etmek suretiyle ayetler üzerinde düşünmeleri tavsiye olunur. Zahiren virt ve zikirde bulunmak müritliğin adabından değildir. Çünkü sûfîlerin gayesi, amelde yoğunlaşmak

onun kibri kınılmış olurdu. Bu esnada öğretici bu öğrencinin davranışlarını incelerdi. Bu ortamda karın açlığı ve buna benzer çekilen yorgunluklar üzerine öğrenci, nefesine hâkim olmada zorlanırdı. Öğrencilerden bu ortama dayanamayıp isyan eden hatta üstatlarına bile hakaret edenler çıkardı. Bunun üzerine Pisagor onlara, bu şekilde bu yola giremeyeceklerini uygun bir dille anlatırdı. Bu imtihanları başarılanlar ise büyük bir törenle irşat ve terbiye çemberine alınırlardı. Burada üç derece mevzu bahisti. **Birinci derece: Hazırlık aşaması:** Müritliğe kabul edilen genç, iki yıl hazırlıkla meşgul olurdu. Mürit bu aşamada dinleyici konumundadır. Pisagor'a göre bunlara önce tartışma ve mantık ile uğraşma yollarını göstermek gerekir. Onun bundan asıl amacı gönül bilgisini aşılmasıdır. Ancak ona önce ana-baba sevgisi, Allah sevgisi verilip sonra da arkadaş ve dost seçme hakkında tavsiyelerde bulunulurdu. Pisagor tarikatı, üstada karşı tam bir teslimiyet istemekle beraber, müritler arasında tam bir serbestlik sağlamıştı. Bu ahlaki ve ruhani terbiye, öğrencileri felsefe öğretimine hazırlıyordu. Öğrenci zamanla görünmeyen bir yaratıcı kuvvetin, bu görünür âlem üzerine hükmünü ve etkisini geçirdiğini hisseder ve bu gayb âleminin görüntülerini öğrencinin önüne sererdi. Müritlerden biri tarikatten ayrılmak isterse onun öldüğünü temsil etmek için mezar yapılırdı. **İkinci derece, Tasfiyedir:** Pisagor, birinci derecede başarılı olanları, kendi ikametini de kabul ederek müritleri arasına katardı. Gerçek öğretim ve irşat bundan sonra başlardı. Buraya herkes giremezdi. Buradaki derslere, dahili anlamına gelen Ezoterik adı verilirdi. Dâhili derslerde batın ilminin bütün meseleleri öğretilirdi. **Üçüncü derece ise kemal derecesidir:** Birinci ve ikinci derecedeki öğretim, onların basiret gözlerini örten cismanî perdeyi kaldırmak içindi. Böylece öğrenci son perdeye hazır hale gelirdi. Burada ruhun âlemler arasındaki devr ve seyri anlatılırdı. Pisagor bu aşamada müritleri üçüncü mertebeye çıkarıp âlemleri temaşa ettirir, daha sonra yeryüzüne inip gördükleri hakikatleri hayatta uygulamaya koymalarını isterdi ki bu da seyr ü sülûkün dördüncü perdesidir. (Aynî, M. Ali, **Tasavvuf Tarihi**, Vatan Matbaası, İstanbul-1341, s. 53-68)

¹ Gazzâlî, c. 3, s.77

değil, kalplerini dünya ve maddi kaygılardan boşaltmak, huylarını terbiye etmek ve gaflette olmamaktır. Onlar sâlih amelleri, eda edilmesi gerekli olan farz ve bunlara tabi olan revâbit sünnetler ölçüsünde tutarlar. Sûfilere göre, kalbî zikri devam ettirmek fazla miktarda nafîle namazı kılmaktan daha evladır¹. Buna göre öyle anlaşılıyor ki; sûfî gelenekte şekilcilğe yer yoktur. Onlara göre çok ibadet değil; kaliteli amel ve ibadetler çok önemlidir.

Müridin diğer özellikleri de; eza ve cefaya katlanmak, karşısına çıkan her şeyi rıza ile kabullenmek, fakirliğe karşı sabır ederek dilencilği terk ve menfaatler mevzubahis olunca halkla bu hususta kavga etmemektir. Mürit, mürşit tarafından kendisine telkin edilen ismi zikretmeye devam eder ve halveti tercih eder. Halvet esnasında uykulu veya uyanıkken veyahut da uyku ile uyanıklık arasında iken bir hitap işitme veya fevkaledede bir mana müşahede etme gibi halvet öncesi bulamadığı haller karşısında bu gibi şeylerle meşgul olmaması gerekir. Çünkü bütün bunlar kişiyi Allah'tan alıkoyan engellerdir. İşte mürit bu durumlarda mürşidini bilgilendirmesi gerekir².

Mürit için zararlı olan şeylerden biri de Allah'ın "Ben sana şunu tahsis ettim, seni emsalinden ayırdım ve onlara üstün kıldım." gibi kendisine ihsanda bulunduğu ruhuna ve sırrına ilka olunan şeylerle ünsiyet ve ülfet etmesidir. İşte mürit bu şeylere değer vermeyi terk ederse hakikatı mükâşefe etmesi ve bundan çok daha büyük olan halleri temaşa etmesi ona daha kolay olur. Kalbe gelen bu hallerin kitaplara yazılması ve anlatılması imkânsızdır. Tasavvufa intisap eden mürit, bulunduğu yerde tasavvuf öğrenecek birini bulamazsa, o sırada müritleri irşatla görevli bulunan mürşitlerin bulunduğu yere hicret etmesi, kedisine izin verilinceye kadar mürşidin kapısından ayrılmaması gerekir³.

Mürit, halkı hizmet edilen, kendisini hizmet eden olarak görmeli, yani insanlar arasında ayırt edici olmamalıdır. Mürit, dünya ve ahiret isteklerinden tümü ile ilgisini keser ve mutlak surette Allah Teâlâ'ya sırf zatı icabı ibadet hakkı olduğu için ona ibadet ederse o zaman Allah'a hizmet etmiş olur. Yani kul, günahlarının affı ve yüksek dereceler kazanmak için ibadet ederse Allah'ın zatı için ibadet etmemiş olur. Mürit himmetini toplar, arzusunu bir noktaya teksif eder, kalbindeki çeşitli üzüntülerini ortadan kaldırır, üns makamında gönlünü gaflet mahallinden korursa kalbine riayet etmiş olur ki, işte mürit böyle olmalıdır⁴. Müridin, insanlardan gelebilecek her türlü zorluk ve hoşâ gitmeyen davranışlara karşı direnç göstermesi gerekir. Mürit; yaşlı insanlara iyi bir evlat, çocuklar için iyi bir baba olmalıdır. Onların dertleriyle dertnâk olup,

¹ Kuşeyrî, s.384

² Kuşeyrî, s.384

³ Kuşeyrî, s. 384; Ayrıca bkz. Gazzâlî, c.3, s. 312–313

⁴ Hucvirî, **Keşfü'l-Mahcûb**, Dergah Yay., haz. Süleyman Uludağ, İstanbul–1982, s.135

musibetlerine üzülmeye eziyetlerine katlanmalıdır. Allah'ın kendisine sadık olan müritlerden isteği şudur: “Allah'ın kendilerine şefkatle muamele buyurması gibi, onlar da Allah'ın yaratıklarına karşı şefkatle muamele etsinler. Nebilerin ve siddıkların, velilerin ve Allah dostlarının âdâb ve ahlakıyla ahlaklansınlar. Ta ki bu suretle Allah'la aralarındaki perde kalksın.” Bu perdenin kalkması, onların bu adaba bağlılıklarına, bu ahlak ile ahlaklanmalarına, Allah'tan yardım dileyip O'na güvenmelerine ve O'ndan razı olmalarına bağlıdır¹.

Kısaca müritte hasetlik, gıybet, kırgınlık hali, hilekârlık olmayacağı gibi insanlarla çekişme ve tartışmaya girmeyip, dalkavukluk, yalan konuşma, toplumda sesini yükseltme, kendini beğenmişlik ve övme gibi olumsuz özellikler bulunmamalıdır. Ayrıca islâma aykırı söz ve davranışlarda bulunmak ve başkalarını yanlış yönlendirme adına demogoji yapmak gibi özellikler bir müritte bulunmaması gelir. Müridin riayet etmesi gereken şartların başında sadık olması ve insanlardan uzletli arzulanması gelir². İnsanlardan uzaklaşmak, onlarla her türlü alakayı kesmek demek değildir. Burada aslolan müridin kalbini onlarla ziyadesiyle meşgul etmeme anlaşılmalıdır. İbrahim Desûkî (r.a.) şöyle der: “Mürit, ilim ve amelde ihlâsla bu yola girerse, İslâm'ın emirlerine Allah için imtisal eder. O bu amelleri sevap elde etmek ve başka bir gaye için gerçekleştirmeyip, Selef-i Salihîn'in yaptığı gibi Allah emrettiği için yapar.” Yine Desûkî hazretleri, müride Peygamberimiz'in söz ve fiillerine tabi olmayı önerir. “Ancak müridin, buna gücü yetmiyorsa mürşidinin ahlakına uymasını tavsiye eder. Ancak buna da uyum gösteremiyorsa, o harcanmış olur.”³ şeklindeki ifadeleri mürşidi gündeme getirmektedir. O halde mürşit nasıldır, nasıl olmalıdır? Şimdi bu hususu kısaca irdelemeye çalışalım.

II- MÜRŞİTTE BULUNMASI GEREKEN ÖZELLİKLER

“Tarikata intisap etmek ve tarikat eğitimi almak için bir mürşide ihtiyaç var mıdır?” şeklindeki bir soruya verilecek cevap “evet” olmalıdır. Çünkü mürşitlik tarikatın doğası gereği olmalıdır⁴. Bilindiği gibi her şeyde bir öğretene, bir de

¹ Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, **Lüma'**, haz., H. Kâmil Yılmaz, İstanbul-1996, s.210-211

² Şa'rânî, s.107: Müridliğin esasları ile ilgili olarak ayrıca bkz. Mekkî, Ebu Tâlib, **Kûtu'l-Kulûb**, Matba'tü'l-Meymeniyeye, Mısır-1306, s.94-100

³ Şa'rânî, s.109

⁴ İbn Haldun Şifâüs-Sâil'de bu konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Bir tarikata intisap ederek bir mürşide bağlanma üç durumla değerlendirilebilir. 1. Dinin genel kuralları içinde bağlı kalanlar ki bunlar için tasavvufla ilgilenip bir mürşide bağlanmak gerekmez. 2. Bazı insanların halet-i ruhiyeleri tasavvuf eğitimi almalarını gerektirir. 3. Bazıları ise özel bir durumda olup ciddi bir tasavvufi eğitim almaları, seçmiş oldukları güzergah gereği zorunludur. (Şifâüs-Sâil). Bilindiği gibi tasavvuf geleneğinde insanlar üç mertebeye ayrılırlar. Avam, Havas (seçkinler), Havassu'l-Havass (Seçkinler seçkini). Bu sınıflandırma İbn

öğrenen vardır. Bu ilkokuldan başlar, üniversiteye kadar hayatın her ünitesinde devam eder. Yani usta-çırak ilişkisi daima mevcut olagelmıştır. Ancak bilen ve öğretmenin yetkili, kabiliyetli, işini severek yapan biri olması gerekir ki, iyi bir sonuç alınabilsin. Aksi halde insanların eksik ve yetersiz yetişmiş olduğunu görürüz. Hele bu durumun asırlarca devam ettiği kabul edilirse, her alanda ne kadar “keyfiyetsiz” insanların önemli mevkileri işgal edeceğini tahmin etmek o kadar zor değildir.

Konumuza, yani tarikat geleneğindeki mürşit kavramına dönecek olursak, bu sahadaki eğiticinin diğer alanlardan çok daha önemli olduğunu kabul etmemiz gerek mektedir. Çünkü tasavvuf yolu, insanı yeni baştan inşa etmenin yoludur. Özellikle kişinin seyr ü sülûkünü kontrol etmek, bir nevi soyut kavramlarla uğraşmaktır. Bu da, mürşitte her alanda geniş bir liyakatin olmasını gerektirir.

İnsan ruhu Allah’tan sadır olan bir güçtür. Bu ruh derece derece unsurlar ve cisimler âlemine iner. Bu iniş serüveninde çeşitli engeller mevcuttur. Bedenlerde örtülü ve gizli kalan bu “hakikat ve kudret sırrı” tekâmül kanunu gereğince cemâttan, nebata; nebattan hayvana ve oradan da insan mertebesine dönüp, yükselince asli hakikatinden haberdar olmaya başlar. Daha sonra nefsini kemale erdirmek suretiyle derece derece yükselerek, “Hakk’a kavuşma” ile mutluluğa nail olabilir. İşte bu yolculuğu bize sözle değil, “hâl” ile bildirmek, anlatmak ve başarılı bir yükseliş sağlamak mürşidin vazifesidir. İrşadın esası da budur. Tarikat ve tasavvufun da temel amacı bu terbiye ve irşadı gerçekleştirmektir¹. Genellikle mürşit, müridinden günahlarından tövbe etmek, bir daha yalan söylemeyeceğine, kimsenin malında gözü olmayacağına, zina etmeyeceğine hülâsa hiç fenalıkta bulunmayacağına, Allah, resulü ve o yolun piri adına söz alır. İşte mürit-mürşit arasındaki muahede budur ve işin ruhu da bu taahhüttedir².

Haldunu destekler mahiyettedir.

¹ Aynî, s.218-219

² Aynî, s.222. Bir müridin, mürşit vasıtasıyla Hakk’a vuslat yoluna girebilmesi için şu on şarta uyması gerekmektedir.1-Yalan söylememek, 2- Kimsenin arkasından söz söylememek ve kimseye iftira etmemek, 3- Kimsenin aleyhinde çalışmamak, 4- Namazı vaktinde kılmak, 5- Kılınmamış namaz ve tutulmamış oruç varsa borçlarını ödemek, 6- Eski arkadaş ve cahillerle düşüp kalkmaktan vazgeçip, halvet ve erbaîne devam etmek, 7- Gayet az uyumak, 8- Riyâzâta devam etmek, 9- Devamlı olarak nefsi isteklerin aksini yapmak, 10- Daima kendini ölü görmek. Bu son şart, salikin “fena” makamlarını tamamlamasına kadar devam eder. Yani fena makamlarında salik kendini ölü, sadece Rabbini diri bilir. Hatta etrafındaki bütün canlı görünen varlıkları da ölü bilir. Salik tıpkı ölü yıkayıcı elinde bir ölü gibi Rabbine teslim olur.”hiç şüphesiz sen ölüsün, etrafındakiler de ölüdür.” (Zümer, 30). Sonra salik “beka” makamına geçince Rabbinin diriliği ile diri olduğunu, dirilik sıfatının kendine değil Rabbine ait olduğunu anlar. Onun varlığı ve diriliği ile dirilir. (Aynî, s.222)

Bu aşamada mürşidin, iki önemli görevi ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, müridin zaman içinde almış olduğu olumsuz birikimleri ortadan kaldırma çabaları; ikincisi ve en önemlisi ise olumsuzlukların ortadan kalkmasıyla müridin yeniden belirlenen güzergâhında “istikameti” sağlamak olmalıdır. Bu aşama çok önemlidir. Zira mürşidin bu güzergâhta donanımlı sosyolojik, psikolojik ve felsefi kültür yapısının çok gelişmiş olması gerekir. Günümüz, teknolojinin sayesinde her türlü bilgiye ulaşmanın kolaylaştığı, “bilim çağıdır”. Asırlar öncesi yaşayan insanların bilgi düzeyi, günümüzle mukayese edilemeyecek kadar farklılık göstermektedir. Bugün bireyler, artık okuyup anlamakta ve elde ettikleri bilgileri rahatlıkla sorgulamaktadırlar. O halde mürşit de bu gelişmeyi göz ardı edemez. Ayrıca yetersiz bir mürşit, müridi Allah’a ulaştırın yollara yönlendiremez. Bu işe talip olanların isti’dat ve kabiliyetlerini birbirinden ayıramaz¹. Oysa ehil bir mürşit, müridin istidatlarını göz önüne alarak ona uygun tohum ekmek durumunda olduğunun farkına varandır². Mürşidin vazifesi, müridin zekâ ve idrak kabiliyetini iyice tespit etmektir. Şayet mürid kendi idraki ve görüş kabiliyeti ile hakikatı bulabilecek vaziyette ise, kalbine hakikatı keşfeden bir nur gelinceye kadar onu düşünce ve tefekküre devam etmeye yönlendirir. Şayet mürit bu kabiliyete haiz değilse, onu bunun gibi vesveselerden uzaklaştırıp sağlam bir itikada yönlendirmek için, müridin anlayabileceği deliller getirerek nasihatta bulunur. Eğer mürit; aklı başında zeki ve müdrik bir insan olmaz ve zahiri itikat onun kalbine yerleşmiş değilse, onu zikir ve tefekkürle uğraştırmamalı belki zahiri ameller yaptırıp bilinen bazı evrâd ile çalıştırması gerekir. Hatta onu tefekkür ile meşgul olanın hizmetine vermeli ki onun bereketinden müstefit olsun³. İşte mürşit bunları bilip, onu kontrol altına alırsa bu gelenek bozulmadan devam etme şansını yakalar. Tasavvuf ve tarikat esaslarında da manevi yükseliş için belli kriterler konmuştur. Bu kriterlerden verilecek en ufak bir taviz tasavvuf bilincine zarar verir. O halde rahatlıkla söyleyebiliriz ki, sağlam mürşit ve bu mürşit etrafında organize edilen bir seçkinler topluluğu bu meseleyi asırlara taşıma şansını yakalayabilir. Tasavvuf geleneğinde önemli olan kemiyet değil keyfiyettir. Sayısal çokluk meseleyi farklı ve istenilmeyen mecralara götürür. Günümüzde bu durum yaşanmaktadır. Her talip olan insanlara “tarikat” kapısının açılması demek, çoğunluğun hegemonyasını kabullenmektir. Bu da gelişigüzel insanlara başka amaçlarını gerçekleştirme imkânı sağlayabilir. O zaman da tasavvuf ve tarikatler kişinin manevi yükselişini sağlamadaki hedeflerinin dışına çıkmış olur. Unutulmamalıdır, her insan mürit olamaz. Mürşitlik de, dava, şöhret ve çok

¹ Örneğin talibin kabiliyeti belki cezbe yoluna uygun olduğu halde başlangıçta sulûk yoluna uygun olmayabilir. Bu nedenle onu başlangıçta sulûk yoluna koymak hatalı olabilir.

² Karaman, s. 142,180

³ Gazzâlî, c.3, s.76–77

mürîd elde etmekle olmaz. Bu yolda müritlerin çokluğuna itibar edilmez¹. Hakiki mürşit, müritlerini miskinliğe, zahiri fakirliğe ve hakirliğe asla sevk etmez². Diğer bir ifade ile mürşit, hak bir yola sülûk eden, bu yoldaki zararlı, korkulu ve tehlikeli hususları tanıdıktan sonra vakt, menzil, hâl ve makamlar konusunda müridi bilgi sahibi yapmak suretiyle onu irşat eden, faydalı ve zararlı olan şeyleri ona gösteren kimsedir³. Mürşit, mürit ile Rabbi arasında bir vasıta ve Rabbe ulaştırıcı bir rehber ve bir sebep olarak algılanmalıdır⁴.

O halde mürşidin en önemli görevi, müridin manevi yükselişini sağlamak olmalıdır. Mürit, özel yaşamında kendi başına özgür olabilmelidir. Aksi bir davranış insanın kendi başına karar verme özgürlüğüne de bir engel teşkil edebilir. Zaten tasavvufun bir görevi de insanın kendisine güvenmesini sağlamaktır.

Buna göre tarikat geleneği içerisinde bir kâmil mürşide ihtiyaç vardır ve olmalıdır. Aksi halde mürit çölde tek başına aç ve susuz yaşamaya mahkûm olur⁵.

Mürşitte bulunması gereken özellikleri ana hatlarıyla şöylece belirtebiliriz:

Mürşit; sûfiler arasında sivrilerle onların gönüllerini celp etmek için lütûf, merhamet ve güzel konuşma gibi gösteriye yönelik davranışlarda bulunmamalıdır.

Mürşit; celvetle halk arasına karıştığında kendisine yararlı olması için, mahlûkâta ilgisini kesebileceği özel bir halvet yeri olmalıdır.

Mürşit, irşat isteyenlere karşı güzel davranmalı ve onlara karşı mütevazı olmalıdır.

Mürşit, müritten gelecek olan herhangi bir menfaat ya da hizmete tenezzül etmemelidir.

Mürşit, müritlerini meydana gelecek olan keşf ve ilham gibi vehbî varidat ve esrarı korumaları ve başkalarına açıklamamaları hususunda uyarmalıdır. Bütün bunlar mürşitle mürit arasında sır olarak kalmalıdır⁶.

¹ Rûmî, Abdullah b. Eşref b. Muhammed el-Mısırî, (Eşrefoğlu Rûmî), **Müzekki'n-Nüfûs**, İstanbul-1972, s.386

² Aynî, s. 264-265

³ Necmeddin Kübra, **Usulü Aşere, Risale ile'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl**, Haz. Mustafa Kara, Dergah yay., I. Baskı, İstanbul-1980, s. 87

⁴ Geylânî, s.1065

⁵ Bkz. Gazzâlî, c.3, s.75

⁶ Sühreverdî, s. 519-526; ayrıca bkz., Geylânî, s. 1073-1074; Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatler**, 4. baskı, İstanbul-1994, s. 118-119; Türer, s. 110; Öztürk Yaşar Nuri, **K. Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf**, İstanbul-1989, s. 398-403

Gerçek mürşit; Allah'ın zat, sıfat ve isimlerine vakıf olandır. Bunun da nihayeti yoktur. Mürşit, hakiki mürşitten irşat almış olup, taliplik ve müritlik mertebelerinden geçmiş olmalı, gönlü, gerçek gönül; kalbi hakiki kalp olmalıdır. Kalbi, gökten daha ulu, arş ve kürsîden daha yüce olmalıdır. Çünkü sonsuz olmayan, sonsuza götüremez. Kalbin ve gönlün önemi şu kutsi hadiste açık bir şekilde ifadesini bulmaktadır: “ Yerlere, göklere, arşa, kürsiye sığmadım. Mümin kulunun gönlüne sığıdım. Zira o kimselerin gönüllerinde benden gayri yoktur”¹. Ayrıca mürşit; hal nurunun tesirinden kurtulmuş, Hak nuruna gark olmuş, fena sırlarına erişmiş olmalıdır. Mürşitlik deniz gibidir. Onları hiçbir şey bulandıramaz. Mürşit tagayyür etmez. Bayezîd-ı Bistamî bunu şu sözleri ile dile getirmektedir: “Değişmeyen deniz ol ki bulanmayasın”².

Mürşit, müridin nefsinin tezkiye yoluna sokar. Nefs temizlenince de kalbin yansıtıcı özelliğe sahip aynası parlar ve oradan da ilahi azametın nurları aksetmeye başlar. Kalpte vahdet-i ilâhînin güzelliği gözükür. Yine kalp aynası parladığı ve üzerini kaplayan duman gibi duygular ayıklandığı zaman dünyanın tüm çirkinliği gerçek kimliği ile kalpte gözükür. Ahiretin güzellikleri ise kalpte zuhur eder. Böylece dünya ve ahiret gerçekleri basiret gözü ile görülmeye başlar. Mürşit Allahın ihsan etmiş olduğu bu vakara sahip olup, istikamet üzere olmalıdır³.

Mürşidin dili konuşmada, kalbi anlayışta, huzuruna gelen müritlerin ihtiyaç duydukları problemleri halletmeye yönelik ilhamlarla dolu olmalıdır. Mürşit kendisine bağlı olan müritlerin kendi sözünden ne beklediklerini, bunlardan hangisini almaya daha hazır olup olmadıklarını bilir. Konuşulan söz, toprağa atılan tohum gibidir. Tohum bozuk olursa bitki yeşermez. Konuşmalara heva ve heves girerse bozulur. İşte mürşit, müritlerinin konuşmalarını heva ve hevesten kurtarıcı bir konumdadır⁴.

Mürşidin, hal itibarı ile istikamet üzere olması, tasavvuf yolunun bütün engellerini aşması, hallerin hazzını tatması, celal sıfatlarındaki kahır ile cemal sıfatlarındaki lütfu müşahede etmesi gerekir. Mürşidin aynı zamanda müridin haline vakıf olması, yani onun seyr ü sülûk esnasında göstermiş olduğu gelişmeleri çok iyi bilmesi gerekir. Mürşitler de tıpkı kalp tabipleri gibidirler. Hastalıkları iyi tespit edemezlerse hastaların ölümüne neden olabilirler⁵. Buna göre, mürşitler makamları ne olursa olsun peygamberlik makamına ulaşamazlar.

¹ Eşrefoğlu Rûmî, s. 387–388

² Eşrefoğlu Rûmî, s.389, Velide bulunması gereken alametlerle ilgili olarak bkz. Necmeddin Kübra, s.153-161; Serrâc, s. 208-210

³ Sühreverdi, s. 103–106

⁴ Sühreverdi, s.507

⁵ Hucvirî, s.136

Bu hususa çok dikkat edilmesi gerekir. İfrat ve tefrit tehlikeli şeyleri davet eder. Mürşide ne bulunduğundan düşük, ne de olduğundan yüksek bir makam izafe etmek gerekir. Bu hususta Bâyezîd Bistamî şöyle der: “Sıddîk derecesinin nihayeti nebilerin ilk derecesidir.”¹ Mürşidin bir aracılık vazifesi vardır. Bu da geçici bir süre içindir. Bu durum insanın tüm yaşantısı ile beraber olamaz. Mürşit mumu yakar ve o ışıkla mürit yoluna devam eder. Mürit ışığın sönmemesi için devamlı bir gayret içinde olmalıdır. Mürşit, İslam prensiplerine sıkı sıkıya bağlı olmalıdır. Mürşit; insanlardan alan değil, insanlara veren kişidir. Bu hususu Kur’an şöyle açıklar: “Sizden herhangi bir ücret istemeyen bu kimselere tabi olun, onların sözlerine kulak verin, çünkü onlar hidayete ermiş kimselerdir”². Cüneyd-i Bağdâdî’nin dayısı ve mürşidi olan Serî Sakati, Cüneyd’e “Cennete giden kısa bir yol biliyorum“ der. Cüneyd de ona “Bu yol nedir?” diye sorar. Serî Cüneyd’e, “İnsanlardan bir şey isteme, hiç kimseden bir şey alma. Hiç kimseye verecek bir şeye sahip olma (onlara yarayacak şeyleri elinde tutma)”³.

Sonuç ve Değerlendirme

Seyr; yürümek, gezmek anlamındadır. Sülûk ise tasavvuf yoluna girmiş olan müridi Allah’a ulaştırmaya hazırlayan bir ahlaki eğitim olarak bilinmektedir⁴. Tasavvufta seyr ü sülûk müridi terbiye etme metodudur. Tasavvufa girmiş ve bu yolda yürümek isteyen bir insan için seyr ü sülûk esastır. Bir insan tarikat veya tasavvufa girmek mecburiyetinde değildir. Ancak bu yola girmek isteyen bir insanın bu yoldaki engelleri aşması ve belli bir mesafe alabilmesi için seyr ü sülûkü gerçekleştirmek durumundadır. Tasavvuf yolu ruhi boyutu olan soyut bir yoldur. Bu nedenle her kesimden insanın ilgilenmesi gereken bir yol değildir. Öncelikle çok iyi bir alt yapının olması gerekir. İbadet ve itikada dair hususlarda esas bilgilerin dışında ruh, nefis, vehim ve hayal gibi kavramların neler olduğunun da bilinmesi gerekir. Çünkü insan bu kavramların ilhami bilgi ile olan alakasını ve farklarını ayırt edemezse yanlış bir saplantıya duçar olabilir. Bu nedendir ki mürit bu aşamada her yönü ile mücehhez bir mürşidin denetimine girmek mecburiyetindedir. Tasavvufi eğitimde ruhun veya nefsin asli benliğine dönmesi ve istikamet üzere kalması gerekir. Kur’an’da bir ayette: “Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fışıldadıklarını biliriz ve biz

¹ Sühreverdî, s.668

² Yasin, 21

³ Kuşeyrî, s.418

⁴ Cürçânî, ilgili madde; Ayrıca bkz. İsfahânî, Râgıb, Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, **el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’an**, Kahire-1381, sülûk maddesi; Tehânevî, sülûk maddesi; Uludağ, seyr ve sülûk maddeleri; Cebecioglu, ilgili maddeler

ona şah damarından daha yakınız”¹ buyrulmaktadır. İşte tasavvuf, bunun farkında olma alışkanlığını kazandıran bir yoldur. Bu nedenle bu istikamette devam edebilmek ancak kâmil bir mürşit denetiminde olacaktır. Bu bir denetim metodudur. İnsan fitri olarak içinde bulunduğu toplumun değer yargılarını paylaşan bir varlıktır. Çok etkilenen zayıf bir varlıktır: “Allah sizden (yükünüzü) hafifletmek ister; Çünkü insan zayıf yaratılmıştır”². Özellikle tasavvuf yoluna girmiş olan insanın ciddi anlamda ruhi bir eğitimden geçmesiyle beraber bu durumu istikamet üzere tutmak gerektiğini iyice bilmesi gerekir. Aksi halde güzergâhta çıkabilecek engeller aşılamayacak ve insanın mana âlemindeki seyri tıkanma noktasına gelmiş olacaktır. İnsan ruhu, insanın beden kafesine girdikten sonra adeta orada tutsak bir konumdadır. Burada asıl olan ruhun özgürlüğüne kavuşmasıdır. Dünyevi ölçüler içerisinde ruhun özgürlüğü beden ve bedene taalluk eden şeylerle ruhun alakasını aşgariye indirmekle mümkün olur. Bu iş ise ciddi bir şekilde özveri isteyen bir yoldur. İşte insanı bu özveriye hazırlayan, onun ruhi tekâmülünü sağlayan ve dünya ile alakasını belli sınırlarda tutan bir mürşide ihtiyaç duymak mecburiyeti doğmaktadır. Ancak mürşit de müridi, bilgi ve kendisine sadakatini denemeden kabul etmemeli, özellikle müridin kabiliyet ve zaafiyetleri ile beraber onun ilgisinin odaklandığı şeyleri çok iyi bilmelidir. Yine müritlerin kendisine karşı duydukları saygıyı kaybedecekleri davranışlardan uzak durmalıdır. Müridi içinde bulunduğu vaktini kontrole alıştırılmalıdır ki, bu mürit için alışkanlık halini alabilsin. Mürşit, müridin manevi yükselişini, yani onun olgunlaşmasını sağlama adına yapılması gerekeni yapmalıdır. Ancak müridin özel yaşantısına ilgi göstermemesi gerekir. Kişi bu yaşamını özgürce yaşayabilmelidir. Zaten mürşit müridin ruhi boyutunu eğitmesiyle müridin yaşamı tamamen değişecektir. Çünkü mürit artık farkına vararak yaşamının bilincinde olacaktır. Bunun tipik örneği sahabe topluluğudur. Bugüne kadar hâlâ sitayişle anıldıklarına göre demek ki onlar çok iyi ve kontrollü bir ruhi terbiye almışlardır. Onların asıl başarısını, Hz. Peygamber gibi bir mürşid-i kâminden almış oldukları mesajları samimi olarak uygulamakta aramak gerekir. Günümüzde mürit-mürşit ilişkisine yeni baştan bu zaviyeden bakılmalıdır. Bilindiği üzere tasavvufun entelektüel bir boyutu vardır. Bu boyut değerlendirilmediği ve yeniden gözden geçirilmediği sürece tasavvuf gibi temposu yüksek bir değer halk düzeyinde seyretmesinin çok büyük kan kaybına neden olabileceğini göz ardı edemeyiz. Tasavvuf topluluğu, keyfiyeti olan topluluklardır. Kemiyet ise, bu güzide topluluk için hedef değildir. Bu düşünce İslam’ın genel esprisine de uygundur: “Nice az kişiler vardır ki, sayıca kendilerinden çok olan topluluklara Allah’ın izniyle galip gelmiştir. Allah

¹ Kâf, 16

² Nisa, 28

sabredenlerle beraberdir”¹. Bunun böyle olmasındaki temel espri ise kaliteli, keyfiyetli ve örnek alınacak insanların yetişmesini sağlamaktır. Tasavvuf ehlinin temel gayeleri geçmişte böyleydi, bugün ve gelecekte de böyle olmalıdır.

¹ Bakara, 249

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

Aclunî, İsmail b. Muhammed, Keşfü'l-Hâfâ, Beyrut-1351

Aynî, M. Ali, Tasavvuf Tarihi, Vatan Matbaası, İstanbul-1341

Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Yay., Ankara-1997

Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed, Ta'rîfât, Beyrut-1983

Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatler, 4. baskı, İstanbul-1994

Gazzalî, İhya-u ulûmi'd-dîn, 3. cilt, tashih Abdülaziz İzzeddin es-Sirvân, dâru'l-kalem, Beyrut, ts.

Hacı Bektaş Veli, Makâlât, Esat Coşan, Kültür Bak. Yay., Ankara-1990

Hodgson, M.G.S., İslamın Serüveni, İz Yay., İstanbul-1995

Hucvirî, Keşfü'l-Mahcûb, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İstanbul-1982

İsfahânî, Râgıb, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, Kahire -1381

İbn Haldun, Mukaddime, haz. Süleyman Uludağ, dergah yay., İstanbul-1991

Karaman, Hayreddin, İmam-ı Rabbanî ve İslam Tasavvufu, 3. baskı, İstanbul-1992

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerîm b. Hevâzin, Risale-i Kuşeyriyye, Beyrut-1993

Mekkî, Ebû Tâlib, Kütü'l-Kulûb, Matbaa'tü'l-Meymeniyye, Mısır-1306

Necmeddin Kübra, Usûlü Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., I. Baskı, İstanbul-1980

Öztürk, Yaşar Nuri, K. Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf, İstanbul-1989

Rabbânî, Ahmet Faruk es-Serhendî, Mektûbât, c.II, İstanbul-1979

Rûmî, Abdullah b. Eşref b. Muhammed el-Mısırî (Eşrefoğlu Rûmî), Müzekki'n-Nüfûs, İstanbul-1972

Sühreverdî, Ebu Hafs Şihâbüddîn Ömer, Avârifü'l- Meârif (trc. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz), ErkamYay. -İstanbul, ts.

Şa'rânî, Abdulvehhâb, el-Envâru'l Kudsiyye, Kahire-1962

Tehânevî, Keşşâfu İstilâhâti'l-Fünûn, İstanbul-1984

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, İslâm Tasavvufu (el-Lüma'), Trc., Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul-1996

Türer, Osman, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, İstanbul-1995

Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yay., İstanbul-1995

Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, c.IV, İstanbul-1956

KÜLTÜREL FARKLILIKLAR EKSENİNDE NUSAYRÎLİK ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİ ARAŞTIRMASI: MERSİN ARAP ALEVİLİĞİ ÖRNEĞİ

Abdurrahman TOGAYHAN*

Özet

Katılımcı gözlem tekniği ile gerçekleştirilen iki yıl süreli bu çalışmada; genel olarak Alevîlikle ilgili muhatap alınan etütlerde önemli görülen ve fakat araştırmalar neticesinde elde edilen verilere göre eksiklik olduğu düşünülen iki temel husus vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilki: Anadolu Türk Aleviliği ile Anadolu Arap Aleviliği arasında görülen teori, pratik ve dinî sosyalleşmedeki farklılıklara herhangi bir nedenle değinilmemiş olması. Elde edilen bulgular neticesinde, ana kültle ilgili mistik yorumlar ve dinsel spekülasyonlarla birlikte menseklerdeki formel unsurlarda görülen değişken yansımaların, aynı zamanda cemaatleşme doğrultusunda oluşan hiyerarşik yapılanmaların, bu iki ayrı kültürde birbirinden bütünüyle farklı olduğu görülmüştür; buna bağlı olarak, etnik ve kültürel bakımından da tümüyle birbirinden farklı olan iki ayrı oluşumun, tabî olarak zihinsel muhtevalarının ve felsefî-akîdevî idraklerinin de birbiriyle mütecanis olmadıkları anlaşılmıştır. Diğeri: Kavramsal problematikteki kategorik belirsizlik; bilimsel standartlar ölçü alınarak gerçekleştirildiğini düşündüğümüz ve çalışmalarını bu doğrultuda tetkike tabi tuttuğumuz kimi araştırmacılar Alevîliği, semantik olarak islâmî yorum bütünlüğü içerisinde "tarikât" terminolojisiyle özdeşleştirirken; kimileri de aynı yaklaşımla, "mezhep" kapsamında konuyu ele almaya çalışmıştır. Üzerinde yoğunlaştığımız araştırma sonucunda ve teoriğin pratiğe uygunluğu doğrultusunda elde edilen veriler doğrultusunda bulgular göstermiştir ki, gerek Anadolu Türk Alevileri ve gerekse Anadolu Arap Alevilerinin çoğunluğu, kendilerine izafe edilen, ne var ki selefî Sünnîliğin resmî ve gayri resmî temel formları olarak algıladıkları "mezhep" ve "tarikât" kodlamalarını reddetmektedirler. Bu durumda, "din" kimliğinde dahi idrak edilmek istenmeyen Alevî heterodoksisinin, "Spesifik Akîdevî Gruplar" kategorisinde

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak.

kavramlaştırılmasıyla birlikte, problematiğin çözümü hakkında daha isabetli tespitler yapılabileceği kanaati hasıl olmuştur.

Araştırma sonucunda elde edilen veriler, Hatay'dan Mersin'e kadar olan ve sahil bölgede yaşayan Nusayrîler ile Anadolu Türk Alevileri arasında, kültler panteonunun manevî zirvesinde yer alan ana kültürün kimliği etrafında merkezîleşmenin dışında, hiçbir benzerliğin olmadığını bize göstermiştir.

Anahtar Sözcükler: Nusayrî, Mezhep, Tarikat, Tecrübe, Ezoterik, İdrak, Kült, Mensek.

The Elementary Forms Of Different Extremism Reflected in Consequencial Perception Arising From Ethnical Differences: The Case Of Turkish-Arabic Alawism

Abstract

After two year long study field study on this subject, the following two major problems seen in the studies previously carried out on the subject have been singled out: 1) The categorical uncertainty in conceptual problematic. Some scholars regard the Alawism as part of Sufism while others consider it a sect. However, the research carried out on this subject indicated that most of the Turkish Alawis in Anatolia and Ababic Alawis in Anatolia rejected both the concepts of "tariqa" and "madhab" by considering them essential doctrines of Salafi understanding of Sunnism. Therefore, it is argued in this article that the heterodox Alawis should be considered in the category of "specific religious groups". 2) In researches carried out on this subject, there is no mention of the theological, political and social differences between Anatolian Turkish Alawism and Anatolian Arabic Alawism (Nusayrism). Since there are also differences between the two groups in their mystical understanding, speculative thinking, hierarchical structure of their group, and formal rituals, it is not surprising to find out that their reasoning is also totally different. Finally, what the findings of our research shown us is the fact that there is no similarity in any subject between the Nusayris who live in Hatay and Mersin and Anatolian Turkish Alawis except their belief that the highest pantheon should be respected.

Giriş

Muhatabı ve etki alanı insan olan metafizik serüvenin üniversal niteliği; tarihsel sürecin bilinen her döneminde, sosyal fenomenlere kimi zaman harici diktelerle, kimi zaman da bireysel ya da kolektif refleksiyonun ruhsal iç dinamikleriyle müdahale eden ve zihnî faaliyetin denetiminde; bireyin duygu, düşünce ve inanç boyutunda ferdî farklılıklara göre "din" kimliği ile anlam

kazanan ve aynı doğrultuda kavramlaşan kozmik olgu etkisiyle *Homo Religiosus* (dindar insan)un genetik şifresinde yerini almış oldu.

Dinsel fenomenin pratiğe yönelik formu, somut ilkeler içerirken; teoriğin dinimizmi, *görelî* olarak soyut sembollerle akîdevî ve duygusal muhtevalarda belirginlik kazanmış olmaktadır. Her ne kadar dinî idrakler; zihinsel muhtevalarda sunî bir şekilde kategorizasyona tabi tutulmuş ise de, evrensel-konjonktürel teamüllere göre yeni bir takım doktriner veya ideolojik anlamlar ihtiva edebilmektedirler. Bu anlamlara farklılık yükleyen âmiller ise, yaşanan çağdaş momentlerle birlikte etnik, kültürel ve diğer toplumsal formasyonlardır. Öte yandan, *Weber*'in insanı:"Anlam peşinde koşan hayvan"¹ olarak tanımlamasına uygun keyfiyetteki fail; yelpazenin bu dünyaya ait projeksiyonlarındaki felsefî, mistik, etnik, ekonomik ve aynı zamanda kültürel perspektiflerle kurumsallaştırılan dinin yaratıcı gücünü, gökten yere indirerek *matriarkal* (Anaerkil) sosyalizasyonda ve dişil obje ana tanrıçayla aynıleştirirken, bazen de *patriarkal* organizasyonda eril objede teokratik monopolizasyonun ipoteği altına almaktan çekinmedi.

Moral keyfiyet, bir yandan felsefî ve entelektüel paradigmalara temellendirilmek suretiyle, ilmî sistem analizine tabi tutulup bağımsız bir akademik hüviyet kazanırken; öte yandan, çok bilinmeyenli kozmik denklemlerin çözümündeki çaresizlik nedeniyle, merakın yoğunlaşması sonucu, teoloji bilimini meşguliyet alanına çekti. Böylece söylemin muhatabı insan olunca, zeminini dinin oluşturduğu tüm sistemler, din sosyolojisinin de konusu oldu. Bu sürecin bir uzantısı olarak aktüel zaman dilimi içerisinde bütün gayretlerimizi, ilgi duyduğumuz dinî-sosyal hadiselerle ilgili gerçeğin nerede olduğu hususundaki çalışmalarımıza hasrettik. İşte, Nusayrîlikle ilgili belli bir evrenin gözlemlenmesi de bu amaca yöneliktir. Ancak, şu hususun bilinmesinde hem araştırmacı hem de okuyucu için yarar vardır; ülkemizde Nusayrîlik bakir alan olması itibariyle ilgi ve merak açısından nispet değeri yüksek bir problemdir. Bu konu ile ilgili bilimsel çalışma yok denecek kadar az ve bu nedenle de görebildiğimiz kadarıyla Nusayrîlik, bilimsellik açısından referans beklentisi oldukça düşük bir alandır. Buna göre, gözlemlerle ilgili örneklem alanı olarak, Mersin'in merkez ilçesi Akdeniz belediyesine bağlı Karaduvar, Çay, Çilek, mahalleleri ile Adanalıoğlu ve Kazanlı beldeleri tespit edilmiştir.

Araştırmanın konusu: İnceleme alanında gözlemlenecek olan tecrübî Arap Alevîliğinin özgün ritüel, mistik-sosyal ve akîdevî algılama-yorumlama biçimlerini tetkik etmektir. Her iki olgunun konseksansiyel bütünlük içerisinde

¹ Fatmagül BERKTAY, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**. Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s.18.

tecrübî tezahürlerini, kendi spesifiklikleri doğrultusunda ve ayrıntı formlarıyla birlikte ele almak, zamanın sınırlılığı ve mekanın darlığı bakımından uygun olmasa da, etüdün imkanları dahilinde amacı; yurdumuzun belirli bölgelerinde yaşayan aynı dine mensup insanların ve fakat farklı etnik ve kültürel yapı içerisinde oluşan Arap Alevîliği ile, Anadolu Türk Alevîliği arasındaki ayırt edici tezahürlerde görülen tabiî ayrışma noktalarını, algılama-yorumlama farklılıklarının tarihî, kültürel tezahür biçimlerini, bireysel ve toplumsal kognitif tasavvurların temel formlarını ve ana kült olarak ortaklaşa kabul edilen *Hiçb-i Ali* mistisizminin teori, pratik ve sosyalleşmedeki tespit edilebilen, birine ve diğerine göreli özgün fazlalıkları ve farklılıkları vurgulu hatlarıyla ortaya koymaktır. Çalışma muhtevasına uygun varsayımlar, alt göstergeleriyle birlikte: Farklı etnik-kültürel oluşumların mistik tecellileri spesifik olduğu gibi, akidevî idrak doğrultusunda yapılan yorumları da spesiftir. Keza, gerçeğe yakın objektif veriler, dış idraklerin tabiî sübjektifliğinde değil, ancak fenomenolojik orijinalitenin kendine haslığında bulunabilirler, şeklinde tespit edilmiştir.

Bireylerin özgün, toplumların ise kolektif belleklerinde duygusal ve düşünsel alanlarla ilgili olarak, ömür boyu iz bırakan faal süreçlerden biri ve belki de en önemlisi kuşkusuz dinî tecrübî boyuttur. Söz konusu kozmik üslûbun etki alanı geniş olduğu kadar, karmaşık bir seyir takip eder. Zira, insan hayatının her döneminde duygu ve düşüncelerdeki yoğunlaşma farklı mecralarda değişkenlik gösterdikçe—ki değişim kaçınılmaz ve sürekli—dinî eğilimler, algılama ve yorumlamalar, zihinsel devinimin doğrultusunda değişkenlik göstermekte ve gelişmektedirler. Ferdî-dinî hermenötüğün farklılığı ve çeşitliliği ile, bireylerin dinî sosyal yapılanmasında görülen kaynağa özgü kavramsal olarak metafizik-mistik idrakin izafiliği ve çeşitliliği doğrultusunda gelişen pratikte ve teoride kendine has ayrışmanın nüvesini teşkil eden inanç, *senkretist* bir hüviyet kazanmaktadır. O bakımdan, "...*Hacı Bektaş-ı Veli'nin temsil ettiği fikirlerin çok çeşitli kaynaklara dayandığı anlaşılmaktadır.*"¹ Tespitinde olduğu gibi *senkretizm*, Nusayrîlikte de vurgulu bir etkiye sahiptir. Alevîlik konseptindeki bu tür bâtinî oluşumların nispeten *senkretist* karakterli olması, mezhep ya da tarikat yapılanmalarından farklı formatlarda olmalarını zorunlu kılmaktadır. Binaenaleyh, "*Herhangi bir insan istediği bir tarikata girebilir, fakat anası ve bilhassa alevî olmayan birisi, Alevîliğe giremez.*"² Şeklinde yapılan bir değerlendirme, temel tezimizi teyit eder mahiyette seyreden bir yönüyle ve farklı algılanışlarıyla Anadolu Alevîliğinin, konuya giriş mahiyetinde de olsa, her şeyden önce yapısal-fonksiyonel olarak, islâmî diyalekte bir *tarikât* veya *mezhep* kimliği taşımadığını bize göstermektedir.

¹ Ünver GÜNAY, Harun GÜNGÖR, **Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi**, Ocak Yayınları, Ankara, 1997, s. 295.

² Abdülbaki GÖLPINARLI, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, 1969, s. 277.

Ana dinî bünyede vuku bulan birbirinden farklı yorumsal yaklaşımları kavramsal olarak kategorize etme güçlüğü ile dinî-sistemik alandaki sınıflandırma ve buna bağlı olarak herhangi bir bilimsel çalışmanın seyrinde problematiğin güçlüğü, kavramsal ve metodik olarak kendini göstermektedir. Tecrübî hareketliliğin tezahürlerini bilimsel düzlemde ilmî projeksiyona tabi tutmanın neden olduğu kavram kargaşası ise, varsayımları şekillendiren paradigmanın tespitinde araştırmacıyı zorlamaktadır. Bu nedenle biz, problemin gerçeğe yakın özüne bir dereceye kadar vakıf olabilmek için, *Max Weber*'in bilhassa din sosyolojisi çalışmalarında tercih ettiği *denotatif-konotatif** mâna bütünlüğü içerisinde, "anlama" (verstehen)ve yorumlama(deuten) yaklaşım tarzını, inceleme sürecinin merkezine almaya çalıştık.

Kısaca, "*Spiritüel varlığa inanma*"¹ diye tanımlanan dinin teorik ve pratik olarak tasvirinde, kolektif algılamının mı, yoksa kolektif hermenötüğün ferdî veçhesi mi ön planda tutulmalıdır? Sorusunun yanısıra; tercih zorluğu ile karşılaşıldığında, hangi metafizik tecrübenin daha baskın olduğu ve diğer bireyler üzerindeki etkisi ve bu etkinin farklı tezahürleri ile, manevî değişimin ve gelişimin derunî dinamiklerinin neler olduğunun belirlenmesi gibi hususlar, gerçekten çalışmayı güçleştirici değişkenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan, dinî oluşumla ilgili birincil faktörün kapsama alanı, *platform-değer* olarak; "*Kültür yani insan dünyasını kuran ortak anlamlar, pratikler ve semboller bütünü, kendini yansız ve tek bir ses olarak göstermez. Her zaman çok sesli ve çok belirgindir, gözlemci de gözlemlenen de onun dokusuna takılıp kalmıştır... Hiçbir ayrıcalıklı konum, hiçbir mutlak bakış açısı, tartışılmaz hüküm yoktur.*"² tarzında tespit edilince; kültürel unsurlarla ilgili bağımlı-bağımsız değişkenlerin birbirine giriftliğindeki geniş fenomenolojik ve psikolojik tahlillerde, "gerçeğin nerede olduğu"nun problemi ve tecrübe edilen metafizik koleksiyonun hangi ayrıntılarında gizli olduğunun ortaya çıkarılması, akademik birikim(konumuzu ilgilendiren yönüyle teorik sosyoloji)in yanısıra, keskin gözlem (pratik sosyoloji) yeteneğini de zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, sürecin gündeminde olan sosyal olguya bizce en uygun araştırma yöntemi, bu çalışmada tercih ettiğimiz, güncellelikle doğrudan bağlantılı olması nedeniyle kuşkusuz katılımcı gözlem tekniğidir. İlintili olarak, bu çalışmada öncelenen ve yerinde tetkik ya da *saba* metodu olarak da

* *Denotatif mâna*: Bir kelimenin işaret ettiği bütün objelerin, vakaların veya hallerin semantik anlamlarını ihtiva eden bir terkiptir. *Konotatif mâna*: Kavramlara ait sembollerle ilgili hislerin ve tutumların ya da kelimenin etrafında kümelenmiş fikirlerin tümünü ifade eden bir terimdir.

¹Günter KEHRER, **Din Sosyolojisi**, Çev. Semahat YÜKSEL, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1991, s.

²Paul ROBİNOW, William SULLİVAN, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Çev. Taha PARLA, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 5.

nitelendirilen dolaysız veya katılımcı gözlem yönteminin temel omurgası; olayları yakından *gözleme*, muhavereleri *dinleme* ve verileri *tespit* üzerine bina edilmiştir. Tercih edilen yöntem, çalışma neticesinde elde edilen verilerin niteliklerine uygun *moleküler* tahlil ile işlerlik kazandırılmaya çalışılmıştır. O bakımdan, çalışma süresince *anlamli diyaloglar* ve *anlamli platformlarda* hazır bulunma, temel yaklaşımımız olmuştur; buna ilave olarak veri toplama işlemi, hem detaylardaki vurgulu farklılıkları tespit edebilmek için, kimi zaman ve mekânlarda fırsat buldukça, kültün tecrübesinde ileri gelenlerle ve hem de popüler tecrübenin yansımalarını tespit edebilmek için de, sıradan insanlarla sohbet tarzında ve fakat üçüncü kişilerin bulunmadığı anlarda bir araya gelmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Maksat, *George Homans*'ın sosyolojide kullandığı "görüntü elemanları" arasındaki ilişkilerin eğilim fonksiyonlarına göre yön belirleyen *alışveriş* kuramına işlerlik kazandırmak suretiyle olay incelemesi yapmaktır. Ayrıca, farklı boyuttaki değişkenlerin etkisindeki spesifik ayrışan algılarla tecrübe edilen *Şia Ali* kültünün, akademizm dogmatikliği içerisinde *bâtını* veçhesini psikolojik perspektiflerde bilimsel analize tabi tutmak, ancak kontrol gruplarıyla bir dereceye kadar gerçekleştirilebilmektedir. Nitekim sağlıklı bulgulara ulaşabilmek için, araştırma esnasında yeri geldikçe kontrol grupları oluşturmayı ihmal etmedik. Referans bakımından nicelikleri itibariyle yetersiz de olsa, tali metodumuz dolaylı gözlem olmuştur. Ancak takdir edilir ki, yaşayan ve yaşatılan dinsel-kültürel muhtevaların tecrübe tezahürlerini bilimsel en yakın sosyolojik analize tabi tutmak oldukça güç ve zorlayıcıdır. Hele tespit edilen örneklem evrenindeki bireylerin yapısal-grupsal formları *sır* cemaatleri niteliğini taşıyorsa bu durum, araştırmanın seyri açısından daha da risklidir. Dolayısıyla, doğrudan gözlem tekniğinin zorunluluklarından olan birebir diyalog ya da yüz yüze görüşmelerde muhatap alınan deneklere ait isimlerin listelenmesi; cemaatin *ezoterik* yapısı gereği ve deneklerin ısrarlı isteği üzerine, kendilerine has lakaplarıyla deşifre ettiğimiz rûhânîlerin dışında yapılmamıştır. Öte yandan, araştırmanın yazılımında kimi yerlerde dip notsuz olarak verilen parantez arası diyalog replikleri, tarafımızdan gerçekleştirilen yüzyüze görüşmelere ait oldukları için numaralandırılmamıştır.

Ezcümle biz bu araştırmayla, "hakikat"ın nerede olduğunu bulabilmek için; elde edilen verilerde görülen analiz öğeleriyle ilgili zenginliklerin ve konumuzun *teması* olan trajik serüvenin ayrıntılarındaki kompleks sosyolojik tezahürlerde görülen olağandışılıkların; keza, dinsel ayrışmada tahayyül edilen değişkenlerin dışındaki olayların akışını etkileyebilecek olan ve herhangi bir nedenle fark edilemeyecek olan nüansların, araştırmanın temel varsayımlarını oluştururken ihtimal dahilinde tutulmalarının gerekliliğini belirtmek istedik.

Nusayrîlerin Anadolu'da Görülmeleri

Bilimsel bilgi özelliği taşıyan araştırmayı besleyecek olan konu ile ilgili kaynaklar yok denecek kadar az ve olanlar da yüzeysellik kategorisinde son dönemlere aittir. Araştırma evreninin muhatap etnik-kültürel mirasçıları nezdinde; yazılı rivayetler hatalı, yetersiz, eksik ve hatta maksatlı; sözlü rivayetlerin kaynakları ise tatmin edici olmaktan uzaktır. Katılımcıların verdikleri bilgilere göre, Arap Alevîliği hakkındaki kaynaklar daha çok–ki biz ulaşamadık–Fransızca'dır. Ayrıca İngilizce, Arapça ve Şîî belgelere az da olsa dışarıda rastlanabileceği söylenmektedir.

"Zafer kazanmak" demek olan ve Hz. Ali'nin safında "düşmana karşı savaşanlar" anlamına gelen Nusayrîlik, adını ilk önce XI. İmam *Hasan el-Askerî*'nin talebesi ve onun en yakın müridi olan *Muhammet bin Nusayr en-Nimeyrî*'den almıştır. Önceleri onlara "Nümeyrî", "Nimeyrî" veya "Numeyrî" denilmiş ise de sonraları "Nusayrîler" olarak şöhret bulmuşlardır.

Nusayrî dedesi Şîh Selim Sönmeze göre, Hatay Alevîlerinin menşei Arabistan'dır. Konuyla ilgili açıklaması; Halife Ömer'in Suriye'yi fethetmek üzere gönderdiği ordunun askerlerinden bir kısmı fetihten sonra geri dönmeyip Suriye'ye yerleşti.¹ Şeklindedir. Nusayrîlerin bir kısmı atalarının Yemenli olduğunu söylerken; diğer bir kısmı da kendilerini, Emevîler döneminde Anadolu'yu Araplaştırmak ve İslâmlaştırmak için Antakya, Gaziantep, Şanlıurfa (Edessa, el-Ruha) ve Mardin yörelerine kolonizatör olarak gönderilen Arapların torunları olarak görmektedirler. Bazı Arap Alevîlere göre ise asıllarının, Peygamber döneminde yaşamış Medîne'li *Evs*, *Hazrec* ve *Ensar* kabilelerinden olduklarıdır. Çoğunluğun beyanına göre, Hz. Muhammet tarafından ataları Kuzey Suriye'ye, özellikle Hıristiyan Arap Gassânîleri ve orada bulunan Rumları İslâm'a davet için gönderilmiş fakat onlar, sonraları Medine'ye dönmeyip orada kalmışlardır; bugünkü Nusayrîler de onların devamıdır.

Tarihî kaynakların daha sonraki dönemlere ilişkin verdiği bilgilere göre Nusayrîler, Abbâsîlerin baskısı nedeniyle Iraktan Halep'e kaçmışlar ve orada Hamdânî devletini kurmuşlardır. Bu devlet varlığını bir yüz yıl kadar koruyabilmiştir. Neticede Osmanlı ve Memlûklü baskılarına ve takiplerine maruz kalan Nusayrîler, Halep'te de tutunamayarak Şam'dan Antakya'ya kadar uzanan Alevî –Ensariye ve Sunmak dağlarına kaçmış olmalı ki, Nusayrîler için Anadolu'ya intikalin giriş kapısı Antakya oldu.² tarzındaki rivayet gerçeklik kazanmış olmaktadır.

¹ Selim SÖNMEZ, **Türkiyeli Arap Alevîleri**, Kervan Dergisi, Sayı: 40, 1994, s. 17-19

² Ömer ULUÇAY, **Arap Alevîliği**, (*Nusayrîlik*) Hakan Ofset, Adana, 1999, s. 68

Diğer yandan, araştırmanın seyrinde elde edilen verilere bakılacak olursa, daha çok akîdevî olarak sezilen belli-belirsiz *İsmâîlî* ve *Haydarî* izlerin taşınıp taşınmadığı sorusuna verilen cevapta; Nusayrîlerin geçmişine ait XIII. Yüz yıl dönemlerinde, özellikle doğudan Anadolu'ya sızan heterodoks gruplardan *İsmâîlî* ve *Haydarî* grupların yer aldığı, Türklerin ve Fransızların, Nusayrî tarihinde önemli yer tuttıkları bu nedenle de Fransızlara ve Türkmenlere (heretik Türkmen gruplar kastedilmektedir) karşı özel ilgi duydukları anlaşılmaktadır ki bu sözlü beyanlar; "*İslâmî dönemde Suriye'nin kuzeyi, özellikle XI. XII. ve XIII. Yüç yıllar boyunca son derece aktif İsmâîlî propagandalara maruz kaldı.*"¹ şeklindeki tespite muvafık düşmektedir.

Verilen bilgilere göre, muarızları tarafından sürekli horlanan ve dışlanan Nusayrî topluluğun, zamanla Halep ve Lazkiye'de yoğunlaştığı görülmüş ise de, Halep kırımından sıyrılan Alevîlerin sağa, sola dağıldığı anlaşılmaktadır; nitekim kimi gruplar Lazkiye'ye, kimleri de diğer Akdeniz sahillerine yani Hatay, Adana ve Mersin yörelerine kaçıp yerleşti.² Referansıyla, konuya açıklık getirilebilir. Bir nevi "Sır Cemiyetleri" özelliği taşıyan Nusayrîler, olayların seyri doğrultusunda daha sonra Karmatîlerin Suriye'yi ele geçirmesi (h.291, m. 903) üzerine korkuya kapılarak Antakya dolaylarına çekildiler.³

Kuzeybatı Suriye'de ki Cebel-i Ensariye'de Nusayrîler üzerine incelmelerde bulunan Prof. Dr. *Ewald Banse Die Türkei Eine Moderne Geographie* adlı eserinde, Nusayrîlerin Hitit(Eti)kökenli olabileceği üzerinde bir tez ileri sürdü.⁴ Bu görüş tarzından olsa gerek, Hatay'ın Anavatana katılması esnasındaki kritik dönemde, *Ewald Banse*'nin bu iddiası "Güneş-Dil Teorisi"ne uyarlanarak bir kısım yerli yazarlar tarafından da kabul görse de, bugünün yaşayan Nusayrîleri bu teze katılmamaktadırlar.

Bilinen odur ki, özellikle Ortaçağın tarihindeki psişik arkeolojinin geçmişinde tüm dinsel iletişim diyaloglarının *heresiye* kodlarla zenginleştirildiği bir vakıa idi. Bu nedenle Nusayrîlerin kuzey Suriye'den Anadolu'ya sistemli intikalleri; 12. Yüz yılın sonları ile 13. Yüz yılın başlarında, bir yandan Harzemşahlar'ın diğer Türk boylarını batıya doğru sıkıştırması, öbür yandan Moğol istilacılarının batıya doğru ilerlemesi karşısında tutunamayan ve kutsallık yörüngesinde algılanan "Babalar" kültürünün Anadolu'ya hicret edişlerine tekabül

¹ A. Yaşar OCAK, *La Revolte De Baba Resul Ou La Formation De L'Heterodoxie Musulmane En Anatolie Au XIII^e Siecle*. İmprimerie De La Société D'Histoire, Ankara, 1989, p. 62.

² a.g.e. s. 110-111

³ E. Ruhi FIGLALI, *Çağımızda İktisadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1986, s. 180-192

⁴ Kasım ENER, *Tarih Boyunca Adana Ovasına Bir Bakış*, Hakan Ofset Adana, 1993, s. 293-298

etmektedir.

Öte yandan Nusayrîler, **Kitâbü'l-Mecmu'**dan sonra ikinci derecede kutsal kitap mesabesinde ve kronografik sözlü rivayetlerin kaynağı olarak gördükleri ve müellifinin **Şüc'a bin Ye'cüc bin Hamdûn bin Şabüd'-Dîn ed-Dihlevî** olduğu belirtilen, "**Zorbaların Yaptıkları ve Ezilenlerin Anlattıkları**" anlamında **Âsâr'ul-Müteğallibe ve Ahbâr'ul-Müstazafe** titrinde olduğu söylenen, bilhassa bâtinî şifrelerle yüklü, ancak ortalarda görünmeyen bir başucu kitabından bahsetmektedirler.*

İstanbul'daki Başbakanlık arşivinde 1536 yılında yazıldığı anlaşılan 450 özel sayılı tapu (tahrir) defterinde Nusayrîlerden "Garipler Cemaati" olarak söz edildiği gibi, yine Adana şer'î mahkeme sicillerinde adları "Bahçeciler" olarak geçmektedir.¹

Bugün her ne kadar halk arasında bunlara "Fellâh" denilmekte ise de, Nusayrîlerin çoğu bu yakıştırmayı kabul etmemektedirler. Çünkü onlara göre Fellahlar iyi cins şeker kamışı yetiştirmek için, fidelerle birlikte Çukurova'ya getirilen Mısır kökenli Kıptîlerdir. Bundan başka Nusayrîler tarafından hakaret sözcüğü olarak kabul edilen ve halk arasında sıkça kullanılan "Arap Uşağı" nitelendirmesini de aşağılayıcı bulmaktadırlar.

Topluluk tarafından bir "üst kimlik" olarak kabul edilen Nusayrîlik olgusunun netice itibarıyla doğduğu, geliştiği ve hayat bulduğu coğrafî mekânın, Irak ile Lazkiye'ye kadar olan Kuzey Suriye bölgesi olduğudur. Öyle görünüyor ki Anadolu'ya geçiş de buradan yapılmıştır.

Bulgular

Etnik-Kültürel Farklılıklardaki Tecrübî Aleviliğin Anlatım Biçimlerindeki Ayrışma Noktaları

Gerçekte *tarikât-mezheb* denklemine kavramsal problematiğin çözümü, zaman ve mekân bakımından konumuzun hacmini aşar niteliktedir; ancak, kimi zaman meclislerinde bulunduğumuz Anadolu Aleviliği ile, çalışma konumuz olan Mersin örneklemindeki Nusayrî Arap Aleviliğinde, kimi vicdanlara negatif sicille yansıyan ve belleklerde iz bırakan islâmî anlamda *tarikât* ve *mezheb* sözcükleri her söz konusu oluşta, hep Alevîler tarafından kolektif protestolara hedef olmuştur. Muarızları tarafından istenmeyen bu sözcükleri, dar kapsamlı

* Edinilen ayrıntılı nakillere göre, ancak sözlü rivayetlerle aktarılan kitapla ilgili gizliliğin nedeni; bilinçli bir yaklaşımla oluşumun özü gereği bâtinî denklemde değerlendirilen tarihî-mistik algısal referansların tabu niteliğindeki kaynağının, sırrın derinliklerinde tutulma zorunluluğudur, ifşası halinde Nusayrîler için felaketlerin başlangıcı demektir.

¹ Ömer ULUÇAY, **Arap Aleviliği**, s. 227

çalışma muhtevasına dahil etmemizin nedeni; yükselen protestolarla farklı idraklerin vicdanî kanaatlerine yansıyan serzenişlerini, protestocuların lehinde tespit edebildiğimiz haklılıklarıyla, buna mukabil itirazlara muhatap kavramları Alevilere isnat edenlerin aleyhine tespit edilen yanlışlıklarıyla dile getirmek isteğimizdir. Her ne kadar konu, entelektüel olarak *görece* idraklerde, belki uzun tartışmaları gündeme getirmeye zorluyor ya da öyle olduğu görünüyorsa da, kolektif bilincin ısrarlı muhalefeti buna imkân vermemektedir; objektif tutarlılıkta asıl olan da bizce budur. Esasen, *tarikât* ve *mezhep* kodlarının kendilerine uygun konuya müncer Alevî yörüngelerde yer bulamadıkları, çalışmamız neticesinde daha sarîh bir şekilde görülecektir, kanaatindeyiz. O bakımdan sunî isnatlar, herhangi bir nedenle zoraki yakıştırmalar, sübjektif yaklaşımlardan öte bir anlam taşımamaktadırlar.

Aynı sosyal organizasyonda birey olmanın niteliklerinden biri ve en önemlisi, benzer siyasî, ekonomik, kültürel ve sosyal bütünleşmenin ortak değerlerine sahip olunmasına rağmen, bu değerleri algılamada ve yorumlamada bireysel kognisyonlar doğal olarak farklılık arz etmektedir. Bu demektir ki, "*Her insanın dünyaya ait tasavvuru tamamı ile ferdî veya şahsîdir. Hiçbir vakit iki insanın kognitif dünyası birbirinin aynı değildir.*"¹³ Buna göre, tecrübî hayatın dinî veçhesini ilgilendiren husus, kavramsal olarak dinsel tiplerde ağırlık noktasının tespitinde hangi ölçütlere göre ilmî zemin oluşturulacaktır? Sorusu ile, bireylere ait zihinsel muhtevaların sübjektif algılamaları mı, yoksa içkin (derûnî) yaklaşımın bulup ortaya çıkarabileceği gerçeğin objektif verileri mi göz önünde bulundurulacaktır? Soruları, duyarlı zihinleri meşgul etmektedir. Bu yaklaşımları teyit edebilmek için araştırma konumuzla ilgili olarak, önce kavram kargaşasına neden olan, sonra da inceleme sonucu elde edilen verilerin değerlendirilmesiyle alakalı genellemelerde tespit edilen, zihinsel muhteva ve mantıksal izahlarda ki tutarsızlıklara ilişkin bizce negatif durumu, çalışmanın hacmine uygun nispette kısa bir tenkide tabi tutmaya çalışarak örnekleyelim: Dikkat edilecek olursa Alevîlikle ilgili yapılan aşağı yukarı tüm çalışmalarda ele alınan "Alevîlik" kavramı, terminolojik kodlamalarda hep birbirinden farklı olarak kavramsal nitelik kazandırılmaya ve bilimsel muhteva verilmeye çalışılmıştır. Kimileri, kastedilen sözcüğü Sünnî yorumla "tarikât"(L'Ordre)bağlamında ele alırlarken, kimileri de aynı sözcüğü, herhangi bir "mezhep"(La Secte)kategorisinde görme eğiliminde olmuşlardır. Oysa her iki kavram da gerek lügat, gerekse terim anlamları itibariyle birbirinden ayrı formatta ve üslup olarak farklı kulvarda yer almaktadır. Bilindiği gibi islâmî terminolojide mezhep; kaynağı dinsel veriler olan yüksek İslâm'ın entelektüel, resmî, amelî ve akîdevî bir yapılanmasıdır. Tarikat ise; kaynağı dinî veriler olmakla birlikte daha ziyade mistik halk

¹³Krech, Crutchfield, Ballachey, **Cemiyet İçinde Fert**, Çev. Mümtaz TURHAN, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1920, c. 1. s. 25.

dindarlığının gayr-i resmî sûfi liderliğindeki marjinal yapılanmasıdır.

Uzaktan çağrışım ve spesifik kurgusal yorum veya varsayımlarla ya da raflardaki belki de araştıracının objektiflik kriterlerine uymayacak olan farklı idrak ve gözlem verilerinin bulunduğu kaynaklardan elde edilen derlemelerle yönlendirilen bir çalışma bulgularıyla, bizatihi araştırmacı tarafından araştırma evreninin bir ferdi olup, tecrübî prosesi katılımı gözlemlenmesi arasındaki gerçeklerin tespitinde yer alanlarla ilgili hususlarda problemin anlaşılması için, her halde zihni fazla yormayan farklılıklar olsa gerek... Nitekim, kimi zaman her iki farklı yörüngedeki Alevî bireylerle bir anlık yüz yüze yapılan görüşmelerde bile görüldüğü gibi, muhatapların bir kısmı kendilerine atfedilen bu kavramlara, kendi özgün algılamaları dışında yabancıdırlar; bir çoğu da bilinçli bir şekilde *tarikât* ve *mezhep* sözcüklerini, kendilerini tanımlayan kavramlar olarak kabul etmemektedirler. Zira söz konusu kavramlar, onların zihinsel muhtevalarında Sünnî ideolojiyi çağrıştırmaktadır. Oysa geleneksel Alevî imanının temel prensiplerinden biri de Sünnî oluşumu protestodur. İtirazın çıkış noktasının sebebi ise, Sünnî ekolün temelinin şeriatın ihyası ve yeniden inşası olmasıdır. Ayrıca, etimolojik olarak ele alındığında *tarikât* ve islâmî literatürlerde *mezhep* kavramlarının özü bakımından *görece* şeriat patentli olduğu görülür. Nitekim Ahmet Yesevî, spesifik sübjektivitenin etkisindeki idrak farklılığı ile tarikâtın, şeriatı özünde barındıran mistik bir yol olduğunu şu dizelerle belirginleştirmiştir:

"*Tarikata şeriatısız kirgenlerni*

Şeytan kâlip imanını olur imiş."¹⁴

Ancak hemen belirtelim, Anadolu Aleviliğinde gerek *tarikât*, gerekse *şeriat* formu, düşünce ve *meşreb* itibarıyla Sünnî idrakin yorumuna muhalif bir muhtevaya sahiptir. Nusayrîlikte ise, şeriatın objektivitesinin mutlak reddi esastır. İlintili olarak Arap Aleviliğinin mantıksal yorumunda mezhep, İslâm dininde neyi eksik buldu da onu tamamlamaya geldi.¹⁵ Şeklinde algılanmaktadır. Yine onlara göre mezhepler, Alevîleri İslâm dışına itmek için icat edilmiş yarı dinî politik kurumlardır...

Yukarıda serdedilen kısa açıklamalara ve kanaatimize göre, Alevî şuurunda zihnî ve mantıkî muhakemeye tabi tutulan "mezhep" ve "tarikât" sözcüklerinin, kendilerine bir üst kimlik olarak takdim edilmesine karşı gösterdikleri tepkiselliğin, tecrübeye yansıyan yönlerinin bilimsel verilere kaynak teşkil etmesi bakımından daha mantıkî spesifik ve daha gerçekçi olduğudur. Ussal özneleri başka olan geçmişin ikinci, üçüncü, dördüncü... Tarzında uzayıp

¹⁴İsa DOĞAN, *Türklük ve Alevîlik*, Kardeş Ofset, Samsun, 1998, s. 154

¹⁵Ömer ULUÇAY, *Arap Aleviliği*, (Nusayrîlik) Hakan Ofset, Adana, 1999, s. 103.

giden yazılı ya da sözlü rivâyetlerin veya referansların verilerine; kuşkusuz bir yönüyle isnadın yüklemi olan, fakat diğer yönüyle tüm dil fonksiyonlarıyla itirazın faili olan şimdiki yaşayanların doğrudan verileri tercih edilir, düşüncesi, konuyla ilgili araştırma cesaretini artırmıştır. Araştırmanın perspektifindeki bütünlük de, bu açıdan değerlendirilmiştir. Buradan hareketle, araştırma vurgusunun merkezindeki itirazlı konuya yaklaşılacak olursa, Anadolu Alevîliğine islâmî sembollerle yüklenmek istenen ve bu haliyle *tarikât* ve *mezheb* kimliklerinin izafî iğretiliğinde görülen bizce noksanlıklar şunlardır:

a) Söz konusu kavramlarla ilgili algısal mülâhaza ve mütalaalarda, konuya muhatap kültün muhtevasıyla ilgili yan faktör analizlerinin yapılmamış olması ya da eksik yapılmış olması.

b) Bir çok kimseler için farklılık ve sıra dışı anlamlılık arz eden çok buutlu *kognitif* ve *konotatif* mânadan yoksun hermenötik yaklaşım tarzı.

c) Akidevî farklılaşma olgusunun objektif yansımaları göz önünde bulundurulmadan ve muhatap oluşumun bireylerine ait idraklerle ilgili psikodinamik vasıtalarla akidevî zemin tespiti yapılmadan, buna bağlı olarak başkalarını da kendileri gibi görmek istemelerinden kaynaklanan zoraki bir üslupla sübjektifliğe başvurulmuş olması.

d) Konunun odağındaki muhataplarla ilgili düşünce ve duygu *vasat*larının veya *mubiîn*inin diğer bir ifadeyle, şahıslar arası duygu ve düşünce vakıalarının göz önünde bulundurulmamış olması.

e) Odaklanılan kavramlarla ilgili takdir mikyasında görülen eksikliklere bağlı entelektüel muhteva belirsizlikleri ile sağlam temellere dayanmayan retorika karmaşası.

f) Temel sebepler vuzuha kavuşturulmadan, rölatif detaylara bakılarak yapılan netice ya da tercih beyanı... O nedenle, Alevîliğe hamledilen *tarikât* veya *mezheb* yüklemeleriyle ilgili mutabakat diyalogları; holistik olmayıp tek taraflı irade ve idraklerin sunî girişiminden başka bir anlam ifade etmediği gibi, geliştirilen dayatma stratejisi baskısı ile Anadolu Alevîliğini, Sünnî potada asimile etme şâibesini de beraberinde getirmektedir.

Temel kavramların ve varsayımların tespitinde alternatif faktör unsurların, çalışma süresince dahil edilmesinin zorunluluğu böylece kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu durumda etnik-kültürel orijini bakımından, Anadolu Türk Alevîliğinden bütünüyle farklı olan ve fakat Anadolu'nun Hatay'dan Mersin'e kadar uzayan sahil bölgede meskun Arap Alevîliğinin Türk Anadolu Alevîliğinden; kültün merkezinde izafî olarak Hz.Ali'yi ortak payda kabul etmelerinin dışında, Nusayrîliğin gerek alevî-mistik ontolojisindeki farklılıklar, gerekse ritüellerde görülen kendine özgü(sui generis)tecrübî uygulamalar ve bunlara bağlı olarak Nusayrî bağlarına has karmaşık inanç projeksiyonlarıyla

farklı olduğu görülecektir. Kaldı ki Anadolu Türk Aleviliğinin kendi özgün dinamikleri doğrultusunda, kolektivist tecrübî Aleviliğin temelde olmasa bile, bireysel idraklerle ilgili ayrıntılarda yerel ve bölgesel farklılıklar taşıdığı vakidir, tabiidir. Esasen çalışmamızın temel hipotezlerini de bu son tespitlerimiz etrafında yoğunlaştırmış bulunmaktayız. Düşüncemiz odur ki, kavram kargaşasına mahal bırakmamak ve bilimsel realiteye ters düşmemek için, "Alevilik" sözcüğünü, konu edilen kavramın protestolarına hedef olan "mezhep" ya da "tarikât" bağlamında değil, "Spesifik Akidevî Gruplar" kategorisinde mütalaa etmek daha yerinde olacaktır. Çünkü özgün Anadolu Aleviliği, "Bu oluşum, ilk temellerini Hz. Ali'nin düşünce ve erdemlerine tanık olan 'Ashabı Ali'nin elleriyle atmış; Ali taraftarı 'Şiayı Ali' ile gövdelenerek Alevî ortodoksisini kurmuş; tasavvufî, felsefî, ahlakî, pagan, panteist ve şuuübî ilke ve değerlerle bütünleşip evrimleşerek tasavvufî-bâtinî 'Anadolu Aleviliği'ne ulaşmıştır."¹⁶ şeklindeki değerler hükmünde yer almaktadır.

Şu halde Alevilik, Selefi-Sünnî doktrinden itizal eden genelde "Şiilik" kodlamasıyla tarihsel mekan ve zamanın meşum bir kesitinde dinî-politik hizipleşmenin, özelde ise bir kısım ortak islâmî değerlerde zıtlaşmanın, bireysel ve toplumsal ilişkilerde gerginliğin ve çok yönlü hesaplaşmanın, aynı zamanda akidevî ve amelî veçhelerde ayrışmanın uç noktaları olarak kabul edilen ve tepkisel hareket tarzında kendini gösteren, dinî dogmalara kayıtsız şartsız bağlılığın görmezlikten geldiği, protestolu bir direniş hareketinin adı olmuştur. Kimi durumlarda disfonksiyonel bir özellik arz eden asabiye ihtirasındaki çatışmanın müzminliği ve bu eğilimdeki sürecin şiddetindeki artış, zamanla entegrasyon karşısı "bizler" ve "ötekiler" kutuplaşmasında, tarafların mesafeli tutum almalarına da zemin hazırlamış olmaktadır. Kuşkusuz tasarlanan *ümmehin* bölünmez bütünlüğünün aleyhine olan bu oluşumun öncül faktörleri; başta, etnik ve kültürel unsurların dinî sübjektif algılamaları zorlaması, ikinci olarak da tarihin akışındaki siyasî, etnik, iktisadî ve dinî hareketliliğin taraflı yaklaşımlarla değerler sistemine alınmış ve gelenekselleştirilmiş olmasıdır. O yüzden, benlik bilincinin yönlendirdiği kavmî unsurların ve alevî yapısal fonksiyonların güdümündeki ortaklaşa yerleşik değerlerin normatif etkileri, karşıt kutuplardaki asabiye'nin denetim mekanizması olmasında önemli rol oynamıştır.

Muayyen bir İslâm toplumunun vicdanında *mağlûmların*, *mustazaflar* (ezilmişler)ın ve *dışlanmışların* masumları olarak özümşenen "Şiî-Alevî" potansiyel, yol ayırımının başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Ancak beklenmeyen bir dönüşümle bu durum, muarızları tarafından sürekli *asi*, *sapkın*

¹⁶Abidin ÖZGÜNAY, "Alevilik ve Cem evleri", **Cem**, Aylık-Siyasi-Kültürel Dergi, İst. Ocak 1996, Sayı 56, s. 3.

ve *ayrılıkçı* olarak nitelendirilen Şîî-alevî toplumun spesifik öğretisi olarak tarihi misyonu içerisinde, Arap olmayan unsurlara da yeni bir kimlik kazandırmış oldu. Bu yeni dinî-siyasî ve etnik oluşumlar, manevî güç kaynaklarını şüphesiz *hiyerogami* (kutsal evlilik) jenerasyonunun oluşturduğu " Ehl-i Beyt" kültüründen almaktadır. Böylece, tepkiselliğin tezahürleri, salt dinî-siyasî ve etnik bölünmelerde görülmemiş, aynı zamanda dinî verileri tecrübede olduğu gibi, dünya görüşlerinde ve köklü zihniyet formasyonlarında da belirgin ayrışmalar ve karşı oluşumların getirdiği farklılaşmalar görülmüştür. O bakımdan, Anadolu Türk Alevîliği ile Hatay, Adana ve Mersin arasında yaşayan Arap Alevîliği arasında tasavvur edilen kutsal şahsiyet statüsü; fonksiyonları, rûhânî kimlikleri ve nitelikleri itibariyle birbirinden bütünüyle farklıdır. Bulgulara da bu zaviyeden ulaşılmaya çalışılmıştır. Zira, her türlü farklılığın görüldüğü yerlerde; itirazları, ayrışmaları ve çatışmaları zorunlu kılan meşru alternatifler serisi gündemden düşmemektedir.

Daha çok soyut muhtevalar içeren ve sembollerle ifade edilen değerler sistemiyle, dinin teorik yönünün bulunması tabii olduğu gibi, nispeten somut öğeler ihtiva eden, fakat akîdeyle birlikte soyut sembollerin pratiğe dönüştürüldüğü ritüel (amelî) yönünün bulunması tabiidir. Bu dinî-tecrübî hal, her çeşit din bağlarının ortak karakteristiğidir. İnancın dile getirilmesi ve imanın ispat edilmesi demek olan amelî ve imânî tecrübe, manevî doyumun yanısıra, aynı iman sembollerini terennüm eden müminlerin oluşturduğu ortaklaşa şuurun bütünleşmesi anlamına gelen sosyal fonksiyon aktivitesini de sistemleştirmekte ve kurumsallaştırmaktadır.

Akîdenin etki gücü, doktrinin içerdiği iman sembolleriyle birlikte, ferdin duygu ve düşüncelerine cevap verdiği ve onlarla örtüştüğü oranda kendini gösterecek, monotonluk ya da hareketlilik kazanacaktır. Her hangi bir inancın marjinalite ölçüsünde mahallî kalması veya evrensel düzlemde karizmatik boyut kazanması bu bağlamda değerlendirilmektedir.

Dinin sosyolojik yönü; gruplaşmanın, dinî manada cemaatleşmenin ve bir araya gelmenin zorunlu halidir. Genel perspektif içerisinde sosyalleşmeyi de etkileyebilecek olan, özelde dinî sosyalleşme ve farklılaşma, gruba katılanların etnik, kültürel, ekonomik, siyasî ve sosyal konumlarına göre şekillenmekte ve süreklilik kazanmaktadır. Böylece aynı inanca sahip bireyler ve fakat kültürel yoğunluk bakımından heterojen dokudan oluşan topluluklar, dinin birbirine zıt iki yönlü olgusunu yaşamaktadırlar. O halde dinin, sosyolojik ifadesiyle çift yönlü bir tesiri bulunmaktadır; bunlar: "*Olumlu veya bağdaştırıcı bütünleştirme ve olumsuz yıkıcı ve birliği bozucu tesir.*"¹⁷ şeklinde kendini göstermektedir.

¹⁷J. WACHE, **Din Sosyolojisi**, Çev. Ünver GÜNAY, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1990, 42.

"Arap Şiası" anlamına gelen Nusayrîlik, *bâtınî* karakterli heterodoks dinî gruplar arasında sayılmaktadır. Bu nedenle de dinî-sosyal yapılanma kısmen "sır cemiyetleri" niteliği taşımaktadır ki bu, "*Geleneksel dinin nazarı veçhesini ispat etmeyen bir dindarlığı destekleyebilir yahut bir efsanevî veya bir ideolojik doktrini açıklamak ve geliştirmekle meşgul olabilir.*"¹⁸ Burada söz konusu olan yargı, *bâtınî* filozofide mutlak "sır saklama" zorunluluğu ile kayıt altına alınmaktadır.

Heterodoksiye uygun olarak, gerek takdis ayinlerinde ve gerekse mensuklerin tecrübesinde merkezileşen mistik perspektif, harfler ve rakamların belirlediği sembollerle anlam kazanmaktadır. *eşoterik* idrakte bu, oldukça muğlak ve karmaşık bir seyir takip eder. Harfler ve rakamlara yüklenen özel şifreli anlamlar ve değerler bütünü, gizlilik içinde takdis edilir. "*Bu nedendir ki Nusayrî akâdesi iç yönetimi hakkında yeterli bilgi yoktur.*"¹⁹ Buradaki manevî ve hiyerarşik yapılanmada, bir alttaki bir üsttekinin bildiği özel manalı mistik şifreyi bilemez. Bu tutum, toplumda *sapkın* olarak kabul edilen ve bu nedenle de muhtemel katliama maruz kalmaları kaçınılmaz olan grupların veya bireylerin, kendilerini düşmanlarına karşı koruma ve savunma mekanizmasının gerekliliğini öngörmektedir. "sır tutma", "takiyye" ve "gizlilik" disipliniyledir ki Nusayrîler ve diğer *bâtınî* gruplar, varlıklarını ancak bu şekilde koruyabilmektedirler.

Nusayrî imanının mutlak şartlarından olan gizliliğin ve sır saklamanın her hangi bir nedenle iptal edilmiş olması, mahremiyet yüklü mitosların ifşa ve sırların açığa vurulması demek olacağından, affedilmesi mümkün olmayan bir yaklaşımla bu tür günahı işleyen kişi veya kişilerin vücutları, yargısız infazla ortadan kaldırılmaktadır. Zira Nusayrîlere göre, böyle bağışlanması mümkün olmayan bir günahı işleyen kişilerin cezalandırılmaması demek, tüm Nusayrîlerin katline neden olmak demektir. Nitekim, aslen Hataylı olup daha sonra Adana'ya yerleştiği söylenen Süleyman Efendi adlı bir Nusayrî önce Yahudi, sonra Hıristiyan, daha sonra tekrar Müslüman olmuş bu arada Nusayrîliğin bir kısım sırlarını da ***Kitâbu'l-Bakûratis'-Süleymaniyye Fî-Keşfi Esrâri'd-Diyânâti'n-Nusayriyye*** adlı eserinde ifşa ettiği anlaşılınca Tarsus'ta yakalanmış ve yakılarak öldürülmüştür.*

9.Yüzyılda Basralı *Muhammet bin Nusayr* tarafından kurulan Arap Aleviliğinde gizliliğin mutlak olarak sağlanabilmesi için bir takım tedbirler alınmıştır. Buna göre, gizlilik özelliği taşıyan *mi'ler* ve *ri'ler* hakkında çocuklara, kadınlara ve sıradan kişilere bilgi verilmesi uygun görülmez. Çünkü onlar duygusal ve zayıf yaratıklardır, hemen her zaman isteyerek veya istem dışı bir

¹⁸ a.g.e. s. 141.

¹⁹Ömer ULUÇAY, **Arap Aleviliği**, s.43.

* Nusayrîlere göre bu şahsın Tarsus'taki yerinin belirlenmesi hadisesi, daha önce ölen ve Arş-ı Âlâ'da Ali'nin sol tarafında oturan bir Pîr'in sayesinde olmuştur.

hareketle gizlilik esasına uymayabilirler. Bilhassa Kadınlar her an, her hangi bir nedenle ve fakat daha çok duygusal bir yaklaşımın etkisi altında ya da zor karşısında çözülebilirler. Bundan başka Nusayrî bir kadın, Nusayrî olmayan veya Nusayrî olup da gevşek imanlı bir Nusayrî ile evlendiği zaman, uzun bir birlikteliğin vermiş olduğu izafî güven duygusu ihtimali ile, koca tarafından kadına karşı hissedilen duygusal bağın bilinçli olarak tüm gereklerinin kullanılması esnasında, kadına özgü mizacın zayıf yönlerinin etki altına alınarak sırların deşifre edilebileceği korkusu gibi hususların olumsuzlukları, temel strateji tasarımında göz önünde bulundurulur. Ancak, kadın ve çocuklara zahiri bilgiler verilebilir.

Derûnî (ezoterik) idrakin korunması ve kutsal sırların saklanması bir başka manevî mekanizması da "takiyye" disiplinine uymaktır. Nusayrî söylemde takiyye; uçları gizliliğe varan ve sırlara ulaşan sorgulamada, kendilerine isnat edilenlerin tam aksini savunma mekanizması olarak algılanmaktadır. Çünkü onlara göre gerçek, gizliliktedir; zâhirî görüntü sanaldır, gerçeklikten uzaktır. O halde insanın amacı gerçeğe ulaşmak olmalıdır. Bunun yolu ise kutsallığın çekiciliğindeki *sırlı* özdedir; kâinatın bütün gizliliği ve sırrı Ali'de cem olmuştur. Bu nedenle Ali ebedî mutluluğun anahtarıdır. Görüldüğü gibi, Nusayrîlikte görülen sosyalleşmedeki dünyaya bakış açısında; dinî algı ve sosyal organizasyondaki mistik semboller ile imanî yorumlar hep *bâtınî* ekseninde belirginleşmektedir. Buna göre Nusayrîliğin, Anadolu Türk Aleviliğine nazaran belirginleşen özgün nitelikteki oluşum formlarını, elde edilen veriler doğrultusunda şu başlıklar altında temellendirebiliriz:

A- Teorik Anlatımla İlgili Doktriner (Akîdevî) Farklılıklar

Bireysel veya toplumsal zihnî muhteva farklılığının yanında etnik, kültürel ve diğer sosyolojik farklılıklar da dinî-siyasî, ideolojik ve felsefî unsurların algılanmasında ve yorumlanmasında ve bu faktörlerin hayata geçirilebilmesinde etkili ve sürekli ayrışma noktaları oluşturabilmektedirler. Hatta aynı mistik kombinezonda yer alan müntesiplerin oluşturduğu gruplara ait spesifik yerel farklılıklar dahi söz konusu olabilmektedir. Meselâ, Mersin Nusayrîleri ile Adana, İskenderun ve Hatay Nusayrîleri arasında *ezoterik* algılamadaki farklılığın tecrübeye yansıyan ayrışma noktalarında olduğu gibi... Dahası, aynı Nusayrî aileye mensup bireylerin *bâtınî-mistik* idrakleri de farklılık arz etmektedir. Kaldı ki, etnik ve kültürel bakımdan bütünüyle birbirinden farklı olan unsurların; aynı dinî-mistik ve bâtınî yörüngede yer almış olsalar bile idrakleri, yorumları ve tecrübî tezahürlerindeki gerçeklikleriyle, mütecanis gruplara nazaran daha belirleyici ve daha ayırıcı vurgular ihtiva etmeleri tabiidir.

"Din" sözcüğü ile kavramlaşan inanç ve onun tezahürü olan pratik tecrübe

ile gerçekleşen sosyal realite, Alevî algıda hep *bâtınî* düzlemde aranmaktadır. Akîdenin kaynağını oluşturan efsanevî dilin mantığı, aynı mistik ekseninde yer alan müntesiplerin menseklerinde ve takdis ayinlerinde farklılaşmaktadır. Bunun tabîî sonucu olarak Alevî meşrebin teorik-pratik yönü ile sosyolojik anlatımın dilindeki ayrışmalar da kaçınılmaz olmaktadır.

Mitolojik tecrübenin tüm evrelerinde Nusayrîliğe muhalif gruplar, olumsuz dinî sembollerle alaşağı edilirken; Nusayrî kültler panteonunda yer alan kutsallar bütünü, olumlu mesajlar içeren remizlerle takdis edilmekte ve *ezoterik* teşbihler, daha çok semâvî dinlerin şeflerine atfen yapılmaktadır. Özellikle Nasrânî kozmogonideki İsâ kültü ile "Kutsal bâkire" *Meryem Ana*'ya izafe edilen mucizevî motifler, Ali'ye* hamedilen metafizik-mistik süjelerle özdeşleştirilmektedir. Bundandır ki, "...Nusayrîler Antakya civarında yaşayan ve Hz. Ali'de şabıslanan Allah doktrinleri ile inançlarına yeni bir şekil vermiş gruplar olarak bilinirler."²⁰ tarzındaki bir değerlendirme haklılık kazanmaktadır.

Anadolu Türk Alevîliği ile Arap Alevîliği(Nusayrîlik) arasındaki ilk teorik anlatımdaki ayrışma, Kur'ân'ın algılanmasındaki yaklaşım tarzının farklılığından kaynaklanmaktadır. Türk Alevîliği, her ne kadar Kur'ân'ın bir kısım âyetlerinin Sünnîler tarafından değiştirildiğini ileri sürüyorsa da, kutsal kitabın hacminde bir daraltmaya veya genişletmeye gitmemektedir. Buna mukabil Nusayrîler, Kur'ân'ın muhtevasındaki mesajların niteliğinde ve niceliğinde, hatta tanrısal kimliğinde, Türk Alevîliğinden bütünüyle farklı bir anlayışa sahip oldukları gibi, kutsal kitabın adında bile muhalefetlerini yansıtmışlardır. Binaenaleyh Arap Şiâsı (Nusayrîlik) ortak bilincinde Alevî mitosların *bâtınî* kodlarla tevil edilmesi neticesinde vücuda getirilen kutsal kitapları "**Kitâbü'l-Mecmu**"dur, on altı sûreden ibarettir; müellifi, *Abdullah bin Hamdân El-Hâsibî* adında bir zattır. O nedenle Nusayrîlere, önceleri "Hâsibîler" denilmiştir. Halife Osman tarafından tümüyle tahrif edildiği öne sürülen Kur'ân-ı Kerim ise, kutsallaştırıldığına inanılan geleneksel bir kültürün talî kategorisinde ve fakat kutsal dışı olarak mütalaa edilmektedir.

Nusayrî îmanında teosofik refleksiyonun metafiziği, tanrısal güç olarak *Ali* prototipinde tecellî etmiştir. Bu doğrultudaki îmânî telkinler, sürekli olarak Ali

* Çalışmamız esnasında Nusayrîler Hz. Ali'nin adı anıldığı zaman bizden özellikle "**HZ.**" unvanının sözlü veya yazılı olarak kullanılmamasını istediler. Çünkü onlara göre Sünnîler iki yüzlülüğü ve dalkavukluğu "**HZ.**" Sözcüğü ile kutsallaştırmışlardır. Yine onlara göre, Kur'ân'ın hiçbir yerinde Peygambere sesleniş tarzı olarak "**HZ.**" unvanı Allah tarafından kullanılmamıştır. Nusayrîlerin bu isteklerine saygı duyarak Ali ile ilgili ifadelerdeki satır aralarında mevzua konu olan sözcüğü biz de kullanmamaya özen gösterdik. Nusayrîlerin bu tutumları ayrışmadaki detayları dahi önemsedikleri ve gündemde tuttuklarını göstermesi bakımından önemlidir.

²⁰Orhan TÜRKDOĞAN, *Alevî Bektaşî Kimliği*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 25.

kültünde yoğunlaşmaktadır. Buradaki mistik fonksiyonun teolojik kodu, "**AMS**" (Ali, Muhammet, Selman) sırrıdır. Söz konusu oluşumun *ezoterik* açılımı ise; Ali sırrına mazhar olan fedayi, Ali'yi "ayn" () da gördü. *Ayn*, "mânâ"dır, Ali'dir. Mânâ,"âlâ"dır, yücedir. Muhammedi "mîm" ()de gördü. *Mîm*, "yol"dur, Ali yoludur. Selmânı "sîn" ()de gördü. *Sîn*, "bâb"(kapı) dır. Nusayrîlikteki bu bâtinî silsile Arap Alevîleri tarafından Hıristiyanlıktaki teslis inancıyla eşleştirilmektedir. Bâtinî-mistik oluşumun mantıksal izahı şu şekilde yapılmaktadır: *Sîn'e ilerlerim, mîm'e eğilirim, ayn'a taparım*. Diğer bazı Nusayrîlerde ise bu teosofî tecrübe; "*Kapıya doğru ilerlerim, ad önünde eğilirim, mânâya taparım.*"²¹ şeklinde ifade edilmektedir. Bu durumda Ali kültü yaşamış, yaşamakta olan ve gelecekte yaşayacak olan tüm insanlarla aynıleştirilmek istenmektedir. Dolayısıyla milyarlarca insan ister istemez bu hurûfî damgayı taşıyarak, hem fiziksel hem de ruhsal olarak, ancak Ali'nin varlığıyla insan olabileceği inancı hakimdir. Ali'ye atfen yapılan ve mantıksal diyalektin belagatıyla zenginleştirilen bu hurûfî yorum, analogik olarak Alevî ozan Hilmi'nin mısralarında şöyle dile getirilmektedir:

Tuttum aynayı yüzüme,

Ali göründü gözüme,

Nazar eyledim özüme,

Ali göründü gözüme.

Burada ontolojik hiyerarşinin yaratıcı fonksiyonuna göre Ali, Muhammed'i yarattı, Muhammet ise Selmân'ı, Selmân ise kendisine açılan ve "beş kapı" olarak kutsanan, aynı zamanda Ali'nin sırrını bilen *Hamse-i Eytâm*'ı (beş aydınlanmış yetim) yarattı. Bunlar: **Ebû Zer-i Gîfârî, Osman ibni Ma'zûn, Mikdât ibni Amr, Abdullah ibni Revâhâ** ve **Kanber el-Devsî**'dir. Ali'nin sahabeleri olarak takdim edilen bu beş yetim, Hz. Peygamber'in *Aşere-i Mübeşşere* (Cennetle müjdelenen on sahabe)sinden mülhemdir. Aynı zamanda bunlar, yaratıcının yardımcıları olarak kutsanırlar. Ruhlarının melekût âleminde olduğuna inanılan *Hamse-i Eytâm*'ın her birinin kozmik görevleri vardır. Şöyle ki: Ebû Zer-i Gîfârî, rızkların adaletli bir şekilde dağıtılmasını sağlar; Osman ibni Ma'zûn, Ali taraftarlarını Emevî takipçileri (Sünnîler kastedilmektedir.) nin tasallutundan korur; Mikdât ibni Amr, tabiat olaylarını düzenleyen meleklerin denetleyicisidir; Abdullah ibni Revâhâ, yıldızların canlılar üzerindeki etkilerini yönlendirir; Kanber El-Devsî ise kaza, kader, hayır ve şerre tesir eder; ayrıca bu zat ruhların korunmasını da üstlenmiştir. Bu dinî-mitolojik kognisyonlar, bir grup Nusayrîlerde daha farklı tasavvurlarla yorumlanmaktadır.

²¹N.ÇAĞATAY, İ. Agah ÇUBUKÇU, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 167, s. 67- 75.

Nusayrîlere göre; Ali, dinde iman, Ali, imanda dindir. Bu tasdiki dile getiren ve Ali'nin tanrısallığı ile yaratıcılığı fikrini benimseyen dizelerden bazıları:

Ali candır, Ali cânan

Ali dindir, Ali iman

Ali rabîm, Ali rahman

Ali göründü gözüme.

Ali'dir var eden arz-ı semâyı

Dabi hem nûr-ı şemsi gün ü âyı

Koma zikret Hasan Hulû Rızâyı

Dilersen Yâ Hüseyin i Kerbelâyı

Nusayrî'yem Nusayrî'yem Nusayrî

Ne ölmüşem ne hód sağım ne sayrı.

Ali'dir Şâb Tâkê vü Bâ Nâkê hem

Ali hâlık derim hiç söylemem kem

Ol öldürürdü ol oldu derdime em

Nazîrin yokdürür ey Şâb-ı âlem

Nusayrî'yem Nusayrî'yem Nusayrî

Ne ölmüşem ne hód sağım ne sayrı.

Ali'dir kün deyüp var etti canı

Eğer cism ile cânı dü cihânı

Baka oldur Şebâ ser cümle fâni

Yürü insan isen sen Şâb'ı tanı

Nusayrî'yem Nusayrî'yem Nusayrî

Ne ölmüşem ne hód sağım ne sayrı.

Lâ şerîk lâ nazîr ü zerrece hiç misli yok

Dinin dinarı sensin lâ fetâ illâ Ali.²²

²²Ö. ULUÇAY, **Arap Alevîliği**, s. 234-251.

Bu durumda Ali'yi tanrılaştırma, "*Ben Ali'den başka ilâh bulunmadığına şehâdet ederim.*"²³ İmânıyla tescil edilmekte ve bu takdis ifadesi, Nusayrîliğe inisiye (bir dinî gruba veya bir tarikata giriş)âyininin zorunlu kurallarından sayılmaktadır. Bundan başka Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'indeki Ali ile ilgili mısralarda da Ali zahiren, yaratıcıya ait mutlak zâtî sıfatlarla tavsif edilmiştir ; nitekim, "*İptidasız evvel O idi sonsuz âbir de O olur. ... Ali'nin vergisiyledir ki Meryem'e arkadaş oldu da İsâ vücuda geldi.*"²⁴ şeklindeki mistik mülâhazalar, ilâhî gücün sırrının Ali'de tezahür ettiği inancını teyit eder mahiyettedir. Öte yandan, bazı Nusayrîlere göre Ali, "Kâim-i Muntazar" (her an ortaya çıkması muhtemel olan) ve "Hayy-i Muntazar" (gelmesi beklenen sağ) dır. Bundandır ki Süleyman Efendinin *Kitâb-ı Bakûrâ*'sında belirtildiğine göre Nusayrîler, Ali'nin "**Eb**" yani "**Baba**", Hz. Muhammed'in "**İbn**" yani "**Oğul**", Selmân-ı Fârisî'nin "**Rûh'ül-Kuds**" olduğuna inanırlar.²⁵ Burada görülen teşbihlerin referansları, açıkça görülmektedir ki Hıristiyanların İsâ beklentisinden mülhemdir. Türk Alevîliğinin teosofisinde de ise Ali'nin tanrılaştırılması olgusu, Arap Alevîliğinde olduğu gibi bu netlikte belirgin iman semboller ihtiva etmemektedir. Buna göre, Arap Alevîliğinin *AMS* sırrına mukabil Anadolu Türk Alevîliğinin *eşoterik* kozmolojisi, *AMA* (Ali, Muhammet, Allah) üçlüsüyle temellendirilmiş olmaktadır.

Arap halk Alevîliğinde tanrı, Hz. Muhammed'i eğitmek, onu yetiştirmek ve onu insanüstü meziyetlerle donatmak için Ali'de cisimlenmiştir. Yaratıcı teselsülde tanrı Ali'nin annesine üflemiş, o'da Ali'ye hamile kalmış ve böylece tanrı Ali'de şekillenmiştir. Mitolojik tasavvurda Ali'nin annesi İsâ'nın annesi Meryem gibi bâkire sayılmakta, Ali'nin babası Ebû Tâlib'e ise zâhirî ve sembolik bir nitelik kazandırılmaktadır. Pek net olmamakla birlikte bu teosofik-mistik tasavvurun bir benzeri de, Tunceli yöresi Alevîlerinin semahlarında dile getirilen deyişler arasında Ali'ye atfen, "*Anam kısır koyun atam Cebrâil*" şeklinde yer almaktadır.

Nusayrî tanrısal söylemde Ali'nin yaratıcılık vasfı aynı zamanda zevcesi Fâtımâ'da zuhur etmektedir. Bu nedenle Halk Alevîliğinde Nusayrîler Hz. Fatma'yı "Fâtr" (Yaratıcı) sıfatıyla tebcil ederler. Ali bu iradesiyle erkek cinsin kadına karşı olan aşağılayıcı bencilliğini kırarak, "yaratıcılık" vasfını dişi cinsle paylaşmak suretiyle kadını kutsallığa dahil etmek istemiştir. Kadına yapılan bu ilâhî iltifat, Nusayrî metafizik muhtevada Ali'ye ait yaratıcılık vasfının mutlak

²³Ahmet TURAN, *Les Nusayris de Turquie dans la Region d'Hatay*, (basılmamış doktora tezi) s. 86-135.

²⁴Ö. ULUÇAY, *Arap Alevîliği*, s. 255-256.

²⁵a.g.e. s. 187.

ifadesi olarak algılanmaktadır. Bunun Nusayrî-imânî şuurdaki yeri ise Ali'nin, adaletin ve eşitliğin kaynağı olarak takdis edilmiş olmasıdır.

Diğer bir husus, Ali'nin ölümüyle ilgili idrakin ya da yorumun farklılığında görülen tespitle ilgilidir. Nusayrî müntesiplere göre Ali'nin katli zâhîrîdir, gerçek değildir; gerçek ve bâtınî olanı, onun tüm insanlığın günahlarının kefâreti için kurban edilmiş olmasıdır. O, yılanın kabuk değiştirmesi gibi maddî cisim olmaktan çıkmış, ulûhiyet kesbetmiştir. O bakımdan **Işık Yolu Nusayrîleri**, Ali'nin ruhunun Âdem'den elli milyon yıl önce yaratıldığına inanırlar ve bunu Ali'nin şu sözleriyle teyit ederler: "*Âdem su ile toprak arasında iken ben kutsanmıştım.*"²⁶ Bu anlayışa göre tüm canlılar ancak Ali'nin ruhuyla hayat bulmuşlardır ve bu durum devam etmektedir. Binaenaleyh Nusayrî konseptteki yorumuyla tanrı, ilk önce **İmam Ali** şeklinde zuhur etti (inkarnasyon süreci); sonra gölgesi Muhammed'e yansıdı ve böylece Ali, kendi nurundan Muhammedi yarattı. Ve onu "**Kurtuluş Yolu Aleviliği**" için Peygamber olarak gönderdi. Bu metafizik vurgunun izahında Nusayrî inancının, insanlığın ilk evrensel dini olduğunun vurgusu vardır. Nusayrî rölativitedeki algılar bütününde, Ali'nin tanrısallığıyla ilgili gerçeklere ait âyetler; Ebu Bekir, Ömer ve Osman üçlüsü tarafından Kur'an'dan kasten çıkarılmıştır, düşüncesi hakimdir. Bilindiği gibi, böyle bir inanç tezahürü, Anadolu Türk Aleviliğinde görülmediği gibi, genel muhteva içerisinde *Sünnî* eksenli ya da *İslâm* endeksli *tarikât* ve *mezhep* formlarına da aykırı düşmektedir. Buna göre Nusayrî idrakte; "*Çünkü Hz. Muhammed der: Tâki dini ata ve ecdatlarımızın dinidir. Tâki dini olmayanın dini olmaz.*"²⁷ rivayetine binaen geçmişe vurgu yapılarak, İslâmlıktan önceki dinin adının "**Tâki Dini**" olduğu kabul edilmekte ve bu dininin menşeinin İbrahim peygamber olduğu belirtilmek suretiyle, sonraları "**Hanif Dini**" olarak tecrübe edildiği ileri sürülmektedir.

Öte yandan, kimi Türk Alevîlerde *âhiret* düşüncesi pek net olmadığı için *agnostik* bir özellik taşıırken; Nusayrîlerin büyük bir çoğunluğu *âhiret* fikrini, tüm sembollerle birlikte "kutsanmış spekülasyon" olarak değerlendirmekte ve reddetmektedirler. Bir kısım *mustazaaf* Nusayrîlerde ise *âhiret*, *Yezîdîler* (kastedilen Sünnîler) le şeytanların yurdu olarak kabul edilmektedir.

Netice itibarıyla Nusayrîlikte Ali sevgisi tanrısal özde yoğunlaşırken, Türk Aleviliğinde bu, insan sevgisine kanalize edilmiş ve vicdânî şuurda merkezîleşmiştir. Öte yandan Nusayrî ontolojideki kozmik üslûbun Ali'ye izafeten yapılan yaratıcı öznelere ait ana oluşumlara, Türk Aleviliğinde pek net

²⁶Mehmet BAYRAKDAR, *La Philosophie Mystique Chez Dawud De Kayseri*, Editions Ministère de La Culture, Ank. 1990, s. 144.

²⁷ Ö. ULUÇAY, *Arap Aleviliği*, s. 127.

olarak rastlanılmamaktadır.

B) Pratik Anlatımdaki Amelî (Ritüel) Benzeşmezlilikler

Nusayrîlikte ibâha (dinde yasaklanmış olan şeyleri yasak saymama veya dinî emirlerden sıyrılmama, kurtulma) larla ref'edilmiş (kaldırılmış) dinî emir ve yasaklar dinden bağımsızlığı sağlarken, gevşek bir Alevîliğin tecrübe edildiğini de bize göstermektedir. Özgün zihniyette, kişisel değişkenlik arz eden ve süreklilik göstermeyen, buna mukabil karmaşık pratiklerle Ali etrafında yoğunlaşan ve mistik unsurlarla merkezîleşen dinsel idrak hakimdir. Ali, ferdî olarak tecrübe edilmeye çalışılmakta ve ona hamledilen mistik objeler, îmânî semboller doğal olarak çeşitlilik göstermektedir. Böylece algılar, şahıslarda farklılaşarak bağımsızlaşmakta ve kişiden kişiye *görecelik* yansıtmaktadırlar. Bir başka deyişle, Nusayrî şeflerin muhalefetine rağmen, Ali'ye iman ve bu imanın tezahürü, tüm tecrübî boyutlarıyla Arap-Halk Alevî dindarlığında ritüel ve akîdevî izafiliğe neden olmakta, Nusayrî birey, Ali'ye ait mitolojik tasavvurun tercihini kendisi yapmak suretiyle, özgün Alevî-mistik dünyasını oluşturmaktadır. Pek tabiidir ki bu spesifik kişisel yaklaşımlar cinsiyete, yaşa, sosyal statüye ve kültürel düzey farklılığına göre kemiyet ve keyfiyet arz etmektedir. Takdis ayinlerinde ve menseklerindeki farklılıklar ve karmaşıklıklar bundan kaynaklandığı için, akîdevî ve amelî tecrübeye birlik ve uyum sağlanamamıştır.

Nusayrî imanı ile saiklenmiş bağlarının menseklerdeki uygulamaları da kuşkusuz bâtinî* karakter taşımaktadır. Binaenaleyh Nusayrîlikte tek ibadet objesi, **AMS**'yi takdis etmekten ibarettir ve **"Ali, Muhammet ve Selmân'ı yüceltiriz."** Demekle namaz kılınmış olmaktadır.

Türk Alevîliğindeki "cem evleri"ne karşılık, Nusayrîlikte "nüdeyve"ler (bazı karaların alındığı küçük toplantı yerleri) vardır. Bununla birlikte onlara göre

* Bugün İslâm dünyası, her türlü olumsuzluğu yaşayan bir duruma düşmüş ise, Nusayrîlere göre bunun nedeni, Emevî takipçilerinin Kur'ân'ı, özünde gerçeği barındıran bâtinî tevillere göre değil de, hakikati örten yanıltıcı zâhirî hükümlere göre insanlığa takdim etmiş olmasındandır. Kur'ân'ın zâhirî yorumu ise bilinçleri köreltmıştır. Bu olumsuz durum ancak Nusayrî evrensel kültürüyle ve bâtinî süjeleriyle rehabilite edilebilir. Nusayrîler bu metafizik paradigmasını Kur'an'dan bir âyetle pekiştirmeye çalışırlar. Onlara göre, *Dubân* suresinin 10.âyeti olan : **"Yâ Muhammet öyle ise gök yüzünün apaçık bir duman getireceği günü bekle."** İlahî mesajın gerçeği yansıtan *ezoterik* tevili şu şekildedir: "*Dubân*" kelimesi **AMS** bâtinî-hurûfî yörüngede *Ayn*=mâna'da bereket, *Mîm*=ad'da ateş, *Sîn*=kapıda mutluluk. Arap Alevîlerine göre Sünnîler (Emevî takipçileri), söz konusu âyetle ilgili bilinmeyenleri **AMS** fonksiyonlarıyla çözmeye çalışsalar, Arap ülkelerindeki tüm petrol yataklarını, Batı dünyasından, **AMS** bâtinî formülüyle günümüzden tam dört yüz iki yıl önce bulup ortaya çıkarırlardı. Oysa onlar, âyetin gerçeği yansıtmayan zahiriyle amel edip, insanlara ceza yağdırmaktan başka bir iş yapmadılar. (Nusayrî Şihîyle söyleşi)

Nusayrî meskûn mahallinde cami de bulunmalıdır; ama Sünnîlerin algıladıkları anlamda namaz kılmak ya da diğer ibadetleri yerine getirmek için değil, cami ve nüdeyveler; aileler arasındaki problemlerin halli, çiftler arasındaki muhtemel uyumsuzlukların ve anlaşmazlıkların giderilmesi gibi dünyevî işlerin görülmesi; yardımlaşma, dayanışma ve insanı ilgilendiren diğer tüm sosyal faaliyetler(nişan merasimi, evlenme, düğün, sünnet vs.)in icrasında insanlara mutluluk getirdiğine inanılan kutsal mekânlar olarak kabul edilmektedir. O bakımdan, Nusayrîlerde camilere ve nüdeyvelere birer rehabilitasyon merkezleri olarak bakılmakta *Şıblar*, *Nakipler* ve *Necipler* –ki bunların Arap soyunun asaletini temsil ettiklerine inanılır –den her birine birer terapist gözüyle bakılmaktadır. Aynı zamanda Nusayrî şefler, Ali ile manevî korelasyonu sağlamak, bağlıları arasında toplumsal ve akîdevî stablizasyonu gündemde tutmak için kendilerinin tespit ettiği, fakat halkın bundan haberinin olmadığı yılın belirli zamanlarında bir çeşit ruhânî resepsiyonlar tertip ederler. Camilerdeki görevliler kadrolu olmayıp, fahrî olarak görev yapmaktadırlar. Her gün, etki gücüne sahip, dinsel değil, ama geleneksel bir norm olarak kabul edilen ve dinî bir sembol olmaktan çıkarılan beş vakit ezan okunur, ancak namaz kılınmaz. Nusayrîler bu keyfiyeti İsrâ suresi 110. âyetteki: **"Dinini gizli kıl, dininle göz boyacılık yapma."** Mealindeki tanrısal iradenin meşruiyetiyle izah etmeye çalışırlar. Onlara göre açıktan yapılan ibadetler; gösterişin, riyakârlığın, ikiyüzlülüğün ve istismarın göstergeleridirler. Samimiyetin masûmiyeti ancak *bâtınî* ruh haliyle sağlanır ve onun koruması altındadır. Buna mukabil, Anadolu Türk Alevîliğinde özgün akîdevî teoriğin pratîğe dönüştürüldüğü fonksiyonel-ritüel platformlar, cami ya da mescitler olmayıp, salt *cem evleridir*; kült mekanları olarak da, alevî odaklı *baba*, *dedebaba* ya da *dede* kimlikli türbeler, ocaklar veya yatırlar kabul edilmektedir.

Nusayrîlerde cuma namazı sendromu güncelliğini hâlâ korumaktadır. Cuma günü ve namazı onların belleklerinde; Emevîlerin ve takipçilerinin Nusayrîlere karşı olan düşmanlıklarını ebedileştirmek, her zaman onlara karşı duydukları kini canlı tutmak ve onlara karşı zulmü meşrulaştırmak için icat edilmiş baskı ve sindirme hareketinin politik bir sembolü olarak yer etmiştir. Aslında Nusayrî konseptinde Emevîlerin Cuma siyasetinin iki amacı vardı: İlki, *mustazaf* (ezilenler, Ali taraftarları) lara karşı muhalefeti geliştirmek ve onlara uygulanan terörü ibadet haline getirmek; diğeri ise, Emevî soyunun hükümrancılığını sürdürmek ve korumak için, dinî objeleri kullanarak siyasî stratejiler geliştirmektir. Bundandır ki camiler, Nusayrîler tarafından uzun yıllardan beri Ali ve müntesiplerine küfür ve lanet yağdırma odakları ve kutsallığın kanlı kıtala dönüştürüldüğü meşum mekânlar olarak algılanmaya gelmiştir. Bu sebeple kimi zaman fanatik Nusayrîler tarafından ferdî ve fevrî hareketlerle cuma günü camilerin taşlandığı, *Ümeyyeoğullarına* ve onların takipçilerine, Nusayrî lisanıyla *teberrâ*(beddua)da bulunulduğu ve küfredildiği görülmüştür. Bir kısım Nusayrî

ileri gelenlerine göre şimdi, Nusayrî meskûn mahallerde camilerin bulunması, Sultan Abdülhamit'in Nusayrîleri Sünnileştirme siyasetinin bir eseridir.

Türk Alevîliğinde belirgin kriterlerle kurumsallaşamayan ruhânî şeflere karşılık, Nusayrîlerde örgütlü ve nüfuzlu, kendine özgü din adamları sınıfı (ruhbanlık) vardır. Bunlar: *İmamlar*, *Nakipler* ve *Necipler*dir. Ali'nin ruhâniyetini temsil ederler. Mitolojik olarak vasıflandırılan protokolde *İmam* ortada, *Nakipler* imamın sağında, *Necipler* ise solunda yer alırlar.

"Şeriatsız" anlamına gelen "bîşer" sözcüğünün Nusayrî dildeki yeri, "aydınlanmış şeriatçılar" dır. Bunun kolektif şuurdaki idraki ise izafidir; "bîşer" kavramı selefi-Sünnî dayatmalara karşı direnişi simgelediği ve şer'î tahakküme karşı tepkiselliği dile getirdiği gibi, şeriatın kesin reddini de ifade eder. Nusayrîler, özgün akidevî direnişi belirleyen ve bir nevi iman sembolü sayılan **"ene bîşer"** (ben şeriatsızım), (ben şeriatı reddettim) protestolu söylemleriyle birbirilerini tanırlar. Bu bir *bâtınî* paroladır; **AMS** sırrını takdisten sonra Nusayrî imanının ikinci temel umdesi "ene bîşer" beyanıdır. Her ayinde Nusayrî imanlılar tarafından koro halinde tekrarlanır ve ibadet niteliği taşır. Böylece namazın, orucun ve zekâtın mutlak reddi, her mensekte ve fırsatta dile getirilmiş olur. On sekiz yaşına girmiş olan her Nusayrî genç erkekler, meşrebe sülûklerinde kendilerinden ikrar edilmesi istenen ikinci îmanî prensip "ene bîşer" terkididir.

Genelde, şeytânî bir düzenin simgesi olarak kabul edilen "şeriat" kavramı, Arap Alevîliğinde iktisadî anlamda sömürüyü, hukukî bazda haksızlığı ve zorbalığı, politik söylemde sindirme ve asimilasyonu, dinî-sosyal alanda ise geriliği ve yobazlığı temsil etmektedir. Sünnî oluşumun her türlü fiil ve davranışları, duygu ve düşünceleri kendileri lehine meşrulaştırmanın dindeki adı olarak idrak edilen "şeriat" sözcüğü, müzminleşen lekeli şuurun ve vicdânî bozukluğun kaynağı olarak da değerlendirilmektedir.

Diğer Sünnî ekollerde olduğu gibi Nusayrîlerde de "râbîta", ayinlerde ve menseklerde mühim bir yer işgal etmektedir. Nusayrî tecrübede râbîta, Ali'nin ulûhiyeti ve ruhâniyetini takdis esasına dayanır ve Nusayrî mesajın ibadete dönüştürüldüğü en bariz mensektir. Bireysel olarak tecrübe edildiği gibi toplu olarak da icra edilebilir. Râbîta, bir Nusayrî'nin Ali'nin cismaniyetini ve ruhâniyetini benliğinde hissetmesidir. Arap Alevîliğinde râbîta, Budizm'in *Nirvanası* gibi düşünülmekte, ebedi mutluluğun son ve zirve noktası olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca, râbîtaya Ali'nin ulûhiyetini tasdik eden "*Huddâm*" adlı cinler taifesinin de eşlik ettiği inanılmaktadır.

Sudûr nazariyesinin Nusayrî literatürdeki yeri Ali eksenlidir. Ulûhiyetin ilk merhalesi olan *derûnî* şifreye göre anlamı "kâlû-belâ" demek olan **"Işık Alevîliği"**dir. Ruhlara hitap yine *râbîta* atmosferinde güncelleştirilir. Nusayrî ontolojide Ali, varlığı ile kendisinden sudûr eder ve ruhlara : "*Ben sizin imamınız*

değilmiyim?" dediğinde onlar: "kâlû-belâ"(evet sen bizim imamımızsın) derler. Nusayrî-bâtınî terminolojide "İmam" kimliği, tanrısal gücün karşılığıdır ve Ali'nin rûhâniyetini temsil eder. Bu teosofik sürece **AMS** sırrı da dahil edilir. Bu bakımdan râbîta'nın muayyen bir günü ve vakti yoktur. Nusayrî hangi şartlarda olursa olsun, onu düşündüğü an yapabilir. Râbîta esnasında **AMS** sırrını kutsayan ifadelerin dışında, okunması zorunlu standart dua kalıpları yoktur. Müntesip içinden geldiği gibi istediği dilde, istediği duayı okuyabilir. Bundan başka râbîtanın makbul olup olmadığını bir Nusayrî anlayabilir; şöyle ki, tüm duygu ve düşüncelerini Ali'nin rûhâniyetinde yoğunlaştıran kişi, bir müddet sonra vücudunun her hangi bir yerinde nabız atışına benzer atışlar hissederse, amaca ulaşıldığı anlaşılır. Şayet aksi durum zuhur ederse bu, o kişinin imanının zayıflığına ya da imansız olduğuna veya bâtınî konsantrasyonun şartlarına uymadığına delalet eder.

Nusayrîler, zamanı fonksiyonel hale getirebilmek için bir işe başlarken veya Ali'nin adı anıldığı her an, "Bism-i Ali" derler. Takdis ifade eden bu zikir tarzı Alevî-Bektaşîlerde ise, "Bism-i Şah" şeklindedir.

Arap Alevîliğinde kendine has bayramların sosyal hayata yansıyan önemli rolleri vardır. Bunlardan aşure bayramı, muharrem ayının onuncu gününde Hz. Hüseyin'in İsa gibi göğe çekildiğine inanılan anın kutlanmasıyla yaşanır. Dolayısıyla Nusayrîler, Hz.Hüseyin'in Kerbelâda aşure günü öldürüldüğüne inanırlar. Onlara göre o ölmemiştir, ama mekân değiştirmiştir. Ayrıca Nusayrîlerin *Mübahale*, *Gadirhum*, *Dulam*, *İdu Kebir*, *İdü'l-Kadr* gibi kendilerine has bayramları da vardır. *Dulam* bayramında Halife Ömer'in öldürülüşünün sevinci kutlanır. *Mübahale* bayramında ise o gün hiçbir iş yapılmaz, cinsel ilişkide bulunulmaz, yemek olarak sadece kavrulmuş un yenir ve *Kerbelâ* hadisesinin matemi, duygusallığın nostaljik yörüngesinde yaşanmaya çalışılır. Buna mukabil bu tür bayramlar Türk Alevîliğinde görülmez.

Nusayrîlerde bayramlar, *Ehl-i beyt* ile ilgili önemli dinî-siyasî olaylara endekslidir. Ama Hristiyan bayramları da bu kutsal törene dahil edilirler. Bu nedenle *Haç yortusu*, *Santa Barbara*, *Haç*'ın suya atılması, *Unsuru* ve *Salip* bayramları da özgün idrakleri ve yorumları doğrultusunda aynı vecd ile kutlanır. Yine bilindiği gibi, bu tür hristiyanî izler taşıyan bayramlara Türk Alevîliğinde rastlanmaz. Bayramlarda bol bol şarap içilir ve buhur yakılır. Takdis ayinlerinde şarabın rengindeki kırmızılık, Ali'nin kanını temsilen kutsallık ögesi sayılır. Bu nedenle ayinlerde "Kutsal Şarap Kültü" Nusayrî geleneğinde vurgulu bir ayrıcalığa sahiptir. Ayinin özelliği ise topluca icra edilmesidir, ferdî olarak yapılmaz. Şih'in gizemli işleminden geçen şarap fıçıları musıkî nağmeleri ile içime sunulur; dikkat edilmesi gereken husus, şarabın bir damlasının dahi yere dökülmemesidir. Zira küçük bir damlanın hederi suçu gerektirir. Cezası da ayinden atılmaktır. Her bir yudumu titizlikle içen Nusayrî, Ali'nin kanının

damarlarında dolaştığını hisseder. Ayinin asıl maksadı da budur.

Nusayrî değerler ve yargılar sisteminde Sünnî literatürlerde olduğu gibi, "**günâh**" ve "**günâhkâr**" kavramları bulunmaz; bu sözcüklere mukabil, "**suç**" ve "**suçlu**" yargıları yer almaktadır. Öte yandan, Türk Alevîliğine has olan ayin kültürü *semab*, Nusayrî mensekleri arasında yer almaz ve böyle bir amelî motif de işlenmez.

Gerek akîdevî ilkelerde ve gerekse amelî tecrübelerde olsun, Hıristiyanlıkla ilgili etkiler bâtinî meşreplerden Nusayrîlikte daha belirgindir. Bunda, Nusayrîlerin tarihin değişik dönemlerinde çeşitli nedenlerden dolayı İsevîlerle yakın ilişkide bulunmalarının önemli payı vardır. *Zira, "*Malazgirt savaşını takiben Selçuklu Sultanları döneminde Nusayrîler Antakya'yı ele geçirdiler. Ancak daha sonra Fransızların bölgeyi işgali üzerine (492/1098) bir süre onların hakimiyeti altında yaşadılar.*"²⁸ şeklinde rivayet edilen tarihî geçmiş bunu kanıtlamaktadır.

Netice itibariyle Nusayrîlikte, özellikle islâmî mensekleri ref^c(iptal etme, kaldırma) etmeyle belirginleşen ve tüm haramlardan insılâh(sıyrılma)la dinden bağımsızlaşmayı öngören ve liberal bir dinî anlayışı benimseyen zihniyet yansımaları yaşanmaktadır. Nusayrîler bu durumu Kur'andaki Mâide sûresinin 5.âyetinin meali olan: "*Sizin için bütün nimetler helâl kılındı.*" İlâhî mesajını: "*Eğer maksat kulun mutlak Tanrıya ulaşması, O'na varması ise bu, ibadetlerle yasaklarla olmayıp muhabbetledir.*" şeklindeki bâtinî teviliyle izah ederler. Böylece, Arap Alevîliğinde şeriatın bâtinî idraki, şeriatın mutlak zâhirî tekliflerini, ibahalarla ilga etmiş olmaktadır.

C) Sosyolojik Anlatımdaki Ayrışmalar

Mademki mistik öğelerin ve dinî dogmaların muhatabı insandır, o halde soyut akîdevî sembollerin pratikte somutlaşması olgusu, bireyi aşan ve sosyal münasebetler ağı kurmayı zorunlu kılan ilişkilerin kemiyeti ve keyfiyeti, yaşanan dinî tecrübenin ihtiva ettiği mesajların kapsamına bağlı bulunmaktadır.

Özünde münzevî bir dinî hayatı teşvik eden ve vurgularında *asketik* temaları ön plana çıkaran dinî değerler ve yargılar bütünü; birlikte olmayı ve başkalarıyla tecrübe etmeyi ilkeleştiren ve üstelik imanın emredici ve zorlayıcı gücüne sahip unsurların kaynaştırıcı gücünün etkisinde varlığını göstermesiyle birlikte,

*Tarihin geçmiş dönemlerinde, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında her hangi bir nedenle çıkan savaşlarda, duruma göre bazen Müslümanlara karşı Hıristiyan askerlerin safında yer aldıklarını Nusayrîler itiraf etmektedirler.

²⁸E.Ruhi FIGLALI, **Çağımızda İktisadi İslâm Mezhepleri**, Selçuk Yayınları, Ankara 1986 s. 180-192.

sosyalleşme sürecine katkıları bakımından birbirinden farklı olmaktadır. Kaldı ki ferdiyetçi bir dinî, felsefî, öğretinin mensupları dahi sosyal organizasyondan hali değildirler; hele bu dindarlar, aynı iman sembollerini terennüm ediyor ve buna paralel mensekleri tecrübe ediyorlarsa, cemaatleşme ve birlikte olma ivme kazanmakta ve manevî birlik, basitlikten çıkıp mürekkep bir sosyal ünitenin varlığı olarak müminler tarafından onaylanmış olmaktadır.

Kutsalın birleştirici ve belirleyici rolü, şüphesiz önce aile fertleri üzerinde etkili olmakta, daha sonra zaman ve mekân, yakınlık ve uzaklık ile diğer değişken faktörlerin etki mekanizmalarına göre boyut kazanmaktadır. Kültürlerin kolektif paylaşımı, merkezî kültürün karizması ve olağan dışı durumların zorlayıcı vasıfları gibi hususlar; ortaklaşa bilincin yapısal-fonksiyonel olarak organik bağların ötesinde kutsalın birleştirici ve bağlayıcı işlevinde yoğunlaşmasıyla birlikte, cemaatleşme sürecini tabiileştirir.

Nusayrîlik, Alevîliği bütünüyle kutsallar kültürü olarak görmekte, o nedenle de cemaatin tipolojisi statü farklılığına göre belirlenmektedir. Buna göre; "Ehl-i Beyt Gönüllüleri" grubu, Nusayrî rûhâniyetin tekelinde şekillenirken; "Ali Yandaşları" (Şia-Ali) topluluğu, zengin ve orta halli esnaf Nusayrîlerin oluşturduğu, kademeli tabakalaşma ve üyeleri arasındaki sıkı işbirliği esasına dayanan bir yapılanma arz etmektedir. Çoğunluğu oluşturan ve nispeten çileci(asketik) özellik taşıyan "Mustazaflar" (ezilenler, paryalar) sınıfı ise, sosyal organizasyonun yoksul ve alt tabakalarından oluşmuş Nusayrîlerinden meydana gelmektedir. Bir de, "Ehl-i Beyt Gönüllüleri" grubu ile, "Ali Yandaşları" taksonomisi arasında "yüksek Nusayrîliği" oluşturmaya çalışan "Işık Alevîleri" grubu vardır ki bunlar, liberal bir dünya görüşünü Ali ezoterizmiyle meczetmek istemektedirler. Ancak etkili oldukları söylenemez. Zira her yönüyle bugünkü Nusayrî-toplumsal yapı buna müsait değildir.

"Ehl-i Beyt Gönüllüleri"nde menseklerde ve takdis ayinlerinde kadınlara ve çocuklara yer verilmez. Yüksek Alevîliğin tecrübe edildiği rûhânî kategoride hem "Ali Yandaşları" cemaati ve hem de "Mustazaflar" topluluğu kutsallık ekseninde mütalaa edilirler. Ancak gizemliliği ve batinî veçhesiyle ilgili sırlar, söz konusu cemaat ve üyelerine verilmez. Halk Alevîliğinin yaşadığı diğer iki gruptan "Ali Yandaşları" cemaatinde kadınlar ve çocuklar menseklerde ve ayinlerde hazır bulunurlar ancak iştirak etmezler. "Mustazaflar" kategorisinde ise, kadınlar ve çocuklar her çeşit manevî atmosfere dahil edilirler ve katılırlar. Öyle görünüyor ki, alt gruplarda yaşanan ezilmişlik ruh hali ve yoksulluk gerçeği, insanlar arasında böyle bir ayırım yapmayı hazmedememektedir. Dolayısıyla *mustazaflar* sınıfı, diğer sınıflara nazaran daha demokrat ve daha liberal bir dünya görüşünü benimsemiş görünmektedirler.

Köktenci ve entegrist tutumların kimi zaman gündeme alınması hadisesi "Mustazaflar" cemaatini diğer iki topluluktan farklı kılmaktadır. Gerek "Ehl-

Beyt Gönüllüleri"nde ve gerekse "Ali Yandaşları" sosyal tabakalaşmasında olsun kültürler saf halde tecrübe edilirken, "Mustazaflar" grubunda inanç ve kültür birliği stabilize değildir. Hatta onlarda ilkel dinler de dahil her türlü dinî inanç ve felsefî düşüncenin teorik ve pratik tesirleri görülebilir.

Mustazaflar; ezilmişlerin, kimsesizlerin, haksızlığa ve zulme uğrayanların gücünün Ali de tanrılaştığına inanırlarken, yüksek rûhânî kategoriyi oluşturanlar Hz. Muhammed'in başkanlığında tüm Peygamberlere ait ruhların, muharrem ayının aşûre gününde Ali'yi takdis ettiklerine inanırlar.

Arap Alevîliğinde, özellikle araştırma alanımıza giren Nusayrîlerde yaygın olan bir inanişe göre, gruplaşmanın görünmeyen yönünü ilgilendiren, aslında bir bakıma sosyalleşmeye ivme kazandıran, fakat gözle görülmeyen, ancak bilge Nusayrîlerce görülebildiğine inanılan bir de "Huddâmlar" (kurgulanan manevî sinerji sınıfı)topluluğundan bahsedilmektedir. Tüm Nusayrîleri birbirine bağladığına inanılan bu metafizik takviye, Nusayrî cinler tarafından yapılmaktadır. Kendi aralarında üstlendikleri görevler doğrultusunda hiyerarşik kademelendirilmeye tabi tutulan *Huddâmların*, Nusayrîleri her türlü maddî ve manevî saldırılardan koruduklarına inanılmaktadır. Dolayısıyla *Huddâmlar* algısı, toplumsal zorunluluk doğrultusunda *patronajlık* ifade eden ve fakat manevî kültür statüsünde, aynı zamanda spekülâtif nitelikte sayılabilen kompozisyon görünümünde bir algıdır. O nedenle Ali ile irtibatlandırılan *Huddâmlar* teosofisi, bir bakıma *mustazaflar* sınıfının kozmogonisidir.

Nusayrîlerde cemaat bilincini güçlendirmeyi amaçlayan amiller; Nusayrî-mistik unsurlardan ziyade, aynı etnik ve kültürel kalıplar içerisinde yaşanmış ve yaşamakta olan tarihî bir geçmişte yer almaktadır. Bu sürecin Türk Alevîliğindeki sosyo-kültürel projeksiyonu ise; Alevî *mîllerin*, bânî rumuzlarıyla mecz edilmiş özgün Türk kültürünün vurgulu birikiminde kendilerini göstermeleriyle birlikte netleşmektedir.

Öte yandan Nusayrîler, umutsuz bir evrenselliğe özlem duymaktadırlar. Bu keyfiyet nazari olarak teolojik platformda sürekli gündemde tutulmaktadır. Onlara göre Nusayrîlik, insanlığın ilk ve son evrensel metafizik-mistik vurgusudur. Birey, kendini hangi din, ırk ve kültürden sayarsa saysın Nusayrî kültürü, tüm insanlığın **AMS** sırrıyla örülmüş tanrısal tezahürü olarak kabul edilir. Bundandır ki Nusayrî Şihlar, cemaati ayakta tutan ana unsurun, bu nostaljik evrensel umut olduğu görüşündedirler. Buna göre, tüm insanlığı ilgilendiren üstte ve altta global tabakalaşmanın *kader* denen plandaki takdiri, Nusayrî kozmolojinin ebedî inisiyatifindedir. Aslında bu anlayış, Nusayrî-etnik kimlik kaybının korkusundan kaynaklanmaktadır.

Bir başka sosyalleşme tezahürü, *Fetâlar* oluşumuyla yaşanmaktadır; Nusayrî kodda son zamanlarda entelektüel tabakalaşmanın seyriyle güncellenen

"Fetâlar" grubu(Genç Nusayrîler), özünde Marksist ideolojiyi, Nusayrî özgün kültürüyle bağdaştırmayı amaçlayan ve bunun için çalışmalar yapan üniversitelilerden oluşmaktadır. Ne ki bu kategoride, Marksist Nusayrîler tarafından, Nusayrî ailelerin muhalefetine rağmen Ali'nin kutsallığı iptal edilmek istenmektedir. O nedenle bu taksonomide, çatışmayı esas alan *karyı kûltür* oluşumu görülmektedir.

Arap Alevîliği, Türk Alevîliğinin mensek ve ayinlerinde tecrübe edilen otantik figürlerin, üslûp ve tarzların hiç birini benimsememektedir. Nitekim Nusayrî Şih'ı Selim Sönmez, bu konuyla ilgili olarak: "*Ne geçmişte, ne günümüzde Türk Alevîliği ile ortak bir hareketimizin ve noktamızın olduğunu hatırlamıyorum.*"²⁹ şeklinde bir itiraz beyanında bulunmaktadır. O yüzden Nusayrîler, Türk Alevîliğini yarı-İslâm referanslı, ama yalnızca bazı Türk boyları tarafından benimsenmiş, bağımsız, kendine has bir Türk dini olarak kabul etmekte, Alevî Türklerin kendi soylarından sayılan, fakat katıksız Emevî takipçisi olan Sünnîlerle yüzlerce yıldır uzlaşmamalarının nedenini de bu ayrışmada görmektedirler. Tarafımızdan yapılan özel mülakatın muhatabı Şih Mehmet Heysemoğlu: "*Türk Alevîliği dedikleri 'Bektaşîlik', Alevîlik değildir. İslâm şeriatının Türk yorumudur. Bu nedenle Türk kökenli Alevîler şeriatçı ve tarikatçıdır. Bu düşüncemizi Bektaşî şairlerinden Yetimî'nin şu mısrasıyla da kamtlayabiliriz:*

Hem şeriatan haberdar, hem tarikat ehlidir,

Marifet bâbında tek mil hem hakikat ehlidir.

"Özgün Arap Alevîliği—ki bize göre gerçek Alevîliktir— şeytânî düzenin senaryosu olarak algılanan 'Şeriat' ve 'tarikat' lanetlilerinin reddi üzerine bina edilmiştir. Konu edilen sözcükler ne mecazî ve ne de gerçek manasıyla Nusayrî lügatinde ve literatüründe hiçbir zaman yer almamışlardır ve alamazlar. Ancak onları yermek, aşağılamak ve hicvetmek için kullanılmış olabilirler. Bize göre, nasıl ki İranlılar, Arap siyasî ve kültürel hegemonyasına bir tepki olarak İslâm'ın özünü bozup şoven bir İran Şiâ'sı ihdas etmişlerse, Türkler de aynı nedensel tepkilerle Alevîğin özünü bozmuşlardır." Tarzında bir değerlendirmeyi zorunlu görmüştür. Farklı ama konuya muhatap kültürün orijinindeki sözcüsünden sadır olan bu değerlendirme, problematiğin güncelleşmesine neden olan gerek teori-pratik ayrışmayla ilgili hususlarda ve gerekse karşı taraftan reddine binaen araştırıcı ekseninde itiraz sadedinde yer alan *tarikat* ve *mezheb* kimliklerinin Anadolu Alevîliğine yüklenmesindeki yersizliğiyle alakalı hususlarda olsun, hiçbir akidevî mugalataya, hermenötik tasavvura ve teosofik idrake mahal bırakmadan, muhalefet fenomenlerini kesin hatlarıyla ortaya koymaktadır.

²⁹Ö. ULUÇAY, **Arap Alevîliği**, s. 80.

Sonuç

Bireyin zihinsel muhtevasında her çeşit öznel algıların farklılık göstermesi tabiidir. Vakıa sosyal kognisyonlarda toplumu oluşturan süjelere ait dinî, etnik, kültürel, siyasî, ekonomik ve coğrafi şartlar nedeniyle daha da belirginleşmekte ve heterojenlik arz etmektedir.

İslâmî versiyonun her hangi bir kategorisinde müminler topluluğu aynı ana kült ekseninde merkezîleşmekle birlikte, tabii olarak etnik-kültürel ayrışmanın zorlamasıyla algısal farklılıklar, gerek Türk ve gerekse Arap Alevîliğinin sentezinde mistik eğilimleri ve yönelimleri, birbiriyle benzeşmeyen mecralara sevk etmektedir.

Nusayrî mitolojinin yörüngesinde tasavvur edilen müşahhas ve mücerret âleme yönelik mutlak gücün hipotezleri, **AMS** sırrıyla ifade edilmektedir. Bu üçlü rûhânî korelasyondan her biri, soyut mistik kavramları müşahhas objelerle aynıleştirmekte ve metafizik-mistik vurguların diyalekti olmaktadır. Diğer yandan akîdevî idraklerin maddî âleme yönelik tezahürleri ise, ekosistem bütünlüğü içerisinde bireysel veya toplumsal kurtuluşa, (pratiğe dönük mutluluk) aynı zamanda takdis ayinleri ve menseklerde görülmektedir.

Türk Alevîliğinde ise, mutlak iradenin gücü **AMA** rûhânisinde tecelli ederken, Nusayrî tesliste yaratıcı hiyerarşinin üçüncü basamağındaki Allah'ın ıskatı, *Selman*'ın ikamesi öngörülmektedir. İslâmî değerler sisteminde bu demektir ki; Arap Alevîliği Türk Alevîliğine nazaran daha da *heterodoks* uçtadır ve kutsalda somutluk daha da belirgindir. Fakat birbirinden farklı her iki kategoride de kutsalla diyalogun sağlanması bu üçlü mistik kombinezonlarla mümkün olmaktadır.

Arap Alevîliğinde tüm mistik muhtevalar seküler ve profan dünya görüşünün ve hayat tarzının merkezine alınmaktadır. Bu nedenle selefi Sünnîliğe ait bağlayıcı, tutucu, sınırlayıcı ve yasaklayıcı ne kadar emir ve nehiyler varsa pragmatik bir kayıt altına alınarak iptal edilmiştir. Dolayısıyla ki Nusayrî söylem, hemen hemen bütünüyle ibahalarla güncelleştirilmiş doktriner bir hayat tarzını gelenekselleştirmiştir. **AMS** sırrının sosyal organizasyonda *terapötik* vasıta olarak kullanılması da bundandır. Öte yandan algısal bir anomi olarak değerlendirebileceğimiz bir husus da, Nusayrî inancın, yerine göre düşünsel ve duygusal projeksiyonlarıyla örtüşen, ama her fırsatta alaşağı ettikleri Sünnî verileri, etik tutarlılığa uymadığı halde iddialarında teyit önermeleri olarak kullanmış olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle, Sünnî veriler, ilâhî mesajlarla onaylı kutsallık denklemlerinde değil ve fakat evrensel değerlendirmenin ikinci statüsünü belirleyen kutsallaştırılmış gelenekler mihverinde mütalaa edilmektedirler. Böylece Nusayrîlik; yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, spesifik

kozmozgonisini oluştururken, bir yandan Hıristiyanlığa öbür yandan da İslâmlığa *göndermelerde* bulunmaktan çekinmemektedir.

Nusayrî tecrübede hem menseklerde ve hem de takdis ayinlerinde yüzeysel bir tutum görülür. Kesin hatlarıyla belirlenmiş ve tespit edilmiş bir ibadet şekli yok gibidir. Bu sebeple müntesipler cemaati bir takım gerekçelerle tabî ihtiyacın gereği olarak ibadet objelerini kendi özgün idraklerine uygun olarak geliştirmişlerdir.

Dinin kaynağına, fizik ötesi düşünsellik ve duygusallık yörüngesinde değil, gerçeğin merkezinde ulaşmaya çalışan bireyler, yatırları (türbeleri, makamları) ziyareti de umutsuzluk cenderesinde sıkışmış insanların duygusal israfı olarak görmemekte, aksine yeryüzüne inen ilâhî inayetin dağıtıldığı ve paylaşıldığı dünyevî mekânlar olarak gerek görmektedirler.

Nusayrîlikte *hiyerogami*(kutsal evlilik) çatısı altında oluşan *Ebl-i Beyt* kültü, Alevîliğin daha sonraki manevî mistik yapılanmasında, *mustazafların* sembolü olarak takdis edilmiştir. Türk Alevîliğinde ise *Ebl-i Beyt* hiyerogamisi kutsallaştırılmakla birlikte, metafizik-mistik idrakin mihverinde, *antroposantrik* (insanı evrenin merkezi sayan)yoğunluklu bir dünya görüşünün ayrıcalığı göze çarpmaktadır.

Ayrışma noktası görülen protestonun öncülü *Şia* tepkiselliği, İrânî mülahazalarda Arap ve Türk Alevîliğine nazaran terminolojik kalıpları hem yapısal-fonksiyonel bakımından hem de kozmik muhteva olarak özgün alternatif itirazlar muvacehesinde değerlendirmektedir. Sözelimi, işlenen sevgi motifleri ve diğer insanî değerlerle ilgili olarak, Alevîliğin özünde vicdânî kanaatlerin merhamete; haksızlığın, cesarete; bağışlamanın, şecaate; nefretin, sevgiye; zulmün ve vahşetin barışa dönüştüğü sulbî berraklığın mayası vardır. "*Şiilikte ise bu sevginin daha doğrusu böyle bir sevgi iddiasının politik çıkarlara alet edilmesi olayıdır.*"³⁰

Nusayrî cemaatlerde her ne kadar akîdevî ve amelî veçhesini gevşek, karmaşık ve bir o kadar da Bâtınî kültlerin oluşturduğu tecrübî hal teolojik uyumu bozuyor görünüyorsa da orada dinî-sosyolojik bir uyumdan söz etmek mümkündür. Öte yandan, Anadolu Türk Alevîliğinde bilhassa son zamanlarda Sünnî tebliğlere ve tekliflere karşı müspet bir eğilim veya onları "kabul" pratiği görüldüğü halde, Anadolu Nusayrî Alevîliğinde aksine Sünnî ortodoksiden ayrılmayı güçlendiren ve mesafeyi daha da aralayan ve derinleştiren negatif tepkili ve bilinçli eylem niteliğinde *ret* tezahürü görülmektedir.

Elde edilen veriler doğrultusunda, yaptığımız çift yönlü itirazlarla ilgili iddianın ispatını gerektiren sonucun muhtevasını, şu değerlendirmeyeyle

³⁰Y.Nuri ÖZTÜRK, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Sidre Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 135.

somutlaştırabiliriz; her iki Alevî akide tarafından, gerek şeriatın protestolu kesin reddi; hatta bu reddin, Alevî iman esaslarından sayılması, gerek özgün *AMS* sırrının takdisi; gerek, ezoterik-teosofik algılardaki ve yorumlardaki ayrışmaya ve tepkili alternatiflere neden olan benzeşmezlikler; gerek, Alevî varlığın Kur'ana bakış açılarında farkedilen İslâm'a göreli aykırılıklar ve gerekse, islâmî terminolojide yer alan emir ve yasaklarla ilgili hükümlerin ibahalarla iptali; Anadolu Aleviliğinin, "İslâm" referanslı mezhep ya da *tarikat* kimlikli kategorilerde yer almasına imkan bırakmamaktadır. Zira islâmî mânada *tarikat* ve *mezhep* kavramaları, Kur'anın temel öğretilerine muhalefeti küfür sayar. Her iki farklı kategorideki özgün Anadolu Aleviliği ise, "...*Âlemin evveline bir evvel, sonuna bir son bulmayı inancı, hem Allah tarafından yaratılışı, hem de âbiret inancını ortadan kaldırmaktadır.*"³¹ hükmünü, doktrininin iman esaslarından sayan Bâtîniğin sürekli etkisinde kalan ateşli taraftarıdır.

Bundan başka, Anadolu Türk Aleviliğinin teleolojisinde "oluşturucu güç"³² olarak düşünülen *tasavvuf*, *şeriat* gibi kavramlar; *sevgi-aşk*, *insan-evren* ekseninde felsefi bir anlam kazanarak "Hak"tan Halka inme³³ şeklinde ve seküler tarzda bir düstur olarak benimsenirken; Anadolu Arap Aleviliği, *tasavvufun* ve *şeriatın* toptan reddi ile "Hak"(Ali'de)ta yok olmayı amaç edinmektedir. Çünkü Nusayrîlere göre insanlık, Ali ile kaimdir; Anadolu Türk Aleviliğinde ise Ali, insan ile birlikte vardır.

Anadolu Arap Aleviliğini Anadolu Türk Aleviliğinden ayıran farklı detaylardan biri de, Arap Aleviliğinde dogmatik bir nitelik arzeden özgün *Işık Aleviliği* diyalektidir. Bilindiği gibi "ışık" formu *İşrakîyyûn*'nun *heresiye* sembollerinden biridir.³⁴ Bu tespit, farklı algılarıyla Nusayrîliğin, sezgiciliğin uçtaki formlarından da etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Buradan hareketle olmalı ki Nusayrîler, *Işık Aleviliği*'nin strateji kaynağının devrimci ya da "yedici" Şûlik³⁵ diye bilinen İsmâilîlik olduğunu kabul etmektedirler.

Netice itibariyle Arap Aleviliği; her türlü dinî, felsefî, ideolojik postulların kendilerine yaşama imkânı bulabildikleri mistik arenada ayrışmanın, "bitmeyen senfoni"sinde yer alan Arap kavminin kendine has inanç hançersinden çıkarttığı aykırı bir sesin tezahürüdür. Ayrışmanın esprisinde gizlenen artı değer gerçek

³¹Ahmet GÜNER, **Tarikatlar**, Milliyet Yayınları, İst. 1991, s. 74.

³²Belkıs TEMREN, **Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1994, s. 154-155.

³³ Belkıs TEMREN, **Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 18.

³⁴ Bilâl DİNDAR, **Sayh Badr Al-Dîn Mahmûd et Ses Wâridât**, Editions de Ministre de Culture, Ankara, 1990, p. 55.

³⁵W. Montgomery WATT, **İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu**, Çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 170.

ise;"bizler" ve "ötekiler" eğilimlerini tetikleyen tüm etnik, kültürel ve mitsel metaforlara rağmen zedelenemeyen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı bilinci...

KAYNAKLAR

- BALOĞLU, B. Adnan, **İslâm'a Göre Tekrar Doğuş**, (*Reenkarnasyon*) (Ankara, Kitâbiyat, 2002)
- BAYRAKDAR, Mehmet, **La Philosophie Mystique Chez Dawud de Kayserî**, (Ankara, Editions Ministère de La Culture, 1990)
- BERKTAY, Fatmagül, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, (İstanbul, Metis Yayınları, 1995)
- ÇAĞATAY, Neşet/ ÇUBUKÇU, İ. Ağâh, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, N:167, ?)
- DİNDAR, Bilâl, **Sayh Badr Al-Dîn Mahmûd et Ses Wâridât**, (Ankara, Editions de Ministre de Culture, 1990)
- DOĞAN, İsa, **Türklük ve Alevilik**, (Samsun, Kardeş Ofset, 1998)
- ENER, Kasım, **Tarih Boyunca Adana Ovasına Bir Bakış**, (Adana, Hakan Ofset, 1993)
- FIĞLALI, E. Ruhi, **Çağımızda İktisadî İslâm Mezhepleri**, (Ankara, Selçuk Yayınları, 1986)
- , **Türkiye'de Alevilik Bektâşilik** (Ankara, Selçuk Yayınları, 1986)
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, (1969)
- GÜNAY, Ünver, GÜNGÖR, Harun, **Başlangıçtan Günümüze TÜRKLERİN DİNİ TARİHİ**, (Ankara, Ocak Yayınları, 1997)
- GÜNER, Ahmet, **Tarikatlar**, (İstanbul, Milliyet Yayınları, 1991)
- KEHRER, Günter, **Din Sosyolojisi**, Çev. Semahat YÜKSEL, (İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 1991)
- KRECHE, CRUTCHFIELD, Blachey, **Cemiyet İçinde Fert**, Çev. Mümtaz TURHAN, (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1970)
- MENSCHİNG, Gustaw, **Dinî Sosyoloji**, Çev. Mehmet AYDIN, (Konya, Din Bilimleri Yayınları, 1994)
- OCAK, A. Yaşar, **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik Kalenderîler**, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992)
- ÖZGÜNAY, Abidin, "Alevilik ve Cem evleri", **Cem**, (Sayı 56, İst. 1996.)
- ÖZTÜRK, Y. Nuri, **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, (İstanbul, Sidre Yayıncılık, 1998)

ROBINOW, Paul/ SULLIVAN, William, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Çev. Taha PARLA, (İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990)

SÖNMEZ, Selim, "Türkiyeli Arap Alevîleri", **Kervan Dergisi**, (Sayı: 40, 1994,)

TANKUT, H. Reşit, **Nusayrîlik ve Nusayrîler Hakkında**, (Ankara, Ulus Matbaası, 1938)

TEMREN, Belkıs, **Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu**,(Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994)

-----, **Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi**, (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995)

TURAN, Ahmet, **Les Nusayris de Turquie Dans La Religion d'Hatay**, (Basılmamış Doktora Tezi)

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Alevî Bektaşî Kimliği**, (İstanbul, Timaş Yayınları, 1995)

ULUÇAY, Ömer, **Arap Alevîliği (Nusayrîlik)**, (Adana, Hakan Ofset, 1999)

WACHE, J. **Din Sosyolojisi**, Çev. Ünver GÜNAY, (Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990)

WATT, W. Montgomery, **İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu**, Çev. Ulvi Murat Kılavuz, (İstanbul, Birey Yayıncılık, 2001)

OSMANLI ÖRGÜN EĞİTİMİNDE VE SÜLEYMANİYE MEDRESELERİNDE MÜDERRİSLER

Yasin YILMAZ*

Abstract

This article brings up the teacher's (who were in the center of Islamic enlightenment) duty, authority, responsibility and methods of education in history of Islam and especially in Otoman Empire which contains the largest section in history of Islam. In that direction, this article gives information about regulations related to the teachers, their salaries and social benefits, institutions that decide their duty periods and make their assignments and promotions, the system of discipline, form of education, assignment and examination of teacher candidates in Otoman Empire.

Furthermore, this article gives the information to readers with original sources and documents about teacher's (who were working in Medrese of Süleymaniye which was situated in summit classical system of medrese) methods of education, respectfulness in society, their promotions and qualification that required for teachers.

Giriş

Medreselerde öğretim kadrosunun başında müderris bulunmaktaydı. Müderris, ham bilgileri akılla yorumlayarak, insanlar arasındaki iletişimi doğrudan ya da dolaylı olarak sağlayan kişi olmuş ve İslâm Tarihi'nde İslâm Toplumlarının dinî yönden aydınlanmasında aktif rol almıştır. Diğer yandan eğitim sistemi bir toplumda ideoloji, bilgi ve hüner aktarma işlevini görmektedir. Geniş alanıyla İslâm, dar alanıyla da Osmanlı coğrafyasında belirtilen işlevleri yürütenler müderrisler idi. Çünkü bu nitelik ile toplumun üretim güçlerinin ve üretim ilişkilerin ve de ideolojisinin yeniden üretilmesi sağlanmıştır.¹

* Dr., Ankara Tevfik İleri Anadolu İ. Hatip Lisesi

¹ İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin*

Bilginin yorumlanması ve insanlara ulaştırılması yani İslâmî aydınlatma hususu İslâm peygamberinin en önemli görevi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü eğitimi vazgeçilmez ana değerlerden birisi olarak kabul eden İslâm'ın, ortaya koyduğu eğitim sisteminin temel değerlerinden birisi belki de en önemlisi İslâmî bilgiyi ve bu alandaki hünerleri muhatabı olduğu toplumlara aktarma idi. Buna paralel olarak Kur'an'ın ilk emrinin “*oku*”¹ olması İslâm dininin eğitim ve öğretime verdiği önemin en açık göstergesi olarak karşımıza çıktığı ve bundan dolayı Hz. Muhammed'e, peygamberlik görevinden önce ilim dolayısıyla eğitimcilik görevi verildiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber, kendi adıyla anılan mescitte ibadet dışında eğitim faaliyetinde bulunarak, aynı zamanda ilk müderris olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Hz. Muhammed, tamamen cehalet içinde bulunan bir topluma peygamber gönderildiğinden, bizzat kendisi şöyle demiştir; “*Allah beni bir eğitimci (müdris-muallim) olarak göndermiş bulunuyor*”.²

İslâm'da Hz. Peygamberin başlattığı eğitim hareketi ve bu faaliyetin baş aktörü olan müderrisin görevleri kutsiyet kazandırılarak İslâm tarihi boyunca devam etmiştir. İslâm'ın ilk döneminde başlatılan bu hareket, Emeviler döneminden itibaren camilerde ve daha sonraları örgün bir şekilde medreselerde devam etmiştir.³

Müdris “*ders veren kişi*” anlamıyla daha çok medreselerde fonksiyonunu icrâ eden eğitim görevlisi olmasına rağmen, bir çok platformda bilgi iletişimini sağlamıştır. Fakat asıl önemli görevinin medresede olmasından dolayı, medrese ile müderrisin özdeşleştiği görülmüştür. Çünkü medrese ile müdris arasında hem sebep hem de sonuç ilişkisi vardır. Bu sebep- sonuç ilişkisi içerisinde medreseler, müdris merkezli serbest öğretim halkalarının örgütlenmiş şekliyle tarih sahnesine çıkmıştır. Diğer yandan müdrisliğin ortaya çıkması eğitim gibi hayatî bir mesleği ikinci bir iş olmaktan kurtarmıştır.⁴

İslam dünyasında cami dışında uzmanlaşmış ilim ve eğitim müesseseleri olan medreseler, İslâm devletlerinin dünya ilim tarihinde söz sahibi olduğu ve öncülük ettiği 9–11. yüzyıllarda doğmuştur.

Oluşumu ve Dönüşümü, TTK, Ankara, 1999, s. 1

¹ Alak, 96/1

² İbn-i Mâce, ***Sünen***, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Mukaddime (paragraf 17), nr. 229; Muhammed Hamidullah, ***İslâm Peygamberi***, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1991, II, 758

³ Daha geniş bilgi için bkz. ; A. Taşköprü-zâde, ***Mevzuatı'l-Ulum***, İstanbul, 1313, I, 67-100; A. Kâbisî, ***Ta'lîmü'l-Müteallim (İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale)***, Kahire, 1953, (Ter. S. Ateş- H.R. Köymen, Ankara, 1966), s. 295; A. Çelebi, ***İslâm'da Eğitim ve Öğretim Tarihi***, çev. Ali Yardım, İstanbul, 1982, s. 207-253; Mehmet Dağ-R.H. Öymen, ***İslâm Eğitim Tarihi***, Ankara, 1974, s. 196-204

⁴ Geniş bilgi için bkz. VGMA, D. 604, s. 90; ***Kanunî Vakfiyesi***, VGMA, nr. 1390, s. 84-85

Müdürlüğün bir kurum ve meslek olarak her türlü şartlarının oluşmasının Bağdat'taki Nizamiye medreseleriyle gerçekleştiğini görüyoruz. Çünkü müdürlük ile ilgili şahsî ve akademik vasıflar, çalışma şartları, ücret ve sosyal haklar, bu dönemde belirlenmiştir. Çünkü bu şartlar, eğitim işinin yani müdürlüğün standartlarını belirlemiş ve onun profesyonel bir meslek olduğunu ortaya koymuştur.¹

İslâm tarihini incelediğimizde müdürlüklerin önceleri ders verebilecek yeteneği olan kişiler arasından daha sonraları ise medreselerden çıktığını görmekteyiz. Örneğin Selçuklular ve Osmanlılar dönemlerinde müdürlükte bir üst medreseden mezun olma şartı aranmış ve mesleğe giriş için de öğretme yetkisi veren icazetnâme istenmiştir.²

Bu çalışmamızda, Osmanlı aydınlanmasına büyük katkısı olan müdürlüğün genel özellikleri ile eğitim alanındaki liyakat ve kariyeri ortaya koyacağız. Bunun sonucunda günümüzün eğitim çalışanlarının genel durumunu okuyanların zihinlerine havale edeceğiz. Osmanlılar ile günümüzü birçok yönden mukayese etme imkânı bulacaklardır.

A. Osmanlılar Döneminde Müdürlük

Osmanlı'da kuruluş dönemi medrese geleneği Selçuklulardan tevarüs ettiği için, müdürlükle ilgili akademik ve ilmi, genel kuralların tamamen o devrin düşüncesini yansıttığı görülmektedir. Bundan dolayı alt yapısını Selçukluların oluşturduğu müdürlük mesleğinin, Osmanlılarda daha büyük önem kazanmasının sebebi, devlette ilk atanan kamu görevlilerinden birisinin de müdürlük olmasıdır. Yine bu dönemde Osmanlı medrese vakfiyelerinde müdürlüklerin meslekî ve şahsî özellikleri, çalışma şartları, özlük ve sosyal hakları konusunda yer alan hükümler bir nevi Selçuklu vakfiyelerinin tekrarı gibidir.³

1. Osmanlılarda Müdürlükle İlgili Hukukî Düzenlemeler

Fatih'le başlayan Osmanlı yükselme çağında her alanda yapılan merkezî düzenlemeler, ilmiye mesleğinde de yapılmıştır. Bu düzenlemelerin klasik çizgisi Kanunî döneminin sonlarına kadar devam etmiştir. Özellikle bu düzenlemelerde en büyük pay, bir bürokrat olan Ebussuûd Efendi'ye aittir. Çünkü bu kişi, hem kazaskerliği hem de şeyhülislâm olduktan sonra, hukukî

¹ Bkz. İ. Kafesoğlu, "Nizamülmülk", *MEB İA*, C. IX, s. 329-333

² H. Akgündüz, *Osmanlı Medrese Sistemi*, İstanbul, 1997, s. 449

³ VGMA, D. 743, s. 146; D. 572, s. 27-63; *Fatih Mehmed II Vakfiyesi*, VGM. Yay. Ankara, 1938, s. 53 vd.

düzenlemeler alanında Osmanlı yargı, eğitim ve dinî hizmetler (kaza, tadrîs ve iftâ) alanlarında daha sonraki dönemlere model teşkil edecek önemli katkılarda bulunmuştur. Ebussuûd Efendi'nin, eğitim ve öğretimle ilgili reformları rahat bir ortamda gerçekleştirmesinde, Kanunî ile iyi bir diyalog içerisinde bulunmasının yanında, ilmî liyakati ve siyasete karışmamasının büyük rolü olduğu görülmektedir.¹

Ebussuûd Efendi'nin yaptığı hukukî düzenlemeler arasında en önemlisi, müderrisler arasındaki keyfî atamaları düzene koyan mülâzemet kanunudur. Çünkü bu kanunla medrese eğitiminin standartları ve mezun olanların istihdamı konusunda ülke genelinde personel ihtiyaçlarını göz önüne alarak insan ve kadro planlaması yapılmış ve bu husus merkezî bir kanunnâme ile kayıt altına alınmıştır.²

2. Müderrislikle İlgili Düzenlemelerin Muhtevası

Bu düzenlemelerde eğitimin temel direği olan müderrislerle ilgili hususlar da geniş bir yelpazede ele alınmış ve bu mesleğin gerçek saygınlığı ortaya konulmuştur. Yapılan personel rejimi ile müderrislerin hangi şartlarda, bilimsel yeterlilik ve hangi prosedürle eğitimci olacakları açık ve net olarak belirlenmiştir. Yine müderrislerin tayin, azil ve terfi gibi hususları merkezî düzenleme ile standardize edilmiştir.³

Bu düzenlemelerde, müderrislerin eğitim faaliyetlerinin özüne dokunulmayıp, sadece çalışma şartları, özlük hakları ve eğitimin şeklen yapılışı ile mesleğe devam durumları tespit edildiği görülmektedir. Bazı araştırmacılar yapılan bu hukukî düzenlemeler ile Osmanlı'da eğitimin devletleştirildiği kanaatine varmışlardır.⁴ Hâlbuki Osmanlı'da belirli makamlarca ortaya koyulan düzenlemeler, eğitim işlerinin istenilen seviye ve şekilde devam etmesi için yapılmıştır. Eğitimin muhtevası ve içeriği yönünde devlet tarafından müderrislere her hangi bir telkinde bulunulmamıştır.⁵ Osmanlı'da eğitimin

¹ Bkz. M. Ertuğrul Düzdâğ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1983.

² Bkz; A. Taşköprü-zâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, İstanbul, 1313, I, s. 80; Âli, *Kühû'l-Ahbar*, Süleymaniye Ktp. nr. 2162, s. 24; İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK, Ankara, Tarihsiz, II, s. 587

³ Bu konu ile ilgili , BOA, Cevdet-Maarif, nr. 44, 464, 7212; İbnülemin-Tevcihat, nr. 2605, 2612

⁴ Hüseyin Atay, *Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi*, Ankara, 1981, s. 5-6

⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. *Kanunnâme-i Ehl-i İlim*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revân, nr. 1935, vrk. 94b-95b; *Kanunnâme-i Sultan Süleyman Han*, (Mevâli-i İzâm ve Müderrisîn-i Kırâmın Tadrise Mevazıbları Hakkında), Bayezid Ktp. Veliyyüddin Efendi, nr. 1970; *Kanunnâme*, Süleymaniye Ktp. Aşir Efendi, nr. 1004, vrk. 69b-71a; *Hirzu'l-Müluk*,

devletçi olamayacağını diğer bir göstergesi de, öğretim elemanlarının ücretlerinin vakıflar tarafından karşılanmasıdır. Eğitimin malî boyutu açısından da devlet eğitimin dışında kalmıştır.¹ Osmanlılarda eğitim hayatının zirvesini oluşturan Süleymaniye medreselerinin eğitim hayatından önce ve sonra yapılan hukukî düzenlemeler ile Osmanlılarda eğitimin şekli ve öğretim elemanlarını ilgilendiren hususlar teminat altına alınmıştır.

3. Müderrisin Yetişme ve Atama Şekli

a. Müderrisin Yetişme Şekli

Tarihî gelişiminden sonra bu mesleğin genel durumu hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Osmanlılarda müderris olmanın yolu, bir talebenin Hâşiye-i Tecrid medreselerinden başlayıp çeşitli hocalardan ders görerek, Hariç ve Dahil medreseleri derslerini tamamladıktan sonra Sahn-ı Seman veya Süleymaniye medreselerinden birini bitirip icâzet almasından geçmektedir.² İcâzetnâme denilen mezuniyet belgesi, öncelikle belirli bilgi dalları için eğitim verebilme yetkisi ile kısmen de olsa pedagojik formasyona sahip olduğunun tescilidir. Ancak medreseden mezun olan her kişinin ilmiye görevine tayin edildiği söylemek de çok iyimserliktir. Hatta bu konuda ortaya çıkan ve çıkacak haksızlıkları önlemek için meşhur “*Mülâzemet Kanunu*” 944/1537 yılında Kanunî döneminde Ebussuûd Efendi tarafından çıkarıldığını yukarıda belirtmiştik.

b. Müderrisin Atama Şekli

Mülâzemet kanununa göre kişinin, ilmiye mesleğine atanmasının ilk şartı, mesleğinde kendini kanıtlamış kimselerce, dini hizmetler, yargı ve eğitim görevlerine aday (mülazım) gösterilmesi ve bu konuda kefalet verilmiş olması gerekmektedir.³ Bu da bizi atamalarda objektif bir seçim yapılmadığı sonucuna götürmektedir. Çünkü Osmanlı dönemi biyografi kitaplarına baktığımızda bu hususta objektif davranılmadığına dair birçok örnek görebilmekteyiz. Hatta mülâzemet kanununu kendi emriyle hazırlatan Kanunî Sultan Süleyman dahi,

Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revân, nr. 1612, vrk. 38b-55a

¹ Bkz. *Fatih Mehmed II Vakfıyesi ve Kanunî Vakfıyesi*

² *Kanunnâme-i Ehl-i İlim*, vrk. 94b-95b; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul, 1993, V, 175; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, “Tarihçe-i Tarik-i Tedris”, *İlmiye Salnâmesi*, İstanbul, 1331, s. 644; İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı İlmiye Teşkilâtı*, TTK, Ankara, 1988, s. 45

³ Mecdî, *Şakaiku'n-Nu'mâniye Zeyilleri*, Haz. A. Özcan, İstanbul, 1989, I, s. 456; Atâî, *Şakaiku'n-Nu'mâniye Zeyilleri (Hadaiku'l-Hakaik)*, Haz. A. Özcan, İstanbul, 1989, s. 244; Hazerfen Hüseyin Efendi, *Telhisu'l-Beyan fi Kavânin-i Âl-i Osman*, vrk. 8

hazırlattığı kanununa uymayarak mülazemet vermiştir.¹

c. Müderrislerin Nöbet Döneminin Önemi

Medreseden mezun olup icâzetnâme alan kişi Anadolu'da görev alacaksa Anadolu, Rumeli'de görev alacaksa Rumeli kazaskerinin belirli günlerdeki meclislerine devam ederek “*matlab*”² veya tarik denilen deftere (*Rûznâme*)³ ismini yazdırırdı.⁴ Bu deftere mülazımın ismi, eşkali ve mülazım olma vesilesi gibi hususular yazılırdı. Bu defterler kayıp olduğunda şahit gösterilerek kayıtlar yenilenirdi.⁵

Mülazım burada sırası gelinceye kadar beklerdi. İlmiye ıstılahında buna “*nöbet*” denilirdi. Bu dönemi mülazım için referans oldukları insanların himaye ve denetiminde, bir bakıma staj ve müstakil görev yapmaya hazırlık aşaması olarak kabul edebiliriz. Çünkü mülazemetin asıl amacı, eğitim, yargı ve dini hizmetlere (kaza, tedris ve iftâ) aday olanların kazasker ve şeyhülislâm kapısına giderek hem ilerideki meslektaşları ile tanışmaları ve kaynaşmaları hem de tecrübeli ulemâdan meslekî açıdan istifade etmelerini sağlamaktır.⁶

Bu medreseye ilk girecek müderrisler, her hangi bir yeterlilik imtihanına tabi tutulmadan atanırlardı.⁷ 40'lı kadrolar üzerindeki medreselerden olan hariç ve dahile ait müderrislerin tevcihinde ruûs imtihanlarında başarılı olunduktan sonra berat düzenlenerek göreve başlanırdı. Müderrisliğin en yüksek seviyesi olan *Sahn* ve daha üst medreselere girişte ise çok büyük araştırma ve geliştirmeye bir sürecin tamamlanması gerekiyordu.⁸

d. Müderrislerin Atamalarının Topluca Yapılması

¹ Atâî, s. 435, 183, 243,

² **Matlab:** Arapça'da “*istenilen şey, meram, maksat, bahis, konu ve mesele*” anlamlarına gelir. Medrese mezunlarının müderrisliğe başlamak için kazaskerler tarafından isimlerinin kaydedildiği defterdir. (M.Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 422)

³ **Rûznâme:** Günlük gelir ve giderin ya da olayların yazılmasına mahsus deftere verilen addır. İlk zamanlarda “Rûznâme” denilirken daha sonraları “Rûznameçe” de denilmiştir. Muhasebe kalemi de denilmiş ve bu defteri tutana “Rûznameçeci” denilmiştir. Tanzimat'tan sonra “Yevmiye Defteri” adını almış ve bu defterleri tutanlara da “Yevmiye Kâtibi” veya “Muhasebe Kâtibi” gibi adlar verilmiştir. Buna göre ilmiyede kazaskerin müderris ataması yapmak için mülazımların isimlerini yazdığı defter olmaktadır. (M.Z. Pakalın, a.g.e., III, 62)

⁴ Atâî; a.g.e, s. 186

⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 587

⁶ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 45-55

⁷ Alt medreselere yapılan tevcih için bkz. BOA, Cevdet-Maarif, nr. 236, 2551, 2642, 2440

⁸ BOA, Cevdet-Maarif, nr. 236; Ahmed Cevdet Paşa, a.g.e, V,175; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, “Tarihçe-i Tarik-i Tedris”, *İlmiye Salnâmesi*, s. 644

Matlab defterine kaydedilen mülazımların, boşalan kadrolara topluca veya tek tek hazırlanmış bir kararnâme ile atamaları yapılırdı.¹ Bu kararname ile müderrisler, aşağıdan yukarıya Osmanlı medrese sisteminin sıralanışına göre ibtida-i hariçten başlayarak, hareket-i hariç, ibtida-i dahil, hareket-i dahil, musıla-i sahn, sahn-ı seman, ibtida-i altmışlı, hareke-i altmışlı, musıla-i süleymaniye, havamis-i süleymaniye, süleymaniye ve dâru'l-hadis-i süleymaniye'ye atanırlardı. Bu sıralamaya göre Hâşiye-i Tecrid, Miftah ve Telvih medreselerinin kadroları yukarıda yapılan sıralamanın dışında tutulmuş ve bir bakıma stajyerlik dönemi olarak kabul edilmiştir.² Bir müderrisin, ilk rütbeden son rütbeye kadar olan ilmiye yolunu 25-30 yılda aldığını görmekteyiz. Bu yol almaya, “*kat-ı merâtib*” ve bir müderrisin medreselerdeki aşağıdan yukarıya doğru hareket etmesine de “*devr-i medâris*” denilmiştir. Kat’-ı merâtib de devr-i medârisle mümkündür.³

e. Müderris Adaylarının İmtihan Edilmesi

Boşalan bir kadro için birden fazla başvurunun yapıldığı üst medrese müderrisliği için XVI. yüzyıldan itibaren çoğunlukla Fatih Camii’nde ve kazasker huzurunda imtihan yapılmıştır. İmtihan daha önceden verilen bir konunun adaylar tarafından hazırlanması ve jüri huzurunda savunulması ile gerçekleştirilmiştir. Başarılı olan için berat (kararnâme) düzenlenerek göreve başlatılmıştır. Dikkat çeken diğer bir husus da büyük medreselere atanabilmek için risale yazma ve alt medreselere atanma konusunda eğitim hayatı süresince müddiklik yapmak önemli bir tercih sebebi sayılmıştır.⁴

f. Müderrislerin Görev Sürelerinin Tanzimi

Mülazemet Kanunu ile Osmanlı ilmiye teşkilatında büyük yenilikler yapılmış ve dinî, eğitim ve yargı hizmetleri (iftâ, tedris ve kaza) kadrolarına atanan görevliler, kaydı hayat şartıyla değil, 2 ile 7 yıl arasında değişen süreler için atanmıştır. Bu arada ilmiyenin en alt payesinde bulunan eğitim mesleğinde, akademik sıralamada en alt seviyede bulunan müderrislik derecesinde göreve adım atılarak hareket denilen silsilede tayin ve azil ile en üst dereceye kadar yükselme imkânı sağlanmıştır. Mevcut uygulama ile her müderrisin 30 yıllık

¹ Bununla ilgili 1040 yılında yazılan *Tarih-i Silsile-i Ulema*’da her yıl ataması yapılan ya da yerleri değiştirilen müderris, müftü ve kadıların isimleri ve atandıkları yerler kaydedilmiştir. (Nâzırı Mehmet Efendi; *Tarih-i Silsile-i Ulema*, SK. Esad Efendi, nr. 2142)

² Hazerfen Hüseyin Efendi, a.g.e, vrk. 141-142; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 283-285

³ Devr-i Medâris’le ilgili olarak Muhaşşi Sinan Efendi’nin (d.843/1487-1488- ö. 989/1581-1582) kat-ı merâtibine bakılabilir. Bunun için de bkz; Ataî, s. 48,250; *TSU*, 209b, 213b; Mehmet Süreyya, *SO*, III, 353; Mehmet Tahir Efendi, *OM*, I, 465

⁴ BOA, Cevdet-Maarif, nr. 6295; Ruûs Defteri, I, 145

meslek hayatı boyunca 15 yıl fiili görev, geri kalan 15 yılda ise nevbette bulunması gerekmiştir. Genel olarak eğitim, yargı ve dinî hizmetler kadrolarında fiili göreve *ittisal* veya *müddet-i örfiye*, iki görev arasındaki bekleme sürecine ise *infisal* veya *mülazemet* denmiştir.¹

4. Müderrisin Tayin ve Terfisini Yapan Kurumlar

Müderris tayin ve terfilerinde XVI. yüzyıla kadar kazasker ve şeyhülislâmların büyük etkisi olmuştur. Bu etkinliğin tabii bir sonucu olarak da bugünkü ifade ile bunlar kararnameyi hazırlayarak, gerekli makamlara sunmuşlardır. Ancak bu tarihten itibaren tedrici olarak şeyhülislâmlığın etkisinin artmasıyla, şeyhülislâmın tek seçici hâle geldiği görülmüştür.² Genelde tek tek veya topluca hazırlanan müderrislik kararnâmeleri ve tayin aşaması, başta kazaskerler veya şeyhülislâmın sadrazama arzı, sadrazamın padişaha telhisi³ ve padişahın hatt-ı hümayunu ile sonuçlanırdı. Daha sonraki uygulamalar ise kazaskerlerin kendi bölgelerindeki boş kadroları şeyhülislâma arzı, şeyhülislâmın ise konuyu telhisle padişaha bildirip onay alması biçiminde olmuştur. Böylece XVI. yüzyıldan itibaren tayin ve terfilerde şeyhülislâmların büyük yetkilere sahip olduğunu anlıyoruz.⁴

Merkezden uzak Anadolu ve Rumeli'deki medreselerde yapılan atamalarda ilk adım, kadıların ilâm ve arzı ile atılmıştır. Ara sıra müderrislerin atamasında vakfın mütevellisinin de ilk adımı atma teşebbüsleri olmuştur, ancak vakfın veya eğitim kurumunun bulunduğu bölgenin kadısının onayından geçmeyen bu tarz teşebbüsler sonuca ulaşmamıştır.⁵

Müderrislerin atamasında en önemli husus da, gerçek tevcih sahibi olan nihai onay sahibi Padişah olmasıdır. Padişahın her türlü kamu atamalarında söz sahibi olmasına rağmen, ilmiye ve özellikle eğitim kadroları için yapılan tayinlerde özel bir hassasiyet gösterdiği bilinmektedir. Ancak ne yazık ki, sonraki dönemlerde bu hassasiyetin aşındığı ve ilmiye kadrolarına başka

¹ *Tevkii Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi*, Milli Tettebular Mecmuası, s. 539-540; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 45-55

² Ayrıntılı bilgi için bkz. *Yavuz Sultan Selim Han Kanunnâmesi*, Ankara, 1987, s. 1-95; Ali Emiri, "Meşihat-ı İslâmiye Tarihçesi", *İlmiye Salnâmesi*, İstanbul, 1334

³ **Telhis:** Divan görüşmelerinde alınan kararların, önemli ve ayrıntılı konuların özet olarak vezîr-i a'zâm tarafından padişaha bir yazılı belge ile bildirilmesidir. **(Daha geniş bilgi için bkz. M.Z. Pakalın, a.g.e, III, 449-450; C. Baltacı, İslâm Paleografyası (Diplomatik Arşivcilik), İstanbul, 1989, s. 43 vd.)**

⁴ Bu tayinlere ilgili arşivlerimizde çok sayıda örnekler mevcuttur. Bunlardan birkaçı; BOA, Cevdet-Maarif, nr. 1234, 7212, 2821 ; Ali Emiri, nr. 1865; TSMA, E. 6460

⁵ H. Akgündüz, *Osmanlı Medrese Sistemi*, s. 466

makamlarca da tevcihatın yapıldığı tarihi bir gerçektir.¹

a. Kararnamelerin Yenilenmesi

Osmanlı geleneğinde her padişahın cülûsuyla diğer kamu görevlileri gibi müderris beratlarının da yenilendiği görülmüştür. Ancak bu yenileme işlemi tek tek değil de topluca yapılmıştır. Bu konu ile ilgili arşivlerimizde daha sonraki dönemlere ait olmasına rağmen konumuza ışık tutan çok sayıda belge bulunmaktadır.²

b. Tayin ve Terfi Sisteminin Bozulması

Osmanlı'da dönemi itibariyle mükemmel bir sisteme oturtulmuş olan müderris tayin ve terfilerinde, XVI. yüzyılın sonlarına doğru bazı indî gerekçelerle sapmalar olduğu görülmektedir. Kabiliyet, liyakat ve başarıya bağlanmış olan meslekte ilerleme merhalesi, imtiyaz ve iltimaslarla zedelenmiştir. Yapılan hukukî düzenlemelere ters düşen bu uygulamanın en dikkat çekici örneği, Kanunî'nin hükümdarlık döneminde Hocası Hayreddin Efendinin tavassutuyla çıkarılan *Hoca-zâdeler Kanunu*'nudur.³ Daha sonraki yıllarda bu alanda büyük gevşemeler meydana geldiğini arşivlerimizdeki birçok belge şahittir.⁴

5. Müderrisleri Uygulanan Disiplin Sistemi

Osmanlı'da disiplin sisteminin temel özelliği, bütün sivil ve resmî kurumlarda olduğu gibi eğitim mesleği olan müderrisler için de geçerli olmuştur. Ancak Osmanlı'da ulemânın sosyal statüsü göz önüne alınarak, yapmış oldukları hizmetin tabiatına aykırı düşmeyecek bir disiplin kuralı uygulanmıştır. Buna paralel olarak da maddî ve manevî niteliği olan mükâfat ve cezaya tabi tutulmuşlar.

Eğitim kadrosuna verilen mükâfat ve cezalar ile, bu alanda görev yapan personelin davranışlarını yönlendirme, mesleğe yeni girenleri yetiştirme ve hiçbir kamu görevlisinde bulunmayan geniş yetkilerin istismarını engelleme konusunda bir hayli etkili olmuştur.⁵ Bu disiplin sistemi uygulamada,

¹ BOA, Mühimme D. 41, s. 343

² Müderrislik beratları ile bkz. BOA, Cevdet-Maarif, nr. 6640; Ruûs D. nr. 29, s. 430; TSMA, E. 5404/6; Kadı muvafakati olmadan müderris ataması yapılamayacağına ilişkin hüküm için bkz. BOA, Cevdet-Maarif, nr. 493, 6151, Mühimme, nr. 14, s. 1080; Padişahın cülûsu ile beratların yenilenmesine dair bkz. BOA, Mühimme, nr. 27, s. 50; TSMA, E. 9287/1

³ Mecdî, s. 440, Atâî, s. 485; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 148

⁴ BOA, Cevdet-Maarif, nr. 21, 201, 236, 259, 431, 2750, 2829, 5045

⁵ Mecdî, s. 524-526; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 37-38; H. İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London, 1973, s. 170;

müdürrisler için kararlaştırılan mükâfatlar, başarı ve işine bağlılık doğrultusunda yükselme yolunun açık tutulması,¹ sosyal itibarın artması ve vakıf imkânlarından daha fazla yararlanma gibi avantajlar, verilen cezalar ise yevmiyenin kesilmesi, meslekte yükselmenin durdurulması, görev yerinin değiştirilmesi, görevden azl ve sürgün olmuştur.²

6. Müdürrislerin Ücretleri ve Sosyal Hakları

Vakfiye muhtevalarına ve bunların yıllık bilânçoları olan muhasebe defterlerine baktığımızda medrese personeli arasında en fazla ücretin müdürrislere verildiğini görülmektedir.³ Daha sonra önem sırasına göre diğer görevliler gelmektedir. Eğer tahsisat veya vakfın gelirlerinin azlığından vakfiyeden yeterli ücret verilemiyorsa, müdürrislere tımarlar, müfettişlik ve nakdî ödemeler yapılarak telafî edilmiştir.⁴

Verilen yeterli ücret dışında müdürrislerin bir takım sosyal hakları da vardı ki bunları şöyle sıralayabiliriz; lojman tahsisi, yılın belli dönemlerinde yapılan aynı ve nakdî ekstra yardımlar, özellikle külliye bünyesinde görev yapan medrese müdürrislerine imarettten yemek tahsisi, dâru'ş-şifâlarda ücretsiz sağlık hizmetlerinden yararlanma, medrese vakfına ait arazilerde tarım yapma imkanı, ek görev yapma fırsatı, emeklilik hakkı ile ekonomik ve sosyal vasıflı imkanlar ve haklardır.⁵ Osmanlı'da müdürris ücretlerinin başka bir belirleyicilik özelliği de, medreselerin müdürrislerin aldığı ücret baz alınarak sıralanmasıdır.⁶

B. Süleymaniye Medreseleri Müdürrisleri

Müdürrisler hakkında verdiğimiz genel bilgilerden sonra Osmanlı medrese sisteminin zirvesini oluşturan Süleymaniye Medreseleri'deki eğitim câmiasının en önemli elemanı olan müdürrisleri, çağdaş kronikler ve daha sonraki eserlerden tanımaya çalışırsak, müdürrisleri daha iyi tanıma imkanı buluruz. Çünkü Osmanlı hatta İslâm tarihinde olduğu gibi Süleymaniye medreselerinin de eğitim kadrosunun en üstünde müdürrisler bulunmuştur ve eğitim bunlara göre dizayn edilmiştir.

¹BOA, Cevdet-Maarif, nr. 216; Atâî, s. 511

² *Fatih Mehmed II Vakfiyesi*, s. s. 262; BOA, Cevdet-Maarif, nr. 781; A. Taşköprü-zâde, *Mevzuatu'l-Ulûm*, I, 30; Mecdî, s. 51

³ *Fatih Mehmed II Vakfiyesi*, s.262; *Kanunî Vakfiyesi*, s. 80-88; BOA, MAD, nr. 1954, s. 9

⁴ BOA, MAD, nr. 5455, s. 12-18; 5305, s. 108; Mecdî, s. 118-120

⁵ Müdürrislerin sosyal ve ekonomik hakları ile ilgili bkz. *Fatih Mehmed II Vakfiyesi*, s. 262; *Kanunî Vakfiyesi*, s. 80-88

⁶ H. Akgündüz, *Osmanlı Medrese Sistemi*, s. 473

Süleymaniye Külliyesi bünyesinde birer müderris, birer muîd ve 15'er öğrenciden oluşan dört adet İslâm Hukuku eğitimi veren medreseler¹ ile Hz. Peygamber'in hadislerinin okutulduğu, bir müderris, bir muîd ve 15 öğrencinin eğitim gördüğü bir Dâru'l-Hadis bulunmaktaydı.² Ayrıca ilk defa Süleymaniye Külliyesi bünyesinde kurulan ve müderrisi olan bir Tıp Medresesi mevcuttu.³

Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki bu medreseler, Koçi Bey'in ifadesiyle daha sonraki dönemler için model olduğu⁴ ve daha önceki medreselerden farklı bazı özelliklerinin bulunmasından dolayı, medreselerin müderrislerinin genel durumlarını ve farklı yanlarını ortaya koymak gerekmektedir.

1. Eğitimin Müderris Merkezli Olarak Düzenlenmesi

Süleymaniye Medreseleri'nde müderris eğitimin odak merkezinde bulunduğundan, beyni konumunda idi. Eğitimde, ders geçme sistemi uygulandığından müfredat programları ile kanunnâmeler müderrisler baz alınarak çıkarılmıştır. Bundan dolayı Osmanlılarda medreseler hakkında araştırma yapanlar öncelikle müderrisi ele alarak değerlendirme yapmışlardır.

Eğitimin müderrislere göre şekillendiğini Âlî'nin XVI. yüzyılın sonlarıyla ilgili şu serzenişlerinden daha iyi anlıyoruz: "*Zamanımızda müderrislerin haftada dört derse devamları ve dânişmendlerin dersleriyle iştiğal ve istifadeleri muhal oldu. Müderris vardı ki, ayda bir kerre derse varmaz, nice varsun ki, okutacak talebe bulunmaz ve bulunsa da kendüsi ders virmeğe kadir olmaz...*"⁵

Âlî'nin bu ifadeleri medreselerin yozlaşmasına işaret ettiği kadar müderrislerin durumu hakkında da bize bilgiler vermektedir ve eğitimin müderrislerin kalitesine göre şekillendiğini ve elde edilecek başarıların da onların başarısına bağlı olduğunu belirtmektedir.

Müderrislerin çalışma hayatındaki etkin durumlarını yine Ebussuûd Efendi'nin şu ifadeleri açık olarak ortaya koymaktadır: "*Kâdilerün yedikleri ve içtikleri haramdır ve müderrislerin dahi şüpheden hâlî değildir. Bunların ettüklerin cabil itmez...*"⁶ Bu ifadeler eğitimin beyni kabul edilen müderrislerin eğitim hayatından uzak durarak aldıklarının karşılığında çalışmayarak kazançlarının helal olmadığına işaret etmektedir.

¹ *Kanunî Vakfiyesi*, s. 84-85

² *Kanunî Vakfiyesi*, s. 81

³ *Kanunî Vakfiyesi*, s. 86-87

⁴ Koçi Bey, *Risale*, İstanbul, 1277, s. 10

⁵ Âlî; *Kühü'l-Ahbar*, I, 29; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 69

⁶ M.E. Düzdağ, a.g.e, s. 181, mesele. 905

2. Müderrisin Halk Nezdindeki İtibarı

Osmanlılar'da ıslah çalışmalarında aktif rol alan kişilerden birisi olan Koçi Bey, IV. Murad'a sunduğu bir layihasında, XVI. yüzyıl müderrislerinin durumunu şöyle değerlendirmektedir: *‘İstanbul'a geldiğümde eğerci ulemâ-i ‘İzâm şimdiki gibi hadem ve haşem ashabı değüldi. Lâkin bir müderris dâ'ileri yoldan geçse balk-ı âlem ikbâl-i tamm ve küllî ta'zîm ve ihtiram ederlerdi. Irz ve vakarları kemalde idi. Her biri balk nazârında müçtebid mesâbesinde mu'azzez ve mükerrem idi...’*¹

Koçi Bey ıslahat hareketlerinde Süleymaniye müderrislerinin halk nazarındaki itibarları ve halkın onlara karşı saygısını veciz bir ifade ile ortaya koymuştur. Müderrislerin halkı yönlendiren kişiler olduğunu ve onların bozulması ile eğitim hayatının da felç olduğunu belirtmektedir.

3. Müderrisin Medreseleri Dolaşması

1741 yılında yazılan bir eserde medreselerin ikbal döneminde bir müderrisin devr-i medaris (medreseleri dolaşması) ederek terfi etmesi şöyle anlatılmaktadır: *‘... Mülażım çıkanlar, yedi yıl bekleedikten sonra yükselmek suretiyle on rütbe olmak üzere tertib olunan medreselerden aşağı rütbesi ki, İbtidâ-i Hariç denilen biriyle dileğine kavuşur. O rütbede yüz müderris vardır. O medresede iki-üç yıl ders okuttuktan sonra yukarı tarafın hareketiyle İkinci Hariç denilen medreseye ulaşır. O rütbede de elli-altmış müderris vardır. Orada da bir-iki yıl ders okuttuktan sonra, yine yukarı tarafın hareketiyle, İbtidâ-i Dabil denilen rütbeye ulaşır. Oradan İkinci Dâbil'e, İkinci Dâbil'den Mûsıla-ı Sabn'a, Mûsıla-ı Sabn'dan Sabn'a, Shn'dan İbtidâ Altmışlı'ya, İbtidâ-i Altmışlı'dan İkinci Altmışlı'ya, İkinci Altmışlı'dan Mûsıla-i Süleymaniye'ye, Musıla-i Süleymaniye'den de Süleymaniye'ye ulaşır. Bu yolu 25 ya da 30 yılda alır.*

*Ondan sonra Bilâd-ı Sitte denilen Kudüs, Helap, Selânik, Yenişebir, Galata ve İzmir şehirlerinden birine mabreç mollalığı denilen mansıp ile kadı olur. Şimdi Diyarbekir'i de bu rütbede saymışlardır. Bir-iki yıl bitiminde oradan da azırlunup birkaç yıl bekleedikten sonra Bilâd-ı Erbaa denilen Şam, Edirne, Mısır ve Bursa şehirlerinden birine kadı olur. Oradan da bir yıl bitiminde azırlunup birkaç yıl bekleedikten sonra Mekte ya da Medine kadısı olur. Oradan da azırlunup zamanla Anadolu Kazaskeri olur. Oradan da azırlunup Rumeli kazaskeri olur. Oradan da vakit müsaid olup padişahın da yardımı eklenince şeyhülislam olur...’*²

¹ Koçi Bey; a.g.e., s. 10

² 1155/1741 tarihinde İstanbul'da Fransız büyükelçiliğinin isteği üzerine kaleme alınan **Kevâkib-i Seb'a** adlı eserde müderrislerin terfi ve kadılıkları hakkında bu şekilde bilgi vermektedir. Yazarı belli olmayan bu esere ulaşamadık, fakat başka bir eserden naklen bu bilgileri aldık. (Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, I, 44)

Müdürrislerin atamaları Kanunî döneminde Fatih Kanunnâmesine göre, kazaskerlerin padişaha arz etmeleriyle yapılmıştır.¹ Kevâkib-i Seb'a ve bazı çağdaş kaynaklara göre müdürrisler günümüz ifadesi ile rotasyona tabi olduklarını, belirli sürelerle aşağıdan yukarıya doğru medreseleri dolaşmışlardır.² Ayrıca müdürrislerin yer değiştirmeleri ile ilgili her yıl “**valiler karamânesi**” gibi nakil listesi hazırlanarak en üst makam olan divân-ı hümayûna sunulurken, oradan da padişaha takdim edilirdi ve atama ile ilgili padişahın iradesi alındıktan sonra, sadrazam, müdürrislik ruûs ve beratlarının yazılmasını ruûs kalemine emrederdi.³ Ruûstan çıkan liste müdürrislere tebliğ edilerek yürürlüğe girmiştir.⁴ Böylece müdürrislerin atamaları Kanunî döneminde Fatih Kanunnâmesi gereğince, kazaskerlerin padişaha arz etmeleriyle yapılmıştır.⁵

4. Müdürrislerin Öğretim Metodu

Müdürrisler okuttukları derslerden herhangi bir konuyu öğrencilerine seminer olarak verirlerdi ve öğrenciler bu konuya hazırlanarak hocaları önünde münazara yaparlardı ve müdürris bunlar arasında hakem olup, öğrencilere gerekli bilgiyi vererek rehberlik yapardı. Öğrencilerin müdürrisi vefat ettiğinde, aynı derecedeki başka bir müdürrisin dersine devam edebiliyorlardı.⁶

Süleymaniye bünyesinde bulunan, lisans seviyesinde eğitim kurumları olan Evvel, Sâni, Sâlis ve Râbi ile yüksek lisans seviyesinde eğitim veren dâru'l-hadis medreselerinin müdürrisleri, zamanın en seçkin ilim adamları olmuştur.⁷ Çünkü yukarıda da bahsettiğimiz gibi ilmiye mesleğinde kat'-ı merâtib yapan birisi en son ve en olgun döneminde Süleymaniye medreselerinde görev yapmıştır.

5. Süleymaniye Medreseleri Müdürrislerinin Ücretleri

Osmanlılarda medreseler müdürrislerin aldığı yevmiyeye göre

¹ Bkz. Âlî; a.g.e, SK. Esad Efendi, nr. 2162, vrk. 1186

² Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 77

³ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 77

⁴ Kanunî döneminde müdürris ve kadı atamaları ile ilgili bkz. BOA, Mühimme, D. 80, s. 25; D. 98, s. 28; *Tarih-i Silsile-i Ulemâ*, SK. Esad Efendi, nr. 2142

⁵ Bkz. Âlî, a.g.e, SK. Esad Efendi, nr. 2162, vrk. 1186

⁶ Mecdî, s. 136, 155, 160

⁷ Süleymaniye bünyesinde eğitim veren müdürrislerin hayat hikayeleri için bkz. Atâî, a.g.e.; Mecdî, a.g.e. ; Nâzır-ı Mehmed Efendi, *TSU*, ; İzzet-zâde Abdulaziz Efendi; *Teracim-i Ahvâl-i Ulema ve Meşayih*, İÜ, TY, nr. 2456; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmanî (Tezkire-i Meşahir-i Osmanîyye)*, İstanbul, 1308-1316, I-IV, ; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*, İstanbul, Tarihsiz, I-III,

sıralandığından dâru'l-hadis müderrisine vakfiyede 50 akçe¹ takdir edilmesine rağmen ilk müderrise 100 akçe² ödenmesi ve hatta ilerleyen senelerde bunun 160 hatta 210 akçeye³ kadar çıkması hem bu medresenin en üst sırada bulunduğuna hem de müderrislerin liyakat ve kalitesine işaret etmektedir.

Süleymaniye medreselerinin her birinde daru'l-hadis de dahil olmak üzere birer müderris görev yapmıştır. Bunlardan dâru'l-hadis müderrisine 100,⁴ diğer dört medresenin müderrislerine ise 60'ar akçe⁵ yevmiye ödenmiştir.⁶ Dâru'l-hadis müderrisi, kibar-ı müderrisîn denilen müderrisliklerin en üstünde olduğundan isterse mahreç mevleviyetlerinden birine atanabilirdi.⁷ Süleymaniye müderrisliği ise dâru'l-hadis'ten bir derece aşağı olup dört müderrisliktir. Buradan terfi eden bir müderris, dâru'l-hadis müderrisi olur. Ancak Süleymaniye'nin dört müderrisi arasından en kıdemli olanına dâru'l-hadis müderrisliği teklif edilirdi.⁸

a. Müderriste Liyakatin Aranması

Vakfiyede müderrislik için kalite ve liyakatin arandığını, kendilerine ödenen yevmiyeden anlaşılmaktadır. Çünkü vakfiyede müderris için belirlenen yevmiye, müderrisin ilmî kişiliği ve ortaya koyduğu eserlere göre artırılmıştır.⁹ Ayrıca vakfiyede Süleymaniye medreselerine atanacak olan müderrisin nitelikleri en ince ayrıntılarına kadar belirtilmiştir.

¹ Vakfiyede müderrislerin ve medreselerin şartları belirlenirken önce dâru'l-hadis medresesinden başlandığını ve müderrisin yevmiyesinin 50 akçe takdir edildiği görülmektedir. (**Kanunî Vakfiyesi**, s. 80-81)

² Atâî, s. 19

³ BOA, MAD, nr. 1954, s. 9

⁴ **Kanunî Vakfiyesi**, s. 81

⁵ **Kanunî Vakfiyesi**, s. 84

⁶ Ayrıca daha sonraki bir muhasebe defterinde “müderrisîn-i medâris-i şerîfe” denilen ve müderris ücretlerinin sıralandığı kısımda, “be-cibet-i medrese-i subtegân 1 neferan fî yevm 15 fî 12 eşhur 5400” kaydı bulunmaktadır. Bu ifadeden Süleymaniye bünyesinde suhteler için bir tetimmenin bulunduğunu anlıyoruz. Çünkü Süleymaniye bünyesinde Evvel, Sâni, Sâlis, Râbi', Dâru'l-Hadis ve bir de Tıp Medresesi müderrisleri vardır. Burada ise suhtegân medresesi ve bunun 15 akçe yevmiyeli bir müderrisinden bahsedilmektedir. Fakat bunu destekleyen başka bir kaynak da bulamadık. (**Bkz; BOA, MAD, nr. 1954, s. 9**)

⁷ Osmanlı'da kadılıkların da yukarıdan aşağıya doğru bir sıralaması vardı. Bunlardan biri de mahreç mevleviyetliği idi. Bu guruba giren kadılıklar ise; Kudüs, Halep, Eyüp, Selânik, Yenişehir, Tırhala, Galata, İzmir, Sofya, Trabzon ve Girit idi. (**Uzunçarşılı, İmiye Teşkilatı**, s. 280)

⁸ Uzunçarşılı, **İmiye Teşkilatı**, s. 280-281

⁹ BOA, MAD, nr. 1954, s. 9

b. Müderriste Aranan Genel Özellikler

İlmiye vakfiyelerinde özellikle de, Süleymaniye Medreselerinin mâli yönünü ele alan Kanunî Vakfiyesi'nde müderrislerin, aklî ve naklî ilimleri bilmesi şart koşulmuştur. Vakfiyede dâru'l-hadis müderrisinde aranan nitelikler hakkında; “...bir âlim ü âmil ve fâzıl ü kâmil, tefsir-i Kur’ân-ı fasîhe kâdir ve nakl-i ehâdîs-i sahibada mahir, mesabih-i pür-tâb gibi fezâylî zâhir ve meşârik-i aftâb gibi fevâzîli bahir, muşhiri kelime-i uhyâ, ekmel-i din-i resûl-i melik-i a’lâ, Hz. Müslim rivayetini rivayetde müselleme ve Hz. Buhârî naklinde münferid beyne'l-ümem olan kimesne....”¹ denilerek bunları şöyle özetleyebiliriz;

- aa. Sahasında âlim, ilmiye amel eden ve faziletli kişi olacaktır.
- ab. Kur’ânı tefsir edecek kadar Kur’ân ilimlerine vâkıf olmalıdır.
- ac. Hz Peygamberi’in sahih hadislerini rivayet edecek kadar da hadis ilmine sahip olmalıdır.
- ad. Sahih-i Müslim ile Sahih-i Buhârî’yi insanlara ve öğrencilere istenilen şekilde aktarabilme gücüne sahip olması gerekmektedir.²

Diğer dört medresenin müderrislerin hususiyetleri hakkında da “*Ve medaris-i mezâkirâ ve mecâlis-i ma’murenin her birinde efâzıl-ı ulema-i dîn-perver ve ekâbir-i fudala-i hikmet göster-i hüner-veden miştâb-ı künuş-ı hakaik, keşşâf-ı rumûş-ı dekaik, takî vü nakî ü kâmil, züfünûn, msdak-ı innî a’lemu mâ lâ ta’lemun bir müderris ola ki, ifade-i ulûm-i diniyye ve ifazâ-i maarif-i yakiniyye birle talebe-i ilm ü müstaidleri mahzûz ve behre-mend edüb vech-i ma’bûd üzere eyyam-ı tahsilde dersbaneye hâzır olup tedris-i kütüb-i mütedavile-i makbûle ve müzakere-i fünûn-ı ma’kûle ve menkileye iştigalde ihtimam ederlerse....*” denilmektedir.³

Öncelikle müderrislerde ulemadan, ihlâslı, muttaki, faziletli olmaları ve dinî emirleri yerine getirmeleri gibi şartlar aranmıştır. Ayrıca eğitim tekniklerini iyi bilmesi de Süleymaniye medreselerinde görev yapacak olan müderriste aranan özellikler arasındadır. Çünkü vakfiyeye göre müderriste, dinî ilimleri iyi bilmesi yanında, dersi öğrencilere sevdirecek eğitim formasyonuna sahip olması istenmiştir. Ayrıca müderrisin hem dinî hem de aklî ilimlere vâkıf hem de bu ilimleri de okutabilecek kadar deneyim aranmıştır.

- 1. Dinî ve yakınî ilimleri bilerek, öğrencileri verdikleri derslerle yetiştirip onları feyizlendirecektir.
- 11. Devamlı dershanede bulunarak kendileri için belirlenen kitaplarla naklî ve

¹ *Kanunî Vakfiyesi*, s. 80

² *Kanunî Vakfiyesi*, s. 80

³ *Kanunî Vakfiyesi*, s. 83-84

aklî ilimlerle iştilal edeceklerdir.¹

Müdürrislerin vasıfları, ilmî seviyeleri ve atamaları ile ilgili vakfiye dışında kanunnâmelerde de bilgiler mevcuttur.

Sonuç

İslâm Tarihi'nde 9-11. yüzyıllardan itibaren Osmanlı'nın bir çok alanda kendisini gösterdiği 16. yüzyılın sonuna kadar İslâm toplumunun din ve hukuk alanındaki en yaygın yüksek öğretim kurumları, merkezinde müdürrislerin bulunduğu medreselerdi. Yaşadıkları çağda eğitim alanında büyük bir misyonu üstlenen müdürrisler, bilgi aktarımını yaptıkları yerlerin bütün yönleriyle kurumsallaşmasından dolayı özellikle Osmanlı aydınlanmasında aktif rol oynamışlardır. Hatta Avrupa'ya örnek olacak kadar hizmetler vermişlerdir.

Osmanlıda müdürrisler, Sünnî İslâm görüşünü ve hukuk anlayışını yeniden üreten bilim ve hukuk adamları olarak kaza, tadrîs ve dinî hizmetleri yerine getirecek elemanların yetişmesine, yaptıkları faaliyetlerle büyük katkı sağlamışlardır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, müdürrisler yaşadıkları çağda, içinde buldukları sistem doğrultusunda bilgi aktarımını iyi yapmalarına karşın, bilginin üretilmesine bir katkıda bulunamamışlardır. Yeni ve güncel eserler ortaya çıkaramayan müdürrisler, daha önce yazılmış olan eserlere şerh, haşiye ve talikatlar yazarak, çağın gerisinde kalmışlar. Avrupa çok önemli bir bilim ve düşünce inkılâbı yaparak aydınlanmayı yakalarken, Osmanlı bilim adamları olan müdürrisler, eğitim ve bilgi üretim sisteminde önemli bir değişiklik geçirmeden varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hatta gelişen dünyanın karşısında devletin birçok meselesine çözüm bulamamışlardır.

¹ *Kanunî Vakfiyesi*, s. 83-84

OSMAN BEDRÜDDİN ERZURÛMÎ (ö. 1924)'NİN BAZI DİNÎ VE TASAVVUFÎ KAVRAMLARA YAKLAŞIMI

İhsan SOYSALDI*

Özet

Bu makalemizde daha önce hakkında çalışma yaptığımız, bir sûfî olan Osman Bedrüdîn Erzurûmî'nin ikinci kez tasavvufî ile ilgili görüşlerini, belli kavramlar ışığında anlatmaya çalışacağız. Bunlar; insan anlayışı, Kur'ân, takva, havf ve recâ hakkındaki fikirleridir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Tasavvuf, Kur'ân, takvâ, havf ve recâ.

Abstract

In this article we'll study the sufi Osman Bedrûddîn Erzurûmî, the second time about his idea on sufizm article before. These are his understanding about human being, the Quran, takva, havf and recâ.

Key Words: Human being, sufism, The Quran, takva, havf ve recâ.

Giriş

Tasavvuf insanı merkez alan bir ilim olarak, Hakk için halka hizmeti düstur kabul etmiştir. Bir insanın gönlüne girmeyi her şeyden üstün tutan, Yaratana uğruna bütün yaratılmışları seven, sûfî anlayışı her devirde rağbet görerek, başarılı faaliyetlere neden olarak görülmüştür. Engin bir hoşgörü anlayışı asırlar boyu süregelmiş, bütün insanlığı saran bir hava içersinde Hakka ve hakikate davet metodu olarak uygulanmıştır.

Günümüzde örnek alınacak, insanlara maddî ve manevî problemlerinde yol gösterecek gönül insanlarına ihtiyaç olduğu şüphesizdir. Tasavvuf tarihi boyunca böyle örnek insanlar yaşamışlar, insanları çevrelerinde toplamayı ve onlara faydalı olmayı başarmışlardır. Geçmişimizdeki lider insanları günümüz insanlarına tanıtma ve onların güzel fikirlerini taze tutma düşüncesi en büyük vazife kabul etmekteyiz.

* Arş. Gör.Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı

Kendilerini insanlığın hizmetine vakfetmiş, gönül erleri hayatları boyunca hep fedakârlık yaparak görevlerini yapmışlardır. Belki böyle insanları kelimelerle tarif etme, anlatma zor bir iştir, ama yapabildiğimiz kadarıyla da bunu yerine getirme yararlı olur düşüncesindeyiz. Toplum manevî değerlerini yitirdiği, güzel ahlâk ve fazilet sahibi olmanın unutulduğu zamanımızda böyle gönül erlerine ihtiyaç her zamankinden daha fazla olduğu kanaatindeyiz.

A- Osman Bedrüddin Erzurûmî'nin Hayatı

Osman Bedrüddîn Erzurûmî 1858 yılında Erzurum'da dünyaya gelmiştir.¹ Babası, ilim ve fazilet sahibi, sûfî meşrep bir zât olan Selmân Sükûtî Efendi, annesi Esmâ Hâtun'dur. Babası, kendi hocası olan Osman Bedrüddîn Şîrâzî'ye olan saygı ve sevgiden dolayı oğluna Osman Bedrüddîn adını vermiştir. Bedrüddîn Erzurûmî'nin çocukluk dönemi hakkında fazla malumat mevcut değildir.

Birçok ilim adamında olduğu gibi, Osman Bedrüddîn de ilk tahsilini babasının yanında yapmıştır. Henüz çok erken yaşlarda Kur'ân okumayı öğrenmiş ve hıfzını dokuz yaşında iken ikmal etmiştir. Arapça tahsili almış, hadis ve tefsir gibi temel İslâmî ilimlerde belli bir mesafe katetmiştir. Eğitiminin bu ilk döneminde hocaları; ilk eğitimini veren babası, Molla Samî ve Seyyit Ahmet Meramî gibi şahıslar olmuşlardır. Bu zâtlar yanında hâl ilmi olan tasavvufu onların yaşayışlarından etkilenererek almaya başlamıştır.

Osman Bedruddin Erzurûmî, henüz yirmili yaşlarında iken 1877-1878 yıllarında Erzurum'da acı ve çileli günleri yaşamıştır. Bu yıllarda 93 harbi olarak ta bilenen Osmanlı-Rus savaşı patlak vermiş, Gâzi Ahmet Muhtar Paşa, Erzurum Kalesine çekilerek müdafaa hattı oluşturmuştur. Paşa'nın esas amacı halkı da arkasına alarak düşmana karşı bir taarruz yapmaktır. Bu esnada 8 Kasım 1877 günü sabah namazı vakti Ayazpaşa Câmî-i Şerifi'nin minaresinden okunan ezan sesi, halkı harekete geçiren ilk kıvılcım olmuştur. Halk, bu sesi duyduktan sonra önce Ayazpaşa Camiine koşmuş ve orada toplanmış, namaz kılındıktan sonra herkes evinde bulunan silah türü ne varsa toplayıp getirmiş ve cepheye koşmuştur. Bu halk hareketiyle ordumuz karşı taarruza geçerek düşmanı perişan edip püskürtmüştür.

Bu halk hareketinde ilk kıvılcımın çakmasını sağlayan Erzurûmî, daha sonra halkla birlikte ön safta savaşmış ve burada gösterdiği üstün gayret ve

¹ Doğum tarihi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. *Gülzâr-ı Sâmîni* adlı eserde 1856 tarihi verilirken, Harput Yolları adlı eserde 1858 yılı zikredilmektedir. Diğer bir görüşte 1850 yılı olup Ethem Ruhi Başaran'ın notlarında geçen, Fahri Özen ve Mehmet Çevik yoluyla nakledilen görüştür. Bkz., Osman Bedrüddîn Erzurûmî, *Gülzâr-ı Sâmîni*, Marifet yay., İstanbul 1993, s. 28; Erzurûmî, *Sohbetnâme*, Elif mat., Elazığ 1984, c. II, s. 11.

mücadelesi neticesinde Gazi Ahmet Muhtar Paşa tarafından 28. Alay'ın 3. Tabur imamlığına getirilmiştir. Bu tarihe kadar Hafız Osman diye bilinirken bundan sonra İmam Efendi adıyla nam salmıştır.

Savaşın bitimiyle birlikte Diyarbakır bölgesine tayin olan İmam Efendi manevî bir rüyadan etkilenerek Elazığ'ın Palu ilçesinde ikamet eden Seyyid Mahmud Sâmîni adlı zâtın ziyaretine gider ve özel sohbetlerine katılır.

Bu yıllar sırasında İmam Efendi ilim ve irfan sahibi zâtlarla da görüşme ve sohbet etme onlardan istifade etmek fırsatını bulmuştur. Bunlar arasında, Seyyid Taha Efendi'nin oğlu Seyyid Ubeydullah, Kûhrevî Şeyh Muhammed, Gümüşhaneli Ahmet Ziyaeddin Efendi ve Erzincanlı Vehbi Hayati (Terzi Baba) gibi isimleri zikretmek mümkündür.

Daha sonra taburuyla birlikte Tunceli Çemişgezek ilçesine geçer, burada halkı aydınlatma ve eğitime vazifesini layıkıyla yerine getiren İmam Efendi, onların Ehl-i Sünnet inancı üzere kalmalarında önemli bir görev ifâ etmiştir. Burada 15 senelik uzun bir görev süresinden sonra emekliliğe ayrılır (1909). Kendisini tamamen ilme, tasavvufa ve halkı aydınlatmaya verir. Daha sonra da manevî rehberi olan Mahmud Samini hazretlerinin tavsiyelerine uyarak Harput'a yerleşir.

Osman Bedrüddin Erzurûmî, ömrünün kalan kısmını, halka sohbet ederek, örnek yaşayış ve ahlâkıyla onları eğiterek geçirmiştir. Çevre il ve ilçelere yaptığı yolculuklarda da hep aynı gaye doğrultusunda hareket etmiştir. Allah Teâlâ'nın kendisine bahşettiği ilim ve irfanını insanlara aktararak, güzel ahlâk ve Allah aşkını, insanlara aşılamıştır.

İmam Efendi, hayatı boyunca ilim ve ahlâk timsali bir zât olarak temayüz etmiştir. 1911 yılında hac görevini ifâ eden Osman Bedruddin Erzurûmî, insanlara esas gayelerini hatırlatan, güzelliğe, doğruluğa çağırان sohbetlerine devam etmiş, Allah'ın rızasına uygun geçirmiş olduğu 63 yıldan sonra 17 Ekim 1924 yılında Harput'ta vefat etmiş ve Harput Meteris Kabristanlığına defnedilmiştir.¹

İmam Efendi'nin, *Gülzâr-ı Samîni*, *Gülbin-i İrşad* ve *Mecâlis-i Samiye* adlı kaside tarzında kitapları vardır.

İmam Efendi gibi bir ilim ve ahlâk abidesi şahsiyetin tasavvuf anlayışını aktarmanın kolay bir iş olmayacağı açıktır. Ne var ki, elimizden geldiği nispette onu tanıtmak bir tasavvuf araştırmacısı olarak görevimizdir. Böyle millî ve manevî yönü güçlü kişiler günümüzde çok nadir bulunan kimselerdir. Her yönüyle halka önder olmuş Millî Mücadeleimizde etkin vazife almış birçok mutasavvıftan biri de İmam Efendidir. Bugün hep yanlış tanıtılan,

¹ Bkz., Osman Bedrüddin Erzurûmî, *Gülzâr-ı Samîni*, s.35-36.

istismarcılarla karıştırılan mutasavvıfların, gerçek kimliğini ortaya koyması açısından yakın tarihimizin örnek şahıslarından biridir. Şimdi Onun bazı tasavvufi kavramlara yaklaşımını vermeye çalışacağız.

B- Osman Bedrüddin Erzurûmî'nin Dinî ve Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı

1. İnsan Anlayışı

Osman Bedrüddîn Erzurûmî insan konusunda dikkat çekici farklı görüşleriyle temayüz etmektedir. İnsanın manevî açıdan büyüklüğünü ele alırken farklı bir ölçü getirmektedir. O, insanın büyüklüğünü iki şey ile kıyaslamaktadır: 1- Düşmanının büyüklüğü 2- Belâ, sıkıntı ve dertlerinin büyüklüğü, bunu izah ederken de örnek verdiği büyükler, Hz. Musâ (a) düşmanı Firâvun, Hz. Peygamber (s)'in ki de Ebû Cehil demektir. Hem Fir'avun hem de Ebû Cehil bilinen ve şöhretli kişiler olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında onların dert ve belâlarına hiçbir kulun mübtelâ olmadığını anlatmaktadır.

Bunları zikrettikten sonra bizim içinde nefisten büyük bir düşman olmadığını, Fir'avun ve Ebû Cehil olarak nefis düşmanın yeteceğini ifade etmektedir. Böyle yapan bir sâlikin terakki edebileceğini bir de sıkıntı ve dertlere sabretmenin daha da zor olduğunu vurgulamaktadır.¹

Osman Bedrüddîn Erzurûmî, insan ve insan-ı kâmil hususunda beşerden "be" kalkarsa şer kalır. Bu "be" ise hakikatte bismelenin başındaki be gibidir ve insan-ı kâmilden ibarettir. İnsan-ı kâmilsiz âdem, sâfî şerdir demektir.²

Osman Bedrüddîn, insanın iki kısma ayrıldığını belirterek bunu şöyle açıklar: 1- Zikirle, fikirle, üns, huzur ve diğer Salih amellerle diri olanlar. Bunlar bu âlemden ayrılırlar da ölü değildirler. 2- Her ne kadar hayatta görünseler de kalplerini, ruhlarını öldürmüş, hakikaten kendileri de ölmüş olan kimseler. Bunlar bu dünyada da öbür dünyada da ölüdürler.

Osman Bedrüddîn, bu tasnifi yaptıktan sonra Müslümanlara yakışan tavrın kalp ve ruh olarak diri kalmaları gerektiğini ifade etmektedir. Aksi hâlin ise kâfirlerin durumu olduğunu ve bunların ahiretteki vaziyetlerini şu ayetin tarif ettiğini belirtmektedir. "*O gün ağızlarının üstüne mühür basarız. Ne irtikâb ediyor idiysele bizçe söyler, ayakları (ve diğer uzuvları)da şahidlik eder.*"³ ayetini yorumlarken şöyle demektir: Yani burada kalpleri mühürlendiği gibi ahirette de ağızlarının mühür vurulacağını, konuşmaktan men edileceğini belirtmektedir. Böyle

¹ Erzurûmî, Osman Bedrüddîn Erzurûmî, *Gülzâr-ı Sâmîni*, İstanbul 1993, c. I, s. 53.

² Erzurûmî, a.g.e. s. 69.

³ Yâsin, 36/65.

yapılmakla da gerçek olmayan özürlerle münasebetsizce konuşmalarının engellenmesi istenildiğini ifade etmektedir. Kendilerinin işlediği bütün zulüm ve düşmanlıklara, günah ve menhiyatı elleri söyler, ayakları şahitlik eder demektedir.¹

İnsanın yaratılışı konusunda Osman Bedrüddîn, İsrâ Sûresi'ndeki ayeti de delil getirerek şunları belirtmektedir. “*Andolsun ki biz âdemoğullarını üstün bir izzet ve şerefe mahzar kalmışızdır. Onlara, karada, denizde taşıyacak (vasıtalar) verdik, onlara güzel, güzel rızıklar verdik. Onların yarattığımızın birçoğundan cidden üstün kaldık.*”² ayetinde de ifade edildiği gibi Cenab ı Hak bütün insanları en güzel şekilde yaratmıştır. Fakat Allah'ı inkâr edenler şirk ve küfürleriyle bu mükemmeliyeti kaybetmişlerdir. Onlar düşmanlar safına geçerek şeytan tarafına geçmişlerdir. Bu mükerremiyet mü'minlere mahsus ve münhasır kalmıştır demektedir.³

Osman Bedrüddîn efendi mü'minlerin de kısım kısım olduğunu ifâde ederek bazılarının emir ve nehiylere uyduklarını fakat bâtınlarını temizlemediklerini, ahlâklarını ve nefislerini güzelleştirmediklerini vurgulamaktadır. Bir kısmının da hem emir ve nehiyleri yerine getirdiklerini hem de Bâtınî emirleri ifâ ettiklerini bu kısmın daha makbul ve daha mükerrem olduğunu belirtmektedir. Bu ayeti yorumlayan Osman Bedrüddîn, Cenab-ı Hakkın muradının kendi şerefimizi, kendi mükerremiyetimizi kaybetmememiz ve geldiğimiz Âlem-i Asl'a geldiğimiz gibi pak ve tahir gitmenin sebep ve çarelerine tevessül edebilmemiz için olduğunu zikretmektedir.

Bu açıklamaları ayetin zahiri manası olarak veren Osman Bedrüddîn Efendi, bâtınî manasını da insanın mükerremiyetinin Allah'ın bizde kalp ve ruh yarattığını ve bunların da âlem-i emirden olduğunu söyler. Daha sonra da sevgisini bize tevdi buyurduğunu esas mükerremiyetimizin işte bu kalp, ruh ve sırrımız yüzünden yâni bâtınımızdan olduğunu belirtmektedir.⁴

¹ Erzurûmî, *Gülzârı Sâmîni*, c.I, s.192-193.

² İsrâ, 17/70.

³ İnsanın yaratılması hakkında İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'Netice* adlı eserinde şunları zikretmektedir: Allah insanı yarattı ki kendine halife olsun, Hakk'ı görmek isteyen halife yüzüne nazar etsin. Çünkü Allah büyük bir perdeyle gizlenmiştir. Bursevî Allah'ın insanı yaratmadaki hikmetini ve halife tayin etmesini bu şekilde yorumlamaktadır. Bkz., Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'Netice*, İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., Osman Ergin Yazmaları, no.I, vr.19b. Birçok mutasavvıf da insanı bir şehre benzetererek açıklama yapmışlardır. Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Velî gibi zâtları bu gurup içerisinde saymak mümkündür. Mısri de bu şehrin dört kapısı olduğunu bunların ise, göz, kulak, dil ve eldir. Bütün mahlukâtın bir taraftan girip diğer taraftan da çıktığını, insanın aklı ve anlayışıyla faydalı ve zararlı olanları ayırdığını, belirtmektedir. Mısri, Niyâzi, *Mevâid*, v.40b, Selimağa Ktp, Hüdayi Böl. 587.; Aşkar, Mustafa, *Niyâzi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, KBY, Ankara 1998, ss. 304-305.

⁴ Erzurûmî, age., c.I, s. 309-310. Ünlü mutasavvıf Mevlânâ da insan konusunda şunları söylemektedir: “Nice dilekleriniz var, başış istemedesiniz; bir kendinize gelin artık, başışın ta

Karada ve denizde sizin binmeniz için şeyleri halkettim diye buyurmalarında “Berr” kelimesinden kasd edilenin anasır ve nefisten mürekkep olan şu vücudumuz demektir. Zahir ameller, bu vücudun bineği gibidir. Batın ameller ve Allah’ın hoşnut olduğu ahlâk ve ulüv-i himmet de batının bineği mesabesindedir demektir. “Tayyibattan rızıklandırıdım” ilâhî emrinin batın manasının ise, zahirin rızık olduğu gibi batinın da rızık olduğunu onun da kalp ve ruhu masivadan boşaltmak, zikir ve fikir, aşk ve muhabbetle doldurmak olduğunu vurgulamaktadır. Üns ve huzur-u Mevlâ, esrar ve maârif ve ulûmun, Rabbânî hakikatler olduğunu açıklamaktadır. Özet olarak bunların kurbet ve Hakk’a vuslat olduğunu böyle olanların hakikaten mükerrem olduklarını anlatmaktadır.¹

Nefis ve şeytan, hevâ ve kötü arkadaşın insana düşman olduklarını belirten Osman Bedrûddîn Erzurûmî, kötü arkadaş, hepsinden daha şiddetli bir düşmandır demektir. Çünkü bu türlü insanların muzır ve fena olduklarından, nefis ve şeytan, onların vücutlarını istilâ ettiğini belirtmektedir. Zararlı oluşlarının daha da arttığını dolayısıyla bunların yaptıklarını insana nefis ve şeytanın yapacağını zikretmektedir.² Yine kötü arkadaş konusunda, yüz şeytanın insana yapamayacağını yalnız bir nefis ve yüz nefsin yapamayacağını da bu zamanda bir kötü arkadaş yapar demektir. Yine karşılaşmak zorunda olduğu kötü kimselerin şerrinden Allah’a sığınarak ya da mürşidini kalkan olarak kullanılmasını sağlık vermektedir. Tevbe Sûresi 44. ayetini delil göstererek “*Sâdıklarla beraber olun.*” mürşidinin emrini tutup onun rengine boyananların bahtiyar olduklarını ifâde etmektedir.³

Osman Bedrûddîn insan varlık, ucb, kibir gibi kötü duyguların dört yerden kaynaklandığını hatırlatmaktadır. Bunlar; 1. Neseb, 2. İlim, 3. İbadet, 4. Maddi zenginliktir. Şeytanın da insanı altı şeye sevk ettiğini vurgulamaktadır. Bunların

kendisi sizsiniz, şaşılacak bir şey arıyorsunuz; fakat her şeyden fazla şaşılacak şeysiniz ki hem padişahsınız siz hem yoksul.” Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, Abdalbâki Gölpinarlı, KBY., Ankara 1992, 7/75. Bu anlatımıyla Mevlânâ insanı iki hususta uyarmaktadır. Birincisi kendini bilmesi ve tanıması aradığını kendinde araması ikincisi ise, yaratılmışa değil esas yaratana bakmasını tembih etmektedir. Mevlânâ insanın kendini bilmesi hususunda şu veciz ifâdeleri kullanmaktadır: “Ne vakte dek çare nedir, dermanım ne deyip duracaksın? Sana çare aratan kim? Onu ara... define bulabilirsin ama ömür bulamazsın. Sen kendini bul, çünkü bu define sana kalmaz, senin elinden de geçip gider. Daha fazla can çekiş, altın yağ, gönlünü hoş et. Bütün altının, gümüşün, malın-mülkün cehennem yılanıdır. Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 7/286-287. Burada Mevlânâ meselenin aslını ne kadar özlü ve açık bir şekilde ifâde etmiştir. Dünyanın sıkıntıları arasında kaybolup giden insanlar için gerçekten bir ilâç ve reçete mahiyetindeki bu sözler ibret alınarak okunması gereken hakikatlerin ta kendisidir.

¹ Erzurûmî, *Gülşâr*, c.I,s.310-311.

² Erzurûmî, a.g.e., c.I,s.327.

³ Erzurûmî, a.g.e., c.I, s.375.

ise, şirk, küfür, büyük günah, ma'siyet, bid'at, ibadât-ı şakîye olduğunu, hele bid'ate sevk eden şeytanın duyduğu memnuniyetin sonsuz olduğunu nakletmektedir.

2. Kur'ân

Osman Bedrüddîn Kur'ân hakkındaki izahlarında şunları dile getirmektedir. Kur'ân insanları Allah'ın kendi yoluna çağırarak için gönderdiği bir dâvetnâme olduğunu söyledikten sonra şu ayeti delil göstermektedir. “*De ki: (Habibim) İşte bu benim yolumdur. Ben (insanları) Allah'a (körü körüne değil) bir basîret üzere davet ediyorum. Ben de, bana tâbi olanlar da (böyleyiz). Allah'ı (ortaklardan) tenzih ederim. Ben müşriklerden değilim.*”¹ Mü'minlerin ne kadar makbûl ve matlûb-i İlâhî olduğuna bu ayet-i celîlenin yeteceğini bildirmektedir. Bu ayette davet edenin bizzat Allah Teâlâ'nın olduğunu, davete memur ve vesile olanın Rasûlullah (s) ve varisleri, davetnamenin de Kur'ân'dır der. Bu davete icâbet edenlerinin büyüklüğüne nihayet olmadığı gibi bu dâvete icâbet etmeyenlerin de sefâleti, zarar ve hüsrânları tâ'rif ve tavsif olunamaz. Rasûlullah (s.)'a vâris olanlar da bu davete çağrıldıkları şekliyle icabet etmişlerdir. Gizli şirkten korunan müminlerin, nefisten kurtulup, zât ve sıfata mahzar olmuş insanlar olduğunu belirtmektedir. Gizli şirkin ne demek olduğunu ise, ancak bu kişilerin vesile ve terbiyesiyle bilenebileceğini, bunu da İlâhî yardım cezbesiyle nefis ve sıfatlarından kurtulanların bilip anlayacağını anlatmaktadır.²

Kur'ân'a yapılan yorumlar konusunda ise, indî ve zannî mânâ vermenin ve te'vîl etmenin olamayacağını belirtmektedir. Bunu Kur'ân'ın Arapça nâzil olması ve bir kelimenin, bir lafzın nasıl ve nerelerde kullanıldığını herkesin bilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bir ayetin Peygamber Efendimizden ashâb-ı güzîne ve evliyâullâha, müfessirlere ve oradan bize nasıl ulaşmışsa o veçhile kabul etmek gerekir. Zira bu hususta Hz. Peygamber (s) ashâbı hakkında “*Benim ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız doğruya hidayet edirsiniz.*”³ buyurmaları bir başka hadîs-i şerîfinde de “*Sünnetime ve halîfelerimin sünnetine ittibâ etmelisiniz.*”⁴ Emriyle mü'minlere yol göstermektedir. Kur'ân ayetlerinin yorumlanmasında da Hz. Peygamber (s)'in hadislerine mutlaka müracaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵

Kur'ân ve insan arasında bir bağ kuran Osman Bedrüddîn, hem Kur'ân'a

¹ Yûsuf, 12/108.

² Erzurûmî, a.g.e., c.I, s. 478-479.

³ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c.I, s. 132.

⁴ Terğîb ve't-terhîb, 1/78

⁵ Erzurûmî, *Gülzâr-ı Sâminî*, c.II, s.61-63.

hem de insana ta'zim edilmesinin gerekliliğini anlatmaktadır. Kur'ân'ın yaprağına bir şey sarılıp pazarda satılamayacağı gibi insan da ta'zime sezâdır demektir. İnsandaki İlâhî emanete saygı duyularak, onun hevâ ve nefse uyularak rezil ve aşağılanmış durumlara düşürülmemesi gerektiğini ifade etmektedir. O emanetin sahibi olan Allah'a râci olarak tefekkür ederek sırrı İlâhiye uygun hareket edilmesini gerektiğini söylemektedir.¹

Osman Bedrüddîn, Kur'ân'ın hem zahir hem de batını ile sevilerek amel edilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Kur'ân'ın insanı Hakk'a vasıl edeceğini belirtir ancak Kur'an'la amel edilmediği takdirde Onun insana hiçbir faydası olmaz demektir. Kur'an'ın zahirinin öğrenilebileceğini ama batınını öğrenmek, bilmek ve amel etmek için zahir âlimlerine değil ayn-i Kur'ân olmuş bir zâta ihtiyaç vardır demektir.²

Manen aynı kaynaktan istifade eden son dönem mutasavvıflarından Bayburtlu Ağlar İrşâdî Baba da, Kur'ân hakkında Osman Bedrüddîn gibi düşünmekte ve divanında şöyle demektir:

*Kur'ân vasfı dile sığmaz
Yazmakla hiç bitmez
Ağlar Baba hiç kanmaz
Oku sen güzel Kur'ân'ı³*

İrşâdî Baba, Kur'ân'ın tarifinin insan için ne kadar zor bir görev olduğunu belirterek, yazmakla da bitmeyecek kadar geniş bir hazine olduğunu hatırlatmaktadır. Kendisinin de bu hususta manen bir açlık içerisinde bulunduğunu ifade ederek, Kur'an'ın çok okunması gerektiğini belirtmektedir. Bu kısa ve öz olarak aktardığımız bilgilerden anlaşıldığı gibi mânâ erlerinin Kur'ân'a verdiği değer güzel bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bir başka beyitte Kur'ân ve tefsiri konusunu dile getiren, İrşâdî Baba, şunları demektir:

*Şanında ayetler buyruldi
Tefsir-i Kur'ân'ı okuyan bildi
Allah kalbü nable hoş teşbih etti
Yatma Ağlar Baba nişani gözet.⁴*

İrşâdî Baba, ancak Kur'ân tefsirini okuyanların Allah'ın buyruklarını

¹ Erzurûmî, a.g.e., c.I, s. 506.

² Erzurûmî, a.g.e., c.I, s.531-532.

³ Ağlar İrşâdî Baba, Dîvân, İst., trs, s.628.

⁴ Ağlar İrşâdî Baba, a.g.e, s.666.

bilebileceğini belirterek, Allah'ın kalbi temizlemeye çok önem verdiğini ifade etmektedir.

3. Takvâ

Osman Bedrüddîn, takva konusunu işlerken önce ayetlerden yola çıkarak anlatmaktadır. “*Şüphesiz ki sizin Allah nezdinde en şerefliğiniz takvaca en ileri olanınızdır. Hakikatten Allah, her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.*”¹ Bir başka ayet-i kerimede ise, “*Bir de azıklanın, muhakkak ki azığının en hayırlısı takvâdır. Ey kâmil akıl sahipleri benden korkun.*”² Bu ayetleri verdikten sonra Allah ve Resulünün daha ziyade takvâyı emir ve tavsiye buyurdıklarını dolayısıyla bize en fazla lazım olan şeyin takvâ olduğunu belirtmektedir. Sözde, fiilde, ahlâkta, hâlde, zahir ve bâtında ittikâ etmemiz gerekir demektir.

Osman Bedrüddîn, takvâyı kısımlara ayırarak şöyle açıklamaktadır: “Her şeyin mertebeleri olduğu gibi takvânın da mertebe ve dereceleri vardır. Takvanın mertebeleri şunlardır: 1- Amellerde takvâ, 2- Hâllerde takvâ, 3- Sırda takvâ. Amelde takvâ sahibi olanların mükafâtı cennettir. Hâllerde ve ahlâkta takvâlı olanlar da, cennetten de ileri gitmeye muvafık olacaklardır. Sırda takvâ sahibi olanlar ise, doğrudan Allah Teâlâ'ya giderler.”³

Sıdk ve ihlâs, aşk ve muhabbet takvânın son mertebesi olduğunu belirten Osman Bedrüddîn, ilmini Allah'tan alıp söylemenin de ayrı bir hâl olduğunu ifade etmektedir. Bunları anlattıktan sonra Hz.Yakub ve Hz.Yusuf (a.s.)'ın durumlarını açıklamakta, Hz. Yakub'un “Yusuf, Yusuf” diye ağlaması hep zahirde görünendir. Ama hakikatte onun maksad ve matlubunun Cenab-ı Allah olduğunu bu şekilde ümmetine mahbub arama usulünü öğretmekte ve anlatmaktadır, demektir. Bir insana düşmanlık beslemenin de gaflet sebebi olduğunu böyle bir hâlinde takvâyı aykırı olduğunu söylemektedir.⁴

Allah'ı sevdiğini söyleyen kimsenin üç alameti tamamlaması gerekir, diyen Osman Bedrüddîn, bunları şöyle sıralar: 1- Cenâb-ı Hakk'ın rızâsını halkın rızâsına tercih etmek, 2- Gurur yeri olan dünyaya râğbeti kesmek, 3- Dünyada yüksek mertebe istemek ve fesâda çalışmamak. Bunları sıraladıktan sonra şu ayeti vermektedir. “*İşte âbiret yurdu! Biz onu yeryüzünde ne teğallüb, ne fesad arzusuna düşmeyeceklerle veririz. İyi sonuç Allah'ın azabından sakınanlarındır.*”⁵ Bu düsturu ayet-i kerime ne kadar da güzel vafsetmekte ve özetlemektedir. Muttakî, takvânın

¹ Hucurât, 49/13.

² Bakara, 2/197.

³ Erzurûmî, a.g.e., c.I, s.53-54.

⁴ Erzurûmî, a.g.e., c.I, s.301-302.

⁵ Kasâs, 28/83.

hakikatiyle amel eden, enâniyetten kurtulmuş olanlardır, şeklinde tarif etmiştir. ¹

İsmail Hakkı Bursevî de “Kitabü'n-Netice” adlı eserinde takvâ kavramını şöyle izah etmektedir:

“Dünya geçici olup, bunun idraki için takvaya sarılmalı, ancak takvanın korunması ile küfür ve masivâdan uzak kalınabilir.”² Bursevî, ayrıca takva sahibi olanların ahirette de saadete ereceklerini ve sırat köprüsünü şimşek gibi geçip cennete gideceklerini ifade eder.³ Yine Bursevî, Hz. Peygamber’in yabancı kadınlarla münasebetlerinde, özellikle alış veriş esnasında, mesafeyi korumaya çok ihtimam göstermesini takvâ konusuyla ilişkilendirmektedir.⁴ Takvâ ve sâlih ameller üzerine kurulu olmayan ilimlerin makbul ilimler olmadığını ifade eder.⁵ Bu dünyada insana gerekli olan şeylerin ictinâb (sakinme) ve iktisab olduğunu, sakınmadan kastedilenin de takva olduğunu belirtir.⁶

4. Havf ve Recâ

Havf ve recâ kavramları hakkında Osman Bedrüddîn, tasavvuftaki genel prensibi zikrederek giriş yapmakta ve her iki hâlin de mü’minde eşit olarak bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Mekk-i İlâhî’den ancak küffar ve evliyâullahın emin olacağını, bununla beraber ümitsizliğe düşmenin uygun olmayacağını söylemektedir. Onun, havf ve recânın eşitliğine delil olarak getirdiği ayet şöyledir: Yakub (a): “*Oğullarım gidin, Yusuf’la kardeşinden bir haber arayın. Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Zîra, hakîkat şudur ki, kâfirler gürûbundan başkası Allah’ın rahmetinden ümidini kesmez*”⁷ bütün inananlar için örnek teşkil eden bu ayette de olduğu üzere mü’min hiçbir zaman ümitsiz olmayacak hep Allah’ın rahmetinden yardım ve inayetinden ümitvâr olacağı görülmektedir.

Osman Bedrüddîn, bu ayetin batnî manasının “Günahla me’yus olmayın” demek olduğunu belirtmektedir. Özellikle de tarîkate olanların, yeise düşmelerinin uygun olmayacağını zikretmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber (s)’in ashabı ile günümüz insanı arasındaki hayırlı amel ve karşılığı hususunda, günümüz mü’minlerinin daha kârlı olacaklarını çünkü kendilerini uyaracak, yardımcılarının olmadığını belirtmektedir. Böyle olunca ümitsiz olmanın ne

¹ Erzurûmî, a.g.e., c.II, s. 411-412.

² Bkz., Bursevî, **Kitâbü'n-Netice**, I,31.

³ Bkz., Bursevî, a.g.e., I,211,327.

⁴ Bkz., Bursevî, a.g.e., I,183,189.

⁵ Bkz., Bursevî, a.g.e., I,389,476.

⁶ Bkz., Bursevî, a.g.e., II,4.

⁷ Yusuf, 12/87.

kadar da yanlış bir hareket olacağını hatırlatmaktadır. Yalnız mümkün olduğu kadar Allah'ın emirleri dairesinde hareket edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hak ehline yakın olmanın gerekli olduğunu ve nefse kıyarak onun emirlerine uymadan, kemâl ve saâdete ulaşamayacağını hatırlatmaktadır.

Osman Bedrüdî, ahirette şefaatin olduğunu kabul ettiği gibi bu dünyada bile şefaatin olduğunu şöyle söylemektedir: “Dinimizin, şeriat ve tarikatımızın kadrini bilmemiz hâlinde ahirete gerek kalmadan burada da şefaate mahzar olunacaktır. Ayrıca kişi bununla da kalmayıp başkalarına da şefaate edebilir.”¹

İlk dönem sûfilerinden, Sehl Tüsterî ise, “imanın kemâli ilim, ilmin kemâli de havflardır. İlim, iman; havf ise marifeti kazanmaktır.” şeklindeki tarifi ile ilim iman, havf ve marifet arasında bir bağın varlığını belirtmekte ve havf ile insanın büyük derece ve mesafeler alacağını hatırlatmaktadır.²

Havfı açıklayan bir başka ilk dönem sûfilerinden Zünnûn Mısrî ise “Allah'ı gerçek manada seven kişi, havf kalbini sulamadığı sürece muhabbet kadehinden içemez” demiştir. Zünnûn Mısrî de Allah sevgisini havfla alakalandırmakta havfı olmayanın sevgiye ulaşmasının zor olduğunu ifade etmektedir.³

Yine ilk dönem mutasavvıflarından Ebû Ali Ruzbârî, havf hakkında şunları demektedir: “Havf ve recâ bir kuşun iki kanadı gibidir. Kuşun iki kanadı birbirine denk olunca, rahat uçabilir.”⁴ Ebû Ali Ruzbârî iki kavramında denge unsuru olduğunu belirterek, inananların hep ölçülü davranmalarının gerekliliğine işaret etmektedir.

Sadece recâyâ değinen Ebû Abdullah Hafîf de “Recâ, kalplerin, her şeyin kendisinden ümidle beklendiği Cenab-ı Hakk'ın keremini görerek rahata ermesidir.”⁵ Allah'ın keremi mü'minler için sonsuzdur. İman sahiplerinin bu beklenti içerisinde kalplerini ümitle doldurması da recâyı doğurmaktadır, diyerek konuyu özetlemektedir.

Osman Bedrüdî'nin çağdaşı olan Ağlar İrşâdî Baba ise, havf ve recâ konusunda şunları söylemektedir:

*Daim havfî recâda ol
Rızasına sen bir yol bul
Allah'a sen doğru kul ol*

¹ Erzurûmî, a.g.e., c.I, s.295-296.

² Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbüddîn, *Avârifü'l-Maârif*, Haz. H.Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s.619.

³ Sühreverdî, a.g.e., s.619.

⁴ Sühreverdî, a.g.e, s. 620.

⁵ Sühreverdî, a.g.e, s.620.

*Yalvar sen Allah'a yalvar*¹

Bu beyitlerinde Müslüman için havf ve recâ noktasında devamlılığın önemini belirten İrşâdî Baba, her işte Allah rızasını düşünmenin de gerekli olduğunu vurgulamaktadır. O, aynı zamanda doğruluk ve dürüstlük gibi faziletlerin de önemini zikreder. Neticede de sadece Allah'tan yardım ve inayet dilememizin fayda vereceğini hatırlatmaktadır.

Sonuç

Bazı tasavvûfî kavramlara yaklaşımını verdiğimiz Osman Bedrûddîn Erzurûmî'nin düşünce yapısının tamamen Kur'ân ve Sünnet'e dayalı olduğunu görmekteyiz. Zira O, günümüz insanına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Artık doğru insanların ve güvenilir din adamlarının sayılarının azaldığı, Allah rızasının geri plana düştüğü asrımızda mânâ adamlarına daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır.

Çünkü dünyalaşan günümüz insanı sevgi ve merhamete her zamankinden daha fazla muhtaçtır. Duyguların yoksullaştığı, insanların katılaştığı, maddiyatın her zaman söz sahibi olduğu sevgi sözcüğüne hasret gönüllere, bir bahar serinliği vermek Osman Bedrûddin gibi Allah dostlarını iyi tanıyıp tanıtmaya bağlıdır. Osman Bedrûddin Erzurûmî gibi gönül dostlarının hayatında günümüz insanlarına güzel mesajlar vardır.

¹ Ağlar İrşâdî Baba, a.g.e., s.103.

YABANCI DİL ÖĞRENİMİNDE YAŞ FAKTÖRÜ*

Çev. Yasin KAHYAOĞLU**

Giriş

Yabancı dil veya ikinci bir dili öğrenme geleneği oldukça eski bir olgudur. Bu olgu bazen düzenli, bazen de düzenli olmayan bir öğrenim tarzında devam etmiştir. Yabancı dilleri öğrenme sahasında en çok göze çarpan diller genel olarak; Latince, İngilizce, Farsça, Türkçe ve Arapçadır. Eski ve evrensel bir dil olması sebebiyle Arapça; uzun yıllar yabancılar tarafından öğrenilmiş ve genç nesillere öğretilmiştir. Bir dilin yayılmasında rol oynayan önemli bazı faktörler vardır. Bu faktörlerin başlıcaları şunlardır:

1- Dini faktör: Diyebiliriz ki; Arapça'nın bu denli yayılması ve kabul görmesi sadece Allah'ın yardımını ile Kur'an sayesinde olmuştur.

2- Kültürel faktör: Egemen olan bir dil; kültürel açıdan zengin ve mahalli dillerden ileride ise o vakit hâkimiyet o dilin olacağı gibi; insanlar da o dili öğrenmeye yönelirler. İslam'ın Fethettiği ülkelerde Arapça'nın yaygınlaşarak hâkim olması bu şekilde olmuştur.

3- Zorunluluk faktörü: Çoğu zaman bir dil sadece kültürel faktörle değil, belki işgal edilen yerlerde insanların o dili zorunlu olarak öğrenmeleriyle yayılır. İngiliz ve Fransız sömürgesi altına giren ülkelerde, İngilizce ve Fransızca dilleri bu şekilde yayılmıştır.

4- Dilin çok kimseler tarafından konuşulması faktörü: Bir dilin çok kimseler tarafından konuşulması o dilin yaygınlaşmasını sağlar. Günümüzde İngilizce'nin yaygın hale gelmesinin en büyük nedeni, farklı ülkelerden pek çok insanın bu dili konuşmuş olmasıdır. Zira bu durum genellikle kişiyi başka bir

* Bu çalışma; İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Arap Dili Enstitüsü Öğretim Üyelerinden İbrahim b. Abdülaziz Abu Humeyd tarafından, Mecelletu'd-dirasati'l-lugaviyye'de (Cilt: 2, Sayı: 3, Riyad, 2000 s. 209-254) yayımlanan "es-Sinnu'l-münasibe li't-ta'limi'l-lugâti'l-ecnebiye" başlıklı Arapça makalenin özetlenerek yapılmış çevrisidir.

** Yrd.Doç.Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi ykahyaoglu@hotmail.com

dili öğrenmekten vazgeçirerek yaygın olan dili öğrenmeye sevk eder.

Çok sayıda insanın İngilizce'yi konuşmaları aşağıdaki sebeplere bağlıdır:

- a. Anadilleri olması hasebiyle bu dili konuşanların çokluğu
- b. Hindistan kıtasında olduğu gibi; sömürülen ülkelerde baştan itibaren İngilizce'nin doğrudan zorunlu olması.
- c. Günümüzde; Amerika ve İngiltere'nin askeri ve iktisadî açılardan güçlü olmaları

Bir ülkenin dilini öğrenirken, bazı düşünce ve duygular bu kararı almada etkili olabileceği gibi, bu karar aynı zamanda beraberinde bazı tartışmaları da getirir. Kararın tartışıldığı zemin ve süreç şöyledir:

A. Siyasî Süreç

Bu süreç en üst aşama olup, verilecek kararın çerçevesi burada şekillenir. Yani; yabancı dilin öğretilip öğretilmemesi konusu bu süreçte şekillenir. Şayet bir dil öğretilmeye karar verildiyse bu durumda hangi dil olacak ve kimlere öğretilecektir? Bu süreçten sonra daha az önem taşıyan başka bir aşama gelir ki; o da idarî süreçtir. Bu sürecin de şu bağlantıları vardır:

1. Projeye tahsis edilen bütçe
2. Yabancı dil öğreniminin yapıldığı aşama
3. Öğrenim dönemlerinde dile ayrılan vakit
4. Öğrenim araçları

Bu süreç; siyasî, iktisadî, sosyal ve idarî faktörlerden etkilenir.

B. Kararın Uygulandığı Süreç

Bu süreç, idari aşamada alınan kararların uygulamasına bağlıdır. Burada alınacak kararların uygulanabilirliği şu noktalar üzerinde yoğunlaşır:

1. Öğretilecek dil
2. Dersin seçim şekli ve seçimde etkili olan kriterler. Bu kriterlerin bazıları şunlardır:
 - a. Dil kriterleri
 - b. Psikolojik kriterler
 - c. Öğretim kriterleri

C. Ders Verme Aşaması

Bu aşama daha çok sınıf öğretmeni üzerinde yoğunlaşır. Sınıf öğretmeni yabancı dil öğretimine iyi hazırlık yaptığı, önceki iki aşamada yapılması gereken tedbirleri alma ve karar verme konusunda iyi performans sergilediği oranda başarıya ulaşması mümkün olur.

Yabancı Dilleri Öğrenmeye Zorlayan Faktörler

Yabancı dilleri öğrenmeye yönelik sarf edilen gayret ve çabalar aslında birçok faktörün etkisinden kaynaklanmaktadır. Bu faktörler şunlardır:

1. Kültürel faktörler
2. Sosyal faktörler
3. Dil uzvu faktörü
4. Psikolojik faktörler
5. Eğitim faktörü

I. Kültürel Faktörler

Güçlü ülkelerin çoğu, kültür ve medeniyetlerini yaymaya çalışırlar. Daha önceleri bu durum doğrudan doğruya sömürü yoluyla yapılırdı. Şimdi ise sömürü ve işgal dolaylı yapılmaktadır. Zira doğrudan yapılacak bir işgal aksi sonuçlar getirebilir. Bu sebeple sömürü dolaylı ve yeni bir şekle büründü. Dolaylı sömürülerin bir kaçı şunlardır:

1. Enformasyon ve tanıtım
2. Kültürel bağların güçlendirilmesi
3. Öğrenim burslarının verilmesi
4. Dilin yaygın hale getirilmesi

Burada bizi ilgilendiren şey; “Dilin yaygın hale getirilmesi” meselesidir.

Örneğin, ABD kendi dili olan İngilizce’yi; “Amerika Tanıtım Ajansı” (USIA) aracılığı ile yaymaktadır. Hemen-hemen bütün dünya ülkelerinde ABD büyük elçilikleri bünyesinde kültür ateşliği bulunmakta ve “Yabancıların İngilizce Öğrenimi” (TOEFL) vasıtası ile sürdürülmektedir. İngilizce dil öğreniminin yapıldığı ülke ile kültürel bağlar güçlendirilmeye çalışılmakta, bu bağlamda aynî ve bilişim yardımlar takdim edilmektedir. Ayrıca İngilizce’nin hizmetinde çalışan önemli heyetler bu konuda aktif rol üstlenmekte, büyük imaj ve şöhrete sahip ihtisas kursları düzenlemektedir. ABD’de bulunan “Metuchen Üniversitesi İngilizce Dil Enstitüsü” ile “Dil Öğretme Dergisi” (Language Learning) bu heyetlerden sadece bir tanedir.

İngiltere’de ise; “İngiliz Kültür Konseyi” (The British Council) İngilizce’yi yayma projesini üstlenmiş bulunmaktadır. Bu konsey büyük bir müessese olup İngiltere kraliçesinin sorumluluğu altında ve hemen-hemen bütün dünya ülkelerinde şubeleri mevcuttur.

Fransa’da da benzer çalışmalar sürdürülerek bu amaçla büyük paralar harcanmaktadır. Örneğin:

1. Fransızca’yı öğrenmek için verilen karşılıksız burslar.
2. Öğretmenlerin eğitilmesi için verilen karşılıksız burslar.
3. Yabancı üniversitelerde Fransızca dersi veren öğretmenlere maaş verilmesi.
4. Ders kitapları ve eğitim araçlarının ücretsiz sunulması.

Almanya’da da aynı şeyleri görmek mümkündür. Zira, merkezi Münih’te bulunan ve dünyanın pek çok ülkesinde “Gote Enstitüsü” (das Institute Goethe) adıyla bilinen merkezde benzer hizmet ve faaliyetler yürütmektedir.

Bu çalışmalarda şu noktalar dikkat çekmektedir:

1. İkinci bir dil olması hasebiyle batıların; kendi dillerini uzman kişilerce öğretmeleri.

Oysa birçok Arap ülkesinde durum hiç de böyle değildir. Bu ülkelerdeki dil öğretimi, bu alana katkı yapmaları kendilerinden beklenmeyen kimseler tarafından yürütülmektedir.

Yabancılara Arapça öğretimi vermek konusunda yeteri derecede araştırma, ilmi çalışma ve kaynak bulunmamasının sebebi işte budur. Ne yazık ki bu konuda hala, yabancıların kendi dillerini başkalarına öğretmek amacıyla hazırlamış oldukları kaynak ve çalışmaları kullanmaktayız.

2. Batı kültürü böylece dolaylı olarak yayılmakta ve insanların ona yönelişi de kendiliğinden gerçekleşmektedir. Bu çerçevede insanlar tabii olarak bu olguyu; bir taraftan alınması gereken bir değer, diğer taraftan da; bu dilleri konuşanların örnek alınması gereken kültürlü kimseler olduğunu bilmekteler.

Eğer batı kültürü doğrudan empoze edilmeye çalışılsa, bu durum nefret uyandıracak ve dil öğreten enstitüler maksatlı müesseseler olarak algılanacaktır.

Arap dili için de aynı şeyler geçerlidir. Yabancı ülkelerde Arapça’yı öğretirken yapılması gereken şey bu metot olmalıdır. Aslında uygun olan şey; Arap dilini öğreten merkezlerin açılması veya batı ülkelerindeki bu merkezlerde çalıştırmak üzere yetişmiş uzman hocaların gönderilmesidir. Böylece İslâmî düşüncenin de tedricen yayılması sağlanmış olacaktır. Çünkü bir dili kültüründen ayrı düşünmek olanaksızdır. Bunun için de sadece iki şeyin yapılması yeterlidir:

Birincisi: Bir taraftan İslam ve Arap kültürüne olan bakışı doğru yansıtmak, diğer taraftan da İslam ve Araplar hakkındaki yanlış imajları ortadan kaldırmak.

İkincisi: Arap dilinin toplum ve yaşam dili olduğunu insanlara takdim etmek.

Bunun gerçekleşmesi için de çalışmakla yükümlü olan kişilerde şu vasıfların bulunması gerekir:

1. Çalıştığı ülkenin dilini iyi bilmesi
2. Arap dilini yabancılara öğretme konusunda deneyimli olması
3. Yaşantısının İslam'a uygun olması
4. Batı kültürünü tanınması
5. Ufku geniş ve taassuptan uzak olması

Kültür ve medeniyet faktörü; yabancı dil öğreniminde uygun olan yaşın belirlenmesi konusunu doğrudan etkiler. Her millet belli bir kültür ve medeniyete sahiptir. Kendisini ona nispet eder ve onu halkının gönlüne yerleştirmeye çalışır. Bundan dolayıdır ki; yabancı bir dilin kültür ve medeniyeti, o dili öğrenmeye çalışan kimsenin kültür ve medeniyetinden hem farklı, hem de bir o kadar önemlidir. Zira dil, kültürün kopmaz bir parçasıdır. Verilen dilin programı ne olursa olsun, onu ideolojiden ayırarak soyut bir halde takdim etmeye çalışmak mümkün değildir.

Bu sebeple yabancı dil eğitimine önem veren bazı kimseler, yabancı dilin özellikle küçüklere öğretilmemesini savunmuşlardır. Çünkü her ne kadar etkisi açıkça görülme de, izleri daha sonra şu şekilde ortaya çıkacaktır:

1. Öğrenciler nazarında ana dilin öneminin azalması.

Bu azalma; sadece teorik alanla sınırlı olmayıp, aynı zamanda pratik alanda insanların ana dillerine değer verildiği, saygı duyulduğu bir toplumda da görülmeyebilir, Örneğin; İngiltere'de küçük çocuklara Arapça'yı öğrettiğimizde, İngiliz çocukların gözünde İngilizce dilinin öneminin azalması beklenemez. Fakat İngilizce'yi Pakistan veya Arap ülkelerinde öğrettiğimiz vakit bu ihtimal oldukça kuvvetli bir tarzda ortaya çıkar.

2. Yabancı dilin anadili etkileme ihtimali.

Bu ihtimal çerçevesinde; yabancı dil eğitiminin çocuklarda on iki yaşına kadar ertelemenin önem ve gerekliliği vurgulanmakta; öğrencilere, büyük ölçüde ana dillerini öğrenme ve önemini algılama fırsatı verilerek yabancı dilin çocuk üzerindeki muhtemel etkisinin azaltması hedeflenmektedir.

3. Öğrencilerin, yabancı dil öğrenimine karşı duydukları temayül.

Bu duygunun; öğrencide var olan anadilini iyi bilme hassasiyetini olumsuz etkileyerek, başka bir millete ve o dilin kültürüne yönelmesine etki yapmasından

korkulur.

Bu sebeple; yabancı dil öğrenimini savunan bazı kimseler; erken yaşlardaki bu durumun dil açısından pek de gerekli olmadığına kanaat getirmişlerdir. Ayrıca küçüklerin erken yaşlarda yabancı dili öğrenmelerinin, okumaya olan ilgilerini azalttığını ve yabancı dile yönelmelerine daha çok etki yaptığını kabul etmişlerdir.

Nisbet D. ve Welsh J.; adlı iki bilim adamı; İskoçya'da Fransızca'yı öğrenen İngiliz öğrenciler üzerinde yaptıkları bir araştırmada şu sonuca varmışlardır: İlk okullarda Fransızca'yı öğrenmeye karşı gösterilen ilgi okumaya olan ilgiden daha fazla olduğu görülmüştür.

Zaten Fransızca'nın ders müfredatı arasına alınmasının sebebi, dil alanındaki etkinliği aktif hale getirmek ve genel dilsel maharetlerin geliştirilmesini sağlamaktır.¹

Bu ise; bazılarının dediği gibi, yabancı dil öğretiminde küçükler için yeterlidir. Zira bu durum; daha önce de söylediğimiz gibi şu noktaları içermektedir:

- a. Çocuğu yabancı dil öğrenimine hazırlamak
- b. Çocuğun kültürü ile amaçlanan kültür arasındaki engelleri yok etmek.
- c. Hoşgörü ruhunu yayarak global bir anlayışı hakim kılmak.

Ancak bu görüşler tartışma konusudur. Daha önce de işaret edildiği gibi; sayet bu noktalar bazı kimseleri yabancı dil öğrenimine sevk ediyorsa, o zaman buna şu açılardan bakmamız gerekir:

A. Bu çabalar; ilkokullara yabancı dil öğrenimini koyma konusunda yapılacak mali harcama ve giderleri karşılamaktan uzaktır. Çünkü bu kararlar şu adımları atmayı gerektirir:

1. Ders dönemlerinin ihtiyacını karşılayacak öğretmenlerin yetiştirilmesi
2. Üzün ve oldukça zor bir çalışmayı gerektiren eğitici kitapların hazırlanması

B. Dilsel sonuçların ortaya çıkmasına yönelik sunulan çabalar, daha sonra da işaret edileceği gibi; bu durum yabancı dilin küçüklere öğretilmesi karşılığında sarf edilen harcamaları karşılamaktan yoksundur.

C. Kültürel engelleri ortadan kaldırarak global bir anlayışı hakim kılma meselesi zaten tartışılmaktadır. Çünkü çocuğun kültür ve medeniyetine olan inancını silerek yerine, onun kültürüyle başka kültürler arasındaki eşitlik ruhunu yerleştirmeye çalışmak şu sonuçları doğuracaktır:

¹ Nisbet D. and Welsh J. (1972, 4: 169- 75)

1. Çocuğun inandığı apaçık düşünsel kimliğini ortadan kaldırmak
2. Çocuğun kolaylıkla kendisine yabancı ve zıt olan fikirlere yem olması
3. Aslında global anlayışı hakim kılma meselesi; güçlü ülkelerin küçük ülkeleri uyuşturmak için uydurdukları bir senaryodur. Böyle bir yaklaşımın gerçek yanı olmadığı gibi, olması da mümkün değildir. Bu bağlamda var olan şey sadece güçlü ülkelerin çıkarıdır.

Bu mantık çerçevesinde yabancı dil öğrenimine önem veren bazı kimseler; küçük yaşta çocuğa yabancı dil eğitimi vermenin gereği üzerinde duranların öncelikle şu sorulara yanıt vermelerinin zorunlu olduğunu söylemişlerdir. Küçük yaşta verilen yabancı dil eğitiminin:

1. Zihne ek bir yük getirmemesi
2. Zihin dağınıklığına sebebiyet vermemesi
3. Ülkesine olan bağlılık duygularını rencide etmemesi ¹

Stern bu meselede şu sonuca varmıştır: “erken yaşlarda yabancı dil öğreniminin daha iyi sonuçlar getirdiği iddiasının hiçbir psikolojik delili yoktur.”²

II. Sosyal Faktörler

Bazı toplumlar için erken yaşlarda ikinci bir dilin öğrenimi bir zaruret olabilir. Bu zaruretlere:

1. Birden fazla dilleri ve ırkları barındıran toplumlarda; bu farklı dilleri ve ırkları bir araya getirecek ve toplumun bütün katmanlarını içine alacak, ilmi geçmişi olan bir dili hazırlamaya ihtiyaç vardır. Hindistan toplumunda olduğu gibi; herkesim Hintçe’yi ve İngilizce’yi bilmek zorundadır.

2. İki dili bir arada bulunduran bir toplum olması. Fransızca ve İngilizce dillerinin iki resmi dil olarak konuşulduğu Kanada’da ile; Fransızca ve Almanca’nın konuşulduğu İsviçre’de durum böyledir.

İki dilin kullanıldığı bu tip toplumlarda, erken yaşlarda dil öğretimini savunanların haklı oldukları noktalar vardır. Bunun hedef ve amacının algılanması da mümkündür. Zira kişi her iki dili de eşit şekilde iyi derecede öğrenir ve toplumun her kesimi ile işlerini başarılı bir şekilde sürdürür.

Diğer taraftan yabancı dil öğrenmenin gereğini vurgulayan başka sosyal faktörler de vardır:

¹ Stern (1967 : 12)

² Stern (1967 : 11)

Yabancı dil öğreniminden sağlanan çıkar

a. Mali çıkar: Birçok ülkede; yabancı dili iyi bilenlerin daha çok iş imkânı elde ettiklerini görmekteyiz.

b. Kişisel kazanç: Bu bağlamda kişi, diğer milletlerin kültürünü, edebiyatını inceleme imkânını elde edeceği gibi; bu ülke ve milletlerin bireyleriyle ilişki ve dostluklar kurmasında, bir yerden diğer bir yere seyahat etmesine kolaylık sağlar.

c. Sosyal konum: Bir çok toplum için yabancı bir dili öğrenmek, gerek kültürel, gerekse iş imkânı açısından gerekli görülmüştür. Bu sebeple babalar çocuklarına ikinci bir dili öğretmeye önem vermişler ve erken yaşlarda yabancı dil öğreten okulları diğer okullara tercih etmişlerdir. Bu durum sadece bir tek ülke için söz konusu değildir. Örneğin; Hollanda'da, Fransızca mahkemelerde kullanılan dil olup, aynı zamanda elit tabakanın dili olarak, miladi on dokuzuncu asrın başlarına kadar devam etmiştir. Bugün dahi Hollanda'da Fransızca'yı öğrenmek kültür ve medeniyet gereği kabul edilmektedir.¹

İşaret edilen bu son sosyal faktörler, ülkelerin ekonomik ve siyasî ağırlıklarına göre değişmektedir. Aslında bu faktörler toplumun iradesi dışında gelişen ve gerçeği yansıtmayan faktörlerdir. Erken yaşlarda yabancı dil öğrenimini sadece bu sebeplere bağlamak; toplumun zayıflamasını, dilsel ve kültürel bağımsızlığını etkilemekten başka bir şeye yaramayacaktır.

Ekonomik ve sosyal çıkarın bizzat dil ile alakası bulunmayabilir. Toplumun ilgi duymadığı bir dil de bazen ilgi duyulan dilden daha büyük özellik ve üstünlüklere sahip olabilir. İnsanların Fransızca'ya olan ilgileri ile Çince'ye olan isteksizliklerini karşılaştırdığımızda aradaki farkın büyük olduğunu görürüz. Oysa Çince şu özelliklere sahiptir:

- 1.Çince'yi konuşanların sayıca daha fazla olmaları
- 2.Üzün bir tarihi geçmişinin olması
- 3.Geniş kültür ve medeniyeti içermesi
- 4.Çin halkının sahip olduğu ilmî ilerlemeler

Çince'nin zor bir dil olduğu meselesine gelince; bu konu genel dil bilimi ve uygulama açısından kabul edilecek bir yanı yoktur. Çünkü bir dilin diğer bir dilden daha zor olması düşüncesi doğru değildir. Dilin zor olması meselesi, dilin dışında oluşan başka faktörlerden kaynaklanmaktadır. Zorluğun bizzat dilden kaynaklanmadığının en açık delili, aynı yaş gurubundaki çocuklarla birlikte, Çinli çocukların da kendi dillerini iyi bir şekilde öğrenmiş olduklarını

¹ Stern (1967 : 11)

görmemizdir. Eğer zorluğun kaynağı bizzat dilin kendisi olsaydı, Çinli çocukların kendi dillerini öğrenmeleri, İngiliz çocuklarına göre daha geç olması gerekirdi.

Yabancı dil öğretmenlerin öne sürdükleri zorluk ve kolaylığın aslında başka sebepleri vardır. Bu sebeplerin en önemlileri şunlardır:

1. Ana dil ile öğrenilmesi hedeflenen dil arasındaki benzerlik
2. Kültürlerin farklı oluşu

İki dil arasındaki benzerlik fazlalaştıkça, (iki dil birbirine yakınsa) zorluk azalır, yine iki dil arasındaki dil yapısı benzerliği azaldıkça (iki dil birbirine benzemiyorsa) zorluk ta fazlalaşır.

Örneğin: Bir Arap'ın Çince'yi öğrenirken karşılaştığı zorlukla bir Kore'li karşılaşmayacaktır. Yine; bir Arap'ın Almanca'yı öğrenirken karşılaştığı zorlukla, bir İngiliz'in Almanca konusunda karşılaştığı zorluk aynı derecede değildir. Arapça konusunda bir Çinli'nin karşılaştığı zorluklarla, dili Farsça (veya Türkçe) olan birisinin karşılaştığı zorluklar elbette aynı derecede değildir.

3. İki millet (veya ırk) arasındaki diyalog kopukluğu
4. Öğrenilecek dilin yazı karakteristiği

Bir dilin yazı düzeninin kolay olması o dili öğrenmede kolaylık sağlayacağı gibi, yazı düzeni zor olan bir dilin öğrenilmesi de zor olur. Şekil ve resimlerden ibaret olan Çin ve Kore dillerindeki yazı karakteri; dili alfabeyle dayanan kimselerin bu iki dili öğrenmelerini zorlaştırmaktadır. Ancak bu durum bu iki dilin dilsel olarak zor olduğu anlamına gelmez. Çünkü yazı düzeninin dil ile bir ilişkisi yoktur. Yazı düzeni; kullanılmakta olan dilin ince olmayan tescili veya kaydetme çabasıdır.

Yazı; konuşmadan sonra gelen bir aşamadır. Bir çok kimse vardır ki; dili konuştuğu halde yazılarının düzenini bilmezler.

5. Dil öğreniminde takip edilecek yöntem
6. Okutulan dersler
7. Öğrencinin kabiliyeti
8. Öğrenciyi yabancı dile sevk eden sebepler
9. Öğrenim ortamı
10. Öğrenime harcanan vakit
11. Öğrencinin öğrenim stratejisi

III. Dil uzvu faktörü

Dil uzvu faktörünü iki kısma ayırmak mümkündür:

A. Biyolojik faktörler

B. Konuşma uzvuyla bağlantılı olan uzuv faktörleri

A. Biyolojik faktörler

Küçük yaşlarda yabancı dil öğrenimine başlama ile ilgili duyulan sesler daha çok ikinci dünya savaşı sonrasında yükseldi. Bu tarihten önce bu konuda herhangi bir çağrı söz konusu değildi.

İkinci dünya savaşı sırasında Amerikan ordusunun yabancı dil öğrenimi alanındaki uygulama ve deneyimleri, büyüklerin yabancı dil öğrenme konusundaki gücünü kanıtlamaktadır.¹

Erken yaşta dil öğrenimini savunanlar; insan beyninin on yaşına kadar dil öğrenimine hazır olduğunu, bu yaştan sonra ise beynin dil öğrenme kabiliyet ve fonksiyonunu kaybettiğini, bundan dolayı da bu aşamaya: ‘dil öğreniminde güç dönem’ “Optimal Age” adı verildiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca çocuğun biyolojik kabiliyetini, bu altın fırsatı değerlendirme konusunda zayıf etmememizin gerekli olduğunu, zira çocuğun kabiliyetinin sadece taklitten ibaret olmadığını, bilakis alıştırma, süreklilik ve öğrenimdeki psikolojik engellerin azlığında olduğunu söylemişlerdir.²

Stern, şu noktanın altını özellikle çizmektedir: “hassas dönem gerekçesi ileri sürülerek, küçük yaşta yabancı dil öğrenmenin kuvvetle zorunlu olduğu söylenemez. Zira önemli olan; erken yaşta dil öğreniminin sosyal ve eğitim açısından küçükler için uygun olup olmadığını bilmemizdir”.³

Biyolojik sebeplerle erken yaşta yabancı dil öğrenmenin gerekli olduğunu savunan şahsiyetlerden biri Penfield, diğeri ise Roberts’dır. Bu iki bilim adamı; Monriyal sinir hastalıkları enstitüsünde sınır hastalıkları alanında çalışmakta olup, (Speech and Brain Mechanizm) adlı kitaplarında konuyla ilgili şu görüşe yer vermişlerdir:

Yabancı dil öğreniminde uygun olan yaş; on yaş altındaki dönemdir. Bunun da ideal olanı dört ile on yaş arasındadır. Çünkü çocuk bundan sonraki yaşlarda dil öğreniminde zorluklarla karşılaşacaktır. Bu görüşlerini; insan ömrünün ileriki aşamalarında beyinde meydana gelen yıpranmaya dayandırmışlardır. Şöyle ki; akciğer veya karaciğerlerinden birisini çalıştıramadığından “Aphasia” konuşa

¹ Stern (1967: 20)

² Stern (1976 : 11)

³ Stern (1967 : 20)

hastalığına yakalanan bir çocuk, daha sonra da dili öğrenme imkânı bulacağını, ileri yaşta olan kimsenin ise bu imkanı elde edemeyeceğini tespit etmişlerdir. Yazdıkları kitaplarında şu görüşe yer vermişlerdir:

“Eğitimcilerden, anne ve babalardan ricam; çocuklarının beyinlerine biraz önem versinler. Bilsinler ki beyin bir alet değil, hareket eden bir mekanizmadır. Beyinde meydana gelecek herhangi bir arıza, vücudun diğer bir organı ile telafisi mümkündür.¹

Beyin, fonksiyonunu ve öğrenme yeteneğini kaybetmesi durumunda, Lenneberge'nin de dediği gibi; insan daha önceki tecrübelerine yönelmeye çalışır.² Önceki tecrübelerle dayalı öğrenim şekli, şüphesiz öğrenimi aksatır ve geciktirir. Bunun içindir ki; küçüklerin doğrudan tecrübeye dayanmaksızın elde ettikleri bilgiye karşın; yaşlıların öğrenimlerinde karşılaştıkları bazı zorlukların sebebi, tecrübeye dayalı bu öğrenim tarzıdır.

Krashen 1975:219 yılında yayınlanan ve (The Critical Period for Language Acquisition); “Krashen’a göre dil ithal teorisi” olarak ta bilinen makalesinde; bu görüşünü teyit ederek, tecrübeye dayalı öğrenimin etkisini anlatmış, insanın konuşabilme yeteneğinin, erişkinlerin takip ettikleri metotla değil, tecrübeye benzeyen bir çeşit kazanılmış bilgilerle elde edileceğini ileri sürmüştür. Tecrübeye dayalı öğrenim ise sadece yazan veya gözetleyen kişi pozisyonundadır.

Krashen konuşmasını şöyle sürdürüyor: Deliller gösteriyor ki; genel olarak ikinci bir dili öğrenmek hassas aşamanın var olduğu olgusunu gösteriyor. Bu aşamanın önemi ise şöyledir: Yetişkinler karmaşık eğitimden çok düzenli eğitimden yararlanırlar. Diğer yandan yetişkinlik çağının, öğrenimi kötü etkileyecek hiçbir olumsuz sonucu yoktur. Öğrenimde küçüklerin erişkinlere nazaran daha üstün olmadıklarını şöyle vurguluyor: İkinci dili Öğrenmede, küçüklerin erişkinlerden daha başarılı oldukları kanaatini taşıyarak onların her yönden üstün olduklarını söylemek kolayca kabul edilecek bir iddia değildir.³

Rosansky⁴ ve Rivers⁵ de aynı görüşe katılarak bu durumun yetişkinler açısından düzenli bir aşama niteliği taşıdığını söylemişlerdir. O halde küçüklerin üstünlüğü ancak uzun vadede söz konusudur. Yani, dil öğrenen küçükler, öğrenime başladıklarında 15 yaşında öğrenime başlayan erişkin kimseye nazaran üstün durumda olacaktır. Fakat kısa vadede erişkinler dili daha çabuk

¹ Penfield (1959 : 257)

² Lenneberge (1967 : 168- 170)

³ Krashen (1997 : 219)

⁴ Rosansky. W (1975 in Swain (1975 : 93 – 100).

⁵ Rivers. W (1978) in Ritchie. William (1978 : 202).

öğrenirler.¹

Penfield ve onun yolunu takip edenlerin görüşü her ne kadar başlangıçta kabul ve yayılma alanı bulduysa da, kesinlikle bütün çevreler tarafından kabul gördüğü söylenemez. Örneğin bu görüş, Penfield'e muasır olan Milner ve benzerleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

Milner 1960 yılında dil alanında yayın yapan bir dergide yazdığı bir makalede; Penfield'in, araştırmasının deneyden, anket veya benzeri, gözle görülen sabit bir delile dayanmaktan yoksun olduğunu öne sürmüş,² ayrıca dil öğreniminin küçükler için daha elverişli olduğuna dair bir deney de sunmamıştır.

Burstall'ın anlattığına göre; Ceorendig ve yardımcıları, Esperanto dilini öğrenen ve yaşları 9 ile 57 arası olan öğrenciler üzerinde yaptıkları bir dizi deneyde, küçük yaştaki öğrencilerin büyüklere nazaran daha geç dil öğrendiklerini ortaya çıkarmışlardır.³

Buna benzer bir diğer deney de; Justman and Nass (1956) in; uzun vadede küçüklerin erişkinler üzerinde her hangi bir üstünlüklerinin bulunmadığına dair vardıkları sonuçtur.⁴

B. Dil faktörü

Yabancı dillerin küçük yaşta olmasını savunanlar, öğrencinin başarısı ve dil verimliliği açısından bunun zorunlu bir iş olduğunu söylemişlerdir. Çünkü dil öğrenimindeki gecikme, dilin şekillenmesini belli bir dil üzerinde odaklaştıracak ve daha sonra öğrenilmesi hedeflenen dilin ses uyumunun sağlanması zor olacaktır. Ancak bu konu her kes tarafından tamamen kabul görmüş değildir. Zira on yaşından sonra yabancı dili öğrenen pek çok kimsenin, öğrenmesini amaçladığı dilin ses düzenini güzel bir şekilde öğrendiğini görmekteyiz.

Burada küçüklerin yabancı dil öğrenmeleriyle ilgili önemli bir noktaya da işaret etmek istiyorum. O da şudur: Yabancı dili özel okullarda veya babalarıyla birlikte yabancı bir ülkede bulunmalarından dolayı öğrenen çocukların; yabancı dil öğreniminde erişkinlerden daha çok başarılı olmaları konusudur. Kısa bir süre sonra erişkinlerle bu küçük çocukların dil durumları kıyaslanamaz.

Ancak bu üstünlük gerçek değil, tabir caizse; sahte bir üstünlüktür. Zira bu ses ve telaffuz üstünlüğü olumsuz sonuçlar doğurabilir.

¹ Krashen (1983 : 45)

² Milner. R.M (1960) Canadian Journal of Psychology, 14: 140-143

³ Burstall. C. (1978 : 15).

⁴ Burstall. C. (1978 : 15).

Burada işaret edilmesi gereken şey; Rivers'in de dediği gibi, iki durumun arasını ayırmaktır:

- a. Ses düzenini iyi kullanmanın gerekliliği
- b. Bu kullanıma ihtiyaç duyulmaması¹

Bazı durumlarda ses düzenini iyi kullanmaya ihtiyaç duyulmayabilir. Çünkü dinleyici, konuşan kimsenin yabancı olduğunu anlar, dolayısıyla dilsel ve kültürel açıdan yaptığı birçok hatayı görmezlikten gelir.

Çocuğun başarısını kabullenenler, onun yabancı dildeki ses düzenini başarı ile yapması, konuşma esnasında o dili ana dili gibi konuşması ve öğrendiği dil ile anadili arasında fark göstermeyecek şekilde konuşmasıdır. Bu başarı ses ve konuşmada göze çarpmakta, ancak meselenin diğer tarafına baktığımızda büyüğün başarısı daha fazla olduğu görülecektir. Çünkü dil, sadece seslerden ibaret olmayıp başka unsurları da kapsamaktadır:

1. Kelimeler
2. Sarf veya kelimenin yapısı
3. Nahiv veya cümlenin oluşumu
4. Delalet ve anlam gibi

Ses yönünden başarılı dediğimiz küçüğün dili ile erişkinlerin dilini karşılaştığımızda; aradaki farkın büyük olduğunu görürüz:

- a. Kullandığı kelimelerin sayısı
- b. Mecazi anlamlar dâhil, manasını bildiği her kelimenin farklı anlamlarının sayısı
- c. Elde ettiği sarf kalıplarının çokluğu
- d. Kazandığı nahvi kuralların çokluğu
- e. Yabancı dilde kullanacağı anlamlı ifade ve ıstılahların çokluğu.

Erişkinlerin bu alandaki başarıları ise şu sebeplere dayanmaktadır:

1. Dil olgunluğu: Bu tecrübeyi ya kendi anadilinden, ya da başka yabancı dillerden kazanmıştır.

2. Erişkinlerin aklı olgunluğu: Erişkinler; öğrenmeyi hedefledikleri yabancı dili akli olgunluk sayesinde elde etme imkânı bulurlar. Böylece kendi anadillerinde hissi ve manevi birçok kelime ile yine anadillerinde var olan, dostluk ve düşmanlık, cimrilik ve cömertlik, ümit ve ümitsizlik gibi çeşitli manaları bilmeye ihtiyaç duyarlar.

¹ Rivers (1981 : 450)

Küçükler gelince; az önce de geçtiği gibi, dil ve akli olgunluk faktörüne olan ihtiyaç sebebiyle, onların kullandığı kelimeler: sayı ve kapsam açısından erişkinlerle kıyaslanamaz. Tabii ki mesele sadece kelimelerle sınırlı değildir. Bu durum (morfoloji ve sentaks) sarf kalıplarına ve nahiv cümlelerine bile geçer.

Erişkin kişi, dili daha seri kullanma kabiliyetine sahiptir. Küçükler ise uzun bir süre dili kullanamama aşamasından geçerler. Ayrıca erişkinlerin dünya dilleri ve diğer diller konusundaki deneyimleri, yeni dili öğrenmede atacakları adımları hızlandıracaktır.

Biri sekiz, diğeri yirmi sekiz yaşlarında ve yeteri dil dilbilgisine sahip iki kişiye muayyen bir risale (mektup) okuduğumuzda, erişkinlerin küçükler nazaran, kültürel birikim ve dünya hakkındaki bilgi ve tecrübeleri sayesinde daha çok şey anlayacağı muhakkaktır.¹

Ayrıca erişkin kimselerde zekâ düzeyi daha çok gelişmiş, dil öğrenme konusundaki amaç da daha çok netleşmiştir. Diğer yandan onun dil konusundaki değerlendirmeleri, kültürel iletişim gibi kuvvetli faktörlere sahip oluşu, onu daha kısa bir sürede dili öğrenmeye sevk edecektir.²

Dil fonetiği (ses uyumu) konusuna gelince; bu durum küçüklerde daha çok göze çarpmaktadır. Bu yönde yapılan bazı alan çalışmaları (anketler) bu sonucu ortaya çıkarmıştır. Aslında böyle bir çalışmaya gerek yoktur.

Ann. Fathman, İngilizce resmi eğitim gören biri: 6-10, diğeri ise : 11- 15 yaş gurubuna sahip iki ayrı gurup üzerinde yaptığı bir çalışmada, ikinci gurubun (11-15 yaş) Morfoloji ve sentaks'de (sarf- Nahiv) başarılı olduklarını, birinci gurubun (6-10 yaş) ise ses fonetiği (ses uyumu) konusunda daha başarılı olduklarını³ tespit etmiştir. Küçüklerin bu ses fonetiği alanındaki başarıları da aslında tartışma konusudur.

Oslan Samuels,⁴ Almanca'yı öğrenen küçük çocuklar üzerinde yaptığı bir çalışmada, ses uyumu konusunda erişkinlerin küçüklerden daha dikkatli ve başarılı olduklarını ortaya çıkarmıştır.

Williams, İngiltere'nin batısındaki Willias kentinde, karma eğitimin çeşitli kademelerinde İngilizce ve Fransızca dillerinin öğrenimi üzerinde yaptığı bir çalışmada önemli bazı sonuçlara ulaşmıştır. Bu sonuçların en önemlilerinden biri şudur: Öğrenilen yabancı dilin bizzat kendisi diğer derslerin ders dili olmadığı sürece, ya da dil ile bağlantının daha çok sağlanması açısından okul dili

¹ Krashen (1983 : 46)

² Stern /1967 : 20)

³ Ann. Fathman (1975, 25: 245- 253)

⁴ samuels, Oslan (1873, 66: 263- 268)

veya toplum dili olmadığı müddetçe o dilin iyi öğrenilmesi mümkün değildir.¹

Buna benzer diğer bir çalışma da; Axelsson ve Gorosch'un, İsveç'te, yedi okulda İngilizce'yi öğrenen yaklaşık 400 ile 500 öğrenci üzerinde yaptıkları ve üç yıl süreyle devam eden deney olmuştur.

Deneylerinde; öğrencileri iki gruba ayırdılar. Birinci grupta okulun birinci sınıf öğrencileri, yani yaklaşık yedi yaşlarında olanlar. İkinci grupta ise, dördüncü sınıfta okuyanlar, yani ortalama on bir yaşlarında olan öğrenciler.

Üç yıl sonunda konuşma maharetinin, dili dikkatlice ve yerinde kullanmanın; yaşları on birin üzerinde olanlarda, yedi yaşındaki küçük çocuklara nazaran daha çok belirgin bir hale geldiği görülmüştür. Dolayısı ile erişkinlerin daha çok başarı elde ettikleri sonucuna varılmıştır.

Yabancı dil öğreniminin küçük yaşlarda olmasını savunanlar; küçüklerin yabancı dili konuşmalarındaki üstünlüklerinde ana dilleri gibi konuşma becerisini elde etmeleri, erişkinlerin ise bu seviyeye gelemeyişleri ve dil öğreniminde karşılaştıkları zorluklar sebebiyle böyle bir sonuca varmışlardır.

Yabancı dili öğrenme fırsatı bulan küçüklerin, dili son derece güzel kullandıkları gerçeğinden kimsenin şüphesi yoktur. Yabancı dil öğrenimini önemseyen her kes bu gerçeği kabul etmektedir. Yabancı ülkelerde çalışan babaların çocukları, babalarından daha iyi ve daha başarılı bir şekilde o ülkenin dilini konuşmaktalar. Fakat bu başarılarına şu açılardan bakmak gerek:

1. Çocukların yabancı dilde başarılı olmalarının şekli
2. Çocukların yabancı dilde başarılı olmalarının sebepleri

Şimdi çocukların yabancı dilde başarılı olmalarının şekline bakalım:

Burada işaret edilmesi gereken önemli nokta şudur: Küçüğün erişkinden daha başarılı olduğunu söyleyebilmemiz için, yabancı dil öğrenme ortamı ile öğrenme faktörlerinin her ikisi için de eşit olması gerekir. Bu durum sağlanmadığı takdirde, küçüğün dil öğrenme başarısını erişkin ile kıyaslamak pek de doğru bir mukayese değildir.

Önemli olan bir diğer nokta da şudur: Kişinin dilinin iyi veya kötü olduğuna hüküm etmemiz için elimizde hassas bir dil kriteri veya ölçütün bulunması gerekir. Yani; hangi durumlarda bir şahsın dilinin iyi olduğunu söyleme imkânına sahip olabiliriz? Ancak böyle bir kıstasla küçük veya erişkinin, yabancı dili öğrenmedeki üstünlük veya başarısı söylenebilir.

İşte; o zaman bu kriterlerle küçük veya erişkinin yabancı dili öğrenmede ulaştıkları aşama gözetlenebilir, öğrenme kapasitelerinin tam veya sınırlı olduğu

¹ Stern (1967 : 47)

kanaati ortaya çıkabilir.

Bu konuyu ele alan kriterler farklıdır. En uygun olan kriter dil yeteneğini ölçen kriterlerdir. Bunların bazıları şunlardır:

I. ACTEL¹ Seviye Tespit

Bu kriter dili beş aşamaya ayırıp, her aşamanın da belli bazı kısımları vardır. Bunlar:

1. İlk aşama
 - Zayıf - yeni (novice- low)
 - Orta - yeni (novice- mid)
 - İleri - yeni (novice- high)
2. Orta aşama
 - Zayıf - orta (İntermediate- low)
 - Orta - orta (İntermediate- mid)
 - İleri - orta (İntermediate- high)
3. İleri aşama
 - İleri (advanced)
 - Çok ileri (Advanced- plus)
4. Üstün aşama (Superior)
5. Seçkin aşama (Distinguished)

II. ABD Dış İşleri Bakanlığı Dış Hizmetler Enstitüsünde Geliştirilen Kriter²

Burada aşamalar dört kısma ayrılmış olup, her aşama kendi arasında iki etkinliğe ayrılmıştır:

Biri konuşma, diğeri ise okumadır. Bu aşamalar da şunlardır:

1. İlk aşama yeteneği (Elementary proficiency)
2. Sınırlı çalışma yeteneği (Limited working proficiency)
3. Düşük mesleki (sanatsal) yetenek
4. Tam mesleki (sanatsal) yetenek

Küçüklerin yabancı dildeki başarılarına dair söylenen kriterler:

- a. Hassas değildir,

¹ Foreign Language Annals, Journal of the American Council on the Teaching of Foreign Language, September (1989), Vol. 22, number 4, pp. 319-392

² Rivers, Wilga (1981 : 497- 499)

b. Dilin tüm özelliklerini dikkate almamıştır.

c. Dil etkinliğinin farklı yeteneklerini kapsayan net ve açık kriter olma özelliğini taşımamaktadır.

Ayrıca, yabancı dil öğreniminde belirleyici olan; aynı ortam ve aynı faktörlerin oluşması konusundaki açıklamalarımıza ek olarak şunu da söyleyebiliriz: Burada küçüklerin erişkinlerden daha başarılı olduğu iddiasının ilmi bir dayanağı da yoktur.

Küçükleri yabancı dil öğreniminde başarılı kılan sebepler konusunda şu görüşlere yer verilmiştir:

Yabancı dil öğreniminde küçüklerin başarı durumlarını, bu başarılarının sadece şekilden ibaret olduğunu, kemiyet ve keyfiyet açısından erişkinlerle eşit olamayacağını dile getirdikten sonra, şimdi de küçüklerin yabancı dil öğrenimindeki başarı nedenlerinden bahsedelim.

Bazı kimseler; küçüklerin bu şekli başarılarına aldanarak erişkinlerin dil öğrenme konusundaki üstün ve olumlu başarılarını göz ardı etmekte, küçüklerin ulaşamayacağı yanlarını görmezlikten gelmektedir.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi; küçüklerin ses düzeni hariç, yabancı dil öğrenimi konusunda erişkinlerden üstün olamayacaklarını söylemiştik. Biz meseleye sadece farazi olarak baktığımız için küçüklerin başarısında rol oynayan durum ve faktörleri konuşma gereğini hissettik.

Küçüklerle sağlanan imkân ve faktörler erişkinlere sağlansa, dil yeteneği konusunda erişkinler küçüklerden asla geride olmayacaklardır.

Söz konusu faktörler şunlardır:

1. Uygulama: dil öğrenimi daha çok insan hayatının aşamaları boyunca toplumdan esinlenme ve günlük konuşma sonucunda gerçekleşir. İkinci dilin öğrenilmesi de böyledir. Günlük hayatta düzenli olarak dinlemek ve alıştırma yapmak suretiyle dil elde edilir. Ancak bu uygulama şekli daha çok küçükler için geçerlidir. Erişkinler için bu farklılık şu sebeplerden kaynaklanmaktadır:

- a. Çocuğun dil öğreniminde geçirdiği süre
- b. Öğrenimde geçirilen sürenin şekli
- c. Dilin kapsamı
- d. Dili öğrenmeye sevk eden faktörler

A. Öğrenimde geçirilen Süre

Küçüklerin dil öğrenimi konusunda; erişkinlerden daha başarılı olmalarını sağlayan önemli noktalardan biri, çocuğun dil öğreniminde geçirdiği süredir.

Küçükler gün boyunca okulda, gerek arkadaşlarıyla gerekse öğretmenleriyle bir arada bulunmakta, evde ise iletişim araçları aracılığıyla konuşmalarını sürdürmekte oldukları halde; erişkinler böyle bir imkândan yoksundurlar. Her ikisinin yabancı dil öğreniminde geçirdiği bu farklı konum ve farklı zaman olgusu sonucunda küçüğün erişkine olan başarısını kısa sürede ön plana çıkarmakta, ancak uzun sürede sonucun bu şekilde devam etmesi mümkün değildir.

Alan araştırması boyutunda meseleyi inceleyen Carrol¹ ve emsallerine göre; yabancı dil öğreniminde asıl olan nokta öğrenime tahsis edilen süredir. Bazılarının iddia ettiği gibi, yaş konusu değildir. Yani meselenin aslı; süre ve tahsis edilen vakit olunca, başarıyı sağlayacak olan da erişkinler olacaktır.

Şayet tahsis edilen süre küçükler ve erişkinler arasında eşit şartlarda sağlansa, küçükler ses düzeni hariç, hiçbir konuda asla erişkinlerden daha çok başarılı olmayacaklardır. Tam aksine erişkinler, sarf, nahiv ve kelime zenginliği açısından küçüklerden daha çok başarılı olacaklardır.

Snow ve Hoefnagel, dilin kazanılması meselesinde, normal bir çevrede Danimarka dilini öğrenen İngiliz çocukları üzerinde yaptıkları bir araştırmada, erişkinlerin küçüklerden daha çok başarılı olduklarını görmüşlerdir. Adı geçen araştırmacılar; yabancı dil öğrenenler üzerindeki incelemelerini yaş guruplarına göre beş kategoriye ayırarak sürdürmüşlerdir.

- Birinci gurup: 3 – 5 yaş arası
- İkinci gurup: 6-7 yaş arası
- Üçüncü gurup: 8-9 yaş arası
- Dördüncü gurup: 12- 15 yaş arası
- Beşinci gurup: 15 yaş üzeri olanlar

Bu araştırma sonunda dördüncü kategorideki (12-15 yaş arası) öğrencilerin Danimarka dilini daha çabuk öğrenerek, ana dilleri Danimarka'ca olanlara yakın bir seviyede bu dilde büyük başarı sağladıklarını görmüşlerdir.

Bu gurubun rakibi ise kısa bir süre için beşinci gurup, yani yaşları 15'in üzerinde olan öğrenciler olmuşlardır. Ancak üstünlük daha sonra yine dördüncü guruba geçmiştir.

Üçüncü gurup (8-9 yaş arası) öğrenciler ise dördüncü gurubun ardından ikinciliği elde etmişlerdir. 3-5 yaş arası olan ilk gurup öğrenciler ise en başarısız oldukları ortaya çıkmıştır.

Bu deneyle; 12 yaş sonrası erişkinlerde dil öğreniminin zor olduğu iddiasının

¹ Carrol. J (1963,64: 723-33)

gerçek yanı olmadığı bu ilmi araştırma ile ortaya çıkmıştır.¹

Yabancı dil öğreniminde yaş faktörünün etkisi üzerinde yapılan deneylerden biri de Burstall ve arkadaşlarının iki öğrenci gurubu üzerinde yaptıkları deneydir.

- Birinci gurup: 8 yaşlarında Fransızca'yı öğrenen çocuklar
- İkinci gurup: 11 yaşlarında Fransızca'yı öğrenen çocuklar.

Bu gurup üzerinde yapılan deney sekiz yıl kadar süreyle gözetlenmiş, böylece etkili olan; itici sebep, öğrenime yöneliş ve kültürel faktörlerin meydana getirdiği değişiklikler tespit edilmiştir. Bu deneyin odak noktası her iki gurup için de, dil öğreniminde sağlanan seviye ile dil yeteneği konusunda elde ettikleri başarı durumları olmuştur.

Brostal ve arkadaşları sekiz yaşlarında dil öğrenimine başlayan çocukların, beş yıllık bir öğrenimden sonra on bir yaşlarında öğrenime başlayanlara nazaran daha başarılı olduklarını görmüşlerdir. Ancak bu başarı sadece dinleme ve okumada görülmüş, konuşma ve yazmada ise başarı söz konusu olmamıştır.

Sekiz yıllık bir deney ve müşahededen sonra küçüklerin okumada değil, sadece dinlemede başarılı oldukları, büyüklerin ise konuşmada küçükleri geçtiği, okuma ve yazma konusunda ise her iki gurubun eşit başarı gösterdikleri görülmüştür.

Bu deneyden şu sonuca varılmıştır: dil öğreniminde en önemli faktör yaş değil zamandır. Görülüyor ki deneyin bize burada sunduğu sonuç, yabancı dillerde maharetle başarı elde etmenin yolu öğrenimde geçen sürenin miktarına dayanmaktadır. Eğer yaş olgusu itibara alınırsa, ileri yaşlardaki büyüklerin küçüklerden daha başarılı oldukları bir gerçektir.²

Ayrıca bu deney şu sonucu da ortaya çıkarmıştır: Yabancı dillerin küçük yaşlarda yapılmasını ön gören çalışma ve araştırmalar, küçüklerin büyüklere olan başarılarını kanıtlayamamış, Lanburg ve Robert gibilerin elde ettikleri sonuçlar sadece mantıki bir söyleme dayanarak doğrudan doğruya elde edilen bulgular veya deneylere dayanmamaktadır.

Araştırma sonuçlarında şu görüşe yer vermişlerdir: “fevkalade dikkatli bir sonuca ulaşmayı hedefleyen bu araştırma; yabancı dil öğreniminde küçüklerin erişkinlerden daha başarılı olduklarını ispatlayamamıştır”.

¹ Snow and Hoefnagel- Hohle (1978, 49: 1114- 1128)

² Burstall (1974 : 123)

B. Öğrenimde geçirilen sürenin şekli

Küçük çocuğun yabancı dil öğreniminde geçirdiği vakit büyükten farklıdır. Bu fark öğrenimde geçirilen vaktin süresi ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda sürenin yapısında da vardır. Bu farklılıklar şu noktalarda ortaya çıkmıştır:

a. Küçüğün dile özenle yaklaşarak onu kazanması. Büyüklerin ise zihinlerinin başka şeylerle meşgul olduğunu görürüz.

b. Küçükler dili oyun yoluyla öğrenirler. Büyüklerin dil öğrenimlerinde etkili olan faktör ise, bilinçli ve şuurlu düşünmedir.

Bilinçli ve şuurlu düşünmenin dil öğreniminde etkili bir rolü vardır. O halde bilinçli öğrenim; öğrenimi geciktireceği gibi, bazen de tersini yaparak öğrenimi çabuklaştırır.

C. Öğrenilen Dilin Kapsamı

Küçük yaşlarda yabancı bir dili öğrenme fırsatı bulan çocuklar, öğrendiklerini farklı yönlerden elde etmeleriyle birlikte, aynı zamanda dilin çeşitli inceliklerini de beraberinde öğrenme avantajını yakalama fırsatını bulurlar. Çünkü onlar hem edebi lehçeye, hem de diğer lehçelere değinerek bu lehçeler arasındaki farkı öğrenirler. Bir yandan da bu lehçeleri kullanmak için en uygun zaman ile; dilin kullanılacağı yeri, dil kalıplarının çoğunu ve aralarındaki farkı elde etmiş olurlar. Öyle ki; çeşitli faktörler sonucunda her kalıbın ayrı ayrı manalarını öğrenmiş olurlar. Söz konusu faktörlerin bazıları şunlardır:

- a. Konuşan şahıs veya şahıslar
- b. Muhatap kişi veya kişiler
- c. Dilin kullanıldığı ortam
- d. Hazır olan şahıs veya şahıslar.
- e. Konunun yapısını ilgilendiren faktörler v.s.

Erişkin öğrencilere gelince; bunlar, küçüklere verilen bu kapsamlı imkânlardan; gerek süre bakımından gerekse günlük olarak karşılaştıkları sorunlar sebebiyle yoksundurlar.

D. Öğrenmeye İten Sebepler

Küçüklerde dil öğrenme arzu ve isteği büyüklerinkinden farklıdır. Küçükler bir toplumda yaşamak veya bu toplumla uyum sağlamak için olmazsa olmaz şart olarak gördükleri yabancı dili tabii olarak öğrenme istek ve arzusuna sahip iken; büyüklerde ise bu istek ve arzu daha çok çıkar ve menfaat amacına yöneliktir.

İkinci bir dili öğrenmenin iki amacı vardır: Biri menfaat ve çıkar, diğeri ise olgunlaşma arzusudur.

1. Menfaat ve çıkar

Çıkar amaçlı dil öğreniminde kişi, öğrenmek istediği dille, yazılı metinleri okumak gibi; bir yandan bazı küçük menfaatler elde etmeyi veya yaşadığı ülkenin insanların konuştuğu dili konuşup o insanlarla anlaşabilmek gibi geçici bir yarar elde etmeyi amaçlar. Bu sebeplere yönelik olan dil çalışmaları, söz konusu sebeplerin ortadan kalkmasıyla dil öğrenimi de ortadan kalkar.

Bu amaçla dili öğrenen kimseler, buldukları ülkelerden ayrılıp kendi memleketlerine döndükleri zaman, artık dil öğrenimi konusunda herhangi bir çabaları kalmaz. Çünkü amaç, kısa vadede bazı avantajlar elde etmeye yöneliktir.

Çıkar amacına yönelik sebeplerden biri de, casuslukta kullanmak için dili, askeri ve siyasi amaçla öğrenmektir.

2. Olgunlaşma arzusu

Kişi burada dil öğrenimini küçük ya da geçici bir çıkar için değil, belki daha kapsamlı ve daha sürekli olan hedeflerini gerçekleştirmeye yönelik olarak yapar. Örneğin: İkinci bir dili öğrenen kişi, o dildeki her şeyi bilmeyi amaçlar. Sadece bununla da kalmaz, belki o insanların kültür ve medeniyetleri hakkında bilgi sahibi olmayı ister. İşte böyle bir amaca yönelik olan dil çalışması olgunlaşma amacını taşıyan bir sebeptir. Çıkar amacına yönelik sebeplerden sayılan bu sebep, ikinci bir dili öğrenmede büyük rol oynar.

Ancak şu nokta çoğu zaman dil öğreniminde öne çıkmıştır: Yabancı dili öğrenen büyükler genellikle çıkar amacına yönelik olarak öğrenirler. Küçükler ise, daha çok, özellikle yabancı dili öğrendikleri ülkede bulunuyorlarsa, istemeyerek dahi olsa, o dili olgunlaşma amacıyla öğrenirler. Arkadaşlarıyla uyum içinde yaşamak açısından, kendisini o dili öğrenmede zorunlu hisseder. Erişkinler açısından bakıldığında ise onların bu istek ve arzuları kendi düşünce ve kültürleriyle çakışır.

Burstall ve arkadaşları; ikinci bir dili öğrenmede etkili olan sebeplerin, yabancı dil öğrenmedeki rolü üzerinde çalışarak, Fransızca'yı öğrenen öğrenciler üzerinde bir araştırmada bulunmuşlardır. Bu araştırma aynı zamanda Slough' ta bulunan Milli Eğitim ve Araştırma Konseyi (NFER) tarafından da desteklenmiştir. Araştırma sonucuna göre; dil öğrenimine iten sebeplerin belli bir etkisinin bulunduğunu kabullenmekle birlikte, bu etkinin çok ta fazla olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹

¹ Burstall, C. (1978) in Kingsella, Valerine (1978:3)

PSİKOLOJİ VE DİN ALANINDA ARAŞTIRMA METODU*

Çev. Hüseyin İbrahim YEĞİN**

Bu başlık altında psikologların bilimsel araştırma metotlarını niçin kullandıkları, hedefleri ve bilimle ilgili metotları açıklanmaktadır. Diğer bir deyişle, bu çalışmada biz psikologların, bildiklerimizi nasıl elde ettiğimiz konusu ele alınacaktır.

Bilimsel Araştırma Metotlarını Niçin Kullanırsınız?

Psikologlar, bilimsel araştırma metotlarını insanların duygu, düşünce ve davranışlarını anlamak için kullanırlar. Bunu çeşitli nedenlerden dolayı yaparız. Bilimsel araştırma iyi yapıldığında bize çalışma yaptığımız konunun (nesnenin) nispeten objektif bir bakış açısını verir. Her ne kadar kimileri bilimi, kendi kişisel inançları ve önyargılarını desteklemek için kullansalar da yapılan bilimsel araştırma süreci, araştırmacının kesin olmayan sonuçlara ulaşmasını önlemeye yönelik farklı kontrol mekanizmalarını içerir. Örneğin, bir bilim adamı bir araştırma projesinin sonuçlarını yayınlamak istediğinde, söz konusu çalışma, bu alanın standartlarını karşılayıp karşılamadığını kontrol eden dergi editörü ve diğer uzmanlar tarafından incelemeye tabi tutulur. Onlar aynı zamanda bu projeyi; araştırmaya katılan deneklerin uygun bir şekilde kullanılıp kullanılmadığını ve ulaşılan sonuçların makul olup olmadığını da kontrol etmek için yeniden gözden geçirirler.

Bilimsel araştırmanın bir avantajı da halk gözetiminde yapılmış olmasıdır. Yani araştırma metodunun sonuçlarıyla birlikte tam bir rapor olarak yayınlanmasıdır. Bu durum, diğer araştırmacılara bu metotları gözden geçirme ve elde edilen sonuçların ön yargıya dayalı olup olmadığını kontrol etme imkânı sağlar. Bu anlamda bilim, halka açık bilgi edinme yoludur ki bu durum, araştırma metotları kullanılarak elde edilen bilgidен bütün insanların daha kolay

* "Research in Psychology and Religion", Michael E. Nielsen, PhD, Department of Psychology Georgia Southern University Statesboro, USA, <http://www.psychwww.com/psyrelig/research.htm>

** Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

bir şekilde yaralanmasını sağlar.

Bilimsel araştırma aynı zamanda **“Tekrarlama”** olarak adlandırılan olguya da izin verir. Bu, bilim adamının araştırma yaptığı ve başkalarının da (aynı metotları) tekrar ederek benzer sonuçlara ulaşması demektir. Bu sayede bilim adamları bir diğer araştırmacının sonuçlarını teyit etmiş olur. Örneğin, ben bir çalışma yapsam ve bu çalışmada dinin, görünüşte stresi azaltmada yardımcı olduğu sonucuna ulaşırsam, diğer insanlar benim ulaştığım bu sonuçları **“tekrarlamak”** suretiyle deneyebilirler. Eğer onlar da aynı sonuca ulaşırlarsa, bundan sonra, “dinin stresi azaltmada bize yardımcı olduğu” düşüncesine olan güvenimiz artar. Eğer aynı sonuca ulaşmazlarsa, o zaman burada çeşitli çalışmalar arasındaki farklılıkları dikkate alabiliriz, şöyle ki; belki biz dindarlığı farklı yollarla ölçmüşüzdür. Ya da insanlar farklı bir stres yaşamış olabilirler. Veyahut –inşallah böyle değildir- araştırmamda bir sakatlık vardır. Bir konuda “tekrarlama” metoduyla benzer araştırmalar yapma, bilim adamlarının o konu hakkındaki anlayışlarını netleştirebilecekleri çok önemli bir yoldur.

Bilimin Hedefleri ve Metotları

Bilim adamları diğer insanlar gibidirler. Biz, eşyanın niçin bu şekilde mevcut olduklarını merak eder, olayların niçin meydana geldiğini bilmek isteriz. Böylece ileride olacak şeyleri tahmin etmemiz veya daha iyi olması yönünde değiştirmemiz mümkün olur. İster bitkiler, isterse insanlar üzerinde çalışalım, bu böyledir.

Ben Southern Utah Üniversitesinde öğrenciyken, beğendiğim profesörlerden biri ve bilimin nasıl işlediğini izah konusunda ustalaşan “Dr. Les Jones” di. Burada okuyacağınız şeylerin çoğu onun derslerinden almış olduğum notlardan derlenmiştir.

Bilim adamlarının cevaplandırmaya çalıştığı soruların farklı düzeyleri vardır. Bu konuda yapılması gereken hususlardan biri: “Üzerinde çalıştığımız şeyi en iyi nasıl anlayabiliriz?” sorusunu kendi kendimize sormaktır. Anlamanın en basit seviyesi, “Dindar insan nasıldır? veya “Dindar olan insanla olmayan insan arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?” gibi temel bir soru ile başlar. Bu bir bakıma “ne zaman” ya da “nerede” sorularına cevap aramadan önce “ne” sorusuna cevap verebilmemiz açısından gerek duyduğumuz temel bir sorudur. Benzer bir şekilde bizim, insanların niçin dindar olduklarını anlayabilmemizin uygun bir tahminine sahip olmadan önce, insanların ne zaman ve nerede dindar olduklarını söyleyebilmemiz gerekir. Bu soruların içerdiği konuları derinliğine anlamak için bu soruları sıraladığımızda aşağıdaki gibi bir tablo ortaya çıkar:

SORU

Ne?

Ne zaman? ya da Nerede?

Niçin?

Bu soruların her biri varmak istediğimiz hedeflerle ilişkilidir. “Ne” sorusunu sorduğumuzda, çalışmamızın konusunu tanımlamaya çalışırız. “Ne zaman” ve “Nerede” soruları ise, bir şeyi tahmin etmeye çalıştığımızda sorduğumuz sorulardır. Bu amaçların hepsi bizi en ilginç hedeflere, yani çalıştığımız fenomeni anlamaya hazırlar. Yine biz, tanımlama gibi daha basit hedeflerle işe başlarız ki, daha sonra tahminde bulunabilelim ve en sonunda da çalıştığımız objeyi anlayabilelim. Böylelikle yukarıdaki tabloya ilave olarak şöyle bir tablo elde etmiş oluruz.

SORU

Ne?

Ne zaman – Nerede?

Niçin?

HEDEF

Tanımlama (Tasvir)

Tahmin

Anlama

Peki, bu hedeflere ulaşmak için kullandığımız metotlar nelerdir? Öncelikle bilim adamları bir şeyi tanımlamak için ölçütler kullanırlar. Örneğin; eğer siz beni betimlemek isteseydiniz, boyumu ve kilomu ölçerdiniz ve belki de başımdaki saçların adedini bile sayardınız. Aynı şekilde eğer birisinin dindarlığını ölçmek isterseniz, hangi sıklıkla kiliseye (mabetlere) gittiğini veya Tevrat, İncil ve Kur’an hakkında ne tür bir fikre sahip olduğunu öğrenmelisiniz. Tabi bunlar muhtemelen basit ölçütlerdir ama size söz konusu bireyin nasıl bir kişiliğe sahip olduğu hakkında bir fikir verir.

Ölçme, psikolojide önemli bir adımdır. Zîra tahminî hedeflerimizi gerçekleştirmek ve çalıştığımız şeyi anlamak için bunu iyi bir şekilde yapmamız gerekmektedir. Bir şey hakkında tahmin yapabilmemiz için, Korelasyon (Karşılıklı İlişki) olarak adlandırılan bir istatistiksel teknik kullanırız. Korelasyonda iki değişkeni ölçeriz ve aralarında nasıl bir ilişki olduğunu görürüz. (Örneğin; uzun boylu insanlar kilo olarak kısa boylu insanlardan daha ağır olma eğilimindedirler. Burada uzunluğun ağırlıkla ilişkili olduğu görülür.) Din Psikolojisinde ise bu tür bir ilişki örneği olarak şu verilebilir: Kiliseye düzenli olarak devam eden insanlar, kiliseye daha az giden insanlardan, Kitab-ı Mukaddes hakkında daha katı (tutucu) bir düşünceye sahip olma

eğilimindedirler.

Bu gibi korelasyonlar bize, çalıştığımız konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar ama bize bilmek istediğimiz her şeyi de açıklamaz. Örneğin, korelasyon bize, bir şeyin (mesela, kiliseye düzenli devam etme), diğer bir şeyin (mesela, Kitab-ı Mukaddes hakkındaki tutum) değişikliğine sebep olup olmadığını açıklamaz. Bir taraftan bu, insanların kiliseye düzenli olarak gitme eğiliminde olmaları, onların kutsal kitabı katı yorumlamış olduklarından olabilir. Diğer taraftan, belki de bu, insanların kutsal metinleri katı yorumlamaları, onların kiliseye düzenli olarak gitmelerinden de kaynaklanmış olabilir. Hatta bir üçüncü faktör de bu her ikisinin de sebebi olabilir. İşte korelasyonel araştırma bize, iki şeyin birbirleriyle niçin ilişkili olduğunu açıklama hususunda yardımcı olmaz, sadece birbirleriyle ilişkili olduğunu söyler.

Olayların niçin meydana geldiğini anlamak için bir deney yapmaya ihtiyaç duyarız. Daha basit bir ifade ile, bir değişkenin başka bir değişkeni nasıl etkilediğini görmek için yaptığımız işe deney denir. İyi bir deneyin püf noktası, çalışmamızdaki çeşitli gruplar arasında farklılık arz eden bir şeyin bulunmuş olmasıdır. Örneğin, fakirlere yardım eden bir Samaritan'la ilgili ibretli bir hikâyenin, ihtiyaç sahibi insanlara yardım etme hususunda insanlara nasıl bir etkide bulunduğunu ortaya koymak isterseniz, deneyinize katılan insanların yarısından bu ibretlik hikâyeyi okuyup hakkında düşüncelerini istersiniz. Diğer yarısına ise üzerinde düşünecekleri başka bir konu verirsiniz. Sonra onlara (deneklere), evsizlere (kimsesizlere) zaman ayırma gibi faydalı bir iş yapma şansı tanırırsınız. Eğer ibretli hikâyeler hakkında bilgi sahibi olan insanlar, bilgi sahibi olmayan insanlara göre ihtiyaç sahiplerine daha fazla zaman ayırıyorlar ise - ve bu iki grupta yer alan insanlar her konuda benzer özelliklere sahip iseler- şöyle bir sonuç çıkarabilirsiniz; "İbretli hikâyeler insan davranışlarını etkilemektedir." Elbette bu basit bir örnektir ancak temel bir sürecin resmini ortaya koymaktadır.

Böylece, bilim adamlarının kullandıkları soruları, hedefleri ve metotları izah eden tablo tamamlanmış oldu:

<u>SORU</u>	<u>HEDEF</u>	<u>METOD</u>
Ne?	Tanımlama	Ölçme
Ne zaman – Nerede?	Tahmin	Korelasyon
Niçin?	Anlama	Deney

Özetlenecek olursa, bilim adamları farklı düzeylerde sorular sorarlar. Biz bilim adamları bunu böyle yaparız. Zira düşünce olarak farklı hedeflere sahibiz

ve bu hedeflere ulaşmak için de farklı metotlar kullanırız. Öncelikle işe, çalıştığımız konuyu tanımlayan en basit soruları sorarak başlarız. Sonra, aralarında nasıl bir ilişki olduğunu görebilmemiz için farklı şeyleri ölçeriz. Bu, bir şeyi, bilinen başka bir şeyden hareketle tahmin edip edemeyeceğimizi de açıklamış olur. Tahmin edebildikten sonra, o eşyanın niçin öyle olduğunu daha iyi anlayabilmek için deneyler uygularız.

Bu süreç, bir nevi işlerin nasıl yürütüldüğünün haritası demek olan bir teoriye dayandırılmalıdır. Mesela şöyle bir teori olabilir: “Din, insanlara diğer insanlara yardım etme hususunda yol gösterir.” Biz bu teorimizle şöyle bir tahminde bulunalım; “Fakirlere yardım edenlerin (Samaritanlar) ibretli hikâyelerini okuyan insanlar, kimsesizlere barınak temin etme hususunda, okumayanlara göre muhtemelen daha fazla zaman ayırırlar.” Öncelikle kimsesizler barınağına zaman ayıran her kişinin geçirmiş olduğu zaman miktarını dikkatli bir şekilde kayıt etmek suretiyle bir deney yapabiliriz. Sonra, her gruptaki insanların geçirmiş oldukları zaman dilimini karşılaştırabiliriz.

Burada bir grubun diğerinden daha fazla zaman ayırıp ayırmadığını ortalama olarak tespit etmede istatistik metodundan yararlanırız. Ve sonunda bu deney ışığında teorimizi değerlendiririz. Eğer deneyin sonuçları teori ile uyum arz ediyorsa, teorimizde güvenilirlik elde etmiş oluruz. Eğer tutarsız ise, deneydeki ve teorideki eksiklikleri dikkatli bir şekilde arar buluruz. Bu durum bizi teoriyi değiştirmeye ve tutarlı sonuçlara ulaşip ulaşmadığımızı görmek için deneyi tekrar etmeye götürebilir.

Deneyler, bir şeyin diğer bir şeyi nasıl etkilediğini anlamamanın etkin bir yoludur. Maalesef, deney metodu din psikolojisinde çok sık kullanılmaz. Bu alanda deney metodunun, olması gerektiği kadar neden yaygın olmadığıyla ilgili kanaatimin gerekçeleri şunlardır:

1- Araştırmalar daha çok dini ölçme üzerine yoğunlaşmaktadır.

Dini tutum ve düşüncenin ölçülmesi için çeşitli güzel enstrümanlar mevcuttur fakat hala birçok araştırma, anlamamanın en yüzeysel bir seviyesi olan “tasvir” üzerinde yoğunlaşmaya devam ediyor. Şuna inanıyorum ki bunun asıl sebebi, birçok insanın din hakkında ve iyi dindarlığı, kötü dindarlıktan ayırt eden şeyin ne olduğu konusunda farklı kişisel düşüncelere sahip olmasıdır. Neticede, genelde araştırmacı dini kendi beklentilerine uygun sonuçlar elde etmesine yardımcı olacak şekilde ölçmek için başka metotlar geliştirmeye çalışır.

Çıkan sonuç şudur ki, insanlar farklı ölçeklerin kendilerine göre geçerliliğini tartışarak aşırı zaman harcıyorlar. Şüphesiz, başarılı korelasyonel ve deneysel çalışmalar yapmak için iyi ölçeklere sahip olmaya ihtiyacımız var ama hâlihazırda çok mükemmel, kullanılabilir ölçekler de mevcuttur. Teorik olarak anlamlı soruları cevaplamak için bunları kullanabiliriz. Bunu yapınca kadar,

süreç olması gerektiğinden daha yavaş işleyecektir.

2-Korelasyonel araştırma yapmak, iyi bir deney yürütmekten daha kolaydır.

Bizim başarılı bir deney tasarlamak için, bir şeyin başka bir şeyin değişimine neden olduğunu öne süren bir teoriye sahip olmamız gerekir. Bazı durumlarda, teorilerimiz hali hazırda bu dereceye ulaşmamıştır. Bazen de araştırmacılar, deneysel projenin teknik gereksinimlerini karşılamayı çok zor bulabilirler. Bir deneyin temel mantığı kolay ve uygulanabilir olmasına karşın, düzgün bir deney gerçekleştirmek zor olabilir. Uç bir örnek vermek gerekirse, farz edelim dindarlığı, kişinin cinsiyeti gibi bireyin içinde konuşlanan değişmez bir karakteristik özellik olarak kavramsallaştırdık. Eğer din bu tarzda incelenirse, bazı bakımlardan bir bireyin dindarlığını etkileyerek, dinî içerikli bir deneyi nasıl yapabildiğimizi merak edebilirsiniz. Her şeye rağmen bu neredeyse insanları kadın ve erkek olarak belirlemek gibi bir şey değil midir? Ama küçük bir marifet (beceri) büyük kârlar sağlayabilir. Örneğin, kullanabileceğimiz farklı değişkenlerle, dindar ve dindar olmayan insanları karşılaştırabiliriz. Yani bu insanların farklı bilgi türlerine nasıl tepki gösterdikleri yine farklı konumlardaki bu insanların birbirlerini nasıl etkiledikleri gibi soruların cevaplarını bulmak sadece korelasyonel (bağıntılı) soruları cevaplandırmanın çok daha ötesinde, dinin insanları nasıl etkilediğini anlamamıza yardımcı olur. Eğer biz, kafa yorup iyice düşünersek, deneyler uygulanabilir hale gelir ve teorilerimizin değeri hakkında bize çok şey söyler.

3- Son Olarak: Din psikolojisinde, deneylerin uygulanmasında bazen etik itirazlar da yer almaktadır.

Bunlar, psikolojide her araştırmacının karşılaştığı ikilemlerdir. Ama çoğunlukla dindarlık çalışmalarında daha belirgin bir şekilde gündeme getirilir. Meselenin özü şudur: “Bir başkasının dini hayatını etkileyebilecek bir şey yapma hakkını nereden alıyoruz?”

Bu soruya cevap vermenin farklı yolları vardır. Benim cevabım şudur: Farz edelim ki ben dindarlık ile önyargı arasındaki ilişkiyi bulmaya çalışıyorum. Araştırma yapmanın yaygın bir yolu da, bireyin kutsal kitap hakkındaki inancını ve bundan sonra sergiledikleri ön yargı derecesini ölçmektir. Sonra, dindarlık ve ön yargı arasındaki korelasyonu (bağıntı) hesaplayabilirim. Bunu yaptıktan sonra araştırmaya katılanların inançlarını etkilemediğimi zannedebilirim. Fakat şöyle düşünmekte hatalı olabilirim. Eğer ben yalnızca bir kişinin kutsal kitaba karşı tutumunu ve yalnızca dindaşlara karşı önyargısını ölçtüğümü ve dolayısıyla bu kişiyi hiç etkilemediğimi düşünürsem kendimi yanıltmış olurum. Bir şeyi ölçme o şeyi etkileme anlamına gelebilir. Mesela bisikletimin lastiğinin havasını ölçtüğümde aynı zamanda bir parça hava kaçtığı için lastiğin hava miktarını da

değiştirmiş oluyorum. Aynı şekilde sosyal psikologlar, araştırmacıların insanlara inançları hakkında soru sorduklarında aslında sorularıyla bizzat bu sorguladıkları inançları etkilemiş olduklarını tespit ettiler. Araştırmacı olarak insanlara sorumu yöneltinceye kadar, birey din hakkında tamamen bu şekilde bir düşünceye sahip olmayabilir ve hatta yıllar boyunca din hakkında hiç kafa yormamış da olabilir. Betimsel ve korelasyonel araştırma yapma, çalışmamıza katılan insanları gerçekten etkiler.

Araştırma projesinin, araştırmaya katılan insanlar üzerindeki etkisi, çoğunlukla bir yeterlilik meselesidir. Önceden söylediğim gibi bu mesele her araştırmacının yüzleşmesi gereken bir meseledir. Ama benim düşünceme göre, şayet diğer insanların dini inanç ve tutumlarını etkilememek gibi bir hedefiniz varsa o zaman siz imkânsızı başarmaya çalışıyorsunuz demektir.

Özet

Din üzerine çalışma yapan psikologlar, insanların dini davranış ve düşüncelerini tasvir etmek, tahmin etmek ve anlamak için bilimsel araştırma metotlarını kullanır. Biz bilimsel metotları, oldukça objektif, herkese açık ve tekrarlanabilir sonuçlar verdiği için kullanırız. Bilimsel araştırma en iyi şekilde deneyler yoluyla ilerleme kaydeder. Çünkü deneyler bize kendi teorilerimizi test etme imkânı sağlar. İdeal olanı, biz işe olayların niçin meydana geldiği hakkında bir öngörü ile başlarız. Ve teorinin yararlılığını (kullanılabilirliğini) test etmek için deney yaparız. Eğer sonuçlar bu teoriyi destekliyorsa biz teorimiz hususunda güven elde etmiş oluruz. Şayet deneyler teoriyi desteklemede yetersiz kalırsa, deneyde ve teoride bu yanlış neticeye yol açan eksiklikleri bulmaya çalışırız. Deneyler bilim için önemlidirler. Din psikolojisinde deneyler daha yaygın hale gelmedikçe, biz hala dinî düşünce ve davranışı oldukça yüzeysel bir şekilde anlamaya devam edeceğiz demektir.

Psikologların dinî düşünce ve davranış üzerinde yaptıkları çalışmalar hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenler aşağıdaki kaynaklara müracaat edebilirler.

* Batson, Schoenrade & Ventis (1993) *Religion and the Individual*, published by Oxford.

* Wulff's (1992) *Psychology of Religion*, published by Wiley.

SEMPOZYUM DEĞERLENDİRME**“I. ULUSLARARASI HARRAN OKULU SEMPOZYUMU”*****Mehmet BAYRAKDAR****

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 28-30 Nisan 2006 tarihlerinde üç gün süren aslî ismiyle: “I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu” düzenlemiştir. Sekiz oturumdan oluşan bu sempozyumda, ikisi Ürdün’den ve birisi İngiltere’den olmak üzere üç yabancı bilim adamıyla, oturum başkanı ve tebliğci olarak yetmiş üç yerli bilim adamı katılmıştır. Katılımcıların ve tebliğlerinin isimlerini burada tek tek zikretmeye imkân yoktur. Sadece katılımcıların temsil ettikleri üniversiteleri ve tebliğlerin genel konularını sıralayabiliriz. Ankara (İlahiyat ve DTCF.), Osman Gazi (İlahiyat), ODTÜ (Felsefe), Gazi (Felsefe), Harran (İlahiyat ve Tarih), Cumhuriyet (İlahiyat), Atatürk (İlahiyat), Sakarya (İlahiyat), Marmara (İlahiyat), İstanbul (İlahiyat ve Felsefe), Dicle (İlahiyat), Fırat (İlahiyat), 9 Eylül (İlahiyat ve Tıp), Ege (Felsefe), İnönü (İlahiyat), 100. Yıl (İlahiyat), Uludağ (İlahiyat), Çukurova (İlahiyat), Karadeniz Teknik (İlahiyat) ve Süleyman Demirel (İlahiyat).

Tebliğ konularına gelince: Harran’ın İslâm öncesi ve sonrası tarihi, İslâm öncesi ve sonrası Harranlı bilginlerin tanıtımı ve bilime katkıları, Yunan düşüncesinin Harran okullarına etkisi, Harranlı bilginlerin Yunanca’dan ve Süryanice’den Arapça’ya çeviri faaliyetleri, Harranlı bilginlerin İslâm düşüncesine ve Arapça’ya etkileri ve katkıları, Harranlıların İslâm öncesi putperest inançları (Sin ve Şamas inancı, Sâbülik) ile Süryanilik ve monofizitlik gibi hristiyan inançları. Biz de “Battânî ve Trigonometriye Katkıları” konulu bir tebliğ sunduk.

Bu kısa tanıtımdan sonra, sempozyum hakkında kısa bir değerlendirme yapacak olursak şunları söyleyebiliriz.

* Bu yazı İslami Araştırmalar Dergisininin 18. cilt, 3. Sayısından iktibas edilerek alınmıştır.

** Prof. Dr., Ankara Ün. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

Sempozyum birçok açıdan mükemmeldi. Tertip ve düzenleme eksiksizdi. Türkiye’de yıllardır kemikleşmiş iki kötü gelenek terk edilmiştir: Birincisi, oturma başkanlarının, adeta bir tebliğçi gibi ve hatta daha da fazla olarak konuşmasıdır; şükür, bu sempozyumda oturma başkanları sadece oturumları idare ettiler. İkincisi, tebliğcilerin tebliğlerini okuma yerine çoğu zaman dereden tepeden konuştuğuktan sonra, zaman yetmedi diyerek ek süre istemeleri; yine şükür, bu sempozyumda tebliğciler inanılmaz bir şekilde sürelerine riayet ettiler.

Diğer yönden tebliğlerin genelinin bilimsel ve akademik vasfı yüksekti. Tebliğcilerin tebliğlerini hazırlamada yeterli emek harcamış oldukları fark ediliyordu. Genelde tebliğlerde sorun ortaya koyma ve çözümleme anlayışı hâkimdi.

Sempozyumun, Harran ve Urfa’nın M.Ö. 2000 yılına kadar uzanan bilinen tarihini ve kültürünü aydınlatmada büyük bir katkı sağladığını düşünüyorum. Öyle sanıyorum ki, bizzat tebliğciler haberdar olmadıkları birçok bilgiye sempozyum sayesinde ulaştılar. Bunlardan birisi de şahsen benim.

Sempozyumun mükemmelliğine rağmen bize göre iki eksiği vardı. Birincisi, özellikle Harran ve Urfa gibi iki şehrin kültürünün neredeyse her şeyinden bahsedilirken, Hz.İbrahim’den hiç bahsedilmemesi cidden büyük bir eksiklikti. Hatta birçok açıdan Hz.İbrahim ve hâlâ bölgede varolan canlı hatırası sempozyumun merkezini teşkil etmeliydi diye düşünüyorum. Çünkü sempozyumda sözü edilen birçok dinî geleneğin yakından ve uzaktan Hz.İbrahim ile bağlantısı vardır. Bu eksikliği, gözden kaçmış bir husus olarak değerlendiriyorum.

İkincisi, kültürel, tarihî ve bilimsel yönü ağır basan böylesine güzel bir sempozyumun, sadece tebliğcilere hitap etmesiydi. Oysaki, bu sempozyumu başta Harran Üniversitesinin öğrencileri ve halk dinlemeliydi. Hiçbir öğrenci yoktu; halktan da belki sayısı üçü, beşi geçmeyen kimse vardı. Bu durumu yetkililere sorduğumda, sempozyumun herkese açık olduğu yanıtını aldım. Urfa halkı gibi kültürel faaliyetlere meraklı insanların ilgisiz olamayacağını da düşündüğümde, geriye bir açıklama şekli kalıyor. Bu da, Sempozyumun, beş yıldızlı El-Ruha otelinin salonlarında yapılmış olmasıdır. Belki insanlar böyle bir otele girip çıkmaya çekinmiş olabilirler.

Urfa’nın geleneksel konukseverliğiyle birleştirilmiş bu sempozyum için, başta Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, Sempozyum Sekreterliğine ve katkısı bulunan her kuruma ve kişiye teşekkür ederiz. Böylesi bilimsel faaliyetlerini devam ettirmelerini dileriz.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Yazım ve Yayın İlkeleri**

1) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yüksek Öğretim Kurulu'nun Hakemli Dergi Esasları'na uygun olup yılda iki kez yayımlanır.

2) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. Çalışmalar yayımlanır.

3) Dergiye gönderilen yazıların daha önce herhangi bir yayın organında yayınlanmamış olması gerekir. Yazılar daha önce bir kongre, sempozyum ve toplantıda bildiri şeklinde sunulmuşsa, tarih ve yer belirtilmek şartıyla yayın kurulu tarafından uygun görülmesi durumunda yayınlanabilir. Bu konudaki her türlü sorumluluk yazarlara aittir.

4) Yazılar, çeviriler - orijinal metinleriyle olmak üzere- bir başvuru mektubu ile birlikte bir nüshasına yazar ismi ve ünvanı yazılmış, diğer üç nüshası isimsiz olmak üzere toplam 4 nüsha elden veya posta yoluyla (PC disketi içinde veya e-mail ekinde) gönderilmelidir.

5) Başvuru mektubunda yazının yazar ve/veya yazarlar tarafından okunduğu, onaylandığı, daha önce tam metin olarak hiçbir yayın organında yayımlanmayan özgün bir çalışma olduğu ifade edilmeli; bu amaçla yazar ve/veya/ yazarlar isimlerinin altına imzalamalıdır. Bu mektupta yazarın ve/veya yazarların ismi ve/veya isimleri; posta kodu dahil açık adresleri, telefon ve varsa faks numaraları ve elektronik posta adresleri yer almalıdır.

6) Gönderilen yazılarla birlikte ayrı bir sayfada yazar ve / veya yazarlara ait kısa bir akademik özgeçmiş eklenmelidir.

7) Tercüme ve sadeleştirmelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmemelidir.

8) Yazarlar ad ve soyadları ile birlikte unvanları ve görev yaptıkları yeri belirtmelidir.

9) Yazılar tüm metin, girintili paragraflar, notlar ve referanslar dahil, A4 boyutundaki kağıdın sadece bir yüzüne 12 punto Times New Roman yazı karakteriyle ve bir satır aralıklı, soldan ve sağdan 5 cm., üstten ve alttan 6 cm. boşluk bırakılarak yazılmalı ve sağ üst köşeye sayfa numarası verilerek gönderilmelidir.

10) Metinde geçen tüm yabancı kelimeler italik yapılmalıdır.

11) Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar (kaynakça hariç), ekleri de dahil olmak üzere, azami 30 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 30 sayfa) hacminde olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yazı, editörler kurulunun oluruyla, bu sınırı aşmayacak şekilde ve en fazla iki bölüm halinde yayımlanır.

12) Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı dilde yazılan makalelerde ise, ayrıca Türkçe) başlık, özet (abstract) (50-100 kelime) ve anahtar kelimeler (2-8 kelime) verilmelidir.

13) Yazılarda Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esasları dikkate alınır.

14) Makalede mutlaka "Giriş" ve "Sonuç" bölümleri oluşturulmalıdır.

15) Dipnot referansları mutlaka sayfa altında verilecektir, makale sonunda kaynakça oluşturulacaktır.

16) Makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

17) Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; sonuç itibarıyla yazı dergide yayınlansın veya yayımlanmasın sahibine iade edilmez.

18) Yazılar çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere üç hakeme gönderilir;

a) Üç hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayınlanmaz.

b) Üç hakemden ikisi "yayımlanamaz", bir hakem "yayımlanabilir" raporu verirse yazıyı yayımlanıp yayımlanmama yetkisi editörler kurulu / yayın kuruluna aittir.

c) Hakemlerden en az ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri iade edilir ve düzeltmelerden sonra düzeltmenin istenilen şekilde yapılıp yapılmadığı editörler kurulunun görevlendireceği ilgili alanın bir uzmanının onayı alındıktan sonra yayımlanır.

19) Bu esasları, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı adına Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi editörler kurulu yürütür.