

# TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

TARR  
TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

e-ISSN : 2602-2923

e-ISSN	2602-2923
Yıl/Year	2021
Cilt/Volume	6
Sayı/Issue	1
Periyot/Period	Ocak-Şubat-Mart / January-February-March
Yayın Dili/Publication Language	Türkçe-İngilizce-Arapça-Farsça-Rusça-Almanca-İspanyolca <i>Turkish-English-Arabic-Persian-Russian-German-Spanish</i>
Kapsam /Scope	Sosyal ve Beşeri Bilimler, Tarih, Kültür ve Sanat, Ekonomi, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim Araştırmaları. <i>Social Sciences and Humanities, History, Culture and Art, Economic, Communication, Law, Administrative Sciences, Philosophy and Religious Studies and Education related to human and society Studies</i>
İletişim/Communication	Türk Akademik Araştırmalar Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. <i>Turkish Academic Research Review is a international peer-reviewed academic journal.</i> Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mehmet Şahin'e, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir. <i>Copyrights of the articles published in the journal belong to the Mehmet Şahin; and the legal responsibility belongs to the authors.</i>
	Doç. Dr. Mehmet Şahin Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye. Tel: +90 533 056 9174  <b>e-mail</b> turkisharr@gmail.com <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr">https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr</a>



**Sahibi / Owner**

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin

[mehmetsahin@akdeniz.edu.tr](mailto:mehmetsahin@akdeniz.edu.tr)

Akdeniz University, Antalya-Turkey

**Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office**

Antalya, 07000, Türkiye

Mailto:[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

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

**Baş Editör / Editor in Chief**

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin

[mehmetsahin@akdeniz.edu.tr](mailto:mehmetsahin@akdeniz.edu.tr)

Akdeniz University, Antalya-Turkey

**Hakem Kurulu | Referee Board**

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Turkish Academic Research Review uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. For detailed information, please click here: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>.*

**Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*Turkish Academic Research Review provides immediate open access to its content.*

**Makaleler / Articles**

Makaleler; İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve APA-İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

*Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with APA-The ISNAD Citation Style*

“Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR] yılda dört kez yayınlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. TARR’da yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde yapılan çalışmalar da yayımlanmaktadır. Dergide yer alan yazıların bütün yayın hakları TARR’a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kişileri ayrıştırıcı, kin ve nefrete sürükleyici, din karşıtı yazılar dergiye kabul edilmemektedir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.”

*“Tarr: Turkish Academic Research Review is a peer-reviewed, international journal published four times a year. The scientific and legal responsibility of the articles published in tarr belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in other languages. All publication rights of the published articles belong to tarr and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.*

**Alan Editörleri / Field Editors**

Prof. Dr. Ömer Bozkurt	omerbozkurt@artuklu.edu.tr	Sosyal Bilimler	Mardin Artuklu University, Mardin-Turkey
Prof. Dr. Mustafa Erdoğan	merdogan@ybu.edu.tr	Dil ve Edebiyat	Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey
Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić	c.hadzimejlic@alu.unsa.ba	Kültür ve Sanat	Academy of Fine Art, Sarajevo University, Bosna- Hersek
Prof. Dr. Oliver Leaman	oleaman@uky.edu	Sosyal Bilimler	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	emoosa1@nd.edu	Dini Araştırmalar	Notre Dame University, Indiana-ABD
Prof. Dr. Rifat Atay	rifatay@akdeniz.edu.tr	Dini Araştırmalar	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Prof. Dr. Zakir Avşar	zakiravsar@gmail.com	İletişim	Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey
Prof. Dr. Islam Zhemenev	iemenevislam@yahoo.com	Filoloji	Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan
Asoc. Prof. Dr. Zailabidin Ajimamatov	zaynabidina@gmail.ru	Dini Araştırmalar	Osh State University, Osh- Kyrgyzstan
Assoc. Prof. Dr. Imad ElMerzouk	i.elmerzouk@gmail.com	Hukuk	Université Sultan Moulay Slimane, Béni Mellal-Maroc
Asist. Prof. Dr. Musa Rahimi	rahimi.musa@gmail.com	Dil ve Edebiyat	Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran
Asoc. Prof. Dr. Yusuf Gökalg	yusuf.gokalp@manas.edu.kg	Dini Araştırmalar	Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek, Kyrgyzstan
Assoc. Prof. Dr. Yasin Pişgin	yasinpisgin@akdeniz.edu.tr	Dini Araştırmalar	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Asist. Prof. Dr. Şeref Göküş	serefgokus@akdeniz.edu.tr	Eğitim	Akdeniz University, Antalya-Turkey

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Assoc. Prof. Dr. Okan Alay	okanalay@hacettepe.edu.tr	Hacettepe University, Ankara-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Ali Algül	algul@agri.edu.tr	Ağrı İbrahim Çeçen University, Ağrı- Turkey
Assoc. Prof. Dr. Selçuk Erincik	erincik@divinity.ankara.edu.tr	Ankara University, Ankara-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Bahset Karşlı	bkarsli@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Fatih Koca	fkoca@ankara.edu.tr	Ankara University, Ankara-Turkey
Asist. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt	muhammetyesilyurt@atauni.edu.tr	Atatürk University, Erzurum-Turkey

**Dil Editörleri | Language Editors**

Prof. Dr. Rifat Atay	English	rifatay@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Asist. Prof. Dr. Kıyasettin Arslan	Arabic	kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Asist. Prof. Dr. Musa Rahimi	Persian	rahimi.musa@gmail.com	Allameh Tabataba'i University, Tehran-Iran
Asist. Prof. Dr. Tahyr Ashyrov	Russian	tahyr.ashyrov@beun.edu.tr	Bülent Ecevit University, Zonguldak-Turkey

**Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board**

Prof. Dr. Metin AKİS	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis-Türkiye
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Numan ARUÇ	Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Üsküp-Makedonya
Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ	Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Sabina BAKŠIĆ	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna-Hersek
Prof. Dr. Behruz Bekbabayi	Allameh Tabataba'i University, Tahran-Iran
Prof. Dr. Leyla BLİLİ	Manuba Üniversitesi, Manouba-Tunus
Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Halil ÇELTİK	Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Ivan BALTA	Osijek Üniversitesi, Osijek-Hırvatistan
Prof. Dr. Hayri ERTEN	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya-Türkiye
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye
Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Cazim HADZİMEJLIĆ	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Said HAŞİMİ	Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman
Prof. Dr. Aleksandar KADIJEVIĆ	University of Belgrade, Belgrad-Sırbistan
Prof. Dr. Ulvi KESER	Girne Amerikan Üniversitesi, Girne-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Dzemal LATIÇ	Saraybosna Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Oliver LEAMAN	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ahmet MERMER	Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	Notre Dame University, Indiana -ABD
Prof. Dr. Abdullah MUTAWA	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. İbrahim SADA Vİ	Tunus Üniversitesi, Tunus
Prof. Dr. Suheyl SAPAN	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. Redzep SKRIJELJ	Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Novi Pazar-Sırbistan
Prof. Dr. Erdal TOPRAKYARAN	Universität Tübingen, Tübingen-Almanya

Prof. Dr. Kaplan ÜSTÜNER	Harran Üniversitesi, Şanlıurfa-Türkiye
Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV	Osh Devlet Üniversitesi, Osh-Kırgızistan
Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU	Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-Türkiye
Doç. Dr. Ali Albayrak	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Liliana Elena BOŞCAN	University of Bucharest, Bükreş-Romanya
Doç. Dr. Birgül BOZKURT	Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye
Doç. Dr. Bilal ÇAKICI	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Nihada Delibegović DŽANIĆ	Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna Hersek
Doç. Dr. Hassen Abdullah ĞUNEYMAN	Kral Suud Ünivesitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Orhan GÜRSU	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Bahset KARSLI	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Şemsettin KIRIŞ	Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu-Türkiye
Doç. Dr. Fatih Koca	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Oksana KOSHULKO	Polotsk State University, Polotsk-Belarus
Doç. Dr. Memli KRASNİĞI	Institute of Albanology, Priştine-Kosova
Doç. Dr. Thomas KUEHN	Simon Fraser University, Canada
Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-MUKBİL	Kassim Üniversitesi, Buraydah-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Nadia YASEEN	Bagdad University, Bağdat-Irak
Yrd. Doç. Dr. Musa RAHİMİ	Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran-İran
Dr. Öğr. Üyesi Tuncay AKGÜN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr ASHYROV	Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena CĂLİN	Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-Romanya
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hamza KARCİC	University of Sarajevo, Saraybosna-Bosna-Hersek
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev	Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan-Kazakistan
Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar SELİMLİ	Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Siddık ŞAHİN	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Lamiye VAGİFKIZI	Azerbaycan Bilimler Akademisi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Hatem CABBARLI	Azerbaycan Parlamentosu, Bakü-Azerbaycan
Dr. Najibullah Akbari	Kabil Üniversitesi, Kabil-Afganistan
Dr. Tyulyubayeva Akmaral	L.N.Gumilyov Eurasian National University-Kazakistan
Asist. Prof. Jasim Zinelabidin	Kerkuk University, Irak

## Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services



BASE  
Bielefeld Academic Search Engine



CiteFactor  
Academic Scientific Journals Index



DRJI  
Directory of Research Journals Indexing



ERIH PLUS  
European Reference Index For The Humanities And Social Sciences  
Indexing Star: 05.09.2019



EBSCO  
Humanities International Index

Indexing Start: 10.1.2021



ESJI  
Eurasian Scientific Journal Index



İSAM  
İslam Araştırmaları Merkezi

Indexing Start: 30.12.2016



I2OR  
International Institute Of Organized Research



İdealonline



Academic Resource Index



MLA International Bibliography



OAJI  
Open Academic Journals Index

Indexing Start: 08.05.2020



ROAD  
Directory Of Open Access Scholarly Resources

Indexing Start: 10.01.2018



SOBIAD



TEİ  
Türk Eğitim İndeksi

Indexing Start: 15.2.2018

Information Matrix for the Analysis of Journals

Indexing Start: 23.03.2021

### Sayı Hakemleri / Issue Referees

Prof. Dr. Arda Arıkan	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Rıfat Atay	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Bakkal	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Bozkurt	Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Doğan	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Murat Demirkol	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Tülin İçli	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet İpçioğlu	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Algül	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed Kızılgöçer	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Koca	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Şahin	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Tıraşçı	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Yahya Turan	Ordu Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin Pişgin	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Ünal Yerlikaya	Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Serdar Altaç	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kıyasettin Arslan	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih Duman	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sezer Sabriye İkiz	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Kara	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Necmi Karslı	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cihan Kılıç	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Esat Sabırlı	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Söylev	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cenk Tan	Pamukkale Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi	Allameh Tabataba'i University



## İçindekiler / Contents

<b>Yayın İlkeleri / Publication Principles</b>		xi-xiii
<b>Araştırma Makalesi / Research Article</b>		
Emrah Atasoy	Rhinocerosisation Process in <i>Rhinoceros</i> by Eugène Ionesco Eugène <i>Ionesco'nun Gergedanlar Oyununda Gergedanlaşma</i>	1-11
Cenk Tan	An Ecofeminist Interpretation of J.G. Ballard's <i>The Drowned World</i> <i>J.G. Ballard'ın The Drowned World Romanının Ekofeminist Okuması</i>	12-26
Sonay Yıldırım / Orhan Gürsu	Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi <i>Relationship Between Piety And Psychological Resilience In Adults</i>	27-54
Ömer Faruk Canural	İstanbul Belediyesinin 1941 Yılında Yaptığı Türk Müsikîsi İmtihanı Bağlamında Bir Değerlendirme <i>An Assesment in the Context of the Turkish Classical Music Exam Made by the Municipality of Istanbul in 1941</i>	55-75
Mustafa Asım Akkuş	XX. Yüzyılda Türk Din Müsikîsi Geleneğinde Kâni Karaca <i>Kani Karaca in the Turkish Religious Music tradition in 20<sup>th</sup> Century</i>	76-115
Yaşar Yiğit	Cezaî Sorumluluk Bağlamında İkra ve Hukuki Sonuçları <i>Benefit and its Legal Consequences in the Context of Criminal Liability</i>	116-144
Gamze Özen	Otobiyoğrafik Bir Roman Örneği Olarak Eylülün Kızgın Soluğu <i>Eylülün Kızgın Soluğu As a Exemplification For The Autobiographical Novels</i>	145-159
Elaheh Karimi	Grice'in Teorisi Açısından Kamûs Keşânî Destânı'nın İncelemesi <i>Examining the Story of Kamoos Keshani Based on Grice's Cooperative Principle</i>	160-180

	Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din Ve Maneviyat	
Orhan Gürsu / Salih Aydemir	<i>The Role of Religion and Spirituality in the Coping Process of Diagnosed Healthcare Professionals with COVID-19 Disease</i>	181-220
	Osmanlı Medrese Müfredatından Felsefe Dersi Kaldırıldı mı?	
Ali Bakkal	<i>Was Philosophy Teaching Banned in The Ottoman Madrasa Curriculum?</i>	221-252
	Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı	
Turan Bahşi	<i>The Usage Of The Arabic Language By Mu'tezila In Context Of Sectarian Relations</i>	253-292
	Halit Ziya'nın Aşk-ı Memnu Romanında Kadın Temsillerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi	
Erdi Demir	<i>Examination of Female Representations in Halit Ziya's Novel Aşk-ı Memnu in Terms of Gender</i>	293-307
	Manzum Bir Osmanlı Kroniği Olan Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân'ın Kaynakları	
Göker İnan	<i>Sources of Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân, a Verse Ottoman Chronicle</i>	308-334
	Ebû Alî el-Fârisî'nin Hayatı ve et-Tekmile İsimli Eserinde Metodolojisi	
Recep Kırıcı	<i>The Life of Abu Ali Al-Farisi And His Methodology In His Work Titled Al-Takmilah</i>	335-354
	Abbasî Beytülhikme'si İle Ağlebî Beytülhikme'sinin Karşılaştırılması	
Nilüfer Öztürk Kocabıyık	<i>A Comparison Of Abbasid Bayt al-Hikmah And Aghlabid Bayt al-Hikmah</i>	355-369

## Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]

Yayın ve Yazım İlkeleri [e-ISSN: 2602-2923]

### A. Yayın İlkeleri:

1. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]” Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık olmak üzere yılda 4 sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]”da, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Tarih, Kültür ve Sanat, Ekonomi, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim Araştırmaları alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılara yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
4. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
5. Hakemlerden ikisi “yayımlanabilir veya düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
9. Yayınına karar verilen yazılar elektronik olarak yayımlanacaktır.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
11. Aşağıda belirtilen yazım ilkeleri ve formata göre hazırladığınız yazılarınızı derginin ana sayfasında bulunan Üyelik butonundan, sisteme üye olduktan sonra, makalenizi “*Word*” formatında (Ad Soyad belirtmeksizin) göndermeniz gerekmektedir. Hakem sürecinin sağlıklı işlemleri açısından yazının başlık kısmında yazar adı, unvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmamalıdır. Bu bilgiler hakem süreci tamamlandıktan sonra yayım aşamasında editör tarafından eklenecektir. Ancak tüm yazılar <http://dergipark.org.tr/tarr> üzerinden takip edileceği için üyelik sürecinde makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum üyelik sistemine tam girilmelidir.
12. Yazının **Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)’e gönderilmesi, başvuru kabul edilir.**
13. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı “**Turkish Academic Research Review**”e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

## B. Yazım İlkeleri:

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

1. Başlık: Makalenin içeriği ile uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle 12 Punto Times New Roman Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

2. Yazar adı ve kurum bilgileri: Sisteme yüklenecek olan çalışma hakemlere gideceğinden dolayı yazar ad ve kurum bilgileri yazılmamalıdır. Yazı yayımlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce Ad-Soyad, Kurum Bilgileri (TR&ENG), email ve Orcid ID şablonunda belirtildiği üzere yazılmalıdır.

3. Öz: Makaleler; İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve APA-İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

4. Anahtar Kelimeler: Özün altında, en az 5, en çok 7 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır ve aralarında virgül kullanılmalıdır.

5. Ana Metin: Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 35 dergi sayfasını (15.000 sözcük) aşmamalıdır. Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ 4 cm ve sol taraflardan 5 cm boşluk bırakılarak “en az, 12nk” satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “Times New Roman” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde “APA” sistemi kullanılacaktır.

6. Bölüm Başlıkları: Makalede, içerik ile uyumu sağlamak kaydıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Bu başlıklar Her Sözcüğü Büyük Harfle yazılmalıdır.

7. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

8. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

9. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 9 punto olarak yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve (Office Word) otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.

10. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift

tarafı kr hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

**11.** Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan **TDK Yazım Kılavuzu** esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir.

**12.** Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amaı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

**Alıntı ve Kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız:**

[http://www.tk.org.tr/APA/apa\\_2.pdf](http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf)

**Tahkikli Neşir Esasları için bakınız:**

[http://www.isam.org.tr/documents/\\_dosyalar/\\_pdfler/ISAM\\_Tahkikli\\_Nesir\\_Esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf)

## Rhinoceration Process in *Rhinoceros* by Eugène Ionesco

Eugène Ionesco'nun *Gergedanlar* Oyununda Gergedanlaşma

**Emrah Atasoy**

Assist. Prof. Dr., Cappadocia University, Faculty of Humanities, Department of English Language and Literature, emrah.atasoy@kapadokya.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-5008-2636

Makale Bilgisi	Article Information
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	13 Aralık / December 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	20 Mart / March 2021
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	25 Mart / March 2021
<b>Yayın Sezonu</b>	Ocak – Şubat – Mart
<b>Pub Date Season</b>	January – February – March

**Atıf / Cite as:** Atasoy, Emrah, Rhinoceration Process in *Rhinoceros* by Eugène Ionesco Eugène/Ionesco'nun *Gergedanlar* Oyununda Gergedanlaşma. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 1-11. doi: 10.30622 tarr.840078.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Rhinocerisation Process in *Rhinoceros* by Eugène Ionesco<sup>1</sup>**

**Emrah ATASOY**

### **Abstract**

*Rhinoceros* by Eugène Ionesco (1959) presents the gradual literal and metaphorical transformation process of characters into rhinoceroses under the strong influence of the dominant ideology throughout the play. Ionesco's play discusses and highlights the significance of maintaining one's own individuality instead of mere adherence to a manipulative ideology through the struggle of the main character, Berenger. Berenger is in this respect different than other characters who adopt the represented ideology that does not tolerate plurality and diversity of opinions. The more characters turn into rhinoceroses, the stronger Berenger's feeling of solitude and loneliness gets, which increases his alienation from his society. This study will in this regard give brief relevant information about the Theatre of the Absurd; then briefly introduce Eugène Ionesco as a playwright; and finally discuss the literal and metaphorical transformation process of the characters into rhinoceroses, which stands for the gradual loss of their individuality with specific references from the primary source and relevant secondary sources.

**Keywords:** *Rhinoceros*, Rhinocerisation, Transformation, Theatre of the Absurd, Eugène Ionesco

## **Eugène Ionesco'nun *Gergedanlar* Oyununda Gergedanlaşma**

### **Süreci**

### **Özet**

Eugène Ionesco'nun 1959 tarihli *Gergedanlar* adlı oyunu, eser boyunca baskın ideolojinin etkisi ile karakterlerin gerçek ve metaforik anlamlarda gergedanlara dönüşme sürecini aktarmaktadır. Ionesco'nun metni, baskın düşünce yapısının bir parçası olmaya direnen ana karakter Berenger'in mücadelesi aracılığıyla manipülatif bir ideolojiye körü körüne bağlanmaktan ziyade bireyselliğin ve bireysel özellikleri korumanın önemini vurgulamakta ve tartışmaktadır. Ana karakter Berenger, düşünce farklılığını ve zenginliğini hoş görmeyen baskın ideolojiyi benimseyen diğer karakterlerden bu anlamda farklıdır. Eser boyunca, daha fazla karakter gergedanlara dönüştükçe, Berenger'in yalnızlık hissi de bu duruma bağlı olarak artmaktadır. Böylesi bir durum, adı geçen karakterin toplumundan daha çok soyutlanmasına ve uzaklaşmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmada öncelikle absürt tiyatro hakkında konu ile alakalı kısa bilgi verilecek, daha sonra Eugène Ionesco bir oyun yazarı olarak kısaca tanıtılacak ve sonuç olarak karakterlerin gergedanlara dönüşme süreci ele alınacaktır. Bireyselliğin aşamalı olarak kaybı anlamına gelen bu süreç, birincil kaynağa ve konu ile alakalı ikincil kaynaklara yapılan göndermeler üzerinden ortaya konacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** *Gergedanlar*, Gergedanlaşma, Dönüşüm, Absürt Tiyatro, Eugène Ionesco

<sup>1</sup> This article is the revised and expanded version of the paper presented at the conference: "Four-Footed Actors: Live Animals on the Stage," 12-14 Dec. 2012, organised by the University of Valencia, Spain.

### Introduction

Eugène Ionesco, the Romanian-French playwright, presents characters who are blindly adhered to a dominant ideology or gradually becoming a part of it in his play, *Rhinoceros* (1959), an example of the Theatre of the Absurd. *Rhinoceros* as an allegorical play deals with the rhinocerosisation process of the characters who are slowly turning into pachyderms. In this study, brief relevant information about the Theatre of the Absurd will be therefore given; Eugène Ionesco as a playwright will be then introduced; and finally, the literal and metaphorical transformation process of the characters into rhinoceroses, which stands for the gradual loss of their individuality, will be discussed through specific references from the primary source and relevant secondary sources.

To start with, the Theatre of the Absurd does not look for a meaning in human existence, as life is absurd and lack of communication prevails. Eugène Ionesco, Samuel Beckett, Arthur Adamov and Jean Genet are among the most important representatives of the Theatre of the Absurd, as these playwrights deal with the concept of absurdity. Albert Camus, another influential figure, explains his insight into the concept of absurdity as follows:

A world that can be explained by reasoning, however faulty, is a familiar world. But in a universe that is suddenly deprived of illusions and of light, man feels a stranger. His is an irremediable exile, because he is deprived of memories of a lost homeland as much as he lacks the hope of a promised land to come. This divorce between man and his life, the actor and his setting, truly constitutes the feeling of Absurdity. (Camus qtd. in Esslin, 2001: 23)

A familiar world can be clarified through reasoning; however, the individual might become a stranger due to the sudden loss of light and the dominance of illusion. This state is resembled to an exile by Camus since the memories of the homeland and the hopes of a promised land have vanished. These conflicts accordingly produce the feeling of absurdity.

Absurdity causes ambiguity and turns the world into an incomprehensible place. What happens on the stage is not easy to grasp due to the symbolic use. Martin Esslin in his article, "The Theatre of the Absurd" states that the spectators see "the happenings on the stage entirely from the outside, without ever understanding the full meaning of these strange patterns of events (1960: 5). Certain absurd scenes are presented on the stage, but these scenes might communicate various ideas and emotions, thereby arousing different feelings and opinions in the



spectators, who are “confronted with a grotesquely heightened picture of their own world: a world without faith, meaning, and genuine freedom of will” (Esslin, 1960: 6).

The Theatre of the Absurd highlights the sense of meaninglessness of life. Hence, the following characteristics can be seen in this theatre: “[W]ell-developed characters are replaced by interchangeable bodies and cartoon-like caricatures [...] the logic of everyday life is usurped by the alternative logic of the unconscious world of dreams and its surreal experience” (Morgan, 2010: 172). It is thus possible to come across unfamiliar characters and monsters in these absurd plays, as the order of everyday life is distorted. Furthermore, the surreal experiences and the world of dreams are represented, which provides a kind of escapism from real life. Eugène Ionesco as a playwright is influenced by the Theatre of the Absurd, the influence of which can be observed in *Rhinoceros*.

Eugène Ionesco (1909-1994) was born in Romania to a Romanian father and a French mother. Although he was born there, he spent most of his childhood years in France and returned to Romania in 1925. He lived in Romania for about 13 years and returned to France in 1938. Therefore, he had the chance to observe two different cultures. These two cultures enabled him to be introduced to various intellectual movements. Out of these movements, two currents influenced him to a great extent. He was “shaped by two overlapping intellectual currents which had in common a profound and perhaps overdeveloped aesthetic sensibility and an aversion towards the main tendencies of modern social life” (Morgan, 2010: 168). These intellectual currents are the Romanian Young Generation of 1927 and Le Collège de Pataphysique of 1948.

The supporters of the Romanian intellectual circle were attracted by avant-garde art, literature, and modernist forms of expression; therefore, they became isolated from the Romanian society and ended up becoming the supporters of the fascist Iron Legion (Morgan, 2010: 169). However, Ionesco resisted fascism and decided to return to France (where he was influenced by surrealism and dadaism) due to “the growing parochialism, anti-Semitism, and fascism in mid-1930’s Bucharest” (Morgan, 2010: 169).

As can be seen, Ionesco was affected by different currents. He had “a greater concern for the knowledge of reality,” as he questioned the nature of reality (Thomson, 1970: 62). *The Bald Soprano* (1948), *The Chairs* (1952), and *Rhinoceros* (1959) are some of his most known plays, in which the repercussions of those

currents can be seen. However, this study will focus only on *Rhinoceros* in terms of how the characters gradually turn into rhinoceroses, which are symbolically used in order to show that they become part of the totalitarian ideology in the play.

### **Rhinocerosisation Process in *Rhinoceros***

*Rhinoceros* is set in a town square in a small provincial town in France. All the people besides Berenger, the protagonist, are transformed into rhinoceroses. The play starts with the meeting of Jean and Berenger. While they are having a drink, a rhinoceros passes, which surprises everyone except Berenger. Upon revealing his feelings for Daisy, Berenger is given advice by Jean who tells him to stop drinking. Meanwhile, another or the same rhinoceros passes. Then, Jean and Berenger start talking about what type of rhinoceros it is, Asiatic or African.

After a while, it is found out that people have turned into rhinoceroses. Berenger's friends, Jean, Botard, Dudard, and Mr. Boeuf are no longer humans, but have been transformed. Jean's transformation is, however, a gradual one, which Berenger observes. The places change throughout the acts and in the last act, the setting is Berenger's room. He is also afraid of turning into a rhinoceros since he becomes doubtful about his voice and appearance. Towards the end of the play, Berenger reveals his feelings for Daisy and they decide to live together; however, soon after, they become aware of the fact that they do not get along well with each other. Thus, Daisy departs him upon his slapping her and Berenger remains the only human. Despite the fact that he wants to join the rhinoceroses, he soon gives up his desire and decides to fight against them.

This brief plot summary offers an insight into the play as an absurd play. Some characters are unable to find meaning in life, whereas some others believe that they have found meaning by becoming a part of an ideology at the cost of losing their identity and personality. There is a lack of communication between several characters such as Berenger and Daisy. Although they seem to love each other, their opinions are not congruous. Berenger comments on the difference of opinion as follows: "I can see our opinions are directly opposed. It's better not to discuss the matter" (Ionesco, 1960: 105). Rather than trying to communicate and discuss the matter, he chooses to escape, which shows their lack of communication.

Absurdity prevails in the lives of these characters because what occurs surrounding them is not a usual experience. The solitude of man is put into the centre in that surrounding (Fowlie, 1960: 44). The more characters turn into

rhinoceroses, the stronger Berenger's feeling of solitude and loneliness gets. He decides to fight against them, but he seems to have lost the hope of a promised land. The experience presented in the play is surreal, as interchangeable bodies are represented through the transformation of the characters into rhinoceroses. The spectator is shown a grotesque picture of their own world in an absurd manner with an emphasis on the solitude of man.

The play can be also interpreted from a political and ideological perspective, as it has strong political and ideological associations, which can be revealed upon a close reading. In this respect, ideology plays a significant role in *Rhinoceros*. If transformation is taken to be of symbolic value, rhinoceroses stand for the individuals who adhere to a certain ideology. These rhinoceroses symbolise "a prior inner transformation of humans who believe that brute force can render them super-men and place them above the laws of nature, when in fact the only power they have is their strength in numbers" (Haney, 2008: 88). These individuals lose their distinctive features and are moulded in a one-sided way. Accordingly, Jean says: "Moral standards! I'm sick of moral standards! We need to go beyond moral standards!" (Ionesco, 1960: 67). He is not content with his current situation and ultimately becomes one of the rhinoceroses.

Regarding this transformation, Jean does not think negatively about the change when he talks with Berenger: "You always see the black side of everything. It obviously gave him great pleasure to turn into a rhinoceros. There's nothing extraordinary in that" (Ionesco, 1960: 66). This transformation gradually becomes normalised for the people. The line between normality and abnormality is therefore blurred. They cannot differentiate between the horns of the rhinoceroses, which shows that they are all the same now without unique traits. The ones that reject such totalisation become isolated. They are gradually tempted to become one of the rhinoceroses because the other characters have changed and look happy. Daisy hears harmonious melodies and happiness in rhinoceroses. She highlights her fascination by them as follows: "Those are the real people. They look happy. They're content to be what they are. They don't look insane. They look very natural. They were right to do what they did" (Ionesco, 1960: 103).

However, Berenger does not accept Daisy's perspective, and therefore gets lonely: "I feel out of place in life, among people, and so I take to drink. That calms me down and relaxes me so I can forget" (Ionesco, 1960: 17). He cannot connect with the other people because he does not feel home in his society. Hence, he drinks

alcohol, which he believes eases his memory. Those who have conformed to the dominant ideology seem to be happy, whereas those rejecting that ideology feel lonely and out of place, which might reflect Ionesco's "horror of mass civilization" (Strem, 1962: 158).

As can be observed, the world presented in the play is not peaceful and harmonious. It is under the influence of certain dominating ideologies, "erratic, unpredictable, and often peculiarly menacing" (Murray, 1962: 82). Indeed, the atmosphere of the small provincial town is chaotic and the animals give damage to the buildings by destroying them. The trumpeting of the rhinoceroses is felt throughout the play. In that rat race, some people are trying to escape, whereas some others become part of the herd mentality.

Berenger lives among such people who give up their personal perspectives and adopt the imposed ideology. Williams comments on these characters as follows:

Jean, a slave to appearance and habit and intellectual egotism; the Logician, devoted to logic in a world where logic can no longer explain anything; the Grocer and his wife, blinded by their petty materialism; the Old Gentleman and Dudard, the old and the young, both addicted to hero-worship in their quest for easy answers; Papillion, a believer in work for its own sake; [...] Botard the would-be social reformer, dominated by conceit, shallow abstractionisms and a childish concept of duty. (1962: 676-77)

These characters symbolise certain notions and values, and believe that they can free themselves from their present-day problems, but it does not seem possible, as they are under the strong influence of this mainstream ideology.

Thus, it can be argued that the joyful state of the rhinoceroses does not communicate the reality. They probably live in a dream and illusion. Their arguments are so strong for them that they believe in the hope of clinging to such an ideology. Valentine argues that "[t]he moral relativism and power-based monism of the rhinoceros movement are philosophical kitsch because the idealized [...] world they postulate is [...] a lie" (2011: 60). Thus, although rhinoceroses seem to be elated and harmonious, it does not portray the reality since they do not act as free individuals.

Furthermore, the play can be interpreted as an attack on the rise of fascism as well as other totalitarian ideologies. Dolamore points out that Ionesco's experiences in Romania are the primary source of *Rhinoceros* because the Romanian fascist group, the Iron Guard became stronger in parallel to Hitler's National-

Socialism in Germany that imposed its totalitarian will (1984: 27). In this respect, the play does not only touch on the loss of individuality, but it also touches on the rise of the fascist ideology in Romania. In this regard, Jean's obsession with health, his desire for strength, and his call for primordial state reflect the influence of the fascist ideology through its concern with its ideal of a natural and robust purity and the will to power (Dolamore, 1984: 29). Moreover, the rhinoceroses' green skins are symbolic in that they are "a reminder of the green shirts worn by the Iron Guard legionaries" (Dolamore, 1984: 30). Jean judges people "by the colour of their skin or the number of their horns" (Quinney, 2007: 45). As can be deduced from these remarks, it is evident that the play has strong implications about the rise of fascism and other similar autocratic ideologies.

It is difficult to pinpoint which rhinoceros has distinct, unique characteristics because after some time, they all become identical. Rhinoceroses are used as symbols of "moral corruption" and they are "unwieldy, brutish, ugly, armour-plated and with a fearsome horn jutting out from its nose" (Dolamore, 1984: 31). The feeling of transformation pervades because the conformist carries "the virus of rhinocertitis in him and lays himself open to the contagious power of ideological propaganda" (Dolamore, 1984: 32). Therefore, the power of ideology circulates and is transferred through certain institutions and discourses, which can be seen in Jean's and Daisy's words extolling the dominant power and ideology. This pervasive ideology causes an obstacle to the development of individuality. It arranges social life; however, the social organization in this context also implicates overall domination. The only escape from the world of the rhinoceroses is death.

The protagonist of the play, Berenger, however, rejects totalitarianism. In the face of his friends who have turned into rhinoceroses, he is determined to remain human. He does not give in to the grotesque transformation (rhinocertitis) and gives importance to the self rather than conforming. He falters between his desire to become one of them and his perseverance to remain human. This shows that he is "a product of embodiment which is ever-fluctuating" (Ekberg, 2011: 161). He says: "Oh, how I wish I was like them! I haven't got horns, more's the pity! A smooth brow looks ugly. I need one or two horns to give my sagging face a lift" (Ionesco, 1960: 106-7). He thinks of adopting the ideology of the masses, but then gives up the idea, thereby clinging to his own subjective viewpoint. Through Berenger, Ionesco might implicate that man is "the prisoner of his time," as he is very much influenced by his culture and time (Craddock, 1971: 22).

Ionesco presents universal themes in *Rhinoceros*. Although the play has local colour, it has also universal themes such as loss of identity, love, and blind or extreme adherence to an ideology. Therefore, it can be interpreted in a broader sense. Quinney comments on it as follows: “*Rhinoceros* can be read as an allegory for the Nazi Occupation of France, the cold war communist attitude of the Leftists in Paris, the French persecution of Algerians, and the incursions of Romanian youth into fascism in the 1930s” (2007: 50). Thus, the play is not restricted to one specific incident because its themes are universal, as it deals with the problems of humanity in general. Ionesco demonstrates that he is against all totalisations, on which he comments as follows:

When *Rhinoceros* was produced in Germany, it had fifty curtain calls. The next day the papers wrote, Ionesco shows us how we became Nazis. But in Moscow, they wanted me to rewrite it and make sure that it dealt with Nazism and not with their kind of totalitarianism. In Buenos Aires, the military government thought it was an attack on Peronism. And in England they accused me of being a petit bourgeois. Even in the new *Encyclopaedia Britannica* they call me a reactionary. You see, when it comes to misunderstanding, I have had my full share. Yet I have never been to the right, nor have I been a communist, because I have experienced, personally, both forms of totalitarianism. (Ionesco qtd. in Guppy, 1984)

His comments on the reception of the play reveals how it was perceived in different countries and cultures. Since it is open to various interpretations, it is rich in perspectives.

Through the discussion of rhinoceroses and Berenger, it is possible to argue that Ionesco does not support the ideology of the masses; on the contrary, he attaches importance to individuality. Lane reflects on this point as follows: “Ionesco values the individual and his freedom above all else and views society, especially bureaucratic mass societies, as an enemy. He deplores the dehumanization of modern society, in which individual is identified with his function” (1994: 22). Berenger is probably expected to embrace the totalitarian ideology like his friends; however, he resists and maintains his individuality. He says: “I’ll put up a fight against the lot of them, the whole lot of them! I’m the last man left, and I’m staying that way until the end. I’m not capitulating!” (Ionesco, 1960: 107). He becomes aware that he has nothing but his self-confidence in order to stand upright. Thus, as the last man, he keeps his guard up and is ready to struggle.

### Conclusion

In conclusion, this study has discussed Eugène Ionesco's absurd play, *Rhinoceros* in terms of the process of rhinocerosisation, that is the gradual transformation of characters into rhinoceroses literally and metaphorically. The characters gradually turn into rhinoceroses and there remains only one character that is not transformed: Berenger. The process of rhinocerosisation is, thus, important in that it reveals how the characters slowly lose their unique characteristics and give way to the manipulative dominant ideology.

Through specific examples from the play and relevant secondary sources, it has been demonstrated that blind adherence to a dominant ideology is a threat to individuality. Such conformity may bring about the loss of individual traits and personal attributes. All in all, it can be pointed out that Ionesco does not promote or justify the attitude of the portrayed characters who turn into rhinoceroses, as it poses an obstacle to the flourishing of individuality, which shows the need to embrace a questioning and critical attitude in order to become truly free individuals.

### References

- Craddock, G. E., Jr. (1971). Escape and fulfilment in the theatre of Eugène Ionesco. *The Southern Quarterly*, 10, 15-22.
- Dolamore, C. E. J. (1984). *Ionesco: "Rhinoceros": Critical guides to French texts* S. Grant & Cutler Ltd.
- Ekberg, J. (2011). *Ontological empowerment: Embodiment and essence in the theatre of the absurd* [Unpublished doctoral dissertation]. The University of Alabama, Tuscaloosa.
- Esslin, M. (2001). *The theatre of the absurd* (3rd ed). Vintage Books.
- Esslin, M. (1960). The theatre of the absurd. *The Tulane Drama Review*, 4(4), 3-15. <https://doi.org/10.2307/1124873>
- Fowlie, W. (1960). New plays of Ionesco and Genet. *The Tulane Drama Review*, 5(1), 43-48. <https://doi.org/10.2307/1124901>
- Guppy, S. (1984). Eugène Ionesco: The art of the theater no. 6: Interviewed by Shusha Guppy. *The Paris Review*, 93. <https://www.theparisreview.org/interviews/2956/the-art-of-theater-no-6-eugene-ionesco>
- Haney, W. S. II. (2008). Eugène Ionesco's *Rhinoceros*: Defiance vs. conformity. *Interactions*. 17(1), 85-101.

- Ionesco, E. (1960). *Rhinoceros. Rhinoceros and other plays*. Trans. Derek Prouse. Grove.
- Lane, N. (1994). *Understanding Eugène Ionesco*. University of South Carolina Press.
- Morgan, M. B. (2010). *The Decline of political theatre in 20<sup>th</sup> century Europe: Shaw, Brecht, Sartre, and Ionesco compared* [Unpublished doctoral dissertation]. The State University of New Jersey, Rutgers.
- Murray, J. (1962). Ionesco and the mechanics of memory. *Yale French Studies*, 29, 82-87. <https://doi.org/10.2307/2929038>
- Quinney, A. (2007). Excess and identity: The Franco-Romanian Ionesco combats rhinocerotitis. *South Central Review*, 24(3), 36-52. <http://www.jstor.org/stable/40040007>
- Strem, G. G. (1962). Ritual and poetry in Eugène Ionesco's theatre. *Texas Quarterly*, 5(4), 149-158.
- Valentine, J. M. (2011). Kitsch and the absurd in Eugène Ionesco's *Rhinoceros*. *Florida Philosophical Review*, 11(1), 54-65.
- Thomson, P. (1970). Games and plays: An approach to Ionesco. *Educational Theatre Journal*, 22(1), 60-70. <https://doi.org/10.2307/3205501>
- Williams, E. T. (1962). Cervantes and Ionesco and dramatic fantasy. *Hispania*, 45(4), 675-678. <https://doi.org/10.2307/337349>

#### **Acknowledgments**

\*I am grateful to Prof. Dr. Deniz Bozer from the Department of English Language and Literature at Hacettepe University, Ankara for her enormous contribution to my understanding of drama during my doctoral studies.



## An Ecofeminist Interpretation of J.G. Ballard's *The Drowned World*

J.G. Ballard'ın *The Drowned World* Romanının Ekofeminist Okuması

**Cenk Tan**

Lecturer Dr., Pamukkale University, School of Foreign Languages, Department of Foreign Languages, ctan@pau.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-2451-3612

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	30 Aralık / December 2020
Kabul Tarihi – Date Accepted	20 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – Şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

**Atıf / Cite as:** Tan, Cenk, An Ecofeminist Interpretation of J.G. Ballard's *The Drowned World*/J.G. Ballard'ın *The Drowned World* Romanının Ekofeminist Okuması. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 12-26. doi: 10.30622/tarr.849939.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## An Ecofeminist Interpretation of J.G. Ballard's *The Drowned World*<sup>1</sup>

Cenk TAN

### Abstract

J.G. Ballard is one of the most influential British authors of the 20<sup>th</sup> century. Renowned for his surrealist works of fiction, Ballard delivered the primary examples of climate fiction. *The Drowned World* is J.G. Ballard's second novel of a post-apocalyptic quadrilogy. The novel tells the story of a scientist's quest for survival amidst a global flood. Moreover, Beatrice Dahl happens to be the only woman left alive in London and the sole woman character of the novel itself. To that end, ecofeminism is a comprehensive theory which combines feminist thought with the school of ecocriticism. *The Drowned World* is a novel that incorporates notions of social ecofeminism through the character of Beatrice. This article aims to provide a social ecofeminist analysis of Ballard's *The Drowned World* by focusing on the character of Beatrice Dahl. All in all, the relationship between patriarchal capitalism and the oppression of women and nature is exposed in the article with specific references to the novel.

**Keywords:** J.G. Ballard, Ecofeminism, *The Drowned World*, Climate Fiction, Apocalyptic Fiction, Karen J. Warren

## J.G. Ballard'ın *The Drowned World* Romanının Ekofeminist Okuması

### Özet

J.G. Ballard 20. yüzyılın en etkili İngiliz yazarları arasındadır. Gerçeküstü eserleriyle tanınan Ballard, iklim kurgunun önde gelen örneklerine imza atmıştır. *The Drowned World* J.G. Ballard'ın felaket sonrası dönleminin ikinci romanıdır. Roman, küresel çapta bir sel felaketi esnasında bir bilim insanının hayatta kalabilme mücadelesini anlatmaktadır. Buna ek olarak, Londra'da hayatta kalan ve romanın da tek kadın karakteri olan Beatrice Dahl dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, ekofeminizm, feminist düşünce ile ekoeleştiri kuramını bir araya getiren kapsamlı bir teoridir. *The Drowned World* romanı Beatrice karakteri aracılığıyla sosyal ekofeminizme ait kavramları bünyesinde barındırmaktadır. Makale, Beatrice Dahl karakterine odaklanarak, *The Drowned World*'ü sosyal ekofeminist pencereden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Böylece, ataerkil kapitalizm ile kadınların maruz kaldıkları baskılar arasındaki ilişki romana yapılan göndermelerle açığa çıkarılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** J.G. Ballard, Ekofeminizm, *The Drowned World*, İklim Kurgu, Apokaliptik Kurgu, Karen J. Warren

<sup>1</sup> I hereby declare that this article has been distracted from the dissertation of mine entitled "An Ecocritical Study of J.G. Ballard's Climate Fiction Novels" and it includes the literary and theoretical analyses scrutinised within the scope of my doctoral study.

### Introduction

Published in the early 1960s as the second novel of a quadrilogy, *The Drowned World* deals with a global flood that completely alters the world's natural balance and establishes the foundation of a new world with new players. The plot takes place in a distant future, in the year 2145 and with the rise of the ocean levels, the climatic balance of the Earth has been disrupted and most of the habitable regions have been flooded, leaving the Polar circles as the only location where human life can be sustained. The former habitable areas have regressed into the tropical region with extremely high temperatures. The protagonist of the novel, Dr. Robert Kerans is part of a scientific squad which is given the mission to do research in the flooded city of London (Orr, 2000: 484). The novel mainly concentrates on the apocalyptic setting and its effects on human beings while at the same time exploring the quest for survival in a flooded world that is ruined by the oppressive system of capitalism.

This article analyses J.G. Ballard's work of climate fiction, *The Drowned World* from a social ecofeminist perspective and its purpose is to expose the relationship between patriarchal capitalism and the oppression of women and nature through the only female character; Beatrice. Through Beatrice, it is revealed how and in what ways, the oppression of women and natural areas are interconnected. Ecofeminism is employed in this article because prevalent parallelisms exist between the condition of women and the state of the natural environment. Additionally, similar connections prevail between ecofeminism and environmental preservation/security. In specific, the study focuses on the setting, (global ecological disaster-flood) the characters and the relationships between them within the context of the novel's plot.

### An Overview of Ecofeminism

As a theory, ecofeminism was formulated in the mid-1970s by Françoise d'Eaubonne and it was mainly specified as the combination of ecology and the women's movement. As a sub-branch of feminism, ecofeminists shared the belief that feminism alone ignored many other issues and was not comprehensive enough to meet the needs of its supporters (Bennett, 2005: 63). Ecofeminism is an extensive thought which: "touches on subjects as diverse as nature-based religion; animal rights; women's rights; environmental worries about water, land, and air pollution; wildlife conservation; and the oppression of Third World countries and peoples by the United States and other industrialised nations" (Bennett, 2005: 63). Thus, it can

be asserted that ecofeminism is holistic in nature and encompasses a great variety of social concerns ranging from environmental issues to animal rights, protection of nature and minority rights.

Ecofeminism consists of two distinct characteristics: holism and the annihilation of hierarchy (2005: 64). Holism is described as the doctrine which affirms that all living beings on this planet are related to and cannot be disconnected from one another. In addition, hierarchy is regarded as the main cause of conflicts and human oppression. Hierarchy is associated with patriarchy which is considered the primary responsible for all types of conflict and struggle among human beings. Despite the fact that pre-history and mythology are shaped by matriarchal culture; "patriarchy challenges and replaces everything which powerful women handle" (Ekmekçi, 2019: 210). Therefore, it is believed that the annihilation of hierarchy and patriarchy is bound to create a better and peaceful world. Ecofeminists argue that: "valuing one kind of life over another will keep the hierarchy firmly entrenched, leaving traditionally defined "male" qualities-physical power, mechanistic ability, analytical and linear thinking-to be affirmed over "female" qualities-empathy, sensuality, emotion" (Bennett, 2005: 64).

In short, it is obvious that a ground-breaking, revolutionary change of spirit is imperative in order to provide the application of ecofeminism whose priority forms the eradication of hierarchy. Instead of being a simple theory, ecofeminism comes forward as a complex philosophical notion that engages literary texts as a tool to articulate and transmit its concepts and messages to the public (2005: 68). Ecofeminist texts appear in a great many genres among which are science fiction, fantastic fiction and autobiographical writing. Ecofeminist writing challenges conformist forms of fiction by deconstructing hierarchical focal points and reciprocal relations (2005: 68).

Since ecofeminism emerged from within the feminist movement, it needs to be stated that there exists many variations within ecofeminism (Alonso, 2013: 69). Liberal, Cultural/Radical, Social, Spiritual and Socialist ecofeminisms constitute the five branches of ecofeminism. Despite all its variations, the notion of ecofeminism serves as an umbrella term that encompasses all these sub-branches and all variations of this philosophy agrees that there is a deep bond between the subordination of women and nature (2013: 69). Renowned ecofeminist Karen J. Warren asserts that: "because all feminists do or must oppose the logic of domination which keeps oppressive conceptual frameworks in place, all feminists

must also oppose any isms of domination that are maintained and justified by that logic of domination” (1997: 21). Warren also defends that ecofeminism is an extensive movement which includes women of all races, ethnic origins and classes mainly due to the fact that all of these categorisations have been oppressed by the patriarchal order (1997: 4). In short, all types of domination are similar to and enforce one another. Therefore they are difficult to categorise but nevertheless there is one type of domination that comes before all other types which is the oppression of women that was the original domination in human society, from which all other hierarchies—of rank, class, and political power—flow (King, 1995: 20).

King contemplates that the oppression of women marks the focal and beginning point of all types of oppression as she prioritises the domination of women over all other types of hierarchical constructs. From the five sub-branches of ecofeminism, social ecofeminism is the notion that will mainly be applied in this article. Social ecofeminism emerged from environmental activist Murray Bookchin’s theory of social ecology. The movement’s main objective is to set women free from the captivating, hegemonic grip of patriarchy:

They believe that it is necessary to overturn the economic and social hierarchies that make of life a market society. Social ecofeminism wants women to liberate themselves and become part of society as free participants in public life and local municipal workplaces (Alonso, 2013: 72).

Thus, social ecofeminists purport that to provide full equality between human beings, every single notion that is a product of patriarchy, including the capitalist free market needs to be done away with. All patriarchal constructs are the creations that limit, captivate and oppress women from becoming equal human beings in the society. As a consequence, it is the main objective of social ecofeminism to bring down all economic and social affiliations that impose patriarchal constructs and hierarchical distinctions on human beings. Hence, ecofeminism strives to set women free from all limitations and liberate them to become equals with men in the society. In addition, Pelin Kümbet puts forward that: “an androcentric mentality and attitude has been identified behind the problem of achieving social justice in cases of environmental destruction and exploitation of women” (2012: 182). Additionally, scholar Yan Wu maintains that: “ecofeminism is a multicultural perspective that stresses the interconnection between the domination and exploitation of nature and women, asserting that the root cause of the ecological crisis results from both anthropocentrism and androcentrism” (Wu, 2020: 32). Thus, it attempts to emancipate both women and nature in order to establish a sustainable

society where not only women and men but all living beings can coexist peacefully (2020: 32). Therefore: "ecofeminist theory informs a deep social justice that rejects this insufficient, business-as-usual approach within the social work profession. Deep social justice, on the other hand, is conscious of both social and environmental justice" (Klemmer and McNamara, 2019: 9).

Moreover, a groundbreaking work in ecofeminism is the book with the same name written by Vandana Shiva and Maria Mies. Published in 1993 and republished in 2014, the book has become one of the most fundamental works in the area of ecofeminism. In her review on Shiva's work, scholar Christina Holmes expresses that: "ecofeminism illuminates problematic relations across sexes; it traces how specific kinds of economic and cultural activity in a region leave a devastating mark on the environment that is disproportionately borne by the region's poor" (2016: 111). Holmes also argues that capitalist patriarchy is sustained by scientific, technological and knowledge production (2016: 111). In *Ecofeminism*, Shiva and Mies put forward many vital ideas and discuss significant issues concerning the condition of patriarchal capitalism. At the conclusion of the work, it is emphasised that men and society have to be de-militarised:

Only a society based on a subsistence perspective can afford to live in peace with nature, and uphold peace between nations, generations and men and women, because it does not base its concept of a good life on the exploitation and domination of nature and other people (Shiva and Mies, 2014: 322).

Another essential connection between ecofeminism and the environment is environmental security. Scholars Batrićević and Paunović argue that: "ecofeminist movements can have a crucial role in designing ecological and security policies aimed at environment conservation, sustainable development, environmental, social and gender justice" (2019: 134). Hence, ecofeminism is not simply a theoretical framework which aims to describe and reveal the oppression between women and nature but also provides the necessary means for the preservation and protection of the natural environment. Ecofeminism's influence in terms of gender issues is mostly apparent in climate change policies in the form of tackling climate change through gender perception and achieving gender equity (Hemmanti and Röhr, 2009: 156). All in all, ecofeminism is a broad, multi-disciplinary theory which aims to expose the oppression between women and nature and struggles to establish new ways to defend the environment through a woman centered approach. Thus, the liberation of women is a primary requirement for the preservation of natural areas.

### ***The Drowned World as an Ecofeminist Narrative***

In Ballard's *The Drowned World*, the protagonist, Dr. Robert Kerans is assisted by Dr. Alan Bodkin, Colonel Riggs and his pilot Lieutenant Hardman. The novel's main antagonist is an intriguing character named Strangman and lastly there is also a woman who goes by the name of Beatrice Dahl. Beatrice has the unique quality of being not only the only woman left in the drowned city of London, but also the only woman character in the entire novel. In the early pages, Beatrice is mentioned as she:

Lay back on one of the deck chairs, her long oiled body gleaming in the shadows like a sleeping python. The pink-tipped fingers of one hand rested lightly on an ice-filled glass on a table beside her, while the other hand turned slowly through the pages of a magazine. (Ballard, 2010: 25).

She is depicted as a relaxed, careless person who tries to live life to the fullest despite the catastrophic setting. Beatrice insists on her joyful and individualistic lifestyle which she is determined to carry on no matter what happens. Ballard entrusts some negative characteristics on her by naming her a traitorous and unreliable woman who is after deceiving men (Clement, 2016: 61). Ballard compares her to a "sleeping python" which enforces the negative connotation attributed by the author. Beatrice is directly blamed for being a snake-like character and portrayed in an openly sexist manner. As the Earth experiences a reversion to the Triassic stage, those who are left alive also go through a process where they ascribe new roles to one another. Ballard makes several implications to the creation myth of Adam and Eve. While Kerans assumes the role of Adam, Beatrice becomes his Eve:

The birth of a child had become a comparative rarity, and only one marriage in ten yielded any offspring. As Kerans sometimes reminded himself, the genealogical tree of mankind was systematically pruning itself, apparently moving backwards in time, and a point might ultimately be reached where a second Adam and Eve found themselves alone in a new Eden (Ballard, 2010: 23).

The notion of going back in time creates a mysterious atmosphere while at the same time establishing an allusion to the early stages of our Earth and human kind. In this apocalyptic setting, children are no longer or very rarely born which causes a drastic decline in the human population. The Biblical references to Eden and Adam and Eve, reflect Kerans' inner dreams of becoming the last man alive on Earth to fulfil the sacred mission of providing humanity's continuance. Robert

Kerans' ambition in claiming such a mission is not because he wants to save the human race, but rather owing to the fact that he is after becoming a hero in a time of global disaster and complete destruction (Clement, 2016: 61). Therefore, it can be stated that Kerans acts out of pure personal interest rather than the common good.

Beatrice, on the other hand is a monotonous and dull woman that everyone is eager to possess. She is generally tedious, disoriented, obedient and reckless but nevertheless seductive in physical terms. As it is the case with most of the characters in *The Drowned World*, Beatrice exhibits signs of an inconsistent mental condition. At the beginning of the story, Kerans wants to join an expedition of scientists on a journey to Greenland but gets dissuaded from leaving when: "Beatrice looked away for a moment. Oh, nothing. I've just had one or two peculiar nightmares recently. Robert, seriously—if I decide to stay on here, would you? You could share this apartment. Kerans grinned. Trying to tempt me, Bea?" (Ballard, 2010: 28).

Ballard's word choice to describe the conversation between these two characters is worth noting. Kerans assumes the role of an artificial father figure but also puts Beatrice in a weak and subordinate position, as if she is in desperate need of help and assistance. Kerans flatters Beatrice by reminding her of the fact that she is not only the only woman left but also the only beautiful woman left alive in London. Ballard's references to Adam and Eve continue in a rather ironic fashion. Kerans' attitude towards Beatrice is condescending and dishonouring at large. Beatrice's only worth and meaning is her physical appearance and female sexuality. She is being treated in an overtly sexist manner but does not exactly seem to be bothered by this. Her degradation and intimidation as a human starts right from the early pages: "Beatrice pulled off her sunglasses, then tightened the loose back-straps of her bikini under her arms. Her eyes glinted quietly. All right, you two, get on with it. I'm not a strip show" (Ballard, 2010: 25).

In these lines, Beatrice is treated as a sexual commodity rather than a human being and to our surprise she neither responds emotionally, nor shows any sign of anger to this kind of treatment. She seems to take this kind of sexist behaviour for granted. Another scholar of ecofeminism affirms that "the boundary conditions specify that an ecofeminist ethic must be anti-sexist, anti-racist, anti-classist, anti-naturist, and opposed to any 'ism' that presupposes or advances a logic of domination" (Warren, 2000: 99). The same scholar also contends that "the basic starting point of ecofeminist philosophy is that the dominations of women, other human others, and nonhuman nature are interconnected, are wrong, and ought to be



eliminated” (2000: 155). Warren thus strongly advocates that the dominance and subordination of women and nature are consistent with one another. Another scholar, Yan Liu maintains that in the patriarchal system: “nature is regarded as the object of conquest and utilisation, as well as a tool for servicing person. And slavery and destruction of nature will inevitably lead to the imbalance of the whole ecosystem” (2021: 216). Ballard’s narrative is identical to Liu’s description as nature is regarded and treated as a mere object, a commodity to possess and exploit.

In J.G. Ballard’s *The Drowned World*, Beatrice’s state is homogenous to the condition of nature. In the year 2145, the Earth has been damaged by human industrial activities, causing a series of natural disasters which in their turn leads to a global flood. Earth is under the siege of the aggressive, patriarchal, free trade market economy. Beatrice on the other hand, is similarly and constantly under the attack of men and the main reason why she is valued is because of her sexuality. Right from the beginning until the very end of the novel, Beatrice is treated as an object, a mere commodity that men want to add to their private property. When Riggs tries to persuade Beatrice to abandon London, she refuses and decides to stay with Kerans: “Beatrice can be difficult sometimes, he temporised, hoping that she hadn’t offended Riggs. She’s a complex person, lives on many levels. Until they all synchronise she can behave as if she’s insane” (Ballard, 2010: 16).

Besides being treated as a sex object, Beatrice is also ascribed certain negative features like being complex, insane and troublesome. Her complex nature is regarded as a problem that needs to be taken care of, in other words, an anomaly that does not conform to the standards of the patriarchal and capitalist society. To achieve a better understanding of her personality, Beatrice’s past needs to be examined closely:

She had been brought up under the supervision of the grandfather, who had been a lonely, eccentric tycoon and a great patron of the arts in his earlier days. His tastes leaned particularly towards the experimental and bizarre, and Kerans often wondered how far his personality and its strange internal perspectives had been carried forward into his granddaughter (Ballard, 2010: 29).

To that end, Beatrice does not come to being autonomously but is rather created through the forces besieging her. Since her childhood, Beatrice has been highly subordinated and subjected to her grandfather, an opulent father figure that has had ultimate authority over her. Growing up in a patriarchal bourgeois surrounding enabled her to enjoy all the privileges of a wealthy lifestyle. However,

as a prisoner of this patriarchal machine, Beatrice has been raised obedient and passive, disabled of opening her eyes to the reality of the world. As a captive of the capitalist patriarchy, she simply takes it all for granted, unaware of the poison she was fed throughout her life. As contemplated by Pelin Kümbet, an androcentric mentality and attitude is prevalent and exerts influence over its subjects (2012: 182). In short, due to all these factors, Beatrice has never been able to rise up against the patriarchal system. Bookchin points out that the original cause of oppression is hierarchy:

The very concept of dominating nature stems from the domination of human by human, indeed, of women by men, of the young by their elders, of one ethnic group by another, of society by the state, of the individual by bureaucracy, as well as of one economic class by another or a colonized people by a colonial power (1980: 62).

Thus, in all forms of oppression, there exist different variations of hierarchical structures. However, all these disparate types of domination are eventually human caused and are therefore equivalent to one another.

### **The Oppression of Women and Nature**

In Ballard's *The Drowned World*, Beatrice is a character who has been oppressed all her life. During her childhood, she was subordinated by her grandfather who set up rules for her to follow and paved the way for a life of passivity and conformity. Since then, Beatrice has lived the only life she knew, the life that had been designed for her by the male patriarchal powers. To this end, Beatrice is no longer the commodity of her grandfather but a fragile figure that secretly longs for company and protection. As a conformist, she has been subjected to the patriarchal bourgeoisie and is unconscious of her oppression, lacking the will and determination to revolt against those who have enslaved her. In *The Drowned World*, Beatrice is an ambiguous and shallow personality whose past is not openly revealed by the author. Sümeýra Buran points out that: "women were brought into socially assigned roles as perfect wives and mothers because of cultural norms, morals, and values. If these social norms were disregarded, then women were isolated and treated as abnormal" (2020: 607). This is exactly the case with Beatrice as she was raised by her patriarchal grandfather to flourish into the "perfect, submissive and passive wife" which the system promotes and cherishes. In addition, Merve Yıldız Öztürk claims that: "in male-dominant societies, women and nature exist as inferior and subordinate beings. The system oppresses both of them

simultaneously” (2020: 707). For this reason, women’s and environmental problems are interwoven.

Along with Beatrice and Kerans’ story, *The Drowned World* recounts a continuing process of apocalypse through worldwide flood. In 2145, Earth witnesses a dramatic metamorphosis where most of the habitable regions have become lagoons with their own ecosystem. Together with this metamorphosis, a brand new species of fauna and flora emerges beneath the flooded areas of Earth. In the novel, this slow process of disintegration is mentioned when: “brick houses and single-storey factories of the suburbs had disappeared completely below the drifting tides of silt. Where these broke surface giant forests reared up into the burning dull-green sky, smothering the former wheatfields of temperate Europe and North America” (Ballard, 2010: 19).

In brief, nature is re-manifesting her hegemony over the Earth. Centuries of industrial human activity has resulted in nature’s gradual decay. Ballard exposes the outcomes of the latter stages of post-capitalist societies. Humans are virtually swept from the surface of the Earth and are forced to find new places of settlement in order to survive. People have to migrate to other locations to obtain shelter and food. The suppression of nature and Beatrice are corresponding and homogenous to one another. Both nature and Beatrice have been suppressed and subjugated by the same force: the patriarchal capitalist world order. This particular system has manipulated and taken advantage of women and Earth’s natural areas. The patriarchal system has consciously left out and rejected women from actively joining into the workforce. Similar to the misuse of nature by the capitalist system, Beatrice has also been left out and isolated from the society by her wealthy and greedy grandfather. She was raised as a highly subservient and dependent person and thereby not provided the necessary means to become a free, independent individual. An instance of this is related when Beatrice’s air conditioner suddenly stops working: “It’s broken down again. Leave me alone, Robert, she said in a tired voice. I know I’m a loose, drunken woman but I spent last night in the Martian jungles and I don’t want to be lectured” (Ballard, 2010: 50).

As stated above, Beatrice is dependent on the men’s help in order to maintain her daily needs. In addition, to this, the vital function of the air-conditioner is emphasised through these lines as clean air has become a luxurious commodity in this apocalyptic world. Though Beatrice relies on the men for support, she does not get tempted into an emotional or sexual relationship. Various male characters hit on

her and struggle to get hold of her right from the early pages of the novel. The novel's major antagonist, Strangman is the character who is determined to obtain Beatrice. However, he is not treated in the way he anticipates:

Wait a minute, though, I mustn't be ungallant and forget the beautiful Miss Dahl. He bowed over her with an unctuous smile. Come, my dear, I'll make you queen of the aquacade, with an escort of fifty divine crocodiles. Beatrice looked away from his gleaming eyes. No thanks, Strangman. The sea frightens me. (Ballard, 2010: 102).

Strangman offers Beatrice a post-apocalyptic queendom, an underwater fantasy life of royalty which does not seem to impress her at all. She simply chooses to refuse his fantastic offer. Nevertheless, she fulfills the role of a commodity that all the men long to possess. Strangman's openly sexist and pejorative remarks are left unanswered by Beatrice. Strangman tries to trick Beatrice using his influence and acquired fortune but her rejection is a sign of her repulsion against this awkward figure. As the novel's main antagonist, Strangman is an albino looter who wanders from one place to the other in search of precious stones and invaluable items. It seems that the only thing Strangman actually cares for is the acquisition of wealth as he exhibits signs of an exploitative, capitalist spirit. As the foremost representative of patriarchal capitalism in the novel, Strangman treats Beatrice as nothing but an object, another treasure that needs to be conquered. Strangman is a flat character which represents the evil capitalist in flesh and blood and never stops trying to tempt Beatrice with his shiny jewellery: "for you, my dear. Deftly, he strung the strands around her neck, regarding the effect with pleasure. And all the other jewels of this dead sea" (Ballard, 2010: 128).

In reality, Strangman does not have affection for Beatrice. He simply seems to be obsessed with obtaining her and the only way he can get hold of her is through jewellery. Jewels and stones are the ultimate weakness of Beatrice Dahl. Even at a time of survival and catastrophe, she seems to be obsessed with the acquisition of jewellery. Despite the fact that she has a feeling of aversion for Strangman, she puts up with him for the sole reason that he is in possession of an invaluable treasure which she adores more than any other thing in life.

Beatrice's patriarchal capitalist upbringing has made her believe that happiness resides in material wealth. However, this type of happiness is an artificial, vague perception which does not actually exist. Due to her passive upbringing, she has come to accept and embrace a lifestyle of luxury and riches as the only form of

happiness. Beatrice is a lonesome woman who is looking for meaning in a post-apocalyptic world that bears no meaning at all. Her quest to seek meaning and to fill the emptiness in her life leads her to the same path with awkward, unstable figures such as Strangman and his company. Beatrice is easily tempted into material wealth:

Her hair studded with three or four of the tiaras Strangman had looted from the old jewellery vaults, her breasts smothered under a mass of glittering chains and crescents, like a mad queen in a horror drama. [...] Almost as if she were a tribal totem, a deity whose power was responsible for their continued good fortune but nonetheless resented (Ballard, 2010: 131).

Ballard's choice of words is worth noting in these specific lines. Beatrice is likened to a crazy queen in a horror drama and then to a tribal totem that was supposed to give confidence to people but was nevertheless despised by many. Strangman, who lives in a state of fantasy crowns himself king, appointing Beatrice as his queen. Both characters have broken ties with reality and act like extraordinary figures that live inside their own fantasy world. Ballard's imagery is one that is compatible with the catastrophic setting of *The Drowned World*. As the Earth regresses and goes backward to the Triassic Age, human beings also go through a process of going backwards both in physical and mental terms. Ballard's references to tribalism, totems and queendom are part of an attempt to provide a visual depiction of humanity's regression.

### **Conclusion**

In conclusion, from a social ecofeminist perspective, it can be established that Earth's and Beatrice's condition bear some serious resemblances in *The Drowned World*. J.G. Ballard refrains from mentioning why Beatrice is the only woman left alive in London and in the novel itself. Nonetheless, it can be inferred that the author has chosen to do so mainly to place Beatrice in a unique and unobtainable position so as to emphasise the actual extent of her exploitation and abuse. Nature and Beatrice are true victims of patriarchal capitalism as both have been mistreated and taken advantage of by this belligerent system. In addition, both of them are in a mental state of flux and in a deep search for identity. Beatrice has been searching for identity since she was a little girl and now she wanders from one man to another to seek meaning in the midst of an ongoing apocalypse. In the meantime, nature's ecological balance has been disturbed and broken down. In consequence of the flooding of continents, gigantic lagoons and new life forms begin to occur. To that end, nature is looking for a new identity by attempting to

renew herself and recover from the sufferings of extreme human caused industrial activity.

Though not directly mentioned by the author, the actual reason for the catastrophe in *The Drowned World* is anthropogenic. Global warming has reached such an extreme level that it has come to disrupt the entire ecological balance, causing a devastating global flood. While nature slowly recovers, mutated human beings and animals come to find existence in this new environment and the others seek to obtain safe shelter in the polar regions of the Earth. However, these humans are highly disoriented, disconnected from their past and find themselves in a state of mental isolation.

Another noteworthy point is that along with the flooding of the main continents, humans have lost their hegemonic position on this planet. Together with the emergence of new fauna and flora, human beings struggle to find a place within the newly emerging world order. Nature has punished humanity for their long-term damage and is responding by degrading humans to the same level as all other living beings. Humans whom were once the supreme rulers of this planet are now equals with all other living creatures. Humanity has been equalised with all life forms. The patriarchal capitalist order's oppression on women and nature has resulted in the annihilation of all types of segregation and hierarchy. Moreover, Beatrice's role in this novel seems to be vital but is nonetheless trivial in general scope. Throughout the novel, she seems to be treated as an object to be conquered. For Kerans, Beatrice represents her second Eve whereas for Strangman, she makes up for the queen in his kingdom. Altogether, she is nothing but a simple obsession, an object the men desire to complete their mission and to satisfy their needs. In the end, Beatrice's ending is uncertain but Ballard implies that she consciously chose death over a subordinate life with no meaning whatsoever. While choosing death over life, Beatrice claims her freedom from the patriarchal capitalist order that she had been held captive all her life.

In conclusion, both Beatrice and nature share the same fate in *The Drowned World*. Both have been oppressed, abused and exploited by the same belligerent which is the patriarchal capitalist system. Along with the collapse of this system, capitalism and patriarchy have been annihilated and a new world order finally emerges from the ruins of the old one. In this new world order, both women and nature can now enjoy their beloved liberty. In the subtext of *The Drowned World*, Ballard criticises anthropogenic climate change which is ultimately caused by

human industrial activities. By displaying the oppression of women together with the destruction of nature's ecological balance, Ballard not only attracts attention to the oppressive state of patriarchal capitalism, but also conveys to his readers the urgent need to adopt an ecocentric mentality that will lead to the emancipation of all subjugated living beings. With a fictional, global catastrophe, the author successfully demonstrates that the domination of women and nature are interrelated and for one to become free, the other needs to be liberated as well. As a result, the author carries out an ecofeminist message to his readers in *The Drowned World* and while he does not directly propose a concrete solution, it can be inferred that Ballard envisages an ecocentric alternative to the hegemonic system of patriarchal capitalism he deems responsible for all before mentioned forms of oppression.

### Bibliography

- Alonso, I. S. (2013). *Redefining humanity in science fiction: The alien from an ecofeminist perspective* [Doctoral dissertation]. <https://core.ac.uk/download/pdf/58910906.pdf>
- Ballard, J. G. (2010). *The drowned world (15th Edition)*. HarperCollins.
- Batrićević, A., & Paunović, N. (2019). Ecofeminism and environmental security. *Facta Universitatis, Series: Law and Politics*, 17(2), 125-136. <https://doi.org/10.22190/fulp1902125b>
- Bennett, B. (2005). Through ecofeminist eyes: Le Guin's "The ones who walk away from Omelas". *English Journal*, 94(6), 63. <https://doi.org/10.2307/30046506>
- Bookchin, M. (1980). *Toward an ecological society*. Black Rose Books.
- Buran, S. (2020). An identity of one's own: Feminist ideology and identity crisis of an academic woman in a postmodern feminist fiction. *Söylem Filoloji Dergisi*, 5(2), 605-628. <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.780898>
- Clement, T. (2016). *Finding a hidden heroine in J.G. Ballard's sci-fi novel, The Drowned World*. In *Peer Reviewed Proceedings of the 7th Annual Conference Popular Culture Association of Australia and New Zealand (PopCAANZ)* (pp. 61-68). Massey University.
- Ekmekçi, Ç. (2019). Female body politics: "The Powerful Female Body" in mythological stories. *RumeliDE Journal of Language and Literature Studies*, (5), 209-214. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/786376>
- Hemmanti, M., & Röhr, U. (2009). Engendering the climate change negotiations: Experiences, challenges and steps forward. In G. Terry (Ed.), *Climate change and gender justice* (pp. 155-168). Oxford.

- Holmes, C. (2016). Ecofeminism. *Australian Feminist Studies*, 31(87), 111-113. <https://doi.org/10.1080/08164649.2016.1175054>
- King, Y. (1995). The ecology of feminism and the feminism of ecology. In M. H. MacKinnon & M. MacIntyre (Eds.), *Readings in Ecology and Feminist Theology* (pp. 150-159). Rowman & Littlefield.
- Klemmer, C. L., & McNamara, K. A. (2019). Deep ecology and Ecofeminism: Social work to address global environmental crisis. *Affilia*, 35(4), 503-515. <https://doi.org/10.1177/08886109919894650>
- Kümbet, P. (2012). Ekofeminizm: Kadın, Kimlik, Doğa. In S. Oppermann (Ed.), *Ekoeleştiri, Çevre ve Edebiyat* (pp. 171-206). Phoenix Yayınları.
- Liu, Y. (2021). An interpretation of the Ecofeminism in the grapes of wrath. *Proceedings of the 6th Annual International Conference on Social Science and Contemporary Humanity Development (SSCHD 2020)*, 517, 215-219. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.210121.045>
- Orr, L. (2000). The utopian disasters of J.G. Ballard. *CLA Journal*, 43(4), 479-493. <https://www.jstor.org/stable/pdf/44325010>
- Shiva, V., & Mies, M. (2014). *Ecofeminism*. Zed Books Ltd.
- Warren, K. J. (1997). *Ecofeminism: Women, culture, nature*. Indiana University Press.
- Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A western perspective on what it is and why it matters*. Rowman & Littlefield.
- Wu, Y. (2020). The analysis of Elsa's growth from the perspective of ecofeminism. *Open Journal of Social Sciences*, 08(06), 30-36. <https://doi.org/10.4236/jss.2020.86003>
- Öztürk, M. Y. (2020). Ekofeminizme genel bir bakış: Kadınlar, doğa ve hiyerarşiler. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 13(81), 705-714.



## Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi

### Relationship Between Piety And Psychological Resilience In Adults

**Sonay YILDIRIM - Orhan GÜRSU**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, [sonayyildirim2507@gmail.com](mailto:sonayyildirim2507@gmail.com), Orcid ID: 0000-0002-2418-3062

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [orhangursu@akdeniz.edu.tr](mailto:orhangursu@akdeniz.edu.tr), Orcid ID: 0000-0002-7478-371X

<b>Makale Bilgisi</b>	<b>Article Information</b>
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	19 Ocak / January 2021
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	22 Mart / March 2021
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	25 Mart / March 2021
<b>Yayın Sezonu</b>	Ocak – Şubat – Mart
<b>Pub Date Season</b>	January – February – March

**Atıf / Cite as:** Gürsu, Orhan, Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi/Relationship Between Piety And Psychological Resilience In Adults. *tarr*: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 27-54. doi: 10.30622 tarr.865014

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi<sup>1</sup>

Sonay YILDIRIM - Orhan GÜRSU

### Özet

Bu araştırmanın amacı, yetişkinlerde dindarlık ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Bu doğrultuda, Antalya ilinde 6 farklı kamu kuruluşunda çalışan 207 erkek ve 236 kadın olmak üzere toplam 443 kişilik bir örneklem grubu oluşturulmuştur. Örneklem grubunun dini tutum ve davranışlarını belirlemek için “Motivasyonel Dindarlık Ölçeği”, psikolojik dayanıklılıklarını ölçmek için ise “Yetişkinler için Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği” kullanılmıştır. Elde edilen verilerin istatistiksel analizi SPSS for Windows 11.5 paket programında, doğrulayıcı faktör analizi ise Lisrel 8.7. paket programında yapılmıştır. Bulgulara göre; demografik değişkenler ile dindarlık ve psikolojik dayanıklılık arasında anlamlı farklılıklar söz konusudur. Araştırmada motivasyonel dindarlık ile psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Yetişkinlik, Din, Dindarlık, Psikoloji, Psikolojik Dayanıklılık

## Relationship Between Piety And Psychological Resilience In Adults

### Abstract

The aim of this survey is to determine the relation between piety and psychological resilience for adults. Accordingly, a sample group of 443 participants was formed, including 207 men and 236 women who were working in 6 separate public institutions in Antalya province. In order to determine the religious attitudes and behaviours of the sample group, “A Scale of Motivational Piety” was used, and “A Scale of Psychological Resilience for Adults” was used to measure their psychological resilience. The statistical analysis of the obtained data was carried out on a packaged software called SPSS for Windows 11.5, and substantiating factor analysis was carried out on a packaged software called Lisrel 8.7. According to the data obtained, there was a significant difference between demographic variables, piety and psychological resilience. In the survey, a positive significant correlation between motivational piety and psychological resilience was discovered.

**Keywords:** Adulthood, Religion, Piety, Psychology, Psychological Resilience

<sup>1</sup> Bu makale Doç. Dr. Orhan GÜRSU danışmanlığında yapılmış olan “Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi: Antalya Kamu Çalışanları Örneği, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, 2020” adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

### **Structured Abstract**

#### **Subject of This Study**

The study finds out what influence the phenomenon of religion, which has a very significant place in human life against the problems of psychological and sociological origin, has on the adulthood period, which is a vital aspect of human life.

In this study, the relationship of adulthood period and psychological resilience was addressed in the context of religion and religiosity, and examined in a holistic way. In this respect, the study examined the nature of the relationship between religious/religiosity and psychological resilience, both in theory and empirical terms, and particularly its view during the adulthood period.

#### **Objective and Importance of This Study**

The aim of this study is to investigate and analyze the impact of religion or religiosity, if any, on the psychological resilience that an individual has in the face of adverse life events and conditions that cause stress during the adulthood period. In addition, our research aims to add a different dimension to the studies on adults working in public institutions and to identify the level of motivational religiosity and psychological resilience of these people.

When we look at the studies on the subject in the relevant literature, it is observed that the issue of religiosity is addressed in relation to the psychological resilience of individuals during the adulthood period, but that there is no study about the religiosity and psychological resilience of adults working in public institutions that we have designated as a sample group.

Based on this, this study is important to contribute to this deficiency in the field and to determine the contribution of the religious beliefs of adult individuals working in these institutions, who we have designated as a sample group, to their psychological resilience in the face of the negativities they have experienced both inside and outside the institution.

Therefore, this study is considered important as it reveals the positive or negative effects of adult religion / religiosity in the face of adversities, the value of psychological resilience, and it contributes to the fields of Psychiatry, Psychological Counseling and Psychology of Religion.

#### **Method**

This is a quantitative study using quantitative data collection tools. In line with the hypotheses put forward in the study, the relationship between religiosity and psychological resilience and the influence of independent variable religiosity on

dependant variable psychological resilience are sought to be determined using relevant statistical techniques.

For this purpose, a questionnaire consisting of questions that cover the independent variables related to the subject and another questionnaire including the scales of motivational religiosity and psychological resilience were filled by the subjects. Then, statistical analysis of the data obtained was made in the SPSS for Windows 11.5 packaged software, while confirmatory factor analysis was made in Lisrel 8.7. packaged software.

### **Findings**

When we look at the findings from the study, it is observed that, as a source of power and trust, God sub-dimension of the motivational religiosity scale has a positive significant relationship with all sub-dimensions of the psychological resilience scale. In the study, it was found that the relationship with God, as a source of power and trust, has a positive significant relationship with the self-perception ( $r=0,307$ ;  $p=0,001<0.05$ ), future perception ( $r=0,298$ ;  $p=0,001<0.05$ ), structural style ( $r=0,281$ ;  $p=0,001<0.05$ ), social competence ( $r=0,211$ ;  $p=0,001<0.05$ ), family harmony ( $r=0,315$ ;  $p=0,001<0.05$ ) and social resources ( $r=0,297$ ;  $p=0,001<0.05$ ).

The data obtained from the study show that the relationship with God, which is seen as a source of power and trust, and as a result of this relationship, some religious beliefs, feelings and thoughts have a positive effect on psychological resilience. If the believer not only believes in God, which he sees as a source of power and trust, but internalizes this faith and applies it to his life, a strong and continuous resource can be achieved in all sub-dimensions of psychological resilience. Therefore, thanks to this powerful resource, the troubles and stress experienced can be easily overcome.

When the relationship between the prosocial and religious-intellectual responsibility sub-dimensions of the motivational religiosity scale and the sub-dimensions of the psychological resilience scale is examined, it is observed that prosocial and religious-intellectual responsibility have a positive significant relationship with all sub-dimensions of the psychological resilience scale. In the study, it was found that prosocial and religious-intellectual responsibility have a significant positive relationship with self-perception ( $r = 0.292$ ;  $p = 0.001 < 0.05$ ), future perception ( $r=0,267$ ;  $p=0,001<0.05$ ), structural style ( $r=0,240$ ;  $p=0,001<0.05$ ), social competence ( $r=0,198$ ;  $p=0,001<0.05$ ), family harmony ( $r=0,254$ ;  $p=0,001<0.05$ ) and social resources ( $r=0,254$ ;  $p=0,001<0.05$ )

Findings regarding the relationship between the prosocial and religious-intellectual responsibility sub-dimension of the motivational religiosity scale and the

sub-dimensions of the psychological resilience scale can be seen as an expression of a strong relationship between the variables. Accordingly, we will have learned that all sub-dimensions of psychological resilience will be positive to the extent that the religiosity in individuals turns into prosocial (spiritual assistance) behaviors. In other words, the relationship with God, which is considered as a source of power and trust, and the knowledge acquired after this relationship will not only be at the level of belief, emotion and thought, but also will turn into a behavior, thus a strong religiosity and, as a result, strong psychological well-being and psychological resilience will be achieved.

When the relationship between the motivational religiosity scale, in other words, the general religiosity and the sub-dimensions of the psychological resilience scale is examined, It is observed that the motivational religiosity scale has a positive significant relationship with all sub-dimensions of the psychological resilience scale. In the study, it was found that there is a statistically positive and significant relationship between motivational religiosity and self-perception ( $r=0,314$ ;  $p=0,001<0.05$ ), future perception ( $r=0,298$ ;  $p=0,001<0.05$ ), structural style ( $r=0,275$ ;  $p=0,001<0.05$ ), social competence ( $r=0,214$ ;  $p=0,001<0.05$ ), family harmony ( $r=0,302$ ;  $p=0,001<0.05$ ) and social resources ( $r=0,291$ ;  $p=0,001<0.05$ ) These data show that there are positive and significant relationships between the motivational religiosity scale and the psychological resilience scale on the basis of all sub-dimensions.

### **Conclusion and Discussion**

According to the findings that we obtained in this study, which examined the relationship between religiosity and psychological resilience in adults; There is a significant positive relationship between the religiosity and psychological resilience level of adults . The data we have and the results obtained from the relevant literature also confirm the information stated in fundamental Islamic sources about the belief in God, which is accepted as a source of power and trust, and the positive effects of prosocial behaviors based on this belief on psychological resilience.

It is observed that faith, worship and welfare are emphasized in Hadith and in many parts of the Quran. It is the most beautiful of all those feelings such as inborn refuge, trust and commitment that humans accept and seek the existence of a supreme power, seek refuge with prayer and supplication.

Thanks to this faith, man has been able to alleviate and overcome the loneliness, despair, fears, sadness and tremors, illnesses, misfortunes and disasters that emerged in his psychological structure and life. Because his faith has given him

hope, consolation and confidence. Man has made his life meaningful thanks to this faith that he has and the strength and confidence he has attained; he has sought to do useful things for him, around him and for society.

Knowing that man is protected by a divine power and source of trust above and beyond himself, taking shelter, endurance and trust in this power when he is in trouble have an important value on adult psychology. Because faith in God, which is accepted as a source of power and trust, and prosocial behaviors based on this faith, as well as giving meaning to life, assume a strong support and protective function in providing a strong sense of control, establishing a balance and harmony with the inner world and outer world of the individual, and in keeping the individual psychologically resilient against the negativities experienced.

Given the relevant literature, there are many examples that illustrate this positive contribution of religion on adult psychological resilience. In this context, the relationship of religious-psychological resilience should not only be on the agenda of religious psychologists, but also on the agenda of psychologists, psychiatrists and psychological consultants.

In conclusion, it can be said that there may be many other factors that affect psychological resilience, as well as the significant impact of religion on psychological resilience. In this sense, with practices that deal with the relationship between religion and psychological resilience and include wider society segments, more stable and valid results can be reached. According to the results of this study, although a positive significant relationship exists between religion and psychological resilience, we are convinced that the generalization of the subject is not very accurate by looking at these results.

In order to make a generalization, more studies about the relationship between religion and psychological resilience should be carried out using different methods for different sample groups, and the effects of religion on psychological resilience should be examined.

## **1. Giriş**

Bütün canlıların hayatında bir gelişme, karar bulma ve gerileme devresi vardır. İnsan hayatı içinde bu böyledir. Çocukluk ile ergenlik çağındaki bedeni ve zihni gelişmeler sonucu; fiziksel, zihinsel, duygusal, ahlaki ve sosyo-kültürel bakımdan belirli bir olgunluğa ermenin göstergesi olan yetişkinlik, yaşam döngüsü içerisinde ortaya çıkan ve insan hayatının önemli bir dönüm noktasını kapsayan bir evre olması açısından oldukça önemlidir (Kılıç, 2013: 8-9).

Yetişkinlik dönemi fiziksel, psikolojik ve sosyal anlamda olgunlaşan bireyin, bir taraftan hem bireysel hem de toplumsal anlamda insanlığa önemli katkılar sağladığı diğer taraftan hayatın anlamına dair düşüncelerin yoğunlaştığı ve gelecek nesillere karşı gerçek bir kaygının da ortaya çıktığı dönemdir. Her ne kadar bu dönem genellikle olumlu bir esenlik ve zihinsel sağlık dönemi olsa da dönem içerisinde yaşanan bazı olaylar psikolojik ve sosyal işlevsellikte radikal değişimleri içeren bir dönem olarak da kabul edilmektedir (Krok, 2015: 26).

Yetişkinlik, yaşamın gereklerine uyum sağlama, ortaya çıkan sorunlarla başarılı bir şekilde mücadele etme ve bunların üstesinden gelebilme adına sürekli değişim gösteren bir süreçtir (Onur, 2017: 103-104). Yetişkinlik dönemiyle birlikte hayata atılan birey, sosyal yaşamında ve iş hayatında birçok risk faktörüyle karşı karşıya kalabilmektedir. Bu risk faktörlerinin zarar verici etkilerine karşı bireysel, ailesel ve çevresel olmak üzere birçok koruyucu faktöre ihtiyaç duyabilmektedir (Akçakanat vd., 2018: 174).

Yetişkinlik döneminin yapısından kaynaklanan sorunlarla birlikte, hızlı yaşam döngüsü, sanayileşme ve sosyo-demografik özellikler olarak tanımlanan yaş, cinsiyet, ekonomik durum ve eğitim durumu gibi özelliklerin, psikolojik ve de sosyolojik kökenli problemlerin görünümünde büyük ölçüde belirleyici olduğu yönünde çok sayıda çalışma ortaya konulmuştur (Gürsu, 2011: 1).

Öte yandan psikolojik dayanıklılık kavramının pozitif psikolojinin de etkisiyle sıkça gündeme geldiği görülmektedir. Psikolojik dayanıklılık, karşılaşılan problemlerle baş edebilme becerisi olarak anlamlandırılabilen ve bireyin kalımsal olarak getirdiği özellikleri çevresel koşullarla işlevsel hale getirmesi ve potansiyellerini daha da geliştirmesi süreci olarak tanımlanmaktadır. Psikolojik dayanıklılık kavramı özellikle travmatik süreçler karşısında psikososyal anlamda bağımsızlık sisteminin bir göstergesi olarak kabul edilmiş ve yetişkinlik döneminde de

etkisine yönelik birçok veri sunulmuştur. Alan yazında psikolojik sağlamlığın; psikolojik uyum, mutluluk, öz anlayış ve çatışma çözme becerisi, psikolojik iyi oluş, yaşam doyumu, iyimserlik, öz yeterlilik ve benlik saygısı, empati, öznel iyi oluş gibi olumlu anlam yükleyebileceğimiz değişkenlerle pozitif yönlü; depresyon, anksiyete, mesleki tükenmişlik, yalnızlık, sosyal dışlanma ve sosyal kaygı, umutsuzluk gibi olumsuz değişkenlerle negatif yönlü ilişkisi olduğunu gösteren çok sayıda araştırma mevcuttur (Yakut, 2020).

Bu çalışmada, insan hayatının önemli bir everesini oluşturan yetişkinlik döneminde psikolojik ve sosyolojik kökenli problemler karşısında insan hayatında çok önemli bir yere sahip olan din olgusunun ne gibi bir etkisinin olduğu konu edinilmektedir. Psikoloji literatürüne baktığımızda yetişkinlik dönemi ile ilgili çok sayıda çalışmanın yapıldığını görmekteyiz. Fakat ilgili literatürde din değişkeninin bu süreç üzerindeki etkisinin yeterince incelenmediği gerçeğini de belirtmemiz gerekiyor. Din psikolojisi alanında konu ile ilgili çalışmalar yapılmışsa da (Söylev, 2019: 70-84) yetişkinlik, din/dindarlık ve psikolojik dayanıklılık ilişkisini bir bütün olarak inceleyen çalışmaların yeterli düzeyde olmadığını ifade edebiliriz. Bu çalışmada, yetişkinlik dönemi ve psikolojik dayanıklılık ilişkisi din, dindarlık çerçevesinde ele alınıp bir bütünlük içerisinde incelenmiştir. Bu anlamda çalışmada hem teorik hem de ampirik açıdan din/dindarlık ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkinin mahiyeti ve özellikle de yetişkinlik dönemindeki görünümü, etkisi araştırılmıştır.

## 2. Yöntem

Araştırmanın amacı doğrultusunda, çalışma ilişkisel tarama modeliyle yapılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu, amacına uygun olarak 2019–2020 yılında Antalya ilinde 6 farklı kamu kuruluşunda çalışan ve tesadüfi küme ile seçilen 207 erkek ve 236 kadın olmak üzere toplam 443 kişilik bir örneklem grubu oluşturulmuştur.

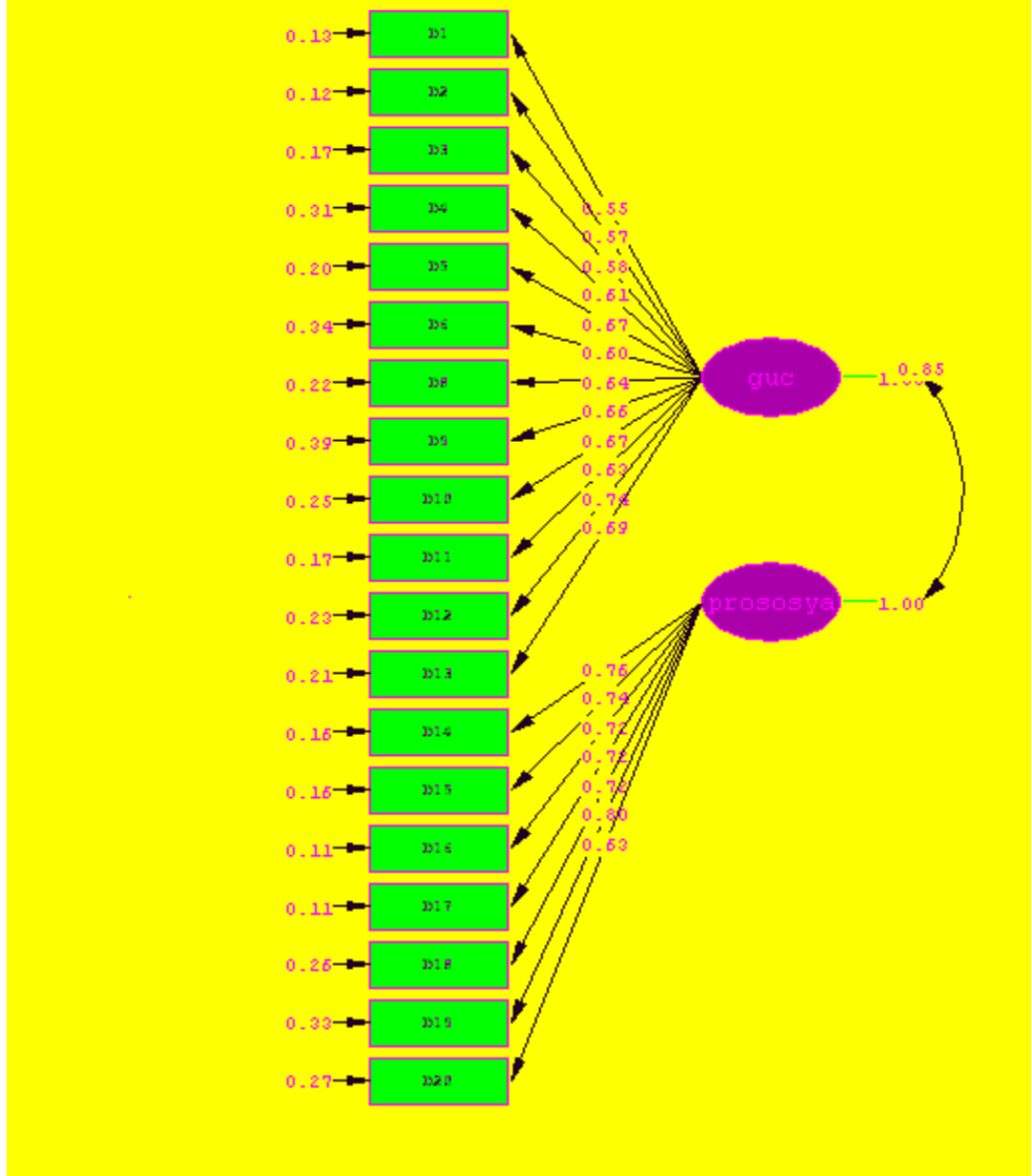
### 2.1. Ölçme Araçları

#### 2.1.1. Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MDÖ)

Orijinal adı “Muncher Motivational Religiosity Scale” olan ve Grom, Hellmeister ve Zwingmann (1998) tarafından geliştirilen, Apaydın (2010) tarafından Türkçeye tercüme edilen “Motivasyonel Dindarlık Ölçeği” (MDÖ), dindarlığın çok boyutlu motifsel yapısını belirlemek amacıyla oluşturulan 5’li likert türü bir ölçektir.



Ölçeğinin Türkçeye uyarlanması ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Veysel Uysal ve arkadaşları (2014) tarafından yapılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için 828 kişilik bir grup üzerinde yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ölçekte yer alan 20 soru maddesinin özgün ölçekte olduğu gibi iki temel faktör ya da boyutta toplandığı görülmüştür: Faktör 1: Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki Boyutu (Varyans: %63,04), Faktör 2: Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk Boyutu (Varyans: %5,863). Dolayısıyla bu iki boyutu/faktörü oluşturan alt faktörler (güdüsel yapılar) ve içerikleri aynı olduğu için özgün isimlendirmeleri aynen kullanılmıştır. Ölçekte yer alan 6. madde “Allah’a inanmakla kalmıyor, aynı zamanda O’na ibadet de ediyorum” ve 7. madde “Allah’ı düşünmek bana her zaman mutluluk verir” ölçek dışı bırakılmıştır. Faktör analizi sonucunda bu iki maddenin muğlak ya da farklı anlam çağrıştırmaları, örneklem grubunda güdüsel dindarlığın her iki boyuta girecek şekilde dağınık olması nedeniyle ölçek 18 soruya indirgenmiştir. 18 soru maddesi, dindarlık tutum ve davranışları ölçecek şekilde hazırlanmış olup her bir ifadeden sonra 1 ile 5 arasında değişen bir değerlendirme parametresi konulmuştur: ‘1: Hiç katılmıyorum’, ‘2: Katılmıyorum’, ‘3: Kararsızım’, ‘4: Katılıyorum’, ‘5: Tamamen katılıyorum’.



**Grafik. Motivasyonel Dindarlık Ölçeği için Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları**

Ki-Kare/SD = 1079,43/151 = 7,14, RMSEA=0,06, CFI=0,97 Kabul edilebilir uyum Motivasyonel Dindarlık Ölçeği bizim çalışmamızda uygulanabilir özelliktedir.

### 2.1.2. Yetişkinler için Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği (YPDÖ)

Orijinal adı “Resilience Scale For Adults” olan ve Friberg ve arkadaşları (2003) tarafından geliştirilen “Yetişkinler için Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği (YPDÖ)”, Psikolojik dayanıklılığın desteklenmesi ve özellikle ruhsal sağlığın tekrar kazanılması ve sürdürülmesinde temel koruyucu faktörlerin neler olduğunu belirlemeyi amaçlamaktadır. Basım ve Çetin (2011) tarafından Türkçeye uyarlanan ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için ölçek 350 öğrenci ve 262 çalışan örneklem grubuna uygulanmıştır. Yapılan doğrulayıcı faktör analizleri sonucunda özgün ölçekle örtüşen ve “Kendilik algısı”, “Gelecek algısı”, “Yapısal stil”, “Sosyal yeterlilik”, “Aile uyumu” ve “Sosyal kaynaklar” boyutlarını içeren 6 faktörlü ve toplam 33 maddeden oluşan bir yapı ortaya çıkmıştır. Alt boyutların Cronbach Alfa katsayıları öğrenci örnekleme için 0,66 ile 0,81 arasında, çalışan örnekleme için 0,68 ile 0,79 arasında değiştiği görülmüştür. Ayrıca ölçeğin toplam Cronbach Alfa katsayısı hem öğrenci hem de çalışan örnekleme için 0,86 olarak hesaplanmıştır. Orijinal ölçekte maddelerin değerlendirilmesine yönelik olumlu ve olumsuz ifadeler kullanılmıştır. Bu ifadelerin farklı taraflarda olduğu ve yanıtlar için beş ayrı kutucuğun bulunduğu bir düzenleme yapılmıştır. Bu çalışmada ölçeğin anlaşılabilirliğini kolaylaştırmak ve sağlıklı verilerin toplanabilmesini sağlamak amacıyla orijinal formda yer alan her bir ifade olumlu psikolojik dayanıklılık tutum ve davranışları ölçecek şekilde düzenlenmiştir. Dolayısıyla her bir ifadeden sonra 1 ile 5 arasında değişen bir değerlendirme parametresi konulmuştur: ‘1: Kesinlikle katılmıyorum’, ‘2: Katılmıyorum’, ‘3: Kararsızım’, ‘4: Katılıyorum’, ‘5: Kesinlikle katılıyorum’.

## 2.2. İşlem ve Uygulama (Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi)

Yetişkinlerde dindarlık ve psikolojik dayanıklılık ilişkisinin ele alındığı bu çalışmada, araştırmanın amacına ve problemlerine uygun olarak hazırlanan anket formu, 2019-2020 yılı içerisinde uygulanmıştır. Anketlerin uygulaması Antalya ili sınırları içerisinde yaşayan ve 20 yaş üstü 443 kişinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Yapılan anketler, katılımcılara, genellikle iş yerlerinde uygulanmış ve anketlerin doldurulması 10-15 dakika sürmüştür. Anketlerin uygulanmasında, deneklerin gönüllü olmaları ön planda tutulmuş ve uygulama esnasında gerekli açıklamalar yapılmıştır. Araştırmada elde edilen verilerin istatistiksel analizi SPSS for Windows 11.5 paket programında, doğrulayıcı faktör analizi ise Lisrel 8.7. paket programında yapılmıştır. Değerlendirmelerde; ölçek puanlarının iki kategorili nitel değişkenlere göre karşılaştırmasında bağımsız örneklerde t testi, ikiden çok kategorili nitel değişkenlere göre karşılaştırmasında

Tek Yönlü Varyans analizi ve Tukey testi, ölçekler arası ilişkiler için Pearson Korelasyon Analizi uygulanmıştır. Ayrıca iç tutarlılık katsayıları (cronbach alfa) hesaplanmış ve toplam puan-madde korelasyonları için ise Pearson Korelasyon analizi, örneklemin ölçeğe uygunluğu için Doğrulayıcı Faktör Analizi kullanılmıştır. Tanımlayıcı değer olarak nicel değişkenler için Aritmetik ortalama±standart sapma (ort.±SS), nitel değişkenler için sıklık ve yüzdelik değerleri verilmiştir. İstatistiksel anlamlılık sınırı 0,05 olarak kabul edilmiştir.

### 2.3. Evren ve Örneklem

Araştırmanın genel evreni Türkiye'deki kamu kurumlarında çalışan yetişkinler, çalışma evreni ise Antalya'daki kamu kurumlarında çalışan yetişkinlerdir. Örneklem grubu ise Antalya ili sınırları içerisinde bulunan 6 farklı kamu kuruluşunda çalışan ve basit tesadüfi örneklem metodu (evreni oluşturan her bireyin örnekleme seçilme şansı birbirine eşit ve birbirinden bağımsızdır) kullanılarak seçilmiş 443 yetişkin denekten oluşmaktadır. Anketlerin uygulanması, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Antalya İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Sağlık Bakanlığına Bağlı Antalya İl Sağlık Müdürlüğü, Turizm Bakanlığına bağlı Antalya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Antalya İl Müftülüğü, Emniyet Genel Müdürlüğüne bağlı Antalya İl Emniyet Müdürlüğü ve Yükseköğretim Kurumuna bağlı Antalya Akdeniz Üniversitesi gibi 6 farklı kamu kuruluşuna bağlı olarak çalışan yetişkinler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Örneklem grubumuzun % 46,7'sini (s=207) erkekler, % 53,3'ünü (s=236) ise kadınlar oluşturmaktadır.

Araştırmanın örneklem hesabı Motivasyonel Dindarlık Ölçeği Genel Puanı (Uysal vd., 2014: 15-27) esas alınarak hesaplanmıştır. Araştırma evreninin, Yükseköğretim Kurumu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Emniyet Genel Müdürlüğü, Sağlık Bakanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı 2020 yılı verilerine göre 66015 kişi olduğu bilinmektedir Motivasyonel Dindarlık Ölçeği Genel Puanı ortalama ve standart sapması  $4,42 \pm 0,65$  olarak alınmıştır. Evrendeki toplam kişi sayısı bilindiğinde, standart sapma 0,65, hata marjı 0,09 olacak şekilde hesaplanmıştır. 66015 kişilik bir evrende % 99 güvenle nicel bir tahmin yapabilmek için 201 kişilik bir örnekleme ihtiyaç olduğu görülmektedir (Lenth, 2018). araştırmanın evrenini altı farklı kamu kuruluşunun çalışanları oluşturduğundan örneklem hesabında desen etkisi dikkate alınmıştır. Desen etkisi 2,2 olarak alındığında 443 kişilik bir örneklem gerektiği hesaplanmıştır. Elde edilen örneklem

sayısı evrendeki alt gruplara yaklaşık dengeli olacak şekilde dağıtılmış ve her bir kamu kuruluşu için gerekli örneklem sayısı hesaplanmıştır.

**Tablo 1 Evrendeki Kurum Mevcutlarına Göre Örneklem Sayıları**

<b>Kurumlar</b>	<b>Evren (N)</b>	<b>Örneklem (n)</b>	<b>%</b>
1. Milli Eğitim Bakanlığı (Antalya İl Milli Eğitim Müd.)	29254	71	16,0
2. Sağlık Bakanlığı (Antalya İl Sağlık Müd.)	16127	70	15,8
3. Turizm Bakanlığı (Antalya İl Kültür ve Turizm Müd.)	1030	73	16,5
4. Diyanet İşleri Başkanlığı (Antalya İl Müftülüğü)	2919	99	22,3
5. Emniyet Genel Müdürlüğü (Antalya İl Emniyet Müd.)	8707	64	14,5
6. Yükseköğretim Kurumu (Akdeniz Üniversitesi)	7978	66	14,9
<b>Toplam</b>	<b>66015</b>	<b>443</b>	<b>100,0</b>

## 2.4. Bulgular

### 2.4.1. Motivasyonel Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisine Dair Bulgular

**Tablo 2 Motivasyonel Dindarlık Ölçeğinin Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki Alt Boyutunun Psikolojik Dayanıklılık Ölçeğinin Alt Boyutları ile Arasındaki İlişkiye Yönelik Korelasyon Sonucu**

<b>Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği</b>	<b>Motivasyonel Dindarlık Ölçeği</b>	
	Güç ve Güven Kaynağı Olarak Tanrı ile İlişki	
	<b>R</b>	<b>P</b>
Kendilik Algısı	<b>0,307</b>	<b>0,001</b>
Gelecek Algısı	<b>0,298</b>	<b>0,001</b>
Yapısal Stil	<b>0,281</b>	<b>0,001</b>
Sosyal Yeterlilik	<b>0,211</b>	<b>0,001</b>
Aile Uyumu	<b>0,315</b>	<b>0,001</b>
Sosyal Kaynaklar	<b>0,297</b>	<b>0,001</b>

Motivasyonel dindarlık ölçeğinin güç ve güven kaynağı olarak Tanrı ile ilişki alt boyutunun psikolojik dayanıklılık ölçeğinin alt boyutları ile arasındaki ilişki incelendiğinde, güç ve güven kaynağı olarak Tanrı ile ilişki alt boyutunun, psikolojik dayanıklılık ölçeğinin tüm alt boyutları ile pozitif yönde anlamlı bir ilişkisinin olduğu görülmektedir. Araştırmada, güç ve güven kaynağı olarak Tanrı ile ilişkinin kendilik algısı ( $r=0,307$ ;  $p=0,001<0.05$ ), gelecek algısı ( $r=0,298$ ;  $p=0,001<0.05$ ), yapısal stil ( $r=0,281$ ;  $p=0,001<0.05$ ), sosyal yeterlilik ( $r=0,211$ ;  $p=0,001<0.05$ ), aile uyumu ( $r=0,315$ ;  $p=0,001<0.05$ ) ve sosyal kaynaklar ( $r=0,297$ ;  $p=0,001<0.05$ ) ile pozitif yönde anlamlı bir ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Araştırma sonucu elde edilen bu veriler, güç ve güven kaynağı olarak görülen Tanrı ile ilişki ve bunun bir sonucu olarak ortaya konan bir takım dini inanç, duygu ve düşüncelerin psikolojik dayanıklılık üzerinde olumlu bir etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır. İnanan birey, güç ve güven kaynağı olarak gördüğü Tanrı'ya sadece inanmakla kalmayıp bu inancını içselleştirmesi ve hayatına tatbik etmesi halinde psikolojik dayanıklılığın tüm alt boyutlarında güçlü ve sürekli bir kaynak elde edilebilir. Dolayısıyla elde edilen bu güçlü kaynak sayesinde yaşanan sıkıntı ve stresin üstesinden kolayca gelinebilir.

**Tablo 3 Motivasyonel Dindarlık Ölçeğinin Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk Alt Boyutunun Psikolojik Dayanıklılık Ölçeğinin Alt Boyutları ile Arasındaki İlişkiye Yönelik Korelasyon Sonucu**

Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği	Motivasyonel Dindarlık Ölçeği	
	Prososyal ve Dini-Entelektüel Sorumluluk	
	R	P
Kendilik Algısı	<b>0,292</b>	<b>0,001</b>
Gelecek Algısı	<b>0,267</b>	<b>0,001</b>
Yapısal Stil	<b>0,240</b>	<b>0,001</b>
Sosyal Yeterlilik	<b>0,198</b>	<b>0,001</b>
Aile Uyumu	<b>0,254</b>	<b>0,001</b>
Sosyal Kaynaklar	<b>0,252</b>	<b>0,001</b>

Motivasyonel dindarlık ölçeğinin prososyal ve dini-entelektüel sorumluluk alt boyutunun, psikolojik dayanıklılık ölçeğinin alt boyutları ile arasındaki ilişki incelendiğinde, prososyal ve dini-entelektüel sorumluluğun, psikolojik dayanıklılık ölçeğinin tüm alt boyutları ile pozitif yönde anlamlı bir ilişkisinin olduğu görülmektedir. Araştırmada, prososyal ve dini-entelektüel sorumluluğun kendilik algısı ( $r=0,292$ ;  $p=0,001<0.05$ ), gelecek algısı ( $r=0,267$ ;  $p=0,001<0.05$ ), yapısal stil ( $r=0,240$ ;  $p=0,001<0.05$ ), sosyal yeterlilik ( $r=0,198$ ;  $p=0,001<0.05$ ), aile uyumu ( $r=0,254$ ;  $p=0,001<0.05$ ) ve sosyal kaynaklar ( $r=0,252$ ;  $p=0,001<0.05$ ) ile pozitif yönde anlamlı bir ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Motivasyonel dindarlık ölçeğinin prososyal ve dini-entelektüel sorumluluk alt boyutunun, psikolojik dayanıklılık ölçeğinin alt boyutları ile arasındaki ilişkiye yönelik bulgular, değişkenler arasındaki güçlü bir ilişkinin ifadesi olarak görülebilir. Dolayısıyla buradan hareketle, bireylerde dindarlık prososyal (manevi yardımlaşma) davranışlara dönüştüğü oranda psikolojik dayanıklılığın bütün alt boyutlarının olumlu olacağı bilgisini elde etmiş olacağız. Bir başka deyişle, güç ve güven

kaynağı olarak görülen Tanrı ile ilişki ve bu ilişki sonrası edinilen bilginin sadece inanç, duygu ve düşünce düzeyinde kalmayıp aynı zamanda davranışa dönüşmesi sonucu güçlü bir dindarlık ve bunun sonucu olarak da güçlü bir psikolojik iyi oluş ve psikolojik dayanıklılık elde edilmiş olacaktır.

**Tablo 4. Motivasyonel Dindarlık Ölçeğinin Psikolojik Dayanıklılık Ölçeğinin Alt Boyutları ile Arasındaki İlişkiye Dair Korelasyon Sonucu**

Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği	Motivasyonel Dindarlık Ölçeği	
	Genel Dindarlık	
	R	P
Kendilik Algısı	<b>0,314</b>	<b>0,001</b>
Gelecek Algısı	<b>0,298</b>	<b>0,001</b>
Yapısal Stil	<b>0,275</b>	<b>0,001</b>
Sosyal Yeterlilik	<b>0,214</b>	<b>0,001</b>
Aile Uyumu	<b>0,302</b>	<b>0,001</b>
Sosyal Kaynaklar	<b>0,291</b>	<b>0,001</b>

Motivasyonel dindarlık ölçeğinin diğer bir ifadeyle genel dindarlığın, psikolojik dayanıklılık ölçeğinin alt boyutları ile arasındaki ilişki incelendiğinde, motivasyonel dindarlık ölçeğinin, psikolojik dayanıklılık ölçeğinin tüm alt boyutları ile pozitif yönde anlamlı bir ilişkisinin olduğu görülmektedir. Araştırmada, motivasyonel dindarlığın, kendilik algısı ( $r=0,314$ ;  $p=0,001<0.05$ ), gelecek algısı ( $r=0,298$ ;  $p=0,001<0.05$ ), yapısal stil ( $r=0,275$ ;  $p=0,001<0.05$ ), sosyal yeterlilik ( $r=0,214$ ;  $p=0,001<0.05$ ), aile uyumu ( $r=0,302$ ;  $p=0,001<0.05$ ) ve sosyal kaynaklar ( $r=0,291$ ;  $p=0,001<0.05$ ) ile arasında istatistiksel anlamda pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bu veriler, motivasyonel dindarlık ölçeği ile psikolojik dayanıklılık ölçeği arasında tüm alt boyutlar bazında pozitif yönde anlamlı ilişkilerin olduğunu göstermektedir.



### Değerlendirme

Yetişkinlerde dindarlık ve psikolojik dayanıklılık ilişkisinin incelendiği araştırma, motivasyonel dindarlık ölçeği ile psikolojik dayanıklılık ölçeği arasında tüm alt boyutlar bazında pozitif yönde anlamlı ilişkilerin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bireylerin motivasyonel dindarlık ölçeğinden aldıkları puanlar arttıkça, psikolojik dayanıklılık ölçeğinin alt boyutları olan kendilik algısı, gelecek algısı, sosyal yeterlilik, yapısal stil, aile uyumu ve sosyal kaynaklar puanlarının da anlamlı bir şekilde artacağı ifade edilebilir.

Araştırma sonucunda elde edilen bu veriler ilgili literatür ile de uyumlu görünmektedir.

Nitekim; dindarlık ile kendilik algısı, gelecek algısı, sosyal yeterlilik, yapısal stil, aile uyumu ve sosyal kaynaklar arasındaki ilişkiye dair Türkiye ve Batı alanyazınında çok sayıda çalışmanın yapıldığını söyleyebiliriz. Örneğin Blazek ve Besta (2010: 947) tarafından yapılan ve dindarlığın, kendilik algısı, yaşamdaki anlam duygusu ve iyilik hali ile ilişkinin ele alındığı çalışmada, özellikle içsel dini yönelimin, kendilik algısı, yaşamdaki anlam duygusu ve iyilik hali için önemli bir yordayıcı olduğu tespit edilmiştir. Homaei ve arkadaşları (2016: 53) tarafından yapılan dindarlık ve kendilik algısı ile evlilik memnuniyeti ve yaşam memnuniyeti arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmada, medeni tatminin iyimserlik, dindarlık ve kendilik algısı ile desteklendiği görülmüştür. Çalışmada kendilik algısına sahip insanların, derin dini inançları ve kendilerine olan güvenleri sayesinde evliliğin getirmiş olduğu bazı sıkıntılar karşısında sabır gösterebildikleri, problemlerin çözümüne yönelik rasyonel bir yaklaşım sergileyebildikleri görülmüştür.

Korkmaz (2012: 103) tarafından yapılan ve Tanrı'ya bağlanma tarzları ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkilerin değerlendirildiği çalışmada, Tanrı'ya güvenli bağlanma, Tanrı algısı ve kendilik algısı ile psikolojik iyi oluş hali arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu görülmüştür. Benzer bir çalışmada Dilmaç ve Çiftçi (2020), ergenlerin psikolojik sağlamlık ölçeğinin alt faktörleri ile Tanrı algısı ölçeğinin alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı düzeyde ilişki tespit etmişlerdir. Yine Yakut (2020) tarafından gerçekleştirilen araştırmada hayatından "çok memnun" olan katılımcıların psikolojik sağlamlık ve dindarlık puanlarının yüksek olduğu tespit edilmekle birlikte psikolojik sağlamlık ile dindarlık arasında anlamlı pozitif yönlü zayıf bir ilişki tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle dindarlık düzeyinin yükselmesi, psikolojik sağlamlığı orta düzeyde etkilemektedir. Topuz

(2013: 140) tarafından yapılan ve dindarlık tipolojileri ile kendilik algısı/benlik saygısı arasındaki ilişkinin incelendiği araştırmada, dindarlık ile kendilik algısı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Çalışmada, dindarlık tipolojileri ile kendilik algısı arasındaki ilişkide; inançsızlık ve gösterişçi dindarlık ile kendilik algısı arasında negatif bir ilişki tespit edilirken; tahkiki (ilmi) dindarlık ve zevk alınan dindarlık ile kendilik algısı arasında pozitif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.

Motivasyonel dindarlığın, psikolojik dayanıklılığın diğer bir alt boyutu olan gelecek algısı, diğer bir ifadeyle umut ve iyimserlik ile arasındaki ilişkiye baktığımızda, pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Konu ile ilgili alanyazında yapılan çalışmalara bakıldığında dindarlık sayesinde geleceğe daha da ümitle bakıldığı ve bu sayede var olan sıkıntıların hafifletildiği görülmüştür. Örneğin, Lee (2012: 31) tarafından hazırlanan ve örneklem grubunu genç yetişkinlerin oluşturduğu çalışmada, dindarlık ile geleceğe yönelik umut ve iyimserliğin iyi oluş veya psikolojik dayanıklılıkla olan ilişkileri incelenmiştir. Çalışmada, dini inançlar ve buna bağlı olarak geleceğe yönelik ortaya konan umut ve iyimserlik sayesinde yaşanan sıkıntıların görmezden gelindiği görülmüştür. Baljani ve arkadaşları (2014: 28) tarafından yapılan araştırmada, dindarlık ve buna bağlı olarak geleceğe dair ortaya konan iyimser düşüncelerin kanserli hastaların psikolojik dayanıklılıklarını artırdığı ve var olan rahatsızlıklarının iyileştirilmesi adına önemli destek sağladığı tespit edilmiştir. Nell ve Rothmann (2018: 254) tarafından yapılan araştırmada da geleceğe yönelik umutlu olmanın ve iyimser bir tutum içerisinde bulunmanın, özellikle inancın ayrılmaz bir parçası olması nedeniyle zihinsel iyilik ve psikolojik dayanıklılık için katkı sağlayan önemli bir faktör olduğu tespit edilmiştir.

Kandemir (2016: 186) tarafından hazırlanan doktora tez çalışmasında, dindarlığın, psikolojik dayanıklılığının temel kavramları olan umut ve iyimserlik duyguları ile aralarında pozitif yönde ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Uysal ve arkadaşları (2017: 139) tarafından hazırlanan araştırmada, dinî başa çıkmanın geleceğe dair umut, psikolojik dayanıklılık ve hayat memnuniyeti üzerinde etkili olup olmadığı araştırılmış ve araştırmada sonucunda, dindarlığın umut düzeyi, psikolojik dayanıklılık ve hayat memnuniyeti ile pozitif yönde ilişkisinin olduğu görülmüştür.

İlgili literatüre bakıldığında dindarlığın, psikolojik dayanıklılığın bir diğer alt boyutu olan sosyal yeterlilik ile arasındaki ilişkiye dair çalışmalara rastlamak

mümkündür. Örneğin, French ve arkadaşları (2008: 597) tarafından hazırlanan ve dindarlık ile sosyal yeterlilik arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmada, dinin, akran grubu statüsü (popülerlik, liderlik), olumlu gelişme (akademik başarı, prososyal davranışlar) ve uyum (duygusal kontrol, davranış düzenleme ve kendine saygı) gibi sosyal yeterlilikler üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Markstrom ve arkadaşları (2010: 60) tarafından yapılan ve dindarlığın özen gösterme, gönüllülük ve empati değişkenleriyle olan ilişkisinin ele alındığı çalışmada, dini katılımın, bireylere; başkalarına değer verme, gönüllü olma, onlara empatiyle yaklaşma gibi becerilerin gelişimine ve sosyal yeterliliğine katkıda bulunduğu görülmüştür. Fondren ve arkadaşları (2018: 2) tarafından hazırlanan ve dindarlığın çeşitli boyutları ile sosyal yeterlilik kapsamı içerisinde yer alan; kişilerarası ilişkiler, samimiyet, sabır ve dikkat gibi konuları ele alan çalışmada, dindarlığın tüm boyutlarının kişilerarası ilişkiler, samimiyet, sabır ve dikkat gibi sosyal yanlı yönelimler ile pozitif bir şekilde ilişkili olduğu görülmüştür. Çalışmada, dinin insan karakteri üzerindeki olumlu etkisi ve sağladığı birçok kaynakla insan üzerinde olumlu bir imaj oluşturduğu; yaşanan sıkıntı ve zorluklar karşısında bireye yardımcı olabilecek sosyal beceriler veya sosyal yeterlilikler gibi başa çıkma stratejileri geliştirmek adına zemin hazırladığı tespit edilmiştir.

Bayyigit (2005: 119) tarafından hazırlanan ve dini inanç ve tutumların sosyal ilişkiler üzerindeki etkilerinin konu edinildiği yüksek lisans tez çalışmasında, dini tutumlar ile sosyal yeterlilik arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu, dini tutum seviyesi yükseldikçe sosyal ilişkilerdeki niteliği arttıran sosyal cesaret ve sosyal girişkenlik gibi yeterliliklerin de arttığı görülmüştür. Ayten (2009: 159) tarafından hazırlanan ve dindarlığın, sosyal beceri/yeterlilik kavramı içerisinde değerlendirilen; empatik eğilimler ve prososyal davranışlar (yardımlaşma, merhamet ve şefkat duygusu vb. diğer kâim eğilimler) üzerindeki etkisinin incelendiği doktora tez çalışmasında, dini tutum ve davranışlar bütünü, empatik eğilimler ve prososyal davranışlar üzerinde olumlu etkilerinin olduğu tespit edilmiştir.

Dindarlığın psikolojik dayanıklılık ölçeğinin diğer bir alt boyutu olan yapısal stil ile arasındaki ilişkiye dair çalışmalara baktığımızda; örneğin, Carter ve arkadaşları (2012: 692) tarafından yapılan ve psikolojik dayanıklılık yapısının açıklanması amacıyla ortaya konan ve daha çok öz-disiplinli bir kişilik yapısını içeren yapısal stil ile dindarlık arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmada, dindarlık ile öz-disiplinli bir kişilik arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu bulgulanmıştır. Çalışmada, dindar insanlar, bütün yapıp etmelerinde kendilerinin yüksek bir güç ve

kuvvet tarafından izlendiklerini kabul edip, buna olan inançları nedeniyle daha fazla öz-disipline/öz-denetime sahip oldukları görülmüştür. McCullough ve Willoughby (2009: 69) tarafından, bazı dini inanç ve davranış türlerinin, öz-disiplinli bir kişilik yapısının oluşmasında ne gibi bir etkisinin olduğuna yönelik yapılan araştırmada, dinin, öz-disiplinli bir kişilik yapısının oluşmasında önemli bir etkisinin olduğu görülmüştür. Ayrıca, dinin, öz-kontrol ve öz-düzenleme üzerindeki etkisi sayesinde olumsuz durumlar karşısında dayanıklı kalındığı ve daha iyi bir psikolojik durum ortaya konulduğu tespit edilmiştir.

Turan (2009: 280) tarafından hazırlanan ve psikolojik dayanıklılık ölçeğinin yapısal stil kavramıyla ilişkili kişilik özelliklerinin dindarlık düzeyi ile arasındaki ilişki ve etkileşimin incelendiği araştırmada, kişiliğin bazı özelliklerinin dindarlık düzeyi ile ilişki ve etkileşim içinde olduğu görülmüştür. Çalışmada, özellikle yapısal stil kavramı içerisinde yer alan öz-disiplinli bir kişilik yapısı ile dindarlık arasında pozitif yönde bir ilişkinin olduğu; dolayısıyla, duyguların, isteklerin, içgüdülerin ve davranışların kontrol edilmesi şeklinde adlandırılan öz-disiplin yapısının dindarlığa bağlı olarak arttığı görülmüştür. Türker'in yetişkinler örneklemini üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada elde ettiği bulgulara göre; yetişkinlerde dindarlık ve psikolojik sağlamlık arasında anlamlı bir nedensellik ilişkisi bulunmamakla birlikte Dindarlık Ölçeği İnanç ve Tecrübe alt boyutları ile Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği Aile Uyumlu alt boyutu arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Şentepe ve Güven (2015: 38) tarafından hazırlanan ve kişilik özelliklerinin dindarlık ve dinsel eğilimlerle olan ilişkisinin ele alındığı çalışmada, kişilik özellikleri ile dindarlık ve dinsel eğilimler arasında anlamlı ilişkiler olduğunu görülmüştür. Çalışmada, özellikle kişiliğin uyumluluk ve öz-disiplin diğer bir adıyla sorumluluk boyutları ile dindarlık ve dinsel eğilimler arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu görülmüştür. Bireylerin dindarlık düzeyine ilişkin puan ortalamaları yükseldikçe kişiliğin uyumluluk ve sorumluluk boyutundan aldıkları puan ortalamalarının da yükselmiştir.

Dindarlığın psikolojik dayanıklılığın bir diğer alt boyutu olan aile uyumu ile olan ilişkisi konusunda DeSouza (2014: 135) tarafından hazırlanan ve dindarlık ile umudun erkeklerin aile uyumu üzerindeki etkilerinin incelendiği yüksek lisans tez çalışmasında, dindarlık ve umudun aile uyumu ile pozitif yönde anlamlı bir ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir. Erkekler, aile içinde ve dışında yaşadıkları sıkıntılara karşı dini inançları ve geleceğe dair umutları sayesinde karşı koyabilmişlerdir. Beygi ve arkadaşları (2016: 33) tarafından hazırlanan ve savaş

gazileri ve eşleri arasında dindarlık ve affetme eğilimleri ile aile uyumu arasındaki ilişkiyi konu edinen çalışmada, dindarlık ve affetme eğilimleri ile aile uyumu arasında pozitif yönde anlamlı ilişkilerin olduğu görülmüştür. Çalışmada, en yüksek korelasyon dindarlık ile aile uyumu arasında olduğu görülmüştür. Elde edilen bulgular; gaziler ve eşleri arasında dindarlık ve affetme eğilimlerinin artması, daha yüksek aile uyumunu beraberinde getirdiğini göstermiştir.

Ürkmez (2005) tarafından hazırlanan ve eşler arasında dindarlık ve evlilik uyumu arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlayan yüksek lisans tez çalışmasında, dindarlık ile evlilik uyumu arasında güçlü bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada, dindarlık, aile uyumunu ve problem çözümünü olumlu yönde etkilemekte; ayrıca, eş seçimi, çocuk sahibi olma, evlilik öncesi tanışma ve ideal evlilik düşüncesi gibi konularda da belirleyici rol oynamaktadır. Hökelekli ve Arvas (2017: 129) tarafından yapılan ve evlilik doyumunda ve evlilikte problem çözme becerilerinde dindarlığın etkisinin araştırıldığı çalışmada, dindarlık ile evlilik doyumunu ve evlilikte sorun çözme arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Çalışmada, dindarlık ile evlilik doyumunu ve evlilikte sorun çözme arasında, pozitif yöndeki anlamlı ilişkinin yanı sıra, eşlerin karşılıklı birbirlerine dua etme ile evlilik doyumunu ve evlilikte sorun çözme arasında da pozitif yönde orta düzeyde anlamlı ilişkiler görülmektedir

Dindarlığın, psikolojik dayanıklılığın diğer bir alt boyutunu oluşturan sosyal kaynaklar ile olan ilişkisi konusunda birçok çalışmanın yapıldığını görmekteyiz. Örneğin, Sipon ve arkadaşları (2015: 361) tarafından yapılan bir çalışmada, yaşanan doğal afetler sonrası ortaya çıkan sıkıntılar karşısında dindarlık ve sosyal destek arasındaki ilişki incelenmiş ve dindarlık ile sosyal destek arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Assari ve Lankarani (2018: 2) tarafından yapılan çalışmada, Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan siyah ve beyaz ırklara mensup yetişkin bireylerin ulusal bir örneğinde dini ve seküler sosyal desteğin depresif belirtiler üzerindeki etkisi incelenmiştir. Çalışmada, seküler ve dini sosyal desteğin, depresif belirtiler karşısında birer koruyucu faktör olduğu, dolayısıyla doğrudan ya da dolaylı olarak stresörlerin etkilerini tamponlayarak, psikolojik dayanıklılığı geliştirdiği tespit edilmiştir.

Türkiye'de Arslan (2009: 112) tarafından yapılan ve yetişkinlerin dini bilgilerini edindikleri yerler, başka bir deyişle dini sosyalleşme kanalları ve bunların yetişkinler üzerindeki etki derecelerinin incelendiği araştırmada, yetişkinlerin dini sosyalleşmesinde en fazla bilgiyi aileden aldıkları, onu cami gibi kurumların takip

ettiği, en zayıf dini sosyalleşme kurumunun ise okul olduğu görülmüştür. Yetişkinlerin, aile ve cami gibi sosyal kaynaklardan edindikleri dini bilgiler, yaşamış oldukları sıkıntılar ile başa çıkmada onlara önemli bir destek sağlamıştır. Göktepe ve arkadaşları (2016) tarafından yapılan ve dinî başa çıkma, psikolojik dayanıklılık ve sağlıklı davranışlar arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmada, dini başa çıkma, psikolojik dayanıklılık ve sağlıklı davranışlar arasında olumlu ve anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Çalışmada, olumlu dinî başa çıkma ile psikolojik dayanıklılık değişkeninin kendilik algısı, sosyal kaynaklar alt boyutları ve sağlıklı davranışlar değişkeninin stres yönetimi manevi gelişim alt boyutları arasında olumlu ve anlamlı ilişkiler olduğu tespit edilmiştir.

Genelde din, özelde ise dini merasimler; mevlit, bayramlaşma ve topluca yapılan ibadetler gibi dini sosyal kaynakların, kişiye sosyal bir grubun üyesi olma, aidiyet bilinci kazandırma ve daha mutlu bir yaşam sürme adına geniş fırsatlar sunabilmektedirler (Batan, 2016: 82). Bu bağlamda insanların algıladıkları sosyal desteğin yaşam doyumlarını olumlu yönde etkilediği ve yaşanan olumsuz durumlar karşısında bunlarla mücadele edebilmede önemli bir kaynak teşkil ettiği ifade edilebilir. Dolayısıyla dini sosyal kaynakların, yaşanan sıkıntılar karşısında bireyi psikolojik olarak dayanıklı kıldığı ve hayata pozitif bir adaptasyon sağlanmasında önemli katkılar sağladığını ifade edebiliriz.

## **Sonuç**

Yetişkinlerde dindarlık ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkinin incelendiği bu araştırmada, elde ettiğimiz bulgulara göre; yetişkin bireylerin dindarlık düzeyleri ile psikolojik dayanıklılık düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Elimizdeki bu veriler ve ilgili literatürden elde edilen sonuçlar, temel İslam kaynaklarında geçen, güç ve güven kaynağı olarak kabul edilen Tanrı inancı ve bu inanca bağlı olarak ortaya konan prososyal davranışların psikolojik dayanıklılık üzerindeki olumlu etkilerine dair ifade edilen bilgileri de doğrulamaktadır. Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerde birçok yerde inanç, ibadet ve yardımlaşmaya vurgu yapıldığı görülmektedir. İnsanın, yüce bir kudretin mevcudiyetini kabul edip ona yönelmesi, dua ve niyaz ile ona sığınması; doğuştan getirdiği sığınma, güvenme ve bağlanma duygularının en güzel ifadesidir. İnsan, psikolojik yapı ve yaşayışında ortaya çıkan yalnızlığı, çaresizliği, korkuları, üzüntü ve sarsıntıları, hastalıkları, musibet ve felaketleri sahip olduğu bu inanç sayesinde hafifletebilmiş ve bunun üstesinde gelebilmiştir. Çünkü sahip olduğu bu inanç, ona ümit, teselli ve güven sağlamıştır. İnsan, sahip olduğu bu inanç ve elde etmiş olduğu

bu güç ve güven sayesinde hayatını anlamlandırmış; kendisine, etrafına ve topluma diama faydalı işler yapma peşinde koşmuştur.

İnsanın, kendisinin üstünde ve ötesinde kutsal bir güç ve güven kaynağı tarafından korunduğunu bilmesi, sıkıntıya düştüğünde bu güce sığınması, dayanması ve güvenmesi yetişkin psikolojisi üzerinde önemli değer de taşımaktadır. Çünkü güç ve güven kaynağı olarak kabul edilen Tanrı inancı ve bu inanca bağlı olarak ortaya konan prososyal davranışların, hayata anlam kazandırmanın yanı sıra güçlü bir kontrol duygusu sağlamada, bireyin iç dünyası ve dış dünyasıyla arasında bir denge ve uyum kurmada (sağlamada), yaşanan olumsuzluklar karşısında bireyin psikolojik olarak dayanıklı kalmasında güçlü bir destek ve koruyucu bir fonksiyon üstlenmektedir.

İlgili literatüre bakıldığında, dini inancın yetişkin psikolojik dayanıklılığı üzerindeki olumlu katkısını gösteren pek çok sayıda araştırmanın yapıldığı görülmektedir. Fakat bu araştırmalara baktığımızda, din/dindarlık olgusu, insan hayatının önemli bir dönemini kapsayan yetişkinlik döneminin sadece belli bir dönemiyle; ilk yetişkinlik, orta yetişkinlik veya da son yetişkinlik dönemiyle ele alındığı, dolayısıyla yetişkinlik, din/dindarlık ve psikolojik dayanıklılık ilişkisini bir bütün olarak ele alan çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı görülmektedir. Bu çalışmada, yetişkinlik dönemi ve psikolojik dayanıklılık ilişkisi din, dindarlık çerçevesinde ele alınıp bir bütünlük içerisinde incelenmiştir. Bu anlamda çalışmada hem teorik hem de ampirik açıdan temelde din özelde ise motivasyonel dindarlık olgusu ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkinin mahiyeti ve özellikle de yetişkinlik dönemindeki görünümü, etkisi araştırılmıştır.

Ayrıca, ilgili literatürde, yetişkin bireylerin hayatlarının ayrılmaz bir parçası olarak nitelendirebileceğimiz çalışma hayatında, özellikle de kamusal alanda çalışan yetişkin bireylerin hayatında, temelde dinin özelde ise motivasyonel dindarlığın, psikolojik dayanıklılık üzerindeki muhtemel rolünün ne olduğu ile ilgili her hangi bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bizim bu çalışmamız, alanda görülen bu eksikliklere bir katkı sağlaması ve örneklem gurubu olarak belirlediğimiz bu kurumlarda çalışan yetişkin bireylerin hem kurum içinde hem de kurum dışında yaşamış oldukları olumsuzluklar karşısında sahip oldukları dini inançlarının, motivasyonel dindarlıklarının onların psikolojik dayanıklılıklarına olan katkısını belirlemesi açısından önem taşımaktadır.

Araştırma sonucunda, güç ve güven kaynağı olarak görülen Tanrı'ya gönülden bağlanma ve prososyal ve dini-entelektüel sorumluluğun, yetişkin bireylerin özellikle de kamu alanında çalışan yetişkin bireylerin psikolojik dayanıklılıklarına pozitif yönde bir katkısının olduğu görülmektedir. İnsan hayatının en uzun ve belki de en önemli evresi olarak nitelendirebileceğimiz yetişkinlik döneminde, birey çalışma hayatı içerisinde yer alırken kendisi veya kendisi dışından kaynaklanan birçok problem de karşılaşmaktadır. Özellikle kamu alanında çalışan bireylerin karşılaştığı gerek iş yükünün ağırlığı, gerek ekonomik yetersizlikler gerekse de mesai arkadaşları tarafından uygulanan baskı, şiddet ve adaletsizlik gibi yıpratıcı etkenler karşısında, ortaya konan bir takım dini inanç, duygu, düşünce ve davranışların yaşanan bu sıkıntıları hafifletebildiği, bunların üstesinden gelme noktasında bireylere destek sağladığı görülmektedir. Dolayısıyla güç ve güven kaynağı olarak görülen Tanrı ile ilişki ve bu ilişki sonrası edinilen bilginin sadece inanç, duygu ve düşünce düzeyinde kalmayıp aynı zamanda davranışa dönüşmesiyle güçlü bir dindarlık ve bunun sonucu olarak da kişi kendisi, ailesi ve sosyal çevresiyle barışık, geleceğe ümitle bakan, güçlü bir kişilik kazanabilmektedir. Bu kişilik sayesinde de yaşanan sıkıntıların bir anlam taşıdığı idrak edilirken, bunlardan kurtulma noktasında, psikolojik dayanıklılığın dini ve manevi unsurları olarak da nitelendirilen sabır ve rıza kavramları gibi dini ve manevi yönelimlerle içsel disiplin geliştirilerek psikolojik dayanıklılık elde edilmektedir. Bu bağlamda din-psikolojik dayanıklılık ilişkisi sadece din psikologlarının gündeminde değil, aynı zamanda psikolog, psikiyatr ve psikolojik danışmanların da gündeminde olmalıdır denilebilir.

Sonuç olarak denilebilir ki, psikolojik dayanıklılık üzerinde dinin önemli bir etkisinin olması ile psikolojik dayanıklılığı etkileyen pek çok faktör de olabilir. Bu değişkenler arasında; yaşam koşulları, toplumsal koşulların zorluğu, sosyal norm etkileri ve bu ilişkiyi etkileyebilecek dinî düzenleme gibi potansiyel bağlamsal arabuluculardan söz edilebilir (Gencer, 2019: 105). Bu manada din ve psikolojik dayanıklılık ilişkisini konu edinen ve daha geniş toplum kesimlerini kapsayan uygulanmalarla, din ve psikolojik dayanıklılık ilişkisi hakkında daha sağlıklı ve geçerli sonuçlara ulaşılabılır. Yapılan bu araştırmada elde edilen sonuçlara göre her ne kadar din ve psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin var olduğu tespit edilmiş olsa da bu sonuçlara bakılarak konu ile ilgili genelleme yapılmasının çok da doğru olmadığı kanaatindeyiz. Genelleme yapılabilmesi için, din ve psikolojik dayanıklılık ilişkisi hakkında daha fazla sayıda ve farklı örneklem gruplarında farklı yöntem ve metotlarla çalışma yapılarak dinin psikolojik dayanıklılık üzerindeki etkileri incelenmelidir.



### Kaynakça

- Akçakanat, T., Uzunbacak, H. H. ve Köse, S. (2018). “Akademisyenlerin Psikolojik Sağlık ve Mutluluklarının Belirleyicileri Olarak Sosyal ve Örgütsel Destek”. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 10(3): 173-193.
- Arslan, M. (2009). “Geleneksellik ve Yaşlı Dindarlığı: Taşrada Sosyal Hizmet Alamayan Yaşlıların Dindarlık Durumları Üzerine Uygulamalı Bir İnceleme”. *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi / Elderly Issues Research Journal*, 2009(2): 112-125.
- Assari, S. and Lankarani, M. M. (2018). “Secular and Religious Social Support Better Protect Blacks than Whites Against Depressive Symptoms”. *Behavioral Science*, 8(6): 2-14.
- Ayten, A. (2009). *Pro-sosyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Baljani, E., Kazemi, M. and Amanpour, E. (2014). “The Relationship between Religion, Spiritual Well-being, Hope and Quality of Life in Patients with Cancer”. *Basic & Clinical Cancer Research Journal*, 6(4): 28-36.
- Basım, N. ve Çetin, F. (2011). “Yetişkinler İçin Psikolojik Dayanıklılık Ölçeğinin Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışması”. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 22(2): 104-114.
- Batan, S. N. (2016). *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkma Yaşam Doyumuna Etkileri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bayyığıt, M. (2005). *Lise Öğrencilerinde Dini İnanç ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi Ergani Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Beygi, A., Mohammadifar, M. A., Najafi, M. and Rezayi, A. M. (2016). “Relationship of Spirituality and Forgiveness with Family Cohesion and Adaptability in Veterans”. *Quarterly of Iranian Journal of War & Public Health*, 8(1): 33-39.

- Blazek, M. and Besta, T. (2010). "Self-Concept Clarity and Religious Orientation: Prediction Of Purpose in Life and Self Esteem". *Journal of Religion and Health*, 51(3): 947-960.
- Carter, E. C., McCullough, M. E. and Carver, C. S. (2012). "The Mediating Role of Monitoring in the Association of Religion With Self-Control". *Social Psychological and Personality Science*, 3(6): 691-697.
- DeSouza, J. J. (2014). *Spirituality and Hope as Influences on Family Cohesion Among African American Men*. Unpublished Doctoral Dissertation. Walden University College of Social and Behavioral Sciences. Minneapolis, United States.
- Dilmaç, B., & Çifci, A. (2020). "14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlık İlişkisinin İncelenmesi." *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(1), 14-28.
- Fondren, K. M., Bartkowski, J. P. and Xu, X. (2018). "Are Religious Teens Nice Kids? Faith and Congeniality among American Adolescents". *Religions*, 9(11): 2-20.
- French, D. C., Eisenberg, N. and Vaughan, J. (2008). "Religious Involvement and the Social Competence and Adjustment of Indonesian Muslim Adolescents". *Developmental Psychology*, 44(2): 597-611.
- Gencer, N. (2019). "Dindarlık ve Öznel İyi Oluş-Uluslararası Bir Bakış, Din ve Bilim", *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(1), 97-114.
- Göktepe, A. K., Karagöz, S. ve Balcı, S. (2016). "Psikolojik Dayanıklılık, Dinî Başa Çıkma ve Sağlık Davranışları İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Ist Eurasian Congress on Positive Psychology*, 2016, İstanbul.
- Gürsu, O. (2011). *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- Homaei, R., Zahra Dasht Bozorgi, Z. D. and Ghahfarokhi, M. S. M. (2016). "Relationship Between Optimism, Marital Satisfaction and Life Satisfaction". *International Education Studies*, 9(6): 53-57.
- Hökelekli, H. ve Arvas, F. B. (2017). "Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 15(34): 129-160.
- Kandemir, F. (2016). *Umut-İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Karakaş, A. C. (2017). "Manevi Zekânın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 53-63.
- Kılıç, M. (2013). *Gerçek Yaşam Tadında: Gelişim Dönemleri*. Pagem Akademi, Ankara.
- Korkmaz, N. E. (2012). "Tanrı'ya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6(12): 95-112.
- Krok, D. (2015). "Religious Coping and Well-Being in Middle Adulthood: The Mediatıpnal Role of Meaning in Life". V. Adkins (ed.). *Subjective Well-Being*. Nova Science Publishers, New York. 21-38.
- Lee, D. B. (2012) *The Role Of Optimism and Religious İnvolvement in the Relationship Between Race-Related Stress and Well-Being*. Unpublished Master Thesis. University of North Carolina, İn the Department of Psychology (Clinical). Chape Hill, United States.
- Lenth, R., "Java Applets for Power and Sample Size".  
<https://homepage.divms.uiowa.edu/~rlneth/Power> (erişim tarihi 24.05.5018).
- Markstrom, C. A., Huey, E. and Stiles, B. M. (2010). "Frameworks of Caring and Helping in Adolescence: Are Empathy, Religiosity, and Spirituality Related Constructs". *Youth and Society*, 42(1): 59-80.

- McCullough, M. E. and Willoughby, B. L. B. (2009). "Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications". *Psychologic Bulletin*, 135(1) 69-93.
- Nell, W. and Rothman, S. (2018). "Hope, Religiosity and Subjective Well-being". *Journal of Psychology in Africa*, 28(4): 253-260.
- Onur, B. (2017). *Gelişim Psikolojisi*. İmge Kitabevi, Ankara.
- Sipon, S., Sakdan, M. F. and Mustaffa, C. S. (2015). "Spirituality and Social Support in Flood Victims". *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 185(2015): 361-364.
- Söylev, Ö. F. (2019). *Din Görevlilerinde Dini Danışma ve Rehberlik Yönelimleri*. Emin Yayınları/Düşünce Kitabevi, Bursa.
- Şentepe, A. ve Güven, M. (2015). "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine bir Ampirik Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(31): 29-44.
- Topuz, İ. (2013). "Dindarlık Tipolojileri ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 30, ss.139-154.
- Turan, Y. (2009). "Kişilik ve Dindarlık Üzerine Bir Alan Araştırması". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, ss. 279-295.
- Türker, N. Y. (2018). *Yetişkinlerde dindarlık ve psikolojik sağlamlık ilişkisi üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Uysal, V., Turan, Ş. ve Işık, Z. (2014). "Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI) Üzerine Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Research*, 25(1): 15-27.
- Uysal, V., Göktepe, A. K., Karagöz, S. ve İlerisoy, M. (2017). "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 52, ss. 139-160.

Ürkmez, E. (2005). *Dini İnanç, Tutum ve Davranışların Eşler Arası İletişime Etkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Yakut, S. (2020). Psikolojik Sağlamlık -Dindarlık İlişkisi, (Bölüm 4). *İlahiyat Alanında Teori ve Araştırmalar*. Gece Kitaplığı yay., Ankara.

## **İstanbul Belediyesinin 1941 Yılında Yaptığı Türk Mûsikîsi İmtihanı Bağlamında Bir Değerlendirme**

An Assesment in the Context of the Turkish Classical Music Exam Made by the Municipality of Istanbul in 1941

**Ömer Faruk CANURAL**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Türk Din Mûsikîsi Tarihi, [omerfarukcanural@gmail.com](mailto:omerfarukcanural@gmail.com), Orcid ID: 0000-0002-2497-9132

<b>Makale Bilgisi</b>	<b>Article Information</b>
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	13 Aralık / December 2021
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	22 Mart / March 2021
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	25 Mart / March 2021
<b>Yayın Sezonu</b>	Ocak – Şubat – Mart
<b>Pub Date Season</b>	January – February – March

**Atıf / Cite as:** Canural, Ömer Faruk, İstanbul Belediyesinin 1941 Yılında Yaptığı Türk Mûsikîsi İmtihanı Bağlamında Bir Değerlendirme/An Assesment in the Context of the Turkish Classical Music Exam Made by the Municipality of Istanbul in 1941, tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 55-75. doi: 10.30622/tarr.840084.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## İstanbul Belediyesinin 1941 Yılında Yaptığı Türk Müsikîsi İmtihanı Bağlamında Bir Değerlendirme

Ömer Faruk CANURAL

### Özet

Türk müsikîsi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında başlayan Batılılaşma hareketlerinden olumsuz etkilenmiş ve erken Cumhuriyet dönemi içinde verilen resmî eğitim kurumlarından kaldırılma kararı (1926) ile daha zor bir döneme girmiştir. Devletin bu kararıyla doğan eğitim boşluğundan dolayı Türk müsikîsi sanatkârları, ilim ve metot prensibinden uzak kalmıştır. Nitekim radyo ve umumî çalgılı yerlerde çalışan ses ve saz sanatkârları arasında yayılan "alaylı gelenek", Türk müsikîsinin iyice gözden düşmesinin sebepleri arasında gösterilmiştir. 19.yüzyılın sonlarından 1934'te radyolarda uygulanan alaturka müsikî yasağına kadar geline süreçte Türk müsikîsi, icra konusunda liyakatsızlığe müsait bir saha haline gelmiştir. İstanbul Belediyesinin 1941 yılında, İstanbul'daki umumî çalgılı yerlerde çalışan Türk müsikîsi sanatkârlarından liyakatli olanları belirlemek amacıyla mecbur tuttuğu imtihan kararı, kamuoyunda menfî ya da müspet birçok tepkinin odağı olmuştur. Bu çalışmada Türk müsikîsi sanatkârları için gerçekleştirilen imtihana gelinen süreç, imtihan sürecinde yaşananlar ve yapılan bu imtihanın müsikî dünyasındaki akisleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Ayrıca, sonuç bölümünde bu imtihan ve Türk müsikîsi eğitimi hakkında birtakım fikirler ortaya koyulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Müsikîsi, Türk Müsikîsi Tarihi, Müsikî Yasakları, Türk Müsikîsi Eğitimi, Türk Müsikîsi İmtihanı.

## An Assesment in the Context of the Turkish Classical Music Exam Made by the Municipality of Istanbul in 1941

### Abstract

Turkish music was adversely affected by the Westernization movements that started in the recent times of the Ottoman Empire and entered a more difficult period with the decision to be removed from the official educational institutions during the early Republic period (1926). Due to the education gap that emerged with this decision of the Turkey Rebulic State, Turkish Classical Music artists remained far from the principle of knowledge and method. As a matter of fact, the "non-methodical tradition" that spread among the vocal and instrumental artists working on radio and public musical places was shown as one of the reasons why Turkish Classical Music fell out of favor. From the end of the 19th century until the ban on Turkish Classical Music on radios in 1934, Turkish Classical music has become a field suitable for incompetence in performance. In 1941, the decision of the Istanbul Municipality to test the Turkish Classical Music artists who work in public musical places in order to determine the competent Turkish music artists, has been the focus of many negative or positive reactions in the public opinion. In this study, the process of being tested for Turkish Classical Music artists, what happened during the exam process and the flows of this exam in the community of music will be evaluated comparatively. In addition, some ideas about this exam and Turkish Music education will be put forward in the conclusion section.

**Keywords:** Turkish Music, History of Turkish Music, Music Prohibitions, Turkish Music Education, Turkish Music Exam.

### Structured Abstract

Turkish Classical Music went through different stages from the last years of the Ottoman Empire to the early Turkish Republican period. While this music once held an important place in Turkish society, it became one of the arts whose progress was interrupted in order to keep up with the so-called civilized world in the last period of the Ottoman Empire. During the Turkish Republic period, as the state was turning its face gradually towards the western culture, Turkish Classical Music had been first removed from the national education policy and then had been banned on the radio. The attempt to weaken the influence of Turkish Classical Music by the founding principles of the modern Turkish state was not limited to these examples and finally, it caused new events which have directly affected Turkish Classical Music artists working in communal places where live music is performed (such as "Gazino") and was discussed thoroughly in this article. Due to the insufficiency and limitation in educational opportunities that emerged following these sanctions and events, Turkish music artists became incapable in terms of the principles of knowledge and method regarding Turkish Classical Music. Indeed, the "non-methodical tradition" that spread among the vocal and instrumental artists working in radio and communal places was shown as one of the reasons why Turkish Classical Music fell out of favor. The decision on a compulsory examination, taken by the Istanbul Municipality in 1941, in order to determine the competent artists working in communal places in Istanbul had been the focus of many negative or positive reactions in the public opinion. In our article; the reasons behind this decision, what happened during the exam process, and what happened after the exam was mentioned and the following results were obtained within the scope of this study.

It is understood that the lack of Turkish classical music education has a direct effect on the problem of insufficiency in the music performance in terms of style, discipline and quality, which can be called "laymanship" (alaylılık) in a nutshell. Three different points of view are defined on the problem of laymanship as associating it with "insufficiency within the very essence of Turkish Classical Music", "existing of such musicians who degenerate this music by prioritizing economic aspects rather than considering artistic matters" and "lack of educational training".

It can be mentioned that there are two different reasons behind the decision on the compulsory examination, as "de jure one" and "de facto one". The de jure reason is its being a requirement because of a clause of the municipal police ordinance. The de facto one is to choose those artists who work in communal places according to their competencies. In our opinion, it makes sense that the municipality of Istanbul organized this exam since it was the only official educational institution of Turkish Classical Music at that time, although it was not fully-fledged. However, there are various problems in the way of examination. The biggest problem among them is the fact of carrying out such an exam under the responsibility of the Association of Tradesmen calls its academic credibility into question. On the other hand, organizing the exam by the Istanbul Conservatory under the auspices of the municipality could be regarded as a better decision.

Calling the exam different connotations such as "torture", "calamity", "epidemic" shows that the Turkish Classical Music community of that period was not ready for this "academic hardship" that added to the agenda. This case shows



that the absence of educational training in Turkish classical music in the country has kept the performing community of the Turkish classical music away from educational principles and that the favor shown by the people can be kept above educational rules regardless of the quality of the art. Moreover, the formation of the jury committee without relying on the academic criteria, the fact of some of the artists working side by side on the stage are being in the position of an examiner and the others are being in the position of an examinee, all together brought to mind the question of who will examine the jury in such a condition.

In our opinion, the matter that should be considered before the examination is the necessity of advocacy of Turkish classical music and its educational training by the state during that period. For example; it is obvious that if a state school of Turkish Classical Music had been established at that time, the artists, who would be trained here, would have been able to fill the theoretical and practical gaps within the state of Turkish Classical Music all over the country thanks to the regular education they would have received. The art performed by those students would be unchallenged because they would have faced much more advanced exams, which could be prepared by the state school, during their education.

## 1. Giriş

Türk müzikisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarından erken Cumhuriyet dönemine kadar farklı aşamalardan geçmiştir. Bu müzikî, Osmanlı döneminde bir zamanlar padişahların himayesiyle baş köşeye oturtulurken Osmanlı'nın son dönemlerinde medenî dünyaya ayak uydurmak<sup>1</sup> amacıyla ilerleyişi kesintiye uğrayan alanlardan biri haline gelmiştir. Cumhuriyet döneminde ise devletin yüzünü iyice Batı'ya döndürmesiyle Türk müzikisi önce eğitim programından kaldırılmış daha sonra radyolarda yasaklanmıştır. Türk müzikisinin etkisini zayıflatma girişimi, devletin kurucu felsefesi tarafından bunlarla sınırlı tutulmamış ve umumî çalgılı yerlerde çalışan Türk müzikisi sanatkarlarını doğrudan etkileyen ve makalemizde irdedeceğimiz yeni gelişmelerin yaşanmasına yol açmıştır. Ancak halkın önemli bir bölümünün müzik zevkiyle devletin müzik politikası örtüşmemiş ve radyolarda yasaklanan Türk müzikisine benzer tınılar arayan Türk halkı, frekansını Arap radyolarına çevirmeye başlamıştır<sup>2</sup>. Türk müzikisi için ilim ve metot prensibinden uzak kalışın yarattığı tahribat, bu sefer umumî çalgılı yerler için sorgulanmaya başlamıştır. Bunun neticesi, 1941 yılında İstanbul Belediyesinin Türk müzikisi sanatkarları için zorunlu tuttuğu imtihan kararına kadar uzanmıştır.

### 1.1. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Bu çalışmanın evreni Cumhuriyet dönemi Türk müzikisi tarihini kapsamaktadır. Örneklemi ise Cumhuriyet dönemi Türk müzikisi tarihinde İstanbul Belediyesinin 1941 yılına ait Türk müzikisi sanatkarları için açtığı imtihan sürecinden oluşmaktadır.

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Volkan Kaptan-Merve Nur Kaptan, "Cumhuriyet Dönemi ve Öncesi Batılılaşma Hareketlerinin Türk Müziğine Etkileri", *Idil Journal of Art and Language* 8/58 (Haziran 2019), 810.

<sup>2</sup> Peyami Safa, "Mısır Radyosu", *Cumhuriyet* (6 Ağustos 1936), 3.

## 1.2. Araştırmanın Problem Cümlesi

Araştırmanın problem cümlesi, “1941 yılında İstanbul Belediyesinin Türk müsİKİSİ sanatkârları için açtığı imtihan süreci nasıl şekillenmiştir? Bu imtihanın etkileri ve sonuçları neler olmuştur?” şeklinde belirlenmiştir.

## 1.3. Araştırmanın Metodu

Bu çalışmada öncelikle kaynak taraması metoduyla tarihsel araştırma modeli uygulanmış ve Cumhuriyet döneminde Türk müsİKİSİ eğitimi tarihine dair yazılar araştırılmıştır. Elde edilen veriler incelenmiş ve betimleme metoduyla bu çalışmada konu edilmiştir. Çalışma kapsamında bilgi ve dokümanlar, İstanbul Üniversitesinin “Gazeteden Tarihe Bakış” projesi kapsamında oluşturduğu e-arşivden bulunmuştur. 1934-1941 yılları arasına dair yaklaşık 57.000 adet gazete nüshası taranmış olup makalenin konusuna dair izler, 13 yerel ve ulusal gazetede tespit edilebilmiştir. Bu gazetelerde çıkan köşe yazıları ve haberler çalışmamıza büyük oranda yön vermiştir. Ayrıca çalışmayı destekleyici tez ve makalelerden de istifade edilmiştir.

## 2. İmtihan Kararına Giden Sürece Genel Bir Bakış

Cumhuriyet dönemiyle beraber Türkiye’de gerçekleşen inkılaplar, Türk müsİKİSİNDEKİ ilk radikal tezahürlerini 1924-1926 yıllarında göstermiştir<sup>3</sup>. Dârülelhan’dan İstanbul Konservatuarı’na<sup>4</sup> dönüşen eğitim kurumunda, Türk müsİKİSİ faaliyetleri öncelikle “Tasnif ve Tespit Heyeti” ve “Konservatuar Türk MüsİKİSİ İcra Heyeti” ile sınırlı kalmıştır. Bu heyetlerin teşkil edilmesinden sonra gerçekleşen Türk müsİKİSİ eğitimi resmî okullardan ilga hareketi, Rauf Yekta’nın deyimine göre Konservatuar’ı tek ayakla yürümeye çalışan adam vaziyetine sokmuştur<sup>5</sup>. Resmî himayeden yoksun kalan Türk müsİKİSİ, bundan sonraki süreçte alternatif yollarla ayakta tutulmaya çalışılmış ve Türk müsİKİSİ hakkında radikal kararların hızlı alındığı fırtınalı bir döneme girmiştir.

### 2.1. Türk MüsİKİSİ Eğitimi Resmî Himaye Boşluğu

1930’lu yıllara gelindiğinde, “Alaturka-Alafranga MüsİKİ Tartışmaları” olarak adlandırılan Türk ve Batı müziğini iki zıt kutup olarak addeden tartışmalar araştırmamız süresince de karşımıza çıkmıştır. Bu tartışmanın temelinde Batı müziğinin evrensel bir niteliğinin olduğu, sistem ve metot konusunu çözdüğü ve modern çağın gerekliliklerini haiz olması gibi fikirler ön plana çıkmıştır<sup>6</sup>. Bu şekilde düşünen Batı müziği çevreleri, Türk müsİKİSİNİ ilim ve fen kaidelerine

<sup>3</sup> Bu konuyla ilgili önemli çalışmalardan biri Ünsal Deniz’in makalesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ünsal Deniz, “MüsİKİNİN ‘Yeni Ses’i: Alaturka MüsİKİNİN Kaldırılması Doğru mudur? Değil midir?”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018): 492.

<sup>4</sup> 1944 yılında İstanbul Belediye Konservatuarı adını almıştır. İstanbul Üniversitesi, “İstanbul Üniversitesi | Devlet Konservatuarı”, <https://konservatuar.istanbul.edu.tr/tr/content/konservatuarimiz/tarihce>, (Erişim 19 Aralık 2020).

<sup>5</sup> Peyami Safa, “Musikimiz hangi yola girmeli? (Rauf Yekta Bey)”, *Cumhuriyet* (11 Aralık 1932), 1.

<sup>6</sup> *Vakit*, “Alaturka, alafranga ve armoni meseleleri” (14 Temmuz 1933), 7.

dayanmayan<sup>7</sup>, insana melankoli ve bedbinlik veren, Osmanlı mirası olduğu iddiasıyla çağın ruhunu yansıtmayan bir müzik olarak kabul etmektedir. Halbuki Türk müziğinde sistem ve metot çalışmalarının 15. yüzyıla kadar geriye gittiği görülmektedir<sup>8</sup>. Uşaklıgil'e göre ise bu atılan bu adım, dünyadaki tüm ülkelerde uygulanan müzikî ilminin ülkemizde de uygulanması kadar basit bir meseledir<sup>9</sup>.

Alaturka-alafranga müzikî tartışmalarının gölgesinde kalan ve üzerinde pek az kafa yorulan Türk müzikî eğitimi, bu ortamda mevcudiyetini müzikî cemiyetleri, radyolar ve Osmanlı'daki meşkhaneler gibi çalışan hususî mektepler üzerinden sürdürmek zorunda kalmıştır. Türk müzikîsinin teorik kanadı bu şekilde devam ederken icrakârlık tarafında ise teorik boşluğun yarattığı handikaplar baş göstermiştir.

## 2.2. Türk Müzikî İcrasındaki Problemlerinden Biri: Alaylılık

Türk müzikîsi icrakârları arasında yayılmaya başlayan ilim ve metot prensibinden uzak olan müzikî icrasındaki alaylı üslup, Türk müzikîsinin o dönem için hanesine yazılan eksilerden biri olmuştur. Bir fikre göre bunun müsebbibi, “üstat” geçinen ama bilgidен yoksun olan müzisyenlerdir. Bozuk düzen şarkıların bestelendiği, makamların ahenklerinin bozulduğu, eski klâsik eserlerin icra edilemediği ve bu müziğin bilgisiz ellerde can çektiği iddia edilmiştir<sup>10</sup>. İcralardaki bayağılık, Türk müzikîsinin kimi çevreler tarafından “meyhane müzikîsi” olarak anılmasına sebep olmuştur. Batı müzikîsinin ülkede icra edilen yegâne müzikî olmasını isteyenlere göre bu sorun, zaten Türk müzikîsinin bizzat kendisindedir. Dolayısıyla onlara göre Türk müzikîsi, ne mektep ne radyo ne de umumî çalgılı yerlerde varlığını sürdürmelidir. İnkılâp yoluna giren Türk toplumuna bu “çağ dışı müzik” yakışmadığı düşünülmektedir. Alaylı üslubun Türk müzikîsi sanatkârlarına fatura edilmemesini, müzikî esnafı ile hakikî sanatkârı ayırt etmek gerektiğini düşünen bir müellif bu iki profilin arasındaki farkı şöyle tarif etmiştir:

“Bugün sokakta keman çalarak dilenen fukara, ‘müzikîşinas’ sayılıyor. Üçüncü sınıf meyhanede ud tıngırdatarak müşteri ürküten işsiz ‘sanatkâr’ geçiniyor. Ve kahve kahve dolaşan defli, zurnalı seyyar çalgıcılar, müzikî sanatkârı sayılıyorlar. Halbuki, sanatkâr sıfatına hak kazanmış bir müzikîşinasla bunlar arasında bir ediple bir müvezzi arasındaki kadar engin bir mesafe vardır.”<sup>11</sup>

Hakkı Süha Gezgin, sanat yapmak ve para kazanmanın farklı şeyler olduğunu söyleyerek yukarıdaki fikirlere paralel bir düşünce ortaya koymuştur. Peyami Safa da Türk müzikîsi üstatlarının verdiği konserlerle meyhanelerde icra edilen müzikîyi ayrı tutmak gerektiğini düşünen başka bir kişi olmuştur. Meyhane müzikîsinin Türk müzikîsi ile eşdeğer olmadığını düşünen Safa, meyhanede çalınan müziğin içinde ne

<sup>7</sup> Aziz Çorlu, Türk müziği için “*Türkiye Cumhuriyeti'nde ilme istinat etmeyen bir şeye kıymet verilmez.*” sözünü kullanmaktadır. Aziz Çorlu, “Garp Musikisinin Hararetili Müdafii”, *Haber* (21 Ocak 1936), 6.

<sup>8</sup> Sema Dinç, “Mehmet Tıraşçı, ‘Türk Müzikîsi Nazariyat Tarihi’, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (Haziran 2018): 360.

<sup>9</sup> Halit Ziya Uşşakizade, “Alaturka-Alafranga”, *Cumhuriyet* (21 Eylül 1932), 3.

<sup>10</sup> *Son Posta*, “Musiki İşine Dair Yine Birkaç Söz” (10 Kasım 1934), 3.

<sup>11</sup> N. S., “Sanatkarla musiki esnafını ayırmak lazım”, *Son Posta* (1 Nisan 1937), 7.

Türklük ne de müsîkî izleri kaldığını belirtmiş, bu yoz müziğin Türk müsîkîsinin muadili değil ancak “kâtil”i olabileceğini savunmuştur<sup>12</sup>.

Burhan Cahid ise bu konudaki fikirlerini eğitim boşluğuna dayandırmaktadır. Cahid, bir sanatın hayatına devam edebilmesi için mektepsiz, teşkilatsız, temelsiz bir vaziyette olamayacağını, dolayısıyla alaylı müsîkî icracılarının Türk müsîkîsinin eski ihtişamıyla devam ettirmesinin mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Türk müsîkîsinin kendi tabiriyle “gıdalanmak” için gazinolara ve meyhanelere kadar inmesinin sebebi de budur. Alaylılık meselesi için gerçekleştirilecek kökten çözümün bir Türk müsîkîsi mektebi açmak olabileceğini söyleyen yazar, aksi takdirde bu müziğin şivesiz, bilgisiz ve zevksiz ellerde yok olup gideceği uyarısını yapmıştır<sup>13</sup>.

### 2.3. Umumî Çalgılı Yerlerde Türk Müsîkîsinin Durumu

Türk müsîkîsi için Cumhuriyet tarihindeki dönüm noktalarından biri radyolardan yasaklanması olmuştur. Tarihler 1 Kasım 1934’ü gösterdiğinde, Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk’ün TBMM’deki açılış konuşmasından işaret alan İçişleri Bakanlığı, radyo programlarından Türk müsîkîsinin tamamen kaldırılmasını ve yalnız Batı tekniğiyle bestelenmiş motiflerin Batı tekniğine vakıf olan sanatkarlar tarafından icra edilme talimatını ilgili makamlara bildirmiştir<sup>14</sup>. Bu yasak kararı hakkında birçok tez<sup>15</sup>, makale<sup>16</sup> ve köşe yazısı<sup>17</sup> yazılmıştır. Biz bu yasağın mahiyetinden ziyade konumuzla ilgili olan Türk müsîkîsi sanatkarlarının hayatına nasıl etki ettiğinden söz edeceğiz.

Atatürk’ün TBMM açılış nutkundan işaret alan İstanbul Şehir Meclisi üyelerinden bazıları, radyo yasağı kararından altı gün sonra (8 Kasım 1934) umumî çalgılı yerlerden de Türk müsîkîsinin kaldırılması için bir tahrir hazırlamıştır<sup>18</sup>. Bu müziğin halkın ruhuna hitap etmediği ve melankolik olduğu iddiasıyla kaldırılması gerektiğini düşünen meclis üyeleri, Türk müsîkîsi sanatkarlarının hayatlarında mühim değişikliklere sebep olacaklardır. Türk müsîkîsinin umumî çalgılı yerlerden kaldırılma teklifini destekleyen Bursa basınından *Hakkın Sesi* gazetesi, tıpkı İstanbul

<sup>12</sup> Sadettin Kaynak, “İçkili yerler alaturka musikiyi öldürüyor mu?”, *Son Posta* (8 Eylül 1937), 6.

<sup>13</sup> Burhan Cahit, “Alaturka musiki”, *Son Posta* (14 Mart 1938), 3.

<sup>14</sup> *Haber*, “Radyolar alaturka musikiyi kesti” (2 Kasım 1934), 1.

<sup>15</sup> Bu konuda yazılan tezlerden biri Cevdet Mithat Canver tarafından hazırlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Cevdet Mithat Canver, *Türkiye’de 1934-1936 Yılları Arasında, Ankara ve İstanbul Radyoları’ndan Geleneksel Türk (Alaturka) Musikisi’nin Yayınlarının Yasaklanması ve Türk Toplumunu Üzerindeki Etkileri* (Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>16</sup> Türk müsîkîsinin eğitim kurumlarından kaldırılmasından daha radikal olarak görülen bu yasak, ülkede sadece Avrupa müsîkîsinin destek politikasının sonucu olarak kabul edilmiştir. Aksoy’un deyimiyle Türk müsîkîsi daha sonra yeniden “sahneye çıkacak” ve ulusun kalbindeki yerini tekrar alacaktır. Bülent Aksoy, “Cumhuriyet Döneminde Devlet Radyosunun Türk Müsîkîsi Üzerindeki Etkileri”, <https://www.altayli.net/cumhuriyet-devlet-radyosunun-turk-musikisi-uzerindeki-etkileri.html>, (Erişim 5 Aralık 2020).

<sup>17</sup> Bedi, bu yasağın kendisine Türk müsîkîsinin eğitim kurumlarından kaldırılma kararını hatırlattığını ama bu kararın daha radikal bir “kestirip atma” hamlesi olduğunu yazmıştır. Halit Bedi, “Milli Musikimiz”, *Türk Dili* (13 Kasım 1934), 4.

<sup>18</sup> *Cumhuriyet*, “Çalgılı yerlerden de eski musiki kaldırılacak” (8 Kasım 1934), 1.

Şehir Meclisi gibi Bursa Belediye Meclisi'nden de aynı tavrı göstermesini temenni etmiştir<sup>19</sup>.

#### 2.4. Türk Mûsikîsi Sanatkârlarını Etkileyen Radikal Değişimler

Türk mûsikîsini halka açık çalgılı yerlerde yasaklama hazırlığı, Türk mûsikîsi icra eden sanatkârları olumsuz etkilemiştir. *Haber* gazetesinde yayınlanan “Alaturkacılarla bir konuşuş” başlıklı haber, onların gelecek kaygıları yaşamaya başladıklarını göstermektedir. Sanatkârların, radyolara tatbik edilen Türk mûsikîsi yasağının çalıştıkları yerlere de gelmesinden endişe ettikleri anlaşılmaktadır. İçlerinden bir tanesi kadın hanendeleri suçlamıştır. Kadın sanatkârlar içinde birkaç tane hakikî sanatkâr olduğunu geri kalanlarının müziği yozlaştırdığını düşündüğünü ifade etmiştir. Başka bir kişi bu noktaya gelişte bestekârların yaptığı bayat şarkıların payı olduğunu iddia etmiştir. Derhal bir komisyon ile şarkıların tetkik edilmesi gerektiği, aksi takdirde maişetini mûsikîyle temin eden Türk mûsikîsi icrakârlarının ciddi bir maddî sıkıntı içine girecekleri hatırlatılmıştır. Bu yasağın vaki olması durumunda kiminin limon satacağı, kiminin hamallık yapacağı, kiminin borcu olduğu mahalle bakkalının çırağı olacağı belirtilmiştir<sup>20</sup>. Türk mûsikîsi sanatkârlarının yaşadığı radikal değişimler hakkında, dönemin İstanbul Belediye Konservatuarı müdürü Yusuf Ziya (Demircioğlu) Bey'in şu sözleri çok çarpıcıdır: “Eski hattatlara, şalvar diken terzilere acıdık mı? Bunların yapacağı şey, ya kendileri gelip konservatuvara yazılırlar ya da oğullarını veya kızlarını gönderirler.”<sup>21</sup>. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet dönemi mûsikî değişimlerinin şapka yerine fes takmak kadar basit değişimler olmadığı, olayın sosyolojik ve psikolojik boyutları olduğu görülmektedir.

Türk mûsikîsinin çalgılı yerlerden kaldırılma haberinden sonra mûsikî değişimi rüzgârını devam ettiren bir gelişme daha olmuştur. Dönemin Mûsikî Sanatkârları Cemiyeti umumî kâtibi olan Recep Bey, bu duyuruyu basına şu şekilde yansıtmıştır:

“Alaturka mûsikî müntesipleri, yeni sazlar edinerek açacağımız kurslarda çalışacaklardır. Cemiyetimiz azaları, şimdiye kadar alaturka bilenlerdi. Gerek sanatkârlara gerek hariçten isteyenlere evvelâ garp mûsikîsi nazariyatını öğreteceğiz. Bunun için de Garp tekniğine vâkıf sanatkârlar tarafından dersler verilecektir. Bu derslere devam edenlerin yeni öğrenecekleri teknikle millî nağmeleri birleştirerek yeni eserler vücuda getirmelerini temine çalışacağız. Kurslar ay başında açılacaktır...”<sup>22</sup>

Bunun üzerine Türk mûsikîsi sazandeleri yavaş yavaş bu değişime ayak uydurmak zorunda kalmışlardır. *Akşam Postası* gazetesinin haberine göre neyzen İhsan Bey flüt çalacağını, tanınmış kemençe ustası Aleko Bacanos ise viyolonsel çalmak istediğini söylemiştir<sup>23</sup>. Yıllarca emek verdikleri sazlar ve icra ettikleri

<sup>19</sup> *Hakkın Sesi*, “Millî Musikimiz” (12 Kasım 1934), 2.

<sup>20</sup> *Haber*, “Alaturkacılarla bir konuşuş” (10 Kasım 1934), 10.

<sup>21</sup> *Haber*, “İnkılâbımızın esası yıkıp yeniden yapmaktır” (4 Kasım 1934), 7.

<sup>22</sup> *Son Posta*, “Eski Alaturkacılar Yakında Derslere Başlayacaklar” (21 Kasım 1934), 2.

<sup>23</sup> *Haber*, “Neyzen flütçü, kemençeci viyolonselci oluyorlar” (22 Kasım 1934), 3.

müzik türünden vazgeçmek zorunda kalan sanatkârların değişime ayak uydurma sürecinde, ustası oldukları enstrümanlara benzer türde bir Batı enstrümanı seçmeleri de dikkat çekici bir detaydır. 4 Aralık 1934 tarihi itibarıyla açılan kursa kayıt yapan talebe sayısı 40, hocaların sayısı da beş olarak duyurulmuştur. Derslerin cüzi ücretlerle verileceği belirtilmiştir<sup>24</sup>.



Şekil 1. 5 Aralık 1934 Tarihinde Başlayan İlk Dersten Bir Kare

Mösyö Manof tarafından verilen nazariyat dersine piyasanın tanınmış sanatkârlarından Udî Fahri, Udî Cevdet, Kemanî Maksut, Kemeñeci Aleko, Kemanî Necati, Hanende Behice ve Klarinet Ramazan gibi dönemin tanınmış sanatkârları iştirak etmiştir. Sanatkârların dersleri dikkatle dinledikleri ve başladıkları Batı sazları üzerinde her birinden büyük ilerlemeler kat etmeleri beklendiği söylenmektedir<sup>25</sup>. Türk müsikîsi sanatkârlarının bizzat etkilendiği değişimler, icra ettikleri sazların ülke içindeki piyasasını da etkilemiştir. Türk müsikîsi sazları üreten ve satan müesseselerin artık piyasayı yurt dışında aramaya başladıkları görülmektedir. Bir imalathanenin Suriye'ye 200 kadar ud ve benzeri Türk sazlarını ihraç ettiği yazılmıştır<sup>26</sup>. Bu sazları üreten lutiyelerin (çalgı yapımcıların) zarurî olarak yapılan bu enstrüman ihracatıyla müsikî değişiminden nasibini aldıkları görülmektedir.

### 3. Türk Müsikîsi Sanatkârları İçin Verilen İmtihan Kararı

Baş döndürücü değişimlerin yaşandığı 1934-1936 yılları geride kaldıktan sonra Atatürk'ün işaretleriyle 1936 yılında radyolara geri dönen Türk müsikîsi hakkında tartışmalar devam etmektedir. Konservatuvarlarda, mekteplerde, radyolarda kendine esaslı bir yer bulamayan Türk müsikîsi, halkın rağbetini arkasına alarak umumî çalgılı yerlerde varlığını sürdürmektedir<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Akşam Postası*, "Alaturkacılar alafanga ders" (4 Aralık 1934), 3.

<sup>25</sup> *Milliyet*, "Alaturkacılar alafanga ders almağa başladılar" (5 Aralık 1934), 1.

<sup>26</sup> *Son Posta*, "Alaturka çalgılar harice satılıyor" (26 Mart 1935), 2.

<sup>27</sup> Bu konuda Naci Sadullah'ın bir teşbihi dikkat çekmektedir: "Mekteplerden kovulan, konservatuvarlardan atılan ve Ankara radyosuna bir besleme öksüzlüğü ile ancak sığınabilen Türk müsikîsi...". Naci Sadullah, "Musikide Alafanga ve Alaturka Bahsi", *Tan* (18 Mayıs 1940), 5.

İstanbul Belediyesinin imtihan kararından önce Ankara Radyosunun açtığı imtihanlardan bahsetmek gerekir. 1936 yılında kaldırılan Türk müzikîsi yasağından sonra Cevdet Kozanoğlu yönetiminde örgütlenen ve mesafe kateden Ankara Radyosu, yapılan müzikî yayımlarını Türk müzikîsine layık bir kalıba, üsluba ve kaliteye kavuşturması; ayrıca eldeki icrakârların ihtiyaca cevap verebilmesi için radyoya alınan sanatkâr adaylarını akademik açıdan zorlu ve belirleyici sınavlardan geçirmiştir<sup>28</sup>. Bu sınavlar hakkında Hakkı Süha Gezgin'in "*İmtihan, eğer menfi bir ihtiyacın ortaya çıkardığı bir dava değilse, yapılan işi bir kere daha alkışlamak lazım gelir kanaatindeyim. Çünkü böyle bir hareketi, bir tekâmülün ifadesi gibi kabul etmek gerekir.*" yorumu göze çarpmaktadır<sup>29</sup>. Radyodaki bu örgütlü ve akademik ilerleyiş, çalgılı yerlerde çalışan sanatkârları da etkileyecek ve onları ilk defa karşılaştıkları bir imtihan süreci bekleyecektir.

18 Eylül 1941 tarihli bir haberde, İstanbul Belediyesinin tamimi üzerine umumî çalgılı yerlerde profesyonel olarak çalışan sanatkârların imtihana tâbi tutulmaları kararlaştırıldığı belirtilmiştir. *Tan* gazetesindeki habere göre, bu imtihanın 1938 yılında piyasada birçok icrakârın müzikî konusunda emek vermeden düşük seviye bir icra ile "okuyucu" ve "çalgıcı" sıfatıyla sahneye çıkması yüzünden yapılacağı belirtilmiştir<sup>30</sup>. Bu imtihanın müzikî zevkini tam anlamıyla verecek elemanları temin edeceği gibi sanatkârları da sürekli maruz kaldıkları eleştirilerden kurtaracağı düşüncesi mevcuttur<sup>31</sup>.

İmtihanlar, 20 Eylül 1941 tarihinde Esnaf Cemiyeti binasında gerçekleştirilecek ve bütün müzikî sanatkârları Konservatuvar İcra Komitesi huzurunda imtihan olacaklardır. Talimatnamenin açık olduğu ve hiçbir sanatkârın imtihandan muaf kalamayacağı belirtilmiştir. Bu bilgiye rağmen Konservatuvar Türk Müzikîsi İcra Heyeti üyesi olduğu gerekçesiyle Münir Nurettin, bu imtihandan muaf tutulmuştur<sup>32</sup>. İmtihani başarıyla verebilenlerin bir vesika ile belgelendirilmesi ise Türk müzikîsinin eğitim boşluğunun olduğu bir dönemde akademik gelişmelerin kırıntılarında biri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca imtihanda muvaffak olamayan hiçbir sanatkârın umumî yerlerde sahne alamayacakları ifade edilmiştir<sup>33</sup>. Makalemizin ilerleyen bölümlerinde bahsedeceğimiz dedikodular ve eleştiriler neticesinde İstanbul Belediyesi İktisat Müdürü Saffet Sezen, bu imtihanın sadece sanatkârları sınıflara ayırmak amacıyla yapıldığı, halkın beğenisini kazanmış "büyük sanatkâr"ların, müziğe ve sahne dünyasına yeni adım atan bir "müzikî heveskârı" ile aynı şekilde imtihan edilmemesi gerektiği hususunda ilgililere bir tezkere göndermiştir. Bu tezkereye göre imtihan sonucunda sahneye çıkan sanatkârların sınıflara ayrılacağı ama çalışma ehliyetnamesi verilmesi şeklinde bir uygulamadan vazgeçileceği belirtilmiştir<sup>34</sup>. Buna karşın takip eden haftalarda imtihan süreci boyunca çıkan haberleri incelediğimiz zaman ehliyetname uygulamasından

<sup>28</sup> Aksoy, "Cumhuriyet Döneminde Devlet Radyosunun Türk Musikîsi Üzerindeki Etkileri".

<sup>29</sup> Hakkı Süha Gezgin, "Musiki İmtihani", *Vakit* (16 Kasım 1940), 3.

<sup>30</sup> *Tan*, "Musiki Sanatkarlarının İmtihani" (3 Ekim 1941), 2.

<sup>31</sup> Hasan Bedrettin Ülgen, "Musiki sanatkarları nasıl imtihan ediliyor", *Vakit* (20 Eylül 1941), 2.

<sup>32</sup> *En Son Dakika*, "Türk musikîsi sanatkârları imtihana tabii tutuluyor" (18 Eylül 1941), 2.

<sup>33</sup> *Vakit*, "Konservatuvarda alaturka musikî de öğretilecek" (19 Eylül 1941), 4.

<sup>34</sup> *Tan*, "Musiki İmtihani Dedikoduları" (20 Eylül 1941), 6.

vazgeçilmediği görülmüş, bilakis ikinci bir imtihanın basamağı olarak kullanıldığı anlaşılmıştır<sup>35</sup>.

### 3.1. İmtihan İzlenimleri

İmtihanın ilk günü jüri heyetinin huzuruna gelen sanatkarlar, aynı zamanda gazetecilerin önünde imtihan edilmektedir. İmtihanı kendilerine ayrılan yerden takip eden bazı yazarlar, izlenimlerini zaman zaman gazetelerindeki köşelerinde yansıtmışlardır.

İmtihan jüri heyeti Sadettin Kaynak, Ali Rıza Şengel, Dürrü Turan, Sadi Işıl, Artaki Candan, Selahattin Pınar isimlerinden teşkil edilmiştir. İmtihana hanendelerden Müzeyyen Senar, Hamiyet Yüceses, Suzan Şahin, Muzaffer Güler; sazandelerden ise Zeki Duygulu, Udi Hrant, Kemanî Haydar, Tahsin Karakuş gibi tanınmış sanatkarlar da katılmıştır. İlginç anların yaşandığı imtihanlardan birtakım izlenimler aşağıdaki gibidir.

Jüri heyetinden Dürrü Turan'ın Bayan Harika'ya ağır aksak usulünü tatbik etmesini istediğini ve bunu bir şarkı yardımıyla yapabileceğini söylemiştir. Başka bir sanatkara Eyüplü Ali Rıza herhangi sevdiği bir şarkıyı okumasını ve yanında usul vurmasını istemiştir. Sanatkâr, imtihana hazırlanmadığını ve çalışmak için müsaade istediğini jürinin huzurunda beyan etmiştir. Jüri heyeti ise günümüzde üniversitelerde talebeye tanınan bütünleme sınavı hakkı gibi hazırlanması için sanatkara 15 gün mühlet vermiştir. Kanûni Sadi'nin 62 yaşında olduğu gerekçesiyle çalışma vesikası verileceği ama imtihan edilmeyeceği belirtilmiştir. İlk gün imtihana 20 kişinin katılıp ikisinin ikmale (bütünlemeye) kaldığını, imtihanın iki hafta daha süreceği belirtilmiştir<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> “İmtihandan sonra çalışma ruhsatnamesi verilen sanatkarlar için bir kurs daha açılıp yeni bir imtihan daha yapılacağı ve bu ikinci imtihandan sonra sanatkarların üç sınıfa ayrılacağı yazılmıştır. Sanatkârlar, sadece tâbi oldukları sınıf derecelerine denk olan umumî yerlerde sahne alabilecekler.” Bu cümleden sanatkarlarla beraber, umumî yerlerin de sınıflara ayrıldığı görülmektedir. *Tan*, “Müsiki Sanatkârları Sınıflara Ayrılacak” (18 Kasım 1941), 2.

<sup>36</sup> Ülgen, “Musiki sanatkarları nasıl imtihan ediliyor”, 2.





Şekil 2. Esnaf Cemiyeti Salonunda Sanatkârlar Jürî Önünde

Udî Hrant, Kirkor, Sahak, Bestekâr Tahsin Karakuş, Cümbüşçü Fahri, Kanunî İsmail, Cümbüşçü Şevket, Kemanî demir Ali'nin sanat yetkinlikleri jüri tarafından tescil edildiği için imtihana lüzum görülmeyen isimler olmuştur. Kanunî Velî isimli sanatkârın imtihan sırasında bayıldığı, Şükran isimli sanatkârın diyez işaretini bir notanın tepesine iliştiirdiği, Udî Semiha'nın notaların Dügâh, Segâh ve Neva gibi perde isimlerini bile sayabildiği anekdotları yaşanan ilginç anlar olarak göze çarpmaktadır. Kemani Aliye ve Udî Enver ise nota öğrenmeleri hususunda jüri heyeti tarafından ihtar edilmiştir<sup>37</sup>.

Hasan Bedrettin Ülgen, Müzeyyen Senar'ı imtihan esnasında "mektepe sıralarında uzun yıllar çalışmış, öğretmenlerin takdirini kazanmış ve bu takdirin neticesini görecekt kendine güvenen bir talebe"ye benzetmiştir. Klâsik bir şarkı okuduktan sonra imtihan jürisinin huzurundan takdirle ayrılan Senar'ın ardından Suzan Şahin ve Muzaffer Güler'in huzura geldiği ve imtihandan "9"ar puan alarak ayrıldıkları belirtilmiştir. Müzeyyen Senar'ın sınavı bittiğinde birkaç saat sonra heyecanının etkisiyle jüri heyetinden Selahaddin Pınar'ı arayıp imtihanı kazanıp kazanmadığını sormuş, aldığı cevap ise "Hem de 10 ve üç yıldızla" şeklinde olmuştur. Hamiyet Yüceses'in hırçın ve asabi görüntüsüne rağmen imtihan heyetinin "bir nihavend dizisi yapınız ve arzaları koyunuz!" sözü üzerine alışkın bir el yatkınlığı ve düzgün çizim yeteneği ile suale cevap verdikten sonra bir şarkı icra ettiği kaydedilmiştir. Selahaddin Pınar'ın "Alaturkanın Paganini"si olarak andığı ve "bütün usulleri bilir, kulağı çok iyi ses alır ama notadan hiç anlamaz" şeklinde yorum getirdiği Haydar Tatlıyay'ın bir keman taksimi yaptığı ve Selahaddin Pınar'ın bu taksim üzerine gözyaşlarını tutamadığı anlatılmıştır<sup>38</sup>. Ülgen, bu imtihanın, sanatkârların değerlerini ve müzik üzerindeki tevazularını bir kere daha göstermiş

<sup>37</sup> Sadı Günel, "İmtihan adı verilen işkence...", *En Son Havadis* (27 Eylül 1941), 3.

<sup>38</sup> Günel, "İmtihan adı verilen işkence...", 3.

olduğunu düşünmektedir. 27 Eylül 1941 tarihinde, 30 müzisyenden dördünün ikmale (bütünlemeye) kaldığı ve diğerlerinin başarılı olduğu ifade edilmiştir.

3 Ekim 1941 tarihi itibarıyla 72 kişinin imtihan edildiği haberi paylaşılmıştır. Bu sanatkarlar arasında Mahmure Handan, Piyanist Şefik, Udi Selânikli Abdi, Hafız Yaşar, Hamit Dikses, Tanburî Osman Pehlivan gibi isimlerin yer aldığı ve iki kişinin başarılı olamadığı ifade edilmiştir. Başarılı olamayanlara üç ay ikmal süresi tanınmış ve merakla imtihana girmesi beklenen Safiye Ayla'nın imtihana girmediği aktarılmıştır<sup>39</sup>. Safiye Ayla'nın imtihana girmeme kararı aldığı ve kendisinin "çalıcı" sıfatıyla imtihana çağırılması ısrarının devam ettiği takdirde mahkemeye başvurmasının muhtemel olduğu kaleme alınan yazılar arasında göze çarpmaktadır. Safiye Ayla gibi düşünüp hareket eden birçok şöhretli sanatkarın olduğu ve onların da imtihana gelmediği belirtilmiş, ayrıca jüri heyetinin içinde imtihana gelmeyen sanatkarlara hak veren fikirlerin yükseldiği de aktarılmıştır. Selahaddin Pınar bu konuda fikirlerini şöyle aktarmaktadır:

"Ben, Safiye, Müzeyyen, Aleko gibi memlekete şöhret salmış ve beğenilmiş sanatkarların imtihan edilmelerinin aleyhindeyim. Bir sanatkarın sahneye çıkması için en aşağı 15 sene çalışması lazımdır. Sazı üzerinde 15 sene uğraşmış bir adamın da böyle bir imtihana tâbi tutulması doğru değildir."<sup>40</sup>

Jüri heyetinin bu diğerkâm ve müspet yaklaşımından olsa gerek, Safiye Ayla 19 Kasım 1941 tarihinde imtihana girmeyi kabul etmiştir. Safiye Hanım verdiği sınavla müsikiye olan vukufiyetini ortaya koymuş ve kendisinin seçkin bir sanatkar olduğuna dair vesikasını jüri heyetinden almıştır. Safiye Hanım'ın imtihana girmemek için ortaya koyduğu bu direniş, sütlüman geçen bir imtihanla adeta tatlıya bağlanmıştır.

### 3.2. İmtihan Hakkında Olumlu Eleştiriler

İstanbul Belediyesinin yaptığı bu imtihanın, kamuoyunda çeşitli yankıları olmuştur. Kimi bu imtihana destek veren, kimi de imtihana karşı çıkan cephede yer almaktadır.

Hakkı Süha Gezgin, umumî yerlerde çalıp söylemek hakkının bir "kudret" le<sup>41</sup> alınacağını belirtmiştir. Ona göre, bu kudretin bir imtihanla sınanması ve tasdik edilmesi olağan bir durumdur. Rastgele eline aldığı bir sazın tellerini döve döve bağıratan her adam, kendini "icrakâr" saymamalıdır. İstanbul Belediyesinin buna hakkı olduğundan, liyakatli sanatkarlarla değersizlerin tefrik edilmesi gerektiğinden bahsedilmiştir. Sahnede müsiki icra eden birçok sanatkarın kendilerini dinletme iktidarlarından şüphe duyan Gezgin, özellikle kadın şarkıcıların kulaktan ziyade göze hitap ettikleri düşüncesinden, onlara verilen değer in bu zaviyeden biçilmesinden yakınmıştır. İmtihanın "kayıtsız şartsız icra-i sanat" haksızlığını

<sup>39</sup> *En Son Dakika*, "Bugün 72 kişi imtihan edildi" (3 Ekim 1941), 1.

<sup>40</sup> *Tan*, "Musiki Sanatkarlarının İmtihanı", 2.

<sup>41</sup> Kudret kelimesini bu cümlede, icra ettiği sanat ile kamuoyu ve halk nezdinde kabul görme gücü olarak kabul etmekteyiz.

önleyen ilmî bir disiplin filtresi getirdiğinin düşünüldüğü yazıda, imtihandan önce mûsikî hakkında “*ağızdan şarkı öğrenmektir*” şeklinde tanımlayan bir kişinin tahta başında ter dökerek nota çizip usul vurduğunu görmek durumunun, bu ilmî filtrenin faydasının görüldüğü somut bir örnek olarak kabul edilmiştir<sup>42</sup>.

Sanatkârların çoğunun mûsikî emeğinden uzak hareket ettiğini söyleyen Gezgin, hanendeler için kulaktan kapma aynı makam ve şarkıları sürekli tekrar etmekle; sazandeleri ise akort birliğinden yoksun sazlar arasında çeyrek ses farklarının bariz duyulduğu bir şekilde icra etmekle suçlamıştır. Bu tür sanatkârların mevcut halleriyle misalen İtrî'nin “Neva Kâr” bestesinin hakkını vererek icra etmelerini olanaksız görmüştür. Gezgin'e göre sanatkâr, kuruntu ile sanatkâr olamaz ve imtihandan kaçmaz, bilakis imtihanın yapılmasını teklif eder. İmtihan kararını isabetli bulan Hakkı Süha Gezgin bu konuda gurur yapmanın da yersiz olduğunu savunmaktadır<sup>43</sup>. Hasan Bedrettin Ülgen, Gezgin'in bu noktadaki fikirlerine şu sözleriyle katılmaktadır:

“Mûsikî imtihanı, mûsikî sanatkârının kıymetini takdir ettirmek, sanatını tebarüz ettirmek ve halka bu sanatta ehil olduğunu gösteren en güzel mûsikî hareketlerindedir. Kendilerinin kıymetlerini takdir ettiğimiz sanatkârların ehliyetleri bir kez daha tebarüz ettirilmiş oluyor.”<sup>44</sup>

### 3.3. İmtihan Hakkında Olumsuz Eleştiriler

Dikkat çeken ilk olumsuz eleştiri, İstanbul Belediyesinin mûsikî konusundaki yetkisi olmuştur. Filanca sanatkârın sınavdan muaf tutulmasını, filancasının sınava girmesine karar vermenin İstanbul Belediyesinin üstüne vazife olup olmadığı sorgulanmıştır. Hatta öyle ki bu imtihan fikrinin kime ait olduğunu sorgulamak için belediye personelinin fikrine danışan Naci Sadullah, bir personelin bu konuda fikri olmadığını söylediği ve “*bir imtihan açmak lüzumunu belki zabıta duymuştur*” cevabını aldığını ifade etmiştir. Sadullah, zabıtaya sorduğunda bu işi belediyenin iktisat müdüriyetinin yapmış olabileceği yanıtını almıştır. İktisat müdüriyeti ise Esnaf Cemiyeti'nden imtihan yapılması hususunda haber geldiğini ama onların da bu kararın öznesini net biçimde işaret edemediğini belirtmiştir<sup>45</sup>. Doğal olarak diğer bir eleştirinin Esnaf Cemiyetine yöneldiği görülmektedir. Bünyesinde bir tiyatro ve konservatuvar barındıran İstanbul Belediyesinden mûsikîyle daha ilgisiz bir görüntüsü olan bir cemiyet söz konusudur. Dolayısıyla imtihan kararı bu cemiyetin üstüne vazife olamaz. Mûsikî sanatına Esnaf Cemiyetinin vaziyet etmesi Türk mûsikîsinin başıboş kalmasından bile acıklı olarak görülmüştür<sup>46</sup>. Ayrıca mûsikî sanatının esnaflıkla ilgisi olmadığı için sınav yeri olarak Esnaf Cemiyetinin salonunun uygun görülmesi de tenkit edilmiştir. Hatta bu “*acayip ve cesurane*” imtihan girişimini engellemek için yüksek makamlara çağrıda bulunulmuştur<sup>47</sup>. Bu imtihanın konservatuvarda yapılması fikri makul iken mûsikî sanatkârlarının

<sup>42</sup> *En Son Havadis*, “Üç aylık kursun manası ve faydası var mı?” (20 Eylül 1941), 1.

<sup>43</sup> Hakkı Süha Gezgin, “Çalgıcıların imtihanı”, *Vakit* (22 Eylül 1941), 3.

<sup>44</sup> Ülgen, “Musiki Sanatkarlarının İmtihanı”, 6.

<sup>45</sup> Naci Sadullah, “Sanatkarların imtihan meselesi”, *Tan* (26 Eylül 1941), 2.

<sup>46</sup> Sadullah, “Sanatkarların imtihan meselesi”, 2.

<sup>47</sup> Naci Sadullah, “Kim kimi imtihan ediyor?”, *Bugün* (24 Eylül 1941), 6.

fırıncılar, manavlar, garsonlar ve balıkçılar gibi esnaf kabilinden sayılmaları güzel sanatlara mensup kişiler tarafından tepki sebebi olmuştur<sup>48</sup>.

İmtihan kararının kanunî dayanağı olarak belediye zabıta talimatnamesinin bir maddesi<sup>49</sup> gösterilmiştir. Maddede şu ifade yer almaktadır: “*Tiyatro ve gazino gibi umuma mahsus yerlerde çalgıcılık edenlerin kendi esnaf cemiyetlerine müracaatla ehliyetname almaları iktiza etmektedir.*” Naci Sadullah’a göre bu madde ile ehliyetsiz olan kişilerden sanat ve halkın müsikî zevkini korumak için böyle bir adım atıldığı aşikârdır. Ancak imtihan bu gayeden sıyrılmış ve hakikî sanatkârların gururlarını incitecek bir silah şekline dönüşmüştür. Müzeyyen Senar ve Hamiyet Yüceses gibi isimlerin bir mektep talebesi gibi; bilgisi, yeteneği ve sahnede çalışmaya müsait olup olmamasının sorgulandığı bu sınav, Sadullah tarafından acı ve onur zedeleyici olarak nitelenmiştir. Örneğin; sırf nota bilmediği için Haydar Tatlıyay gibi bir kıymetli sanatkârının “8” notunu alması, Sadullah’a göre “milletin verdiği tam notun bir esnaf masası üzerinde keserle bir pırlanta parçasının parçalanması”na denk bir meseledir. Sanatkârların böyle bir imtihana gitmeyi kabul etmek yerine hukukî yola başvurup bu imtihanı dava etmesi gerektiğini bile düşünmektedir<sup>50</sup>.



Şekil 3. Sadi Günel’in İmtihan Hakkındaki Yorumu

Diğer bir eleştiri imtihanın yapılış usulü için sarfedilmiştir. “Kim kimi imtihan ediyor” başlıklı yazısında Naci Sadullah, jüri heyetini teşkil eden kişilerin imtihana tabi tutulan sanatkârlardan üstünlüğünü hangi kıstasın belirlediğini sorgulamıştır. Ayrıca Sadullah’a göre sanatkârların “mücrimler gibi, polis vasıtasıyla çalyaka ettirilerek mektep talebeleri gibi” imtihana sokulması şık bir hareket değildir<sup>51</sup>. Jüri heyetinin çoğunluğunun zaten sahnede çalışan müsikî sanatkârları olduğu ve beraber sahneye çıktıkları arkadaşlarını imtihan etmeleri gibi çarpık bir durum olduğu fikri ortaya atılmıştır. Sadi Günel, yukarıdaki görselde paylaştığımız gibi “işkence” ve “felaket” olarak nitelediği bu imtihanın jüri heyetini kimin imtihan edeceğini soru olarak kamuoyuna yöneltmiştir.

<sup>48</sup> “Musiki İmtihanı Dedikoduları”, 6.

<sup>49</sup> Bu maddenin, sanatkârların gelecekte Esnaf Cemiyeti’nde imtihana mecbur tutulmaması için değiştirilmesi karar verilmiş ve bu görev dönemin İstanbul Şehir Meclisi üyesi Refik Ahmet Sevengil ile İstanbul Belediye Konservatuar müdürü Yusuf Ziya Demircioğlu’na havale edilmiştir. *Tan*, “Safiye dün imtihan edildi” (19 Kasım 1941), 2.

<sup>50</sup> Naci Sadullah, “Yine sanatkarların imtihanları meselesi”, *Tan* (27 Eylül 1941), 2.

<sup>51</sup> Sadullah, “Kim kimi imtihan ediyor?”, 6.

İmtihani yanlış bulan bazı kişilerin fikirlerinin temelinde sanatçıların halkın sevgisi ve teveccühünü kazanması durumu vardır. Bu sanatçılar ehliyetlerini “belediyeden evvel halktan” almışlardır. Halktan tam not alan bir sanatçı, imtihanda nota yazmadığı gerekçesiyle bu sanattan men mi edilecektir? Refik Halid’e göre, kimi sanatçı vardır ki ilim deryasına girmeden doğuştan gelen yetenekleri ile nice “üstat” diye bilinenlerden daha önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Halid’e göre sanatçıları imtihanla sınıflara ayırmak gereksizdir. Çünkü sanatçılara zaten her akşam sahne aldıkları umumî yerlerde “imtihan” yapılmaktadır. Oradaki ücretin derecesine göre aldığı “sınıf” kendiliğinden belirlenmektedir. Sanatçının aldığı diploma ise sahne aldığı yerin “kasa defteri”dir. Yani bir müessese sahibi ehliyetsiz bir sanatçılara mekânında başka türlü yer vermez. Zira sanatçılara “bir verirse beş kazanması” gerekir<sup>52</sup>.

İsmi tespit edemediğimiz yazar “A. Şarklı”, imtihanın amacının Türk müzikisinin kalitesizleşmesinden kurtarmaksa “hizaya çekileceklerin” halkın tanıdığı muayyen sanatçılardan ziyade meyhane havası yaratan ve gelişigüzel sanatsız icralar ortaya koyan icrakârlar olması gerektiğini savunmuştur. Yani bütün sanatçılar aynı kalitede, aynı felsefede, aynı yetenekte ve aynı duruş içinde değildir. O yüzden imtihanda sınıf farkı gözetilmelidir. Ayrıca A. Şarklı, jüri heyetinin konservatuvar gibi bir sanat kurumundan seçilen profesörlerden oluşması gerektiğini düşünmektedir. Bu standart haricinde dışarıdan jüri seçmenin kültürel bir esası olamaz. Şarklı da halkın vereceği notu, jüri heyetinin vereceği nottan üstün tutarak Refik Halid’e katılmaktadır. Şarklı’ya göre sanat bir diploma işi değildir<sup>53</sup>.

### 3.4. İmtihandan Önce Düşünülmesi Gereken Konu: “Türk Müsîkîsi Mektebi”

Bize göre, sanatın bir diploma işi olmadığı düşüncesinin temelinde 1926’da Dârülelhan’dan Türk müzikîsi tedrisatının kaldırılmasıyla tıkanmış olan eğitim kanalı vardır. İmtihanın ilk gününde neşredilen haberde, Naci Sadullah’ın “*alaturka musiki tedrisatımız var mıdır ki, onu fisebilullah yaşatanları ahret sorgusuna çekiyoruz?*” sorusu bunu desteklemektedir<sup>54</sup>. Yine aynı gün başka bir haberde, sınava girecek olan sanatçıların imtihan için genel kanaati sorulduğunda çoğunun Türk müzikîsinin mektepsiz ve metotsuz çalışanların elinde hırpalanıp gittiği şeklinde bir cevap verdiği görülmüştür. Sazında ve sesinde rüştünü ispat etmiş sanatçılara bir ehliyetname ile nota okuma kabiliyetinin aşılamayacağını ve bunun için eğitimde sürekliliğin olması gerektiğinin vurgulandığı yazıda, bize göre Türk müzikîsinin yaşadığı bütün “anormal” süreçlerin köküne inebilen yorumlar yapılmıştır. İmtihandan önce verilen üç aylık kursun yeterli olmadığı şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Müsîkî adi bir boyacılık mıdır ki küpe daldırıp çıkarır gibi, üç aylık bir kurstan sonra -hem de çoklarının yaptığı gibi üçte

<sup>52</sup> Refik Halid, “Bir salgın daha: İmtihan”, *Tan* (22 Eylül 1941), 1.

<sup>53</sup> A. Şarklı, “Musiğinin imtihanları kadar zaruri yoklamaları”, *Haber* (30 Eylül 1941), 3.

<sup>54</sup> Sadullah, “Kim kimi imtihan ediyor?”, 6.

birden fazlası takip edilmeden öğrenilsin ve binlerce insanın zevki selimine hitab etmek ehliyeti kazanılsın?”<sup>55</sup>

Osmanlı döneminde kurulan Mehterhane, Enderun, Mevlevî tekkeleri, Dârülelhan ve Dârüttalimi Mûsikî Cemiyeti gibi Türk mûsikîsini eğitim ve kültür bazında yaşatan kurumlardan Türkiye Cumhuriyeti’ne hiçbirisinin aktarılamadığı söylenmiştir. Lağvedilenlerin yerine inşa edilen kurumların ise Türk mûsikîsi açısından çizdiği tablo şu sözlerle betimlenmiştir:

“Bugün, İstanbul Konservatuvarının alaturka şubesiyle Ankara Radyosunun alaturka kolu, ancak neşrettikleri mûsikî havasıyla sanat erbabını imrendirecek şekilde kapalı kapaklar altında kaynayan birer aşure kazanına benzemiyorlar mı?

Netice: Mektepsizlik=Mûsikî Cehaleti”<sup>56</sup>

İmtihan sürecinin eksik ve yanlışlıklarını gözlemleyen, ayrıca “Türk mûsikîsi mektebi” konusunu Maarif Vekaleti’ne iletmek için girişimde bulunan Mûsikî Sanatkârları Cemiyeti İdare Heyeti’nin <sup>57</sup> Türk mûsikîsinin ilerlemesi için bir program hazırlayacağı duyurulmuştur. İmtihan sürecini başından sonuna takip eden Naci Sadullah, imtihandan evvel düşünülmesi gereken konunun mektep olması gerektiğini ifade etmiştir. Sadullah, mektepsiz ve teşkilatsız bir şekilde malûm imtihan sürecine giren Türk mûsikîsinin durumunu şu tarihî ifadelerle özetlemektedir:

“Konservatuvarlardan kovulan, tıpkı evladı tarafından inkâr olunan talihsiz bir ana gibi esnaf cemiyetinde merhametli arabacıların himayesine sığınan Türk mûsikîsi, tek kopyası alınmayan ve mütemadiyen aşınan bir plağı andırıyor.”<sup>58</sup>

## Sonuç

1941 yılında İstanbul Belediyesinin Türk mûsikîsi sanatkârları için uyguladığı imtihan kapsamında yapılan bu araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

İmtihan kararına gelinen süreçte Osmanlı’nın son dönemlerinde başlayan Batılılaşma hareketleri; Cumhuriyet döneminde gerçekleşen resmî Türk mûsikîsi eğitim yasağı, radyolarda Türk mûsikîsi yasağı ve umumî çalgılı yerlerde Türk mûsikîsinin yasaklanma arifesine gelmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bu gelişmelerin birbirlerini tetikleyici bir özelliği olduğu tespit edilmiştir. Türk mûsikîsi eğitimi boşluğunun icralardaki tavır, disiplin ve kalite bozukluğu gibi kısaca “alaylılık” olarak tanımlanabilecek probleme direkt etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Alaylılık sorununu; “Türk mûsikîsinin özündeki noksanlığa bağlayan”, “sanat kaygısı güdenleri hariç tutarak iktisadî kaygılarla mûsikîyi bozan

<sup>55</sup> *En Son Havadis*, “Üç aylık kursun manası ve faydası var mı?”, 1.

<sup>56</sup> *En Son Havadis*, “Üç aylık kursun manası ve faydası var mı?”, 3.

<sup>57</sup> Bu idare heyeti hakkında “Esnaf cemiyetine kurduğu acayip bir imtihan masası” tabiri kullandığı için jüri heyetinin kastedildiğini düşünmekteyiz.

<sup>58</sup> Naci Sadullah, “İmtihandan evvel mektep”, *Tan* (5 Ekim 1941), 2.

şahısları sebep gören” ve “bu sorunun eğitimsizlikten dolayı ortaya çıktığı fikrine sahip olan” şeklinde üç ayrı görüş tespit edilmiştir. Bunlardan en isabetlisi bizce üçüncü görüştür.

Türk müzikî eğitimi boşluğunun radyoda Türk müzikî yasağını, radyo yasağının da Türk müzikîsinin umumî çalgılı yerlerde yasaklanmasına geline süreci tetiklediğini ve bu silsilenin Türk müzikî sanatkarlarının hayatlarını büyük oranda değiştirdiğini ortaya koymuştur. Sanatkarlardan kimisi bu yeni duruma uyum sağlayabilmiş ve Batı müzikî talebesi olmuş; kimisi de gelecek kaygısı hissederek müziği bırakıp hamallık, çıraklık, limon satıcılığı gibi meslekleri tercih edebileceğini ifade etmiştir. Burada not düşmek gerekir ki Cumhuriyet dönemi müzikî değişimleri, sadece müzikî konusundaki değişimlerden ibaret olmayıp Türkiye’deki müzik çevrelerinde sosyolojik değişimlere de sebep olmuştur.

İstanbul Belediyesi tarafından uygulanan imtihanın Türk müzikî ve sanatkarları için pek çok farklı sonuçları ortaya çıkmıştır. İmtihan kararının resmî ve fiilî olmak üzere iki ayrı sebebi vardır. Resmî sebebi, belediye zabıta talimatnamesinin bir fıkrasıdır. Fiilî sebebi ise umumî çalgılı yerlerde çalışan sanatkarları müzik bilgileri ve liyakatlerine göre belirlemektir. Ancak bu imtihanın yapılış usulünde çeşitli problemler vardır. Bize göre İstanbul Belediyesi, Türk müzikîsinin -tam teşekküllü olmasa da- dönemindeki yegâne resmî eğitim kurumu olduğu için belediyenin bu imtihanı düzenlemesi doğru bir adımdır. Ancak imtihanın belediyenin bünyesinde yer alan “Konservatuvar” tarafından organize edilmesi, daha isabetli bir karar olarak kabul edilebilir. Çünkü imtihan haberinin Esnaf Cemiyeti’nden gelmesi ve imtihanın cemiyet binasında yapılması bu imtihanın ilmî itibarını düşürmüştür. Bu gelişmeler aynı zamanda sanatkarları esnaflarla aynı kefeğe koydukları imajını vermektedir. “Müzikî esnaflığı” kavramı eleştirilirken bu iki kavramın bir araya gelmesi ironik bir durumdur.

İmtihan adının “işkence”, “felaket”, “salgın” gibi ifadelerle anılması dönemin Türk müzikî camiasının ortaya atılan bu “ilmî meşakkate” hazır olmadığını göstermektedir. Bu durum, ülkedeki Türk müzikî eğitim boşluğunun müzikî dünyasını ilmî kaidelerden uzaklaştırdığını ve halkın gösterdiği teveccühün yapılan sanatın kalitesi ne olursa olsun ilmî kaidelerden üstün tutulabileceğini göstermektedir. Ayrıca jüri heyetinin akademik esaslara bağlanmadan teşkil edilmesi, sahnede yan yana çalışan sanatkarların bir kısmının “imtihanı uygulayan”, diğer kısmının “imtihan uygulanan” pozisyonunda olması bu sefer jüriyi kimin imtihan edeceği sorusunu -doğal olarak- akıllara getirmiştir.

Aslında varmak istediğimiz nokta, imtihandan evvel düşünülmesi gereken konunun o dönem için Türk müzikî ve eğitimini devletin himaye etmesi gerekliliğidir. Dönemin harareti “alaturka-alafranga müzikî tartışmaları”nın gölgesinde kalan bu mesele, imtihanın sebebini, yapılış sürecini ve sonuçlarını topyekûn onarabilecek bir potansiyelindedir. Örneğin; o dönemlerde resmî bir Türk müzikî mektebi kurulmuş olsaydı, buradan yetişecek sanatkarların aldıkları disiplinli eğitim sayesinde memleketin her yerinde Türk müzikîsinin teorik-pratik boşluğunu doldurabilecek vaziyette olmuş olabilecekleri aşikârdır. Resmî mektep aracılığıyla uygulanacak olan çok daha ileri seviyedeki imtihanlar, daha tedarik aşamasında talebelerin karşısına çıkacağı için dönemin Türk müzikî icrakarlarının ortaya koyduğu sanat da -aldıkları eğitim neticesinde- tartışılır olmaktan çıkacaktır.

Bu açıdan yapılan bir yanlışın aslında diğer yanlışları doğurduğu ve nihayet 1941 yılındaki imtihan sürecine gelindiği görülmektedir.

### Kaynakça

Aksoy, Bülent. “Cumhuriyet Döneminde Devlet Radyosunun Türk Musikisi Üzerindeki Etkileri”, <https://www.altayli.net/cumhuriyet-doneminde-devlet-radyosunun-turk-musikisi-uzerindeki-etkileri.html>, (Erişim 5 Aralık 2020).

*Akşam Postası*. “Alaturkacılara alafranga ders” (4 Aralık 1934), 3, <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE>

Bedi, Halit. “Milli Musikimiz”. *Türk Dili* (13 Kasım 1934), 4, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/turkdili//turkdili\\_1934/turkdili\\_1934\\_ikincitesrin\\_/turkdili\\_1934\\_ikincitesrin\\_13\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/turkdili//turkdili_1934/turkdili_1934_ikincitesrin_/turkdili_1934_ikincitesrin_13_.pdf).

Cahit, Burhan. “Alaturka musiki”. *Son Posta* (14 Mart 1938), 3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta\\_1938/son%20posta\\_1938\\_mart\\_/son%20posta\\_1938\\_mart\\_14\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta_1938/son%20posta_1938_mart_/son%20posta_1938_mart_14_.pdf).

Canver, Cevdet Mithat. *Türkiye’de 1934-1936 Yılları Arasında, Ankara ve İstanbul Radyoları’ndan Geleneksel Türk (Alaturka) Musikisi’nin Yayınlarının Yasaklanması ve Türk Toplumunu Üzerindeki Etkileri*. Ankara: Başkent Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

*Cumhuriyet*. “Çalgılı yerlerden de eski musiki kaldırılacak” (8 Kasım 1934), 1, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/cumhuriyet//cumhuriyet\\_1934/cumhuriyet\\_1934\\_tesrinisani\\_/cumhuriyet\\_1934\\_tesrinisani\\_8\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/cumhuriyet//cumhuriyet_1934/cumhuriyet_1934_tesrinisani_/cumhuriyet_1934_tesrinisani_8_.pdf)

Çorlu, Aziz. “Garp Musikisinin Harareti Müdafii”. *Haber* (21 Ocak 1936), 6, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber\(aksam%20postasi\)/haber\(aksam%20postasi\)\\_1936/haber\\_1936\\_sonkanun\\_/haber\\_1936\\_sonkanun\\_21\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber(aksam%20postasi)/haber(aksam%20postasi)_1936/haber_1936_sonkanun_/haber_1936_sonkanun_21_.pdf).

Deniz, Ünsal. “Müsikinin ‘Yeni Ses’i: Alaturka Müsikinin Kaldırılması Doğru mudur? Değil midir?” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 492.

Dinç, Sema. “Mehmet Tıraşçı, ‘Türk Müsiki Nazariyat Tarihi’, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017)”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (30 Haziran 2018), 358-363. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititilahiyat/444803>

*En Son Dakika*. “Bugün 72 kişi imtihan edildi” (3 Ekim 1941), 1, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/en%20son%20dakika/en%20son%20dakika\\_1941/enson%20dakika\\_1941\\_birincitesrin\\_/enson%20dakika\\_1941\\_birincitesrin\\_3\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/en%20son%20dakika/en%20son%20dakika_1941/enson%20dakika_1941_birincitesrin_/enson%20dakika_1941_birincitesrin_3_.pdf).

*En Son Dakika*. “Türk musikisi sanatçıları imtihana tabii tutuluyor” (18 Eylül 1941), 1,2, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/en%20son%20dakika/en%20son%20dakika\\_1941/enson%20dakika\\_1941\\_eylul\\_/enson%20dakika\\_1941\\_eylul\\_18\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/en%20son%20dakika/en%20son%20dakika_1941/enson%20dakika_1941_eylul_/enson%20dakika_1941_eylul_18_.pdf).



*En Son Havadis*. “Üç aylık kursun manası ve faydası var mı?” (20 Eylül 1941), 1,3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/en%20son%20havadis/en%20son%20havadis\\_1941/en%20son%20havadis\\_1941\\_eylul\\_/en%20son%20havadis\\_1941\\_eylul\\_20\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/en%20son%20havadis/en%20son%20havadis_1941/en%20son%20havadis_1941_eylul_/en%20son%20havadis_1941_eylul_20_.pdf).

Gezgin, Hakkı Süha. “Çalgıcıların imtihanı”. *Vakit* (22 Eylül 1941), 3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit\\_1941/vakit\\_1941\\_eylul\\_/vakit\\_1941\\_eylul\\_22\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit_1941/vakit_1941_eylul_/vakit_1941_eylul_22_.pdf).

Gezgin, Hakkı Süha. “Musiki imtihanı”. *Vakit* (16 Kasım 1940), 3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit\\_1940/vakit\\_1940\\_ikincitesrin\\_/vakit\\_1940\\_ikincitesrin\\_16\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit_1940/vakit_1940_ikincitesrin_/vakit_1940_ikincitesrin_16_.pdf).

Günel, Sadi. “İmtihan adı verilen işkence...” *En Son Havadis* (27 Eylül 1941), 1,3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/en%20son%20havadis/en%20son%20havadis\\_1941/en%20son%20havadis\\_1941\\_eylul\\_/en%20son%20havadis\\_1941\\_eylul\\_27\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/en%20son%20havadis/en%20son%20havadis_1941/en%20son%20havadis_1941_eylul_/en%20son%20havadis_1941_eylul_27_.pdf)

*Haber*. “Alaturkacılarla bir konuşuş” (10 Kasım 1934), 1,10, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber\(aksam%20postasi\)/haber\(aksam%20postasi\)\\_1934/haber\\_1934\\_ikincitesrin\\_/haber\\_1934\\_ikincitesrin\\_10\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber(aksam%20postasi)/haber(aksam%20postasi)_1934/haber_1934_ikincitesrin_/haber_1934_ikincitesrin_10_.pdf)

*Haber*. “İnkılâbımızın esasını yıkıp yeniden yapmaktır” (4 Kasım 1934), 1,7, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber\(aksam%20postasi\)/haber\(aksam%20postasi\)\\_1934/haber\\_1934\\_ikincitesrin\\_/haber\\_1934\\_ikincitesrin\\_4\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber(aksam%20postasi)/haber(aksam%20postasi)_1934/haber_1934_ikincitesrin_/haber_1934_ikincitesrin_4_.pdf).

*Haber*. “Neyzen flütçü, kemençeci viyolonselci oluyorlar” (22 Kasım 1934), 3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber\(aksam%20postasi\)/haber\(aksam%20postasi\)\\_1934/haber\\_1934\\_ikincitesrin\\_/haber\\_1934\\_ikincitesrin\\_22\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber(aksam%20postasi)/haber(aksam%20postasi)_1934/haber_1934_ikincitesrin_/haber_1934_ikincitesrin_22_.pdf).

*Haber*. “Radyolar alaturka musikiyi kesti” (2 Kasım 1934), 1,7, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber\(aksam%20postasi\)/haber\(aksam%20postasi\)\\_1934/haber\\_1934\\_ikincitesrin\\_/haber\\_1934\\_ikincitesrin\\_2\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber(aksam%20postasi)/haber(aksam%20postasi)_1934/haber_1934_ikincitesrin_/haber_1934_ikincitesrin_2_.pdf).

*Hakkın Sesi*. “Milli Musikimiz” (12 Kasım 1934), 2.

Halid, Refik. “Bir salgın daha: İmtihan”. *Tan* (22 Eylül 1941), 1, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan\\_1941/tan\\_1941\\_eylul\\_/tan\\_1941\\_eylul\\_22\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan_1941/tan_1941_eylul_/tan_1941_eylul_22_.pdf).

Kaptan, Volkan - Kaptan, Merve Nur. “Cumhuriyet Dönemi ve Öncesi Batılılaşma Hareketlerinin Türk Müziğine Etkileri”. *Idil Journal of Art and Language* 8/58 (30 Haziran 2019). <https://doi.org/10.7816/idil-08-58-12>

Kaynak, Sadettin. “İçkili yerler alaturka musikiyi öldürüyor mu?” *Son Posta* (8 Eylül 1937), 6,10, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta\\_1937/son%20posta\\_1937\\_eylul\\_/son%20posta\\_1937\\_eylul\\_8\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta_1937/son%20posta_1937_eylul_/son%20posta_1937_eylul_8_.pdf).

*Milliyet*. “Alaturkacılar alafranga ders almağa başladılar” (5 Aralık 1934), 1, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/milliyet//milliyet\\_1934/milliyet\\_1934\\_kanunuevvel\\_/milliyet\\_1934\\_kanunuevvel\\_5\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/milliyet//milliyet_1934/milliyet_1934_kanunuevvel_/milliyet_1934_kanunuevvel_5_.pdf).

S., N. “Sanatkarla musiki esnafını ayırmak lazım”. *Son Posta* (1 Nisan 1937), 7,13, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta\\_1937/son%20posta\\_1937\\_nisan\\_/son%20posta\\_1937\\_nisan\\_1\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta_1937/son%20posta_1937_nisan_/son%20posta_1937_nisan_1_.pdf).

Sadullah, Naci. “İmtihandan evvel mektep”. *Tan* (5 Ekim 1941), 2, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan\\_1941/tan\\_1941\\_ilktesrin\\_/tan\\_1941\\_ilktesrin\\_5\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan_1941/tan_1941_ilktesrin_/tan_1941_ilktesrin_5_.pdf)

Sadullah, Naci. “Kim kimi imtihan ediyor?” *Bugün* (24 Eylül 1941), 3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/bugun\(siyasi,iktisadi,ictimai,gundelik%20gazete\)/bugun\(siyasi,iktisadi,ictimai,gundelik%20gazete\)\\_1941/bug%C3%BCn\\_1941\\_eylul\\_/bug%C3%BCn\\_1941\\_eylul\\_24\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/bugun(siyasi,iktisadi,ictimai,gundelik%20gazete)/bugun(siyasi,iktisadi,ictimai,gundelik%20gazete)_1941/bug%C3%BCn_1941_eylul_/bug%C3%BCn_1941_eylul_24_.pdf).

Sadullah, Naci. “Musikide Alafranga ve Alaturka Bahsi”. *Tan* (18 Mayıs 1940), 5, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan\\_1940/tan\\_1940\\_mayis\\_/tan\\_1940\\_mayis\\_18\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan_1940/tan_1940_mayis_/tan_1940_mayis_18_.pdf).

Sadullah, Naci. “Sanatkarların imtihan meselesi”. *Tan* (26 Eylül 1941), 2, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan\\_1941/tan\\_1941\\_eylul\\_/tan\\_1941\\_eylul\\_26\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan_1941/tan_1941_eylul_/tan_1941_eylul_26_.pdf).

Sadullah, Naci. “Yine sanatkarların imtihanları meselesi”. *Tan* (27 Eylül 1941), 2, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan\\_1941/tan\\_1941\\_eylul\\_/tan\\_1941\\_eylul\\_27\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan_1941/tan_1941_eylul_/tan_1941_eylul_27_.pdf).

Safa, Peyami. “Mısır Radyosu”. *Cumhuriyet* (6 Ağustos 1936), 3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/cumhuriyet//cumhuriyet\\_1936/cumhuriyet\\_1936\\_agustos\\_/cumhuriyet\\_1936\\_agustos\\_6\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/cumhuriyet//cumhuriyet_1936/cumhuriyet_1936_agustos_/cumhuriyet_1936_agustos_6_.pdf).

Safa, Peyami. “Musikimiz hangi yola girmeli? (Rauf Yekta Bey)”. *Cumhuriyet* (11 Aralık 1932), 1,6, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/cumhuriyet//cumhuriyet\\_1932/cumhuriyet\\_1932\\_kanunuevvel\\_/cumhuriyet\\_1932\\_kanunuevvel\\_11\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/cumhuriyet//cumhuriyet_1932/cumhuriyet_1932_kanunuevvel_/cumhuriyet_1932_kanunuevvel_11_.pdf).

*Son Posta*. “Alaturka çalgılar harice satılıyor” (26 Mart 1935), 2, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta\\_1935/son%20posta\\_1935\\_mart\\_/son%20posta\\_1935\\_mart\\_26\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta_1935/son%20posta_1935_mart_/son%20posta_1935_mart_26_.pdf).

*Son Posta*. “Eski Alaturkacılar Yakında Derslere Başlayacaklar” (21 Kasım 1934), 2, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta\\_1934/son%20posta\\_1934\\_tesrinisani\\_/son%20posta\\_1934\\_tesrinisani\\_21\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta_1934/son%20posta_1934_tesrinisani_/son%20posta_1934_tesrinisani_21_.pdf).

*Son Posta*. “Musiki İşine Dair Yine Birkaç Söz” (10 Kasım 1934), 3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta\\_1934/son%20posta\\_1934\\_tesrinisani\\_/son%20posta\\_1934\\_tesrinisani\\_10\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/son%20posta/son%20posta_1934/son%20posta_1934_tesrinisani_/son%20posta_1934_tesrinisani_10_.pdf).

Şarklı, A. “Musikişinasların imtihanları kadar zaruri yoklamaları”. *Haber* (30 Eylül 1941), 3,5, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber\(aksam%20postasi\)/haber\(aksam%20postasi\)\\_1941/haber\\_1941\\_eylul\\_/haber\\_1941\\_eylul\\_30\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/haber(aksam%20postasi)/haber(aksam%20postasi)_1941/haber_1941_eylul_/haber_1941_eylul_30_.pdf)

*Tan*. “Musiki Sanatkarlarının İmtihani” (3 Ekim 1941), 2, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan\\_1941/tan\\_1941\\_ilktesrin\\_/tan\\_1941\\_ilktesrin\\_3\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/tan//tan_1941/tan_1941_ilktesrin_/tan_1941_ilktesrin_3_.pdf).

Uşşakizade, Halit Ziya. “Alaturka-Alafranga”. *Cumhuriyet* (21 Eylül 1932), 3, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/cumhuriyet//cumhuriyet\\_1932/cumhuriyet\\_1932\\_eylul\\_/cumhuriyet\\_1932\\_eylul\\_21\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/cumhuriyet//cumhuriyet_1932/cumhuriyet_1932_eylul_/cumhuriyet_1932_eylul_21_.pdf).

Ülgen, Hasan Bedrettin. “Musiki sanatkarları nasıl imtihan ediliyor”. *Vakit* (20 Eylül 1941), 2, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit\\_1941/vakit\\_1941\\_eylul\\_/vakit\\_1941\\_eylul\\_20\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit_1941/vakit_1941_eylul_/vakit_1941_eylul_20_.pdf).

*Vakit*. “Alaturka, alafranga ve armoni meseleleri” (14 Temmuz 1933), 7,8, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit\\_1933/vakit\\_1933\\_temmuz\\_/vakit\\_1933\\_temmuz\\_14\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit_1933/vakit_1933_temmuz_/vakit_1933_temmuz_14_.pdf).

*Vakit*. “Konservatuvarda alaturka musiki de öğretilecek” (19 Eylül 1941), 1,4, [http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit\\_1941/vakit\\_1941\\_eylul\\_/vakit\\_1941\\_eylul\\_19\\_.pdf](http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/GAZETE/vakit/vakit_1941/vakit_1941_eylul_/vakit_1941_eylul_19_.pdf).

“İstanbul Üniversitesi | Devlet Konservatuvarı”. Erişim 19 Aralık 2020. <https://konservatuvar.istanbul.edu.tr/tr/content/konservatuvarimiz/tarihce>

## XX. Yüzyılda Türk Din Müsikîsi Geleneğinde Kâni Karaca

Kani Karaca in the Turkish Religious Music tradition in 20<sup>th</sup> Century

**Mustafa Asım AKKUŞ**

Öğr. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Müsikîsi Devlet Konservatuarı Türk Din Müsikîsi Anasanat Dalı Öğretim Görevlisi, Ankara Türkiye, [mustafasimakkus@gmail.com](mailto:mustafasimakkus@gmail.com), Orcid ID: 0000-0001-5327-6017

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	21 Ocak / January 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – Şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

**Atf / Cite as:** Akkuş, Mustafa Asım, XX. Yüzyılda Türk Din Müsikîsi Geleneğinde Kâni Karaca/Kani Karaca in the Turkish Religious Music tradition in 20<sup>th</sup> Century. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 76-115. doi: 10.30622 tarr.865870.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## XX. Yüzyılda Türk Din Müsikîsi Geleneğinde Kâni Karaca<sup>1</sup>

**Mustafa Asım AKKUŞ**

### Özet

Bu araştırma ile Türk Din Müsikîsinin 20. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden birisi olan Kâni Karaca'nın Türk Din Müsikîsine verdiği hizmetler ve kattığı değerler tespit edilmiş, bununla birlikte sahip olduğu tavır ve üslûbun gelecek nesillere aktarımının sağlanması amaçlanmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde Kâni Karaca ile ilgili akademik araştırmanın yapılmadığı fark edilmiş ve elimizdeki doküman eksikliği sebebiyle Karaca'nın yakınları, arkadaşları ve öğrencileri ile yaptığımız röportajlar sayesinde çalışmamızın hayata geçirilmesi sağlanmıştır. Elde ettiğimiz veriler neticesinde Karaca'nın Türk Din Müsikîsinin önemli bir temsilcisi olduğu, okumuş olduğu kayıtların notaya alınması ve yapmış olduğu ses ve geçki ustalıklarının tespit edilmesi ile bir kere daha ortaya çıkmıştır. Arşivlerde bulunan ses kayıtlarından yola çıkılarak okuduğu eserlerden bazıları notaya alınmıştır. Bu vesile ile kendine has yapmış olduğu geçkiler ve nağmelerin uygulanabilirliği gözler önüne serilmiştir. Araştırma için kullanılan tüm verilere, akademik makaleler, röportajlar, belgeseller, dini müsikî konularına ait tezler ve çeşitli kitaplar incelenerek ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Türk Din Müsikîsi, Kâni Karaca, Bestekâr, Hânende

## Kani Karaca in the Turkish Religious Music tradition in 20<sup>th</sup> Century

### Abstract

With this study, the contributions to the Turkish Religious Music made by Kâni Karaca who is one of the important representatives of Turkish Religious Music in the 20th century were determined. Furthermore, it's also aimed to provide future generations with attitude and style added by him to our music. As a result of research made, it's noticed that there is no any critical academic research study conducted for examining Kâni Karaca and because of lack of available documents, the interviews made with relatives of Karaca, his friends and students brought our study to life. As a result of obtained data, it's revealed one more time that Karaca is an important representative of Turkish Religious Music by determining his performed mastery and notation of recordings voiced by him. Starting from voice recordings kept in archives, some of the songs voiced by him notated. Hereby, arrangements unique to him and applicability of tunes were revealed. All of the data used for the study were obtained through examining academic articles, interviews, documentaries, dissertations on religious music topics and various books.

**Keywords:** Turkish Religious Music, Kâni Karaca, Composer, Singer

<sup>1</sup> Bu çalışmada, 2018 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde sunulan yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır.

### Structured Abstract

The development of our religious music by making additions over the centuries and the fact that it is kept alive by many people who are familiar with the field such as hafiz, kasîdehân, mawlîdhân, na'thân since the early 1900s are important both for our religious music and for people who have devoted themselves to this field. It is important for those who have devoted themselves to this field to know the people who constitute a sample that will improve them.

The transition period from the collapse of the Ottoman Empire to the Republic was very painful and troublesome times were also experienced in religious music during this period. During this period, musicians such as Üsküdar'lı Ali Efendi (1885-1976), Sadettin Kaynak (1895-1961) and Sadettin Heper (1899-1980), who continued the classical Ottoman style, continued the series with both their compositions and the students they trained. Kâni Karaca has served as a bridge in religious music by adding his own efforts to the knowledge he received from these three teachers.

Turkish Religious Music is examined under two headings as " mosque music " and " tekke music ". Many forms continue to be implemented under these headings today. The important feature of mosque music is that it is not performed with saz, that is, with musical instruments. However, it is known that in some "sects", "zakirs" accompanied by their instruments. Today, there are very important names brought up under these two headings. However, Kâni Karaca has improved himself in both these fields and has become one of the important representatives of religious music in the last century.

The characteristic of Kâni Karaca that everyone knows and cannot hide their admiration is the "kıraat" and wording of the Quran. He lived with the Quran all his life and never neglected to read it. Kani Karaca was idiosyncratic hafiz who recites the azan with his own style by making some arrangements. Just like reciting the azan, Kâni Karaca did not go away from the traditional interpretation in salahs, and also added his own style to the salah. He recited salahs like Dilkeşhaveran morning salah, Hüseyini funeral salah and Bayati bairam salah of Hatip Zakiri Efendi (dead: 1623). We have recordings of these salahs. In addition to these salahs, he recited Nihavend salawat of Doğan Ergin, Hicaz salawat and salawat of Kemaliyye. He has also recited and performed the "munâjât", which is one of the forms of Karaca mosque music. The only record of Karaca that we have is tahirbuselik "munâjât" called "niyâz-ı arz-ı hâcâte ulu dergâhımız vardır". Just like the "munâjât", we also have an example of Kâni Karaca's uşşak "qâmat". However, we also see that he performed mosque music forms such as takbir, telbiye, and mawlid.

Karaca also recite the tekke music forms and submitted many records to our utilization. These are forms of na't mawlânâ, mevlevî âyini, durak, nafas. Compositions and lyrics in the form of Tevşih, Şuğl, Kaside, which is accepted as the common form of both mosque and tekke music was also performed by him and he also made compositions.

Kâni Karaca is one of the ordinary personalities who devoted himself to education and Turkish Music for a lifetime, on this occasion, he received training from many artists and masters and raised students by making additions to his knowledge he received from them.

The most important feature of the artist is his ability to convey the emotion given by the composer of the song he has performed. It would not be an exaggeration to say that Kâni Karaca is a genius in this regard. Whether the work is good or bad is directly proportional to the interpretation difference that the performer will add as much as the composition of the composer. However, the accompaniment of the instruments is as important as the composer's song and the interpretation of the performer. Kâni Karaca admired many instruments accompanying him and many instrument players benefited from him.

In the last century, with Kâni Karaca, the importance of the “mashq” style system in vocal performance has been better understood. Kani Kara did not know notes (in terms of singing) since he was blind, therefore he practiced songs by listening and then he was made his teachers and friends listen to his performance. As it can be understood from here, those who took the beautiful attitude that the performers of the past called "fem-i muhsin" as their guide and those who had the opportunity to work with them have succeeded today.

As a result, during our current research and research in our previous thesis titled as " The Life, Works and Place of Kâni Karaca in Turkish Religious Music ", we saw that Karaca did not express a scientific determination or much opinion about Turkish Religious Music because of his performance in the foreground. For this reason, in order to reveal the science hidden in the performance of Kâni teacher, we scored the records he had read. On this occasion, we have shown Karaca's recordings, which serve as a lesson to many students, and his unique interpretations and passages, especially in non-composition forms. Thus, we tried to apply his attitude and unique interpretation.

## Giriş

Dinî mûsikîmizin yüzyıllar boyu üzerine ilâveler yaparak gelişmesi ve 1900'lü yılların başından itibaren birçok hâfız, kasîdehân, mevlîdhân, na'thân gibi alana vâkıf insanlar tarafından yaşatılması hem dinî mûsikîmiz açısından hem de bu alana gönül vermiş insanlar açısından önem arz etmektedir. Bu alana gönül vermiş kişilerin, kendisini geliştirecek numûne-i imtisâl teşkil eden insanları tanıması önem arz etmektedir.

Osmanlı Devleti'nin yıkılışından Cumhuriyet'e geçiş dönemi çok sancılı olmuş ve bu süreçte dinî mûsikîde de sıkıntılı zamanlar yaşanmıştır. Bu süreçte klasik Osmanlı üslûbunu devam ettiren Üsküdar'lı Ali Efendi (1885-1976), Sadettin

Kaynak (1895-1961) ve Sadettin Heper (1899-1980) gibi müsikîşinâslar hem besteleriyle hem de yetiştirdikleri öğrencileri ile silsileyi devam ettirmişlerdir. Kâni Karaca bu üç hocasından aldığı birikimin üzerine kendi gayretlerini de ekleyerek dîni müsikîde bir köprü vazifesi görmüştür.

Türk Din Müsikîsi, ‘‘cami müsikîsi’’ ve ‘‘tekke müsikîsi’’ olarak iki başlık altında incelenmektedir. Bu başlıklar altında birçok form bugün uygulanmaya devam etmektedir. Cami müsikîsinin önemli özelliği saz ile yani müsikî aletleriyle icrâ edilmemesidir.<sup>2</sup>Fakat bazı tarikatlarda zâkirlere sazlarında refâkât ettiği bilinmektedir. Günümüzde bahsettiğimiz bu iki başlık altında yetmiş çok önemli isimler vardır. Fakat Kâni Karaca bu iki alanda da kendisini geliştirmiş ve dîni müsikînin geçtiğimiz yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Bu süreçte Kâni Karaca’nın yakın arkadaşlarıyla yapmış olduğumuz röportajlar neticesinde Karaca ile ilgili gerekli bilgi ve belgelere ulaştık. Yaptığımız röportajlardan hem hayatına dair hem de müsikî anlayışı ve hizmetlerine dair topladığımız belgelerin çalışmamızın oluşmasına büyük katkıları oldu. Bunun dışında yapmış olduğumuz çeşitli araştırmalar ve kaynak taramalarımızın da çalışmamızın şekillenmesinde etkili olduğu kanaatindeyim.

### Hayatı ve Müsikî Eğitimi

Hem tavır hem de icrâ anlamında nev’i şahsına münhasır bir sanatkârlığa sahip olan Kâni Karaca, 1930 yılında Adana’nın Adalı köyünde doğmuştur. Babası Durmuş Ali Bey, annesi Zeynep Hanım’dır. Küçük yaşta elim bir kaza sonucu gözlerini kaybetmiştir. Gözlerini kaybetmesiyle ilgili yapmış olduğumuz mülâkâtlar neticesinde iki farklı görüş tespit edilmiştir. Birincisi öz kız kardeşi Ayten Sarı ile yapmış olduğum mülâkatta üvey annesi tarafından yanıcı bir madde gözüne damlatılarak âmâ olduğu ifâde edilirken; üvey kız kardeşi Nazire Karaca ile yapmış olduğumuz mülâkatta Kâni Karaca’nın doğum anında zorluk çekmesi ve daha sonra gözlerindeki çapaklanma neticesinde köydekiler tarafından iyileşsin diye tavadaki yağın kurumuş halini gözüne sürme gibi sürdüklerinden dolayı âmâ kaldığını ifâde etmiştir.

Kâni Karaca, 6-7 yaşlarındayken Kur’ân ve müsikîyle tanışmıştır.<sup>3</sup> Karaca’nın ilk olarak Kur’ân ile tanışması radyodaki Kur’ân programlarına

<sup>2</sup> Fatih Koca, *Türk Din Müsikîsi El Kitabı*, Grafiker Yay, Ankara 2018, s.72.

<sup>3</sup> Zeynep Altuntaş, *Kâni Karaca’nın Hayatı ve Din-Dışı Müsikî Sözlü Form Alanında Bestekârlık Kişiliği*, G.Ü Bitirme Tezi, s.6, Ankara 2016.



yoğunlaşp ilgi duymasından kaynaklanmaktadır. O zamanın meşhur Arap radyosu olan “Savtu’l-Arab”ı dinlediği bilinmektedir.<sup>4</sup> O zamanı, Karaca’nın öğrencisi Kemal Karaöz şöyle anlatıyor;

“Hocamın bulunduğu ortamda yani Adana’da imkân yok, bir tek hocasını dinleyebiliyor. Fakat o günün imkânıyla evde radyo var. Radyo Arapları çekiyor. Bizim Türk radyoları çekmiyor. Arap radyolarından Arap kâripleri dinliyor. Hocam bunları isim isim söylerdi ve her birinin tavrında da okurdu. O zamanı da şöyle okumak lazım. O günün Arap kâripleri Osmanlı tedrisatından geçmiş insanlardı. Yani şimdiki kâripler gibi onlar da makam üzere okuyor ama Kâni hocanın dinlediği kâripler gibi değil çünkü o kâripler Osmanlı alt yapısından beslenmiş kişilerdi. Hocanın İstanbul’a kadarki yaşamış olduğu zemin böyle bir zemin.”<sup>5</sup>

Karaca, babasını küçük yaşta kaybetmiş ardından annesi de yeniden evlenmiştir. Karaca’nın âmâ olmasından dolayı üvey babası Karaca’ya bakmak istememiştir. Bunun neticesinde halası tarafından bakımı üstlenilmiştir. Kâni Karaca’nın halasının yanına geçmesinin mûsikî alt yapısının oluşması bakımından önem ifade ettiğini düşünmekteyim. Zirâ Kâni Karaca’nın küçük yaştan itibaren sesinin güzel olması, bununla birlikte işitme ve ezber kabiliyetinin de yüksek olması halası Eşeli Hanım ve eşi Molla Vahap Bey’in dikkatini çekmiştir. Bu sebepten dolayı Kâni Karaca’yı köydeki imam Saatçi Ali Efendi’ye götürmüşlerdir. Eşeli Halası, Saatçi Ali Efendi’den, Kâni Karaca’ya Kur’ân’ı öğretmesini ve Kâni Karaca’yı yetiştirmesini istemiş, Saatçi Ali Efendi de bunu kabul etmiştir. Bir tane evladım var, bu da ikinci evladım diyerek Kâni Karaca’yı sahiplenmiştir.<sup>6</sup> Karaca, Güntekin ile yaptığı bir röportajda o yılları şu şekilde anlatmaktadır: “6-7 yaşlarında falanım. Hıfza başladım. Ondan sonra etraf camilerde mukâbele okumaya başladım.”<sup>7</sup>

Emin Işık, Saatçi Ali Efendi ile ilgili: “Ben Kâni’nin hafızlık hocasını biliyorum. Ben ona yetiştim, konuştum. Allah ehli bir adamdı.” ifâdesini

<sup>4</sup> Diyanet Tv, “Meşhûr Kariler 4. Bölüm”, <https://www.youtube.com/watch?v=RdoqDRtsIfw>, (Son Güncellenme Tarihi 30/11/2015, Erişim Tarihi 15/02/2018).

<sup>5</sup> Akkuş, Kemal Karaöz ile Röportaj, 26.10.2016, İstanbul Beylerbeyi.

<sup>6</sup> Akkuş, Nazire Karaca ile röportaj.

<sup>7</sup> Mehmet Güntekin, *Vefatının 5. Yılında Kâni Karaca*, İBB Yayınları, İstanbul, 2016, s.6.

kullanmıştır.<sup>8</sup> Kâni Karaca ise hocasının Sultan II. Abdülhamid ile görüştüğünü ve onun huzurunda bulunmuş bir hoca olduğunu ifade etmiştir.<sup>9</sup>

Kâni Karaca, hocasının önderliğinde Kur'an'ı hıfz etmeye, çevre camilerde mukâbele okumaya başlamış ve 9 yaşına geldiğinde Ali Efendi'de hâfızlığını tamamlamıştır.<sup>10</sup> Mukâbele okumaya başlayan Kâni Karaca'nın sesi, halkın dikkatini çekmiş ve birçok kişi tarafından beğeniyle karşılanmıştır.<sup>11</sup>

Bu süre zarfında insanların beğenisini kazanmasıyla birlikte etrafındakiler, Karaca'ya Hacı Şefika Hatun Camii'nin imamı Abdi Efendi'den makam öğrenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>12</sup> Karaca, halkın teşvikiyle Abdi Efendi ile tanışmış ve nazari eğitiminin ilk adımlarını onunla atmaya başlamıştır. O yılları kendisi şu şekilde anlatmaktadır:

“Abdi Efendi, müsikî bilgisi olan hâfız bir zat idi. Ama nazariyât tarzında değildi. Yani teknik bilgi bakımından zayıf, biraz ney üflemiş fakat daha sonra devam etmemiş idi. İşte Abdi Efendi'den makamları nazari olarak değil, pratik olarak öğrendim. Nasıl arz edeyim, yani kulaktan öğrendim. Şu, şu makamdır. İşte zemini şudur, şurası zamandır, şöyle yapılır, burada meyânı böyle yapacaksın, şurada segâh açacaksın diye ağızıyla tarif ederdi. Hatta Kur'an'dan da okuyarak tatbik eder, gösterirdi bana.”<sup>13</sup>

Bu eğitimlerden sonra birkaç Türk ocağında konser vermeye başlayan Karaca, bu ocaktaki amatör müzisyenler, Klarnetçi Ali Bakır ve Kemânî Galip Ongün' den ayrıca icrâ sırasında çok şey öğrendiğini de zikretmiştir. Hatta bu iki ismi de hocaları olarak görmüştür.<sup>14</sup> Yıllar geçtikçe kabına sığmamış ve daha üst bir eğitim alması gerektiği herkes tarafından dile getirilmiştir.

Adana'nın zenginlerinden Milli Mensûcât fabrikasının sahibi Mustafa Özgür “Adana'da bu çocuk bir şey öğrenemez.” diyerek İstanbul'a gelmesine vesile

<sup>8</sup> Akkuş, Emin Işık ile röportaj.

<sup>9</sup> Son Yüzyılın En Büyük Sesi Belgeseli, <https://www.youtube.com/watch?v=NDubqQG8khl&t=507s> (Son Güncellenme Tarihi 31/07/2015, Erişim Tarihi 15/02/2018).

<sup>10</sup> Altuntaş, a.g.e., s.6.

<sup>11</sup> Akkuş, Emin Işık ile röportaj.

<sup>12</sup> Altuntaş, a.g.e., s.6.

<sup>13</sup> Güntekin, a.g.m., s.6.

<sup>14</sup> Akkuş, Timuçin Çevikoğlu ile röportaj.12.10.2017, Gazi Üniversitesi Ankara.

olmuştur.<sup>15</sup> Kâni Karaca, Saatçi Ali Efendi ve Abdi Efendi'den aldığı eğitimin ardından 1950 senesinde 20 yaşında İstanbul'a gelmiştir. Bir süre Mustafa Özgür'ün evinde kalmış ardından Mustafa Özgür, Kâni Karaca'yı mûsikîşinâs bir ahbâbı olan Kayserili İbrahim Büyükçopur ile tanıştırmıştır. İbrahim Büyükçopur, Kâni Karaca'yı çok beğenmiş ve Karaköy'deki Yeraltı Camii İmamı Hâfız Ali Üsküdarî ile görüştürmüştür. Karaca, Kur'an okuyuş tavrını ve kıraat dersini Hâfız Ali Üsküdarî'den almıştır.<sup>16</sup> Hafız Ali Üsküdarî, Kâni Karaca'yı dinleyince “*seni yetiştiren hocanın elini öpmek lazım.*” ifâdesini kullanmıştır.<sup>17</sup> Buradan Kâni Hocanın ilk ders aldığı hocaların mûsikîye vâkıf kıymetli insanlar olduğu anlaşılmaktadır. Röportaj yaptığım Kemâl Karaöz, Kâni Karaca'nın ilk hocalarının Cumhuriyetin getirdiklerinden dolayı memleketlerine yani Adana'ya döndüklerinin muhtemel olduğunu düşünmektedir.

Mehmet Güntekin'in Kâni Karaca ile 26 Mart 2002 tarihinde yapmış olduğu röportajda Karaca, Hafız Ali Üsküdarî ile ilgili şunları ifâde etmektedir:

“İbrahim Büyükçopur ile tanıştıktan sonra ona, ‘Hacı Ağabey, beni Hâfız Üsküdarlı Ali Efendi ve Sadettin Kaynak ile tanıştır.’ dedim. Beni alıp evvela Ali Efendi'ye götürdü. Ali Efendi önce bana bir aşır okuttu, onun öyle mûsikî nazariyâtı falan yoktu ama yaptığı makamları nazariyât biliyormuş gibi tam sıhhatli yapar ve kullanırdı. Kur'ân bilgisi ve Kur'ân nazariyâtı ayrı bir mesele. Onda da çok âlim bir zattı. İşte bu Ali Efendi beni dinledi ve başladık Kur'ân'ın nazariyâtına, tâlimine”<sup>18</sup>

Röportajın devamında Mehmet Güntekin'in: “Hocam Üsküdarlı Ali Efendi, size hangi tavrı meşk etti?” sorusuna Kâni Karaca: “Üsküdar tavrını çünkü onun okuduğu Üsküdar tavrıdır. O tavırda kelimeler yayılmaz. Yani şöyle ifade edeyim bir okuma tarzı vardır ki bazıları, hoca önünde tâlim eder gibi yayarak, abartarak Kur'ân okurlar. Üsküdar tavrı bu tarz bir okuma değildir.” diyerek ifâde etmiştir.

<sup>15</sup> Akkuş, Emin Işık ile röportaj.

<sup>16</sup> Akkuş, Kemal Karaöz ile röportaj.

<sup>17</sup> Akkuş, Kemal Karaöz ile röportaj.

<sup>18</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.8.

Kâni Karaca, Hafız Ali Efendi'den ilm-i kıraatı tamamlayıp Fatih Camii'nde merasimi yapıp icâzet almıştır.<sup>19</sup>

Kâni Karaca'nın Hafız Ali Üsküdârî ile ilgili anısı Dr. Abdullah Uysal'ın röportajındaki şu bölümde mevcuttur:

"Kâni Bey'in tilâvetteki hocası, Yerebatan Camii'nin imamı olan Ali Üsküdârî Efendi'dir. Ali Efendi, Üsküdar tariki, Üsküdar ağzı denilen icrânın temsilcisi. Tabi sarayda bulunmuş, Sultan II. Abdülhamid'e terâvih kıldırılmış, mukâbele okumuş, yaşlılık devrinde de Kâni Karaca'yı yetiştirmiş bir zat. Hocanın son yaşlılık zamanları olduğu için sesi giderek kayıyormuş. Ali Efendi'nin taklidini yapar bir okuma tarzıyla ona bir şeyler okumuş Kâni Bey. Sonra koymuşlar makarayı teybe, Ali Efendi'ye dinletmişler. 'Yahu evlâdım Kâni, ben bunu nerede okumuşum ya?' demiş Ali Efendi. Hazret kendi sesini tanıyıyor, o kadar aynısını taklit ediyor Kâni Bey."<sup>20</sup>

Kâni Karaca'nın en önemli hocalarından olan Sadettin Kaynak ile tanışması da yine İbrahim Büyükçopur vesilesiyle olmuştur. Karaca, Sadettin Kaynak'tan meşk ederken aynı zamanda Ali Üsküdârî ile de meşke devam ediyordu. Hocalarının araları açıktı. Kâni Karaca iki hocasının arasında ilmîni devam ettirmiştir. Hem Ali Efendi'ye gidiyor hem de Sâdettin Kaynak'a gidiyormuş. Bu durumu Ali Üsküdârî'nin anladiğini Karaca şu şekilde ifade ediyor;

"Bir gün Hâfız Ali Efendi bana 'Bana bak Kâni! Sen hem beni hem de onu idare ediyorsun! Ben işin farkındayım ama seni sevdiğim için sesimi çıkarmıyorum, haberin olsun!' demesin mi? Meğer işin farkındaymış ama sesini çıkarmadı. Allah rahmet eylesin. Nasıl idâre ettim Allah bilir! Tek gâyem, bunlardan feyz alayım, istifâde edeyim..."<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Diyanet Tv, "Meşhûr Kariler 4. Bölüm", <https://www.youtube.com/watch?v=RdoqDRtsIfw>, (Son Güncellenme Tarihi 30/11/2015, Erişim Tarihi 15/02/2018).

<sup>20</sup> Dr. Abdullah UYSAL ve Metin EROL Söyleşisi, "*Kâni Karaca Sesini Bir Enstrüman Gibi Kullanırdı*", Dünya Bizim Haber Portalı, Küresel İletişim Merkezi Medya Yayıncılık, İstanbul, 2015.

<sup>21</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.15.

Kâni Karaca, Sadettin Kaynak'tan, Ali Üsküdarî'den noksan kalan mûsikî nazariyatı bölümünü tamamliyordu. Sadettin Kaynak ile ilgili Karaca, biraz yaşlı olması hasebiyle “Hocamın sesi falso haldeydi” diyor. Bundan dolayı Karaca, hocasının geçtiği eserleri notayla okutturup eseri anlamaya çalışmış; doğrudan okuduğu zaman anlayamadığını kendisi ifade etmiştir.<sup>22</sup>

Kâni Karaca, hocası Sadettin Kaynak ile ilk karşılaşmasının ramazan ayında Yeni Camii'de hocasının mukâbele okuduğu bir zamanda gerçekleştiğini ifade etmektedir. İbrahim Büyükçopur, Sadettin hocaya hitaben: “Sadettin hocam, sana bir hâfız getirdim. Bunu bir dinle, eğer kabiliyetini münâsip görürsen himâyene almanı ricâ ediyorum.” deyince Hoca, Kâni Karaca'dan bir aşır okumasını ister. Hoca çok beğenir. Hatta ardından Kâni Karaca, birde Sadettin Kaynak'ın okuyuşu gibi okuyarak yani onu taklit ederek okuyunca daha da hoşuna gider ve bayramdan sonra Sıraselviler'deki evine gelmelerini söyler. Bayramdan sonra evine giderler. Sadettin Kaynak ilk olarak kendi bestesi olan “Bana Bu Ten Gerekmez Can Gerektir” ve ardından bestesi Ali Şirügânî'ye ait olan Nühüft Durağı meşk eder.

Kâni Karaca, hocası ile yaşadığı bir meşk hatırasını şöyle anlatır:

“Bir gün Sadettin Kaynak hocama dedim ki, ‘Hocam ben bir Kâr-ı Nâtık işitdim. Rast getirip fend ile seyretti hümâyı diye bir kâr-ı nâtık... Bunu bana meşk eder misiniz?’ Hoca bana cevâben dedi ki: ‘Oğlum, bir makamın zemini, zemânı, meyânı, ne varsa o eserde mevcut.’ Daha sonra Ahmed Avni Bey'in 110 makamı ihtivâ eden kâr-ı nâtıkını bana meşk etti.”<sup>23</sup>

Kâni Karaca bütün bu eğitimleri hocadan meşk usûlüyle almış ve nazarı anlamda kendisine çok büyük katkısı olmuştur.

Sadettin Kaynak, felç olmadan önce yine Sıraselviler'de meşk günlerinden birinde Sadettin Heper'de gelmişti. Kaynak, Heper'e Kâni Karaca'yı tanıtmış ve kendisine emr-i hak vâkî olduğu vakit, Kâni Karaca ile ilgilenmesini söylemiştir. Karaca, Sadettin Kaynak felç olduktan sonra Sadettin Heper'den eğitime devam edecek, yeni hocasıyla kaldığı yerden mûsikî yolculuğuna devam edecektir.

Sadettin Kaynak'ın vefâtına kadar olan süreçte Heper, Beyoğlu Mal Müdürlüğünde veznedârlık yapardı. Yani Kâni Karaca'nın kendisiyle ilk tanıştığı

<sup>22</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.16.

<sup>23</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.16.

zamanda Sadettin Heper müsıkîde faal bir vaziyette değildi. Kemal Karaöz, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır;

“Sadettin Heper’in karşısına Kâni hoca vüs’atinde, kabiliyetinde birisi çıkmadığı için müsıkîyi bırakmış, elini eteğini çekmiş. Bu zât galata mevlevihânesinin son kudümzenbaşısı ve Tekel’de çalışıyor. Tekel’de bir memuriyeti var ve onu tekrar bu işe sokan Kâni Karaca olmuştur.<sup>24</sup> Buradan da anlaşıldığı üzere Sadettin Heper, Kâni Karaca ile tanıştıktan sonra tekrardan meşklere ve müsıkîye başlamıştır.”<sup>25</sup>

Kâni Karaca’nın radyo ile tanışması da yine Sadettin Heper sayesinde olmuştur. İstanbul Radyosunun müdürü olan Mes’ud Cemil Bey bir gün mal müdürlüğüne gidip Sadettin Heper ile konuşur. Araları bozuk olduğu için herkes şaşırır. Mes’ud Cemil Bey:

“Efendim aramızda birtakım tatsızlıklar oldu, limonî vaziyetler geçti fakat buna bir son vermeliyiz. Kâni adlı bir talebenizle tanıştım ve çok beğendim. Ona siz meşk ediyormuşsunuz. Eğer müsaade buyurursanız sizden meşk ettiği klasik eserleri radyoda ona okutturup kaydedelim.”<sup>26</sup>

Kâni Karaca o süreci Mehmet Güntekin ile yapmış olduğu röportajda şu şekilde anlatmaktadır:

“Hocam bir gün bana geldi ve ‘Mes’ud Cemil bana geldi ve böyle böyle dedi. Sen ne diyorsun?’ diye fikrimi sordu. Vallahi hocam, siz ne buyurursanız ben ona göre hareket ederim. Siz okumamı münasip görüyorsanız emriniz başımın üstüne ama müsaade etmezseniz kendi kendime nasıl olur da illa da Radyo’ya okuyayım diye öyle bir şeye kalkışırım? Aman hocam! Size nasıl öyle bir saygısızlık ederim? diye cevap verdim. Bana ‘Tamam’ diyen Heper hocam, Mes’ud Bey’e olumlu cevap vermiş. Mes’ud Bey ile bu şekilde barışan Heper hocam, Radyo’da okumama müsaade ettiği gibi müsıkîye daha

<sup>24</sup> Akkuş, Kemal Karaöz ile röportaj.

<sup>25</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.17.

<sup>26</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.17.

fazla vakit ayırmaya da başladı. Meselâ yeni meşklerimiz için, büyük bir tevâzu göstererek yaşı benden çok büyük olmasına rağmen, bizzat evime gelmeye başladı. Allah rahmet eylesin hakkını ödeyemem.”<sup>27</sup>

Kâni Karaca, Sadettin Heper hocasıyla ilk meşklerini Kâdirî tekkesinde yaptıklarını yine bu röportajda ifade etmiştir.<sup>28</sup>

Kâni Karaca'nın en yakın arkadaşlarından birisi olan Hüseyin Top, Sadettin Heper'in öğrencisi Kâni Karaca ilgili şu ifadeyi söylediğini belirtmektedir: “Âmâ Recep varmış, iyi de müzisyenmiş, Sadettin Heper hocama sordum ‘O mu iyi Kâni mi iyi?’ dedim. Sadettin Heper hocam; ‘Kâni, Hammâmizâde İsmail Dede Efendi (ö:1846)'den de iyi.’” diyerek öğrencisine olan hayranlığını ifade etmiştir.<sup>29</sup>

Kültür Bakanlığı Tarihi Türk Müziği Topluluğu şefi Ahmet Özhan, Kâni Karaca ile Sadettin Heper arasındaki hoca-öğrenci ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir: “Sadettin Heper, Kâni Karaca üstâdın istifâde ettiği kişidir. Mevlevî ayinleri ile klasik takımları ondan meşk etmiştir. Sadettin Heper iğneyle oya işler gibi bu fevkalâde kabiliyeti işlemiştir.”<sup>30</sup>

Bunun dışında Kâni Karaca'nın kendi ifâdesiyle istifâde ettikleri bir bakıma kendilerini hocası gibi gördüğü isimler, Nuri Halil Poyraz (ö:1956), Refik Fersan (ö:1965), Mes'ud Cemil (ö:1963), Münir Nurettin Selçuk (ö:1981), Alâeddin Yavaşca gibi isimler de Kâni Karaca'nın mûsikî yolculuğunda önemli katkıları olmuş isimlerdir.<sup>31</sup> Mes'ud Cemil Bey'den de klasik eserleri meşk etmiştir.<sup>32</sup> Alâeddin Yavaşca ise birçok defa bestelerini dinlettiği, geçmiş olduğu âyinleri dinlettiği önemli bir dost ve hocasıdır.

Kâni Karaca, eğitimlerine devam ettiği sıralarda Adana'dan İstanbul'a gelmesini sağlayan Mehmet Ali Sabuncu'nun aracılığıyla Muazzez Hanım ile tanışmış ve evlenmiştir ve bu evliliğinden, Mehmet Ali, Hasan ve Yasemin adında

<sup>27</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.18.

<sup>28</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.18.

<sup>29</sup> Akkuş, Hüseyin Top ile röportaj.

<sup>30</sup> Akkuş, Ahmet Özhan ile röportaj.

<sup>31</sup> Son Yüzyılın En Büyük Sesi Belgeseli, <https://www.youtube.com/watch?v=NDubqQG8khl&t=507s> (Son Güncellenme Tarihi 31/07/2015, Erişim Tarihi 15/02/2018).

<sup>32</sup> Son Yüzyılın En Büyük Sesi Belgeseli, <https://www.youtube.com/watch?v=NDubqQG8khl&t=507s> (Son Güncellenme Tarihi 31/07/2015, Erişim Tarihi 15/02/2018).

üç çocuğu olmuştur.<sup>33</sup> Kâni Karaca'nın çocuklarından Mehmet Ali Bey matematik profesörü, Hasan Bey akordeon sanatçısı, Yasemin Hanım ise ev hanımıdır.

Kâni Karaca, İstanbul Radyosuna resmî memur olarak ise 17.08.1979 yılında ses sanatçısı olarak başlamış ve 10.07.1996 tarihinde emekli olmuştur.<sup>34</sup> Bu süre zarfında birçok konserlere katılmış, ulusal ve uluslararası birçok etkinlikte müsikimizi temsil etmiştir. İstanbul Radyosu memuriyetinden önce İstanbul Devlet Konservatuvarının kuruluşu ile birlikte ilk kadroda yer alan ve 1975-79 yılları arasında usûl ve kudüm derslerine giren Karaca, birçok öğrenci yetiştirmiş ve meşğ geleneğini aktarım açısından önemli bir hizmette bulunmuştur.

29 Mayıs 2004'te vefât eden Kâni Karaca'nın son günlerini Prof. Dr. Hasan Küçük şöyle ifâde etmektedir:

“Kâni Bey ile benim en acı hatıram şudur: Her cuma günü Fatih semtinde Fatih Sultan Mehmet Hân'ın türbesinin yanında bulunan türbedârlık cemiyetinde Rahmân suresini hep Kâni Bey okurdu. Rahmân suresini okurken birdenbire sustu. Ben uyandırdım bir baktım ki yüzü sapsarı kesilmişti. Sonra hastaneye götürdük. Ben de ertesi gün hacca gidecektim. Hastaneden ayrıldım. Daha sonra öğrendim ki Kâni Bey'in karaciğerinde üç tane nokta tespit edilmiş. Her geçen gün de bu hastalığı ilerlemiş.”<sup>35</sup>

Kâni Karaca'nın en yakın arkadaşlarından Hüseyin Top onun son günlerini şöyle anlatıyor. “Son günlerinde hasta döşeginde hep beni çağırırdı. Gidip okurdum yatağı başında. 29 Mayıs 2004'te vefât etti. Cenâzesini ben kıldurdım. Tezkiyesini yani duasını da Sadeddin Evginer yaptı.”<sup>36</sup>

### **İcrâ Kâbiliyeti ve Kendine Has Tavrı**

Kâni Karaca nazariyât eğitimini bilhassa geçki pratiklerini ve ustalıklarını hocası Sadettin Kaynak'tan almıştır. Hocasından aldığı bu nazari birikimi, üzerine ilâveler yaparak geliştirmiştir.<sup>37</sup> Kâni Karaca'nın nazariyâta bakışını öğrencisi Kemal Karaöz şu şekilde aktarmaktadır:

<sup>33</sup> Akkuş, Nazire Karaca ile röportaj.

<sup>34</sup> Trt Arşivinden elde edinilen evraktan bu bilgiye ulaşılmıştır.

<sup>35</sup> Akkuş, Hasan Küçük ile röportaj, 26.10.2016, İstanbul Kadıköy.

<sup>36</sup> Akkuş, Hüseyin Top ile röportaj, 26.10.2016, İstanbul Beylerbeyi.

<sup>37</sup> Akkuş, Ahmet Özhan ile röportaj.



“Kâni hocamın nazariyâta bakışı bir küll idi. Yani nazariyât, hocanın kafasında bir bütün halinde bulunuyordu. Birçok insan cüz olarak öğrenirken ve sonra cüzleri birleştirmeye çalışırken hoca bunu yapmıyordu. Siz sorduğunuz zaman onun ilgili kısmını alır size verirdi. Ama kafasında bir bütündü. Mesela örnek vermek gerekirse, rastın içinde uşşak var. Rastın içinde segâh var, sûznâk var. Ben anlayabildiğim kadarını söylerim neler olduğunu bilemem hocanın kafasında. Fakat rastın içinde hocada sûzidilara var, rastın içine hocada mâhur var. Rastın içinde hocada ya bu da olur mu diyeceğimiz şeyler de var. Rastın içinde hocada evç içinde de rast var. Rastın yarım ses üzerinde de bir rast var hocada, rastın içinde hocada düğâhın üzerinde de bir rast var, bûselik üzerine de bir rast var. O sizi şaşırtır veya rastın içinde hocada bûseliğin üzerinde bir uşşak da var. Yeter ki zemin ona uygun olsun. Sazların hepsini düşürür. Hoca öyle bir şey yapar ki siz onu düğâh üzerinde yapılan bir uşşak zannedersiniz halbuki bûselikli uşşak yapıyordur. Fakat hoca sesi kaybetmez tekrar sesi yerine getirir.”<sup>38</sup>

Kâni Karaca’yı nazariyât bilgisi bakımından değerlendiren Ahmet Özhan ise şunları ifade etmektedir:

“Bizim mûsikînin önemli iki unsuru vardır. Birincisi ustadan meşk, ikincisi büyük usûller dahil bütün usûlleri bilmek. Kâni Karaca, Türkiye’nin en büyük kudümzeni idi bundan şüphe yok. Fakat bununla birlikte kendisi bütün makamlardaki geçkileriyle kendi karizmasıyla da oluşturduğu büyük ustalıklarla muhteşem melodik panoromalar ve tablolar yapan bir kişiydi. Konya’da onlarca yıl ben âyinhân olarak çıktım kendisi hem kudümzen hem âyin icrâcısı hem de na’tı okurdu ve sondaki aşr-ı şerîfi okurdu. Kâni Karaca’nın aşr-ı şerîfi okuması demek bir resitâl demektir. Şimdi hangi makamda ayin okunuyorsa sonundaki aşr-ı şerîfte o makam anlayışıyla, geçki anlayışla başlar. “Eûzübillâhimineşşeytânirracîm” diye başlar. “Bismillâhirrahmânirrahîm”de artık o perde değişmiştir ama

<sup>38</sup> Akkuş, Kemal Karaöz ile röportaj.

sen farkına varamazsın onun. Öyle büyük bir ustalıkla yapar, onları takip etmeye çalışırsın, takip edemezsin. Hangi perde de hangi kromatikle kaç koma indi ve o komadan hangi makama geçti ve hangi koma ustalığıyla o makamı işlerken yine hangi kromatikle bir başka iş yaptı veya fevkalade bir aralık atlamasıyla bir başka makama geçti anlayamazsın ama bunların hepsi estetikle oluyor.”

Kâni Karaca'nın geçki ve tavır konusunda yeni bir akım olduğunu belirten Hakan Talu ise, Kâni Karaca'nın insanlara ses ile geçki yapmayı öğrettiğini, ifâde etmektedir. Geçki yaparken normal makam geçkileri ile değil, örneğin rasttan hicaza geçmek gibi bir geçki yapmadığını rastın içinde iki defa rast yaptığını söylemektedir.

Kâni Karaca'nın nazariyâtı uygulayışı ile ilgili Muzaffer Şenduran da şu ifâdeleri zikretmektedir:

“İnsan sesini en iyi kullanabilme örneğini sergilemiş bir ustaydı. En büyük, enstrüman insan sesidir. Bu enstrümanı büyük ustalıkla kullanmak absolitenin ötesinde, perde indirme kaldırma teknikleriyle makamdan makama geçkiler yapabilmek Türk Müsıkisi makamlarının her birinin birbiriyle olan ilintisini bilmek ile gerçekleşecek bir hâl olduğundan yüksek bir iştir ve sorumluluktur. Kâni Karaca bunu bir oyun mesâbesinde değerlendirir ve gırtlığı ile oyun oynarcasına yapardı. Yarım sestten bir sese transpoze etmekten tutun taksimi ağızıyla bütün canbazlıkları yapıp icrâ eden bir ustaydı.”<sup>39</sup>

Kâni Karaca'nın ulaştığımız bazı kayıtlarında herhangi bir kaside ile ya da ağızıyla yaptığı taksimlerle atışmaları karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Akagündüz Kutbay ile karşılıklı taksim yapmışlardır. Kâni Karaca ustalığıyla geçkileri başarı ile yapmış. Aka Gündüz Kutbay detone olunca pes etmiştir.<sup>40</sup> Bununla birlikte aynı şekilde Cinuçen Tanrıkorur ile de bu tarz bir atışması kayıtlarda ve internet ortamında mevcuttur.<sup>41</sup> Bazı ifâdelere göre Tanrıkorur, bu atışmada udun perdelerini

<sup>39</sup> Akkuş, Muzaffer Şenduran ile Röportaj, 30.07.2017, Ankara Beşevler.

<sup>40</sup> Akkuş, Ahmet Özhan ile röportaj.

<sup>41</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=4k-qR1p\\_Udg](https://www.youtube.com/watch?v=4k-qR1p_Udg), (Son Güncellenme Tarihi 10/06/2012, Erişim Tarihi 21/02/2021).

aramış, Kâni Karaca'yı takip etmekte zorlanmıştır.<sup>42</sup>

### **Türk Din Mûsikîsi'nde Tavrı Açısından Kâni Karaca**

#### **Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti**

Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, nazmı bozmadan mânâyı unutturmadan, lafızların tecvîdini yaparak ve fesâhâtını koruyarak, mânâsını belâgâtın incelikleriyle süsleyerek uyumlu bir makamla okumaya denilir.<sup>43</sup>

Kâni Karaca, bu tanımı hayatı boyunca uygulamış, Kur'ân'la küçük yaşta tanışmış ve çocukluğundan itibaren hâfızlara ve kârîlere merâkiyla bilinen bir şahsiyet olmuştur. Adana'nın o zamanki imkânsızlığında, bir tek hocasını dinleyebiliyordu. Bununla birlikte o günün imkânıyla evdeki radyodan, Arap radyoları çekiyordu. Bu sebeple Arap kârîleri dinliyor ve Arap tavrı Kur'ân'ı öğreniyordu. Bununla ilgili Kâni Karaca o ortamı şu şekilde anlatmaktadır: *"Efendim, bu tavrı da bendeniz gençliğimde, Adana'da hıfza çalışırken, bir yandan da Arap radyolarını dinleye dinleye aldım. Bu feyzi de radyolardan aldık."* Radyoda dinledikleri hafızların isimlerini Kâni Karaca tek tek ifâde etmektedir. Bu Mısırlı hafızlar: eş-Şeyh Muhammed Ferîdî Sencûrî, eş-Şeyh Kâmil Yûsufîl Behtimî, eş-Şeyh Ahmed Süleyman Sâdâdî, eş-Şeyh Muhammed Süleyman Tantavî, eş-Şeyh Mahmud Halil Bannâ, eş-Şeyh Mahmud Hâbil Fosârî, eş-Şeyh Abdülfettah Şâşâî, eş-Şeyh Mansûrî Şâmî dir.<sup>44</sup> Bu hafızlar Osmanlı tedrisâtından geçmiş ve Osmanlı alt yapısından beslenmiş insanlardı.<sup>45</sup> Yani makamsal bir alt yapıları olduğundan Osmanlı tavrına çok uzak bir yapıda değillerdi. Bu sebeple Kâni Karaca'nın İstanbul'a kadar ki yaşamış olduğu zeminin çok da verimsiz geçtiğini söylemenin doğru bir ifâde olmadığı kanaatindeyim. Adana'da bulunduğu yıllarda Hatay'dan bile Kâni Hoca'nın ününün duyulduğunu ve kendisinin dinlemeye gidiği bilinmektedir.<sup>46</sup>

[https://www.youtube.com/watch?v=4k-qR1p\\_Udg](https://www.youtube.com/watch?v=4k-qR1p_Udg), (Son Güncellenme Tarihi 10/06/2012, Erişim Tarihi 21/02/2021).

<sup>42</sup> Akkuş, Ahmet Özhan ile röportaj.

<sup>43</sup> İsmail Karaçam, *Kuran-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İFAV Yay., İstanbul 2011, s.125.

<sup>44</sup> Güntekin, *a.g.m.* s.18.

<sup>45</sup> Akkuş, Kemal Karaöz ile röportaj.

<sup>46</sup> Akkuş, Emin Işık ile röportaj.

Kâni Karaca'nın İstanbul'da Kur'ân-ı Kerim'de tedrisâtından geçtiği hocası daha öncede zikrettiğimiz gibi Üsküdar'lı Ali Efendi'dir. Kâni Karaca hocasıyla tanışmasını ve Kur'ân eğitimindeki incelikleri şu şekilde anlatmaktadır:

“Ali Efendi önce bana bir aşır okuttu. Onun öyle müsikî nazariyatı bilgisi yoktu ama yaptığı makamları nazariyât biliyormuş gibi sıhhatli yapardı. Fakat Kur'ân nazariyâtında<sup>47</sup> çok âlim bir zat idi. Ali Efendi ile Kur'ân ta'limine başladık. Tarikimiz Mısır tariki üzere derslere başladık. Ardından İstanbul tarikinde Üsküdar tavrı okudum. Üsküdar tavrında kelimeler yayılmaz. Yani şöyle ifade edeyim. Bir okuma tarzı vardır ki, bazıları, hoca önünde ta'lim eder gibi yayararak abartarak Kur'ân okurlar Üsküdar tavrı buna izin vermez.”

Üsküdar tavrı okunması gereken Kur'ân'ı ise hem Kur'ân nazariyatı hem de müsikî nazariyatı olarak şu şekilde izâh etmektedir: “Meselâ Uşşak makamından besmele ile başlanır ya da hicaz, hüseyinî, rast fark etmez. Hurûfât yerli yerince çıkmalı, lüzumsuz abartıdan kaçınmalı yani Üsküdar tavrı ile okunursa kelimeler yerli yerine oturur. İstanbul'un tavrı Üsküdar tavrıdır.”<sup>48</sup>

Kâni Karaca, kendisine Mehmet Güntekin'in sorduğu, “Üsküdar tavrı Kur'ân-ı Kerim'in son temsilcisi siz misiniz?” sorusuna “*Vaziyet onu gösteriyor*” diyerek cevap vermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Kâni Karaca, Üsküdar tavrının icrâ anlamında talep görmemesinin üzüntüsünü ifâde etmektedir.

Kâni Karaca, hocasından sonra bu tarzın kendisinin devam ettirdiğini, bu tarzın başka kimse tarafından devam ettirilmediğini söylemektedir.<sup>49</sup> Hakan Talu ise Kâni Karaca'nın tavrının bizzat kendisine ait bir tavrı olduğunu onunla başlayıp onunla bittiğini ifâde etmektedir.<sup>50</sup>

Kâni Karaca'nın herkes tarafından bilinen ve hayranlıklarını gizleyemedikleri tarafı Kur'ân-ı Kerim tavrı ve kıraatidir. Hayatı boyunca Kur'ân ile yaşamış ve onu hiçbir zaman okumayı ihmâl etmemiştir. Bilhassa Ramazan'da bilfiil bir ay boyunca camiden camiye dolaşmış ve mukâbele okumuş önemli bir hâfızdır. Ramazan ayında

<sup>47</sup> Kur'ân nazariyatından kastı tecvid, mahreç gibi lafzın düzgün okunması için gerekli olan kurallar.

<sup>48</sup> Güntekin, *agm*, s.18.

<sup>49</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.18.

<sup>50</sup> Akkuş, Hakan Talu ile röportaj.

öğleden önce Fatih Camii'nde öğle namazına müteâkip Yeni Camii, ikindiden sonra da Beyazıt Camii'nde mukâbele okunurdu. Kâni Karaca mutlaka bu mukâbelelerde bulunurdu. Fatih Camii'ndeki mukâbelenin duası kadir günü öğleden önce yapılırdı. Yeni Camii'de ise öğle namazını müteâkip kadir gecesi duâsı yapılırdı. Arefe günü ise Beyazıt Camii'ndeki mukâbelenin duası yapılırdı.<sup>51</sup> Kâni Karaca hepsinde bulunurdu. Kâni Karaca'yı dinlemeye gelen özel cemaat olurdu. Bununla ilgili Kemal Karaöz'ün ifâdesi şu şekildedir:

“Mukâbelelere sinegog hahambaşısı Kâni hocayı dinlemeye geliyor. Çünkü Kâni hocayı çok seviyor ve kendi kıyafetiyle geliyor. O zâtın sevdiği makam ısfahan hoca da onun ısfahanı sevdiğini biliyor. Tanıyanlar hahambaşı gelince Kâni hocaya haber verirler, hoca da hangi makamda olursa olsun ısfahan makamına geçermiş ve hoca bu işte o kadar mâhir ki bir hahambaşı Kur'ân dinlemeye camiye gelmiştir.”<sup>52</sup>

Buradan da anlaşıldığı üzere Kâni Karaca sadece kendi din ve kültüründe takdir kazanmamış aynı zamanda gayrimüslimler tarafından da hayranlıkla dinlenmiş bir hâfiz olmuştur.

Kâni Karaca'nın Kur'ân-ı Kerîm tavrıyla ilgili önemli bir husus da okuduğu yere göre tavrında değişiklik arz etmesidir. Meselâ mukâbelede okuduğu Kur'ân tavrı ve makam ile mevlvî âyini ve tekkede okuduğu tavrı ve makam başkadır.<sup>53</sup> Bu onun Kur'ân-ı Kerîm'in hassasiyetine verdiği önemi göstermektedir. Camide okuduğu Kur'ân daha sade ve süssüz iken çeşitli programlarda ve mevlidlerde okuduğu Kur'ân daha süslü ve geçkilidir.

Kâni Karaca'nın Kur'ân-ı Kerîm kıraati ile ilgili birçok ses kaydı ve görüntüsü vardır. Hürriyet gazetesi tarafından çıkartılmış olan hatim seti de bunlardan birisidir. Bu Hatm-i Şerîfi kaydediciye okurken Kur'ân'ın tamamını arkadaşı Hüseyin Top'a okumuş ve hatalarını ve şaşırıldığı yerleri kendisine düzeltmesini istemiştir. Hüseyin Top, yapmış olduğum röportajda Kâni Karaca'nın çok kuvvetli hâfiz olduğunu ifâde etmiştir.<sup>54</sup> Bununla beraber Kâni Karaca, Şeb-i Arûs yani ihtifallerde de Kur'ân-ı Kerîm'i okuyan hâfiz olduğu için birçok kaydı bulunmaktadır.

<sup>51</sup>Akkuş, Hasan Küçük ile röportaj.

<sup>52</sup>Akkuş, Kemal Karaöz ile röportaj.

<sup>53</sup>Akkuş, Kemal Karaöz ile röportaj.

<sup>54</sup>Akkuş, Hüseyin Top ile röportaj.

### **Ezân**

Namaz vaktinin geldiğini duyurmak maksadıyla günde beş vakit minâreden bir veya birkaç müezzin tarafından karşılıklı okunan cami müsıkisi formudur.<sup>55</sup> Kâni Karaca, ezan formunu kendine özgü okuyuşuyla ve geçkiler yaparak icrâ eden nev'i şahsına münhasır bir hâfız idi. Sabâ ve hicaz makamlarındaki ezan kayıtları elimizde olan Karaca'nın bunun dışında Bekir Sıtkı Sezgin, Fevzi Mısır ve Yunus Balcıoğlu'nun da bulunduğu dörtlü ezan kaydı da bulunmaktadır.

Kâni Karaca'nın okuduğu ezanlardan sabâ ve hicâz makamındaki kayıtların notaları aşağıda gösterildiği şekildedir.

---

<sup>55</sup>M. Ekrem Karadeniz, *Türk Müsıkisinin Nazariye ve Esasları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013, s.164.

## SABÂ EZÂN

İcrâ:  
Hâfız Kâni KARACA

AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER

EŞ HE DÛ EN LÂ İ LÂ HE İL LÂL LÂH

EŞ HE DÛ EN LÂ İ LÂ HE İL LÂL LÂH

EŞ HE DÛ EN NE MU HAM ME DEN RA SÛ LÛL LÂH

EŞ HE DÛ EN NE MU HAM MEDEN RA SÛ LÛL LÂH

HAY YE A LES SA LÂH

HAY YE A LES SA LÂH

HAY YE A LEL FE LÂH

HAY YE A LEL FE LÂH

ES SA LÂ TÛ HAY RUN MİNEN NEVM ES SA LÂ TÛ HAY RUN MİNEN NEVM

AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER LÂ İ LÂ HE İL LÂL LÂH

## HİCÂZ EZÂN

İcrâ:  
Hâfız Kâni KARACA

AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER

EŞ HE DÛ EN LÂ İ LÂ HE İL LÂL LÂH

EŞ HE DÛ EN LÂ İ LÂ HE İL LÂL LÂH

EŞ HE DÛ EN NE MU HAM ME DEN RA SÛ LÛL LÂH

EŞ HE DÛ EN NE MU HAM ME DEN RA SÛ LÛL LÂH

HAY YE A LES SA LÂH HAY YE A LES SA LÂH

HAY YE A LEL FE LÂH HAY YE A LEL FE LÂH

AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER LÂ İ LÂ HE İL LÂL LÂH

## Salâ ve Salâvât

Salâ, cenâze haberini ya da değişik nedenlerle bazı haber ve uyarıları minareden halka duyurmak için müezzinin salât-ü selâm getirmesidir.<sup>56</sup>

Kâni Karaca tıpkı ezanda olduğu gibi salâlarda da hem geleneğe ait yorumdan uzaklaşmamış hem de bununla birlikte kendi tavrını da salâyâ katmıştır. Hatip Zâkirî Hasan Efendi (ö:1623)'nin Dilkeş-hâverân Sabah Salâsı, Hüseyinî Cenâze Salâsı, Bayâtî Bayram Salâsı gibi salâları okumuştur. Elimizde bu salâların

<sup>56</sup>Koca, *İslam Geleneğinde Salâ ve Salâvât Geleneği*, DİB Yay., Ankara, 2017, s. 45.



kayıtları mevcuttur. Bununla birlikte Doğan Ergin'in Nihâvend Salâvât'ı ve bunun dışında Hicâz Salâvât ve Salât-ı Kemâliyye'yi de okumuştur.

Kâni Karaca'nın dilkeş-hâverân makamında okuduğu salâ kaydının notası aşığıda gösterildiği şekildedir:

## DİLKEŞ-HÂVERÂN SALÂ

İcrâ:  
Hâfız Kâni KARACA

ES SA LÂ TÛ VES SE LÂM

A LEYK

A LEYKE YÂ RA SÛ LÛL LÂH

AL LÂH

YÂ RA SÛ LÛL LÂH

YÂ YÂ NE BÎ AL LÂH

ES SA LÂTÛ VES SE LÂM

A LEYK

A LEY KE YÂ SEY Yİ DE NÂ

AL LÂH

YÂ YÂ HA BÎ BAL LÂH

ES SA LÂTÛVESSE LÂM A LEYK

A LEY KE YÂ SEY Yİ DE NÂ

A LÂH

A LEY KE YÂ SEYYİ DEL EVVE LÎ NEVEL Â Hİ RÎN

VEL HAMDÛ LİL LÂ Hİ RAB BİL Â LE MİN

### Münâcât

Arapça'da “ta’zîm etmek, övmek” anlamlarına gelen temcîd, üç ayların girişiyle Receb’in ilk gününden Şaban’ın son gününe kadar yatsı namazlarının ardından; Ramazan boyunca sahurdan sonra imsaktan önce minâreden birkaç müezzîn tarafından topluca okunan bir cami mûsikîsi formudur. Temcîdler, Allah’a duâ, övgü ve saygı ile Kelime-i Tevhîd, salât-ü selâmlardan oluşan Arapça dualarla, çeşitli Türkçe münâcâtlardan oluşur. Besteli Arapça ilk kısma “temcîd”, bestesiz irticâlî okunan Türkçe kısma “münâcât” denilir. Kısaca “Allah’a yakarış ve tazarru ifadeleri içeren kasîdelere “Münâcât” denilir.<sup>57</sup>Karaca’nın elimizdeki tek kaydı “niyâz-ı arz-ı hâcâte ulu dergâhımız vardır” isimli tahirbûselik münâcâttır. Kâni Karaca’nın okuduğu bu eserin kaydı elimizde mevcuttur.

Kâni Karaca’nın tâhirbûselik makamında okuduğu münâcât kaydının notası aşağıda gösterildiği şekildedir.

---

<sup>57</sup> Ahmet Hakkı Turabi, Fatih Koca, *a.g.e.*, s.96.

## TÂHİR BÛSELİK MÜNÂCÂT

İcrâ:  
Hâfız Kâni KARACA

ME DET YÂ KE RİM AL LÂH

Nİ YÂ Zİ AR Zİ HA CE TE U LU DER GÂ HI MİZ VAR DIR

Dİ LÜ CAN DAN MÛ NÂ CA TE Bİ ZİM AL LÂ HI MİZ VAR DIR

Kİ LAVUZ LAR Bİ Zİ HAKKA KO MAZ RAHI LÂ LET DE

SÖ ZÜ SÖZÜ MEVLASINA GEÇEN RASÛ LÖLLÂ HI MİZ VAR DER

TA Rİ Kİ HAKKA KÂ MİL BİR EL DEN HEP SÛ LÛK EY LE

Bİ ZİM SEM Tİ MU HAM MED DEN UZUN BİRRÂHİMİZ VAR DIR

TA RİKAT EHLİ YİZ SO Fİ Bİ Zİ SAN MA KU RU ZA HİD

GE CELER KILA RİZ ZÂ RI SE HER DE Â HI MİZ VAR DIR

GÜ NAH KÂ RİM DE YU MUH Yİ

Û Mİ DİN KES ME AL LÂH DAN

MU HAM MED MUS TA FA Gİ Bİ ŞE FÂ AT GÂ HI MİZ VAR DIR

ME DED YÂ

NE Bİ AL LÂH

## Kâmet

Ayağa kalkmak anlamına gelen kâmet, ezan lafızlarının farz namazdan önce daha seri bir şekilde okunması manasına gelir. Ezandan farkı ‘‘kad kameti’s salah’’ sözünün de eklenmesidir. Elimizde Kâni Karaca’nın uşşâk kâmet örneği bulunmaktadır. Karaca’nın okumuş olduğu uşşâk kâmetin notası şu şekildedir.

### UŞŞÂK KÂMET

İerâ:  
Hâfız Kâni KARACA

AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER

EŞ HE DÛ EN LÂ İ LÂ HE İL LAL LÂH EŞ HE DÛ EN LÂ İ LÂ HE İL LAL LÂH

EŞ HE DÛ EN NE MU HAM ME DEN RA SÛ LÛL LÂ (Hİ)

EŞ HE DÛ EN NE MU HAM ME DEN RA SÛ LÛL LÂH

HAY YA A LES SA LÂ (Tİ) HAY YA A LES SA LÂH

HAY YA A LEL FE LÂ (Hİ) HAY YA A LEL FE LÂH

KAD KÂ ME TIS SA LÂ (TÛ) KAD KÂ ME TIS SA LÂH

AL LÂ HÛ EK BER AL LÂ HÛ EK BER LÂ İ LÂ HE İL LAL LÂH

### **Tekbîr**

Tekbîr anlam olarak Allah'ı ululamak ve yüceltmek demektir. Bayram hutbeleri ve Kurban Bayramı günleri farz namazlardan sonra Kur'ân hatimleri sırasında, sûreler arasında cemaatinde katılmasıyla okunmaktadır.<sup>58</sup> En meşhuru İtrî (ö:1640) 'nin Segâh makamındaki tekbiridir. Bu tekbîr bugün bilinen en önemli tekbîr örneğidir. Kâni Karaca bu tekbîri kendi üslûp ve tavrıyla okumuştur ve elimizde kaydı mevcuttur. Okumuş olduğu kaydı beste olarak elimizdeki notalara aykırı bir icrâ olmamasından dolayı notaya almadık.<sup>59</sup>

### **Telbiye**

Tekbîrin benzeri bir form olup sadece metni ve bestesi farklıdır. Segâh makamında okunur ve kimin bestelediği bilinmemektedir. Hac ve Umre için ihrama girildikten sonra okunmaktadır.

Kâni Karaca'nın yukarıda bahsettiğimiz telbiye dışında kendi bestelediği telbiye hicâz makamındadır. Kâni Karaca bunu Arafat'ta bestelediğini söylemektedir. Ardından bestesiyle ilgili: “*Telbiye'yi Doğan Ergin ağabeyime okudum çok hoşuna gitti hemen notaya aldı.*”<sup>60</sup> diyerek eserinin onaydan geçtiğini ifâde etmiştir. Bestesinin notası şu şekildedir.

---

<sup>58</sup> Koca, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>59</sup> Notasına Aytaç Ergen'in arşivinden ulaşılabilir.

<sup>60</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.18.

## HİCÂZ TELBİYE "ARAFAT DUÂSI"

USÛL: Düyek

BESTE: Hâfız Kâni KARACA

LEB BEYK AL LÂ HÛM ME LEB BEYK

LEB BEY KE LÂ ŞE RÎ KE LE KE LEB BEYK

İN NE'L HAM DE İN NE'L HAM DE

VE'N Nİ' ME TE VE'N Nİ' ME TE

LE KE VE'L MÛLK LE KE VE'L MÛLK

LÂ ŞE RÎ KE LEK D.C.

LEBBEYK ALLÂHÛMME LEBBEYK  
LEBBEYKE LÂ ŞERÎKE LEKE LEBBEYK  
İNNE'L-HAMDE VE'N-Nİ'METE  
LEKE VE'L-MÛLK LÂ ŞERÎKE LEK

### Mevlîd

Mevlîd, Hz. Peygamber'in doğumunu konu alan manzûm ve mensûr eserlerdir.<sup>61</sup> Hz. Peygamber'e olan muhabbetin sonucunda medeniyetimizde birçok mevlid yazılmış ve okunmuştur. Mevlidlerin en yaygın olanı Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n Necât isimli eseridir.

Mevlidin okunuş kuralları vardır. Eskiler bunu bölüm bölüm ayırmıştır. Ayrılan her bir bölüme bahir denmiştir. "Tevhid" bahri çargâh (saba geçkili) makamından, Nur bahri hicâz, Velâdet bahri rast, Merhabâ bahri uşşâk, Mîraç bahri segâh ve hüzzam başlanır ve bahrin sonuna doğru uşşâk olarak bitirilir. Sonunda

<sup>61</sup> Karadeniz, *a.g.e.*, s.168.

uşşâk makamında Münâcât bahri ile tamamlanır.<sup>62</sup>

Kâni Karaca, mevlîd anlamında da hayatının her zamanında hizmet etmiş bir mevlîdhân idi. Karaca mevlîd-i şerîfi okurken güfte-ezgi uyumuna uygun şekilde okuduğu anlaşılmaktadır.<sup>63</sup> Kendisi mevlîde başladığı yılları şu şekilde ifâde etmektedir: “*Eskiden Sadettin Kaynak devrinden bu yana, öyle çok mevlîd okurdum ki neredeyse Osman Ağa Camii ile Şişli Camii arasını, tabiri caizse su yolu yapmıştık. Sabahleyin evden çıkardım, gece yarsından evvel dönemezdim.*” Buradan da anlaşılacağı üzere Kâni Karaca mevlîdhânlığıyla yıllarca hem yurt içi hem de yurt dışında hizmet etmiştir.

Kâni Karaca, Mehmet Güntekin ile yapmış oldukları röportajda mevlîdin geçmişteki mevlîdhânların icrâ ettiğine göre çok geride olduğunu vurgulamaktadır. Yeni dönemde mevlîd okuyan gençlerin makam bilmediğinden yakınmakla birlikte mevlîdhânların azaldığını da belirtmektedir. Fevzi Mısır, Aziz Bahriyeli, Halil İbrahim Çanakaleli gibi mevlîdhânların yetişmediğini de ifâde etmektedir.<sup>64</sup>

Kâni Karaca'nın merhabâ, tevhid, velâdet, miraç ve münâcât bahirleri olmak üzere mevlîd kayıtları elimizde mevcuttur. Kâni Karaca'nın mevlîd-i şerîfin münâcât bahri kaydının notası aşağıda gösterildiği şekildedir.

---

<sup>62</sup> Mehmet Tıraşçı, *Dîni Müsiki Ders Notları*, Dört Mevsim Yay., İstanbul 2015, s. 94.

<sup>63</sup> Mustafa Yıldırım, *Geçmişten Günümüze Dîni Müsiki Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Başkent Matbaacılık, Amasya 2017, s.173

<sup>64</sup> Güntekin, *a.g.m.*, s.18.



## UŞŞÂK MEVLÎD-İ ŞERÎF

İcrâ:  
Hâfız Kâni KARACA

YÂ İ LÂ Hİ OL MU HAM MED HAKK İ ÇÜN OL ŞE FÂ AT KÂ NI AH MET HAKK İ ÇÜN

OL GE CE SÖY LE Şİ LEN SÖZ HAKK İ ÇÜN OL GE CE HAK KI GÖ REN GÖZ HAKK İ ÇÜN

GÖ ZÜ YA ŞI HAKK İ ÇÜN A ŞIK LA RIN

BAĞ RI BA ŞI HAKK İ ÇÜN SA DİK LA RIN

BİZ GÜ NAH KÂR ÂSİ MÜC RİM KUL LA RIN YAR LI ĞA YA KIL GÜ HAN LAR DAN BER -İ

SA NA LÂ YIK KUL LAR İ LE HEM DEM ET EH Lİ DER DİN SOHBETİNDE MAHREM ET

HEM SÜ LEY MA NI FA Kİ RE RAH MET ET YOL DA ŞIN İ MÂN MA KÂ MIN CEN NET ET

AFV E DİP İS YÂ NI MI Zİ RAH METİ

OL HA Bİ BİN YÜ ZÜ SU YU HÜR ME Tİ

YÂ İ LÂ Hİ KIL MA Bİ Zİ DÂLLİN BU DU Â YA CÜM LE DE YİN Â MİN

ÜM ME TİN DEN RÂ Zİ OL SUN OL MU İN

RAH ME TÖL LÂH Hİ ALEY HİM EC MA İN

## Tekke Müsıkisi

### Na't-ı Mevlânâ

Sözlükte nitelemek, iyi ve güzel işleri abartılı bir biçimde dile getirmek anlamlarına gelen na't daha çok medih olarak bilinmektedir. Türk Edebiyatında ise Hz. Peygamber için kaleme alınmış medhiyelerin müsikimizdeki kâidelere bağlı olarak okunduğu eserlerdir. Na't-ı Mevlânâ ise güftesi Mevlânâ'ya ait olan bestesi ise Buhûrizâde Mustafa Itri'ye ait olan mevlevî âyinlerinin başında ayakta icrâ edilen tekke müsıkisi formudur.<sup>65</sup>

Kâni Karaca'nın tekke müsikisine en önemli katkılarında birisi de na't-ı mevlânâ tavrıdır. Na't-ı Mevlânâ tavrı Kâni Karaca ile oturmuştur.<sup>66</sup> Kemal Karaöz, Kâni Karaca'nın na't tavrı ile ilgili şunları ifade etmektedir: "Kâni hocanın okuduğu Na't-ı Mevlânâ tavrı Galata tavrıdır. Yenikapı tavrı değildir. Yenikapı tavrı başkadır. Onu bendeniz Prof. Nasır Abdülbâki Baykara'dan öğrendim."<sup>67</sup>

Kâni Karaca, Na't-ı Mevlânâ'yı, hocası Sadettin Heper'in almış olduğu notaya göre okumuştur.<sup>68</sup>

Kâni Karaca Na't-ı Mevlânâ'yı 1970'den beri mevlevî âyinlerinde ve (şeb-i arûs) törenlerinde okumuş ve birçok kişinin Na't-ı Mevlânâ diyince aklına Kâni Karaca gelmiştir.

### Mevlevî Âyinleri

Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inden bazen de büyük din adamlarının manzûm eserlerinden seçilerek değişik makamlarda bestelenen ve mevlevî tekkelerinde âyin sırasında okunan dinî müsikî eserleridir. Mevlevî âyinleri, semâ töreni sırasında semâyâ eşlik etmek amacıyla bestelenmiştir.<sup>69</sup> Âyinler selâm adı verilen dört ayrı bölümden oluşur. Âyine na't ile başlanır ardından peşrev ile devam edilir. Peşrev bitiminde birinci selâm, ikinci selâm, üçüncü selâm, dördüncü selâm, son peşrev ve son yürük semaî, sonunda okunan Kur'ân-ı Kerîm kıraati ve duâ ile bitirilir.

Kâni Karaca 1957'den itibaren mevlevî âyinlerini meşk etmeye başlamıştır.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> Tıraşçı, *Dini Müsiki Ders Notları*, Dört Mevsim Yay., İstanbul 2015, s. 98.

<sup>66</sup> Akkuş, Kemal Karaöz ile röportaj.

<sup>67</sup> Akkuş, Kemal Karaöz ile röportaj.

<sup>68</sup> Notasına Aytaç Ergen'in arşivinden ulaşılabilir.

<sup>69</sup> Emrah Hatipoğlu, *Mevlevî Âyinleri Makamlar ve Geçkiler*, İstanbul 2011, s.9.

<sup>70</sup> Akkuş, Hüseyin Top ile röportaj.

1970'ten itibaren mevlevî âyinlerini yurtdışında icrâ etmeye başlamıştır.<sup>71</sup> İlk olarak Fransa'da Acemaşîrân Mevlevî Âyini ile başlayan mevlevî ekibinin bir üyesidir. Kendisi ile birlikte Hüseyin Top ve Aziz Bahriyeli de vardı ve beraber âyin okurlardı. Kâni Karaca bütün âyinleri ezbere bilirdi. Konya'da her yıl gerçekleşen ihtifâllerde hem na't okur hem âyin okur hem de kudüm çalardı.<sup>72</sup> Kâni Karaca'nın ortalama yirmi kadar âyin-i şerîfî ezbere bildiğini Hüseyin Top yapmış olduğum röportajda ifade etmiştir.

Kâni Karaca'nın uşşâk, şevk-u tarâb, sabâ, acembûselik, süzidilârâ ve ısfahan makamlarında okuduğu âyinlerin kaydı arşivlerde mevcuttur.

### **Durak**

Kendine mahsus usûlle ve serbest olarak Allah'ın sıfatları ve Hz. Peygamber üzerine okunan salât-ü selâmları ayrıca da din büyüklerinin meziyetleri hakkında yazılmış sûfiyâne manzum kıtalardan oluşan hemen her makamdan bestelenmiş eserlerdir.<sup>73</sup>

Kâni Karaca'nın hicaz, nühüft, acemaşîrân, segâh ve bestenigâr makamlarında okuduğu durak kayıtları arşivlerde mevcuttur ve hepsi birer ders niteliğindedir. Hicaz makamındaki okumuş olduğu durağın notası arşivlerde mevcuttur.<sup>74</sup>

### **Nefes**

Bektâşî şairler tarafından yazılmış ve Bektâşî tekkelerinde okunan küçük usûller ile çeşitli makamlarda bestelenen ilâhilere verilen isimdir.<sup>75</sup> Karaca'nın özellikle muharrem ayındaki programlarda nefes okuduğu bilinmektedir. Kâni Karaca'nın okuduğu "Hüzzam Nefes" ve "Pençgâh Bektâşî Nefesi" kayıtlarda mevcuttur.<sup>76</sup>

### **Ortak Formlar**

#### **Tevşîh**

<sup>71</sup> Akkuş, Cüneyt Kosal ile röportaj, 27.10.2016, İstanbul-Maltepe.

<sup>72</sup> Akkuş, Aytaç Ergen ile röportaj.

<sup>73</sup> Koca, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>74</sup> Notasına Aytaç Ergen'in arşivinden ulaşılabilir.

<sup>75</sup> Koca, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>76</sup> Notasına Aytaç Ergen'in arşivinden ulaşılabilir.

Tanzim etmek, tertiplemek ve süslemek anlamına gelen, mevlîd bahirleri ve mirâciye arasında okunan na'rlara denir.<sup>77</sup> Kâni Karaca'nın okumuş olduğu “Kudümün Rahmeti” adlı Çargâh Tevşih arşivlerde mevcuttur.<sup>78</sup>

### Şuğl

Arapça güftelerin ilâhi şeklinde bestelenmiş örneklerine denir.<sup>79</sup>

Kâni Karaca'nın uşşâk makamındaki “Bismillahi Zişşan” adlı bestesi ile rast makamındaki hadîs-i şerif olan “Ra'sül Hikmeti Mehafetullah” adlı eserleri bu örneklerdendir.

---

<sup>77</sup> Özalp, *a.g.e.*, s.125.

<sup>78</sup> Notasına Aytaç Ergen'in arşivinden ulaşılabilir.

<sup>79</sup> Tıraşcı, *a.g.e.*, s.106.

## UŞŞÂK ŞUĞL BİSMİLLÂHİ ZİŞŞÂN

USÛL: Ağır Düyek

BESTE: Hâfız Kâni KARACA

BİS MİL LÂ Hİ ZİŞ ŞÂN BİS MİL LÂ Hİ ZİŞ ŞÂN

A ZÎ MÛL BÛR HÂN A ZÎ MÛL BÛR HÂN (SAZ . . .)

A ZÎ MÛL BÛR HÂN (SAZ . . .) ŞE DÎ DÛS SUL TÂN

ŞE DÎ DÛS SUL TÂN (SAZ . . .) ŞE DÎ DÛS SUL TÂN (SAZ . . .)

MÂ ŞÂ AL LÂ HU KÂN MÂ ŞÂ AL LÂ HU KÂN

E Û ZÛ BİL LÂ Hİ Mİ NEŞ ŞEY TÂN E Û ZÛ BİL LÂ

Hİ Mİ NEŞ ŞEY TÂN (SAZ . . .) Hİ Mİ NEŞ ŞEY TÂN SON

BİSMİLLÂHİ ZİŞŞÂN  
AZİMÛ'L-BÛRHÂN  
ŞEDÎD'ÛS-SULTÂN  
MÂŞÂALLÂH-Û KÂN  
EÛZÛ BİLLÂHİ MİN'ES-ŞEYTÂN

RAST HADÎS-İ ŞERÎF  
"RA'SÛL HİKMETİ MEHÂFETÛLLÂH"

USÛL: Sofyan

BESTE: Hâfız Kâni KARACA

RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH  
RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH  
RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH  
RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH  
RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH  
RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH  
RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH  
RA' SÛL HİK ME Tİ ME HÂ FE TÛL LÂH  
SON  
SA DE KA RA SÛ LÛL LÂH VE NE TE KA HA Bİ BUL LÂH

RA'SÛL HİKMETİ MEHÂFETÛLLÂH  
SADEKA RASÛLÛLLÂH VE NETEKA HABİBULLÂH

## Kasîde

Birini övmek veya yermek amacıyla özellikle din ve devlet büyüklerini övmek amacıyla yazılmış divân şiirleridir. Tevhid ve nübüvvet konularını da içeren kasîde hem tekkede hem de camide okunduğundan ortak form olarak kabul edilmektedir.<sup>80</sup> Kâni Karaca'nın nihâvend makamında okuduğu kaside kaydının notası aşağıda gösterildiği şekildedir.

### NIHÂVEND KASÎDE

İcrâ:  
Hâfız Kâni KARACA

ME DED YÂ NE BÎ AL LÂH

A ÇIL DI CEN NE TİN BÂ BI NE Sİ MÎ PÜR SA FÂ GEL Dİ

GÜ LİS TÂ NI Cİ HÂ NA REVNAKHÛS NÛ BA HÂR GEL Dİ

DE RÛNİMEKKEDEN NÛ Rİ NÛ BÛV VET PAR LA YIP ÇIK TI

A VÂ LİM NÛ RA GAR KOL DU RA SÛ LÛ KİB Rİ YÂ GEL Dİ

BE Şİ Rİ EH Lİ İ MÂ NİN NE Zİ Rİ EH Lİ TUĞ YÂN

HA Bİ Bİ HAK TE Â LÂ NİN

MU HAM MED MUS TA FÂ GEL Dİ ME DED YÂ

YÂ YÂ TABİ BEL KULÛB

<sup>80</sup> İsmail Hakkı Özkan, “Kasîde”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s.566.

Bunun hâricinde Kâni Karaca'nın elimizdeki arşivlerde bulunan birçok kaside kaydı mevcuttur. Bunları şu şekilde sıralayalım;

Bu Âlem Buldu Nurunla Bidâyet Ya Rasûlallah (Güfte: Hazmî Efendi),Cânı Cânâna Kurbân Eyleyen Gelsin Bu Meydâne (Güfte:Kelâmî Mustafa Efendi),Uyan Be Hey Gâfil (Güfte: Derviş Himmet),İsmi Sübhân Virdin mi Var (Güfte:Yunus Emre),Sana Ben Olmuşum Ümmet (Güfte:Anonim),Aman Yâ Fahri Âlem (Güfte:Vecdî),Ey Gönül Bakma Cihâne (Güfte: Kelâmî Mustafa Efendi),Acep Kimdir Bize Senden Yakın (Güfte:Anonim),Bu Akl u Fikr İle (Güfte:Yunus Emre),Neyleyeyim Dünyayı (Güfte:Aziz Mahmud Hüdâyî),Nazar Kıl Yâ Rasûlallah (Güfte:Abdürrahim Efendi),Eyleyen Uşşâk-ı Şeydâ Dâimâ (Güfte: Şeyh Nasûhî),Sakın Terk-i Edepten (Güfte:Nâbî),Aşkî Habîbi Kibriyâ (Güfte:Mehmed Emin Bey),Lebin Vafında Sultânım (Güfte:Neccârzâde Rızâ Efendi),Gönül Nûr-i Cemâlinden (Güfte:Es'ad Erbilî),Serâser Kâinatın Cânı Sensin (Güfte:Hazmî Efendi),Her Kaçan Anarsam Seni (Güfte: Yunus Emre),Niyâz-ı Arz-ı Hâcete (Güfte:Bezcizâde Mehmet Muhyeddin Efendi)

### İlâhî

Sözlük anlamı “Allah’a ait” olan ilâhî, tevhid ve nübüvvet konuları başta olmak üzere dînî ve tasavvufî konuları işleyen manzum örneklerdir. Bu manzum örneklerin Türk Müsikisi kâidelerine göre bestelenmesiyle de ilâhî formu meydana gelmektedir.<sup>81</sup> Kâni Karaca'nın bestelemiş olduğu üç adet ilâhînin notası şu şekildedir.

---

<sup>81</sup> Ahmet Hakkı Turabi, Fatih Koca, *a.g.e.*, s.129



HİCÂZ İLÂHÎ  
"ELİ BOŞ GİDİLMEZ GİDİLEN YERE"

USÛL: Düyek-Sofyan

GÜFTE: Tâhir'ül-Mevlevî  
BESTE: Hâfız Kâni KARACA

E Lİ BOŞ Gİ DİL MEZ  
Gİ Dİ LEN YE RE Gİ Dİ LEN YE RE  
MEV LÂM BOŞ GEL ME DİM BEN SUÇ GE TİR DİM  
MEV LÂM BOŞ GEL ME DİM BEN SUÇ GE TİR DİM  
DAĞ LAR ÇE KE MEZ KEN  
O A ĞİR YÜ KÜ O A ĞİR YÜ KÜ  
İ Kİ KAT SİR TIM DA PEK GÜÇ GE TİR DİM  
İ Kİ KAT SİR TIM DA PEK GÜÇ GE TİR DİM SON

ELİ BOŞ GİDİLMEZ GİDİLEN YERE  
MEVLÂM BOŞ GELMEDİM BEN SUÇ GETİRDİM  
DAĞLAR ÇEKEMEZKEN O AĞIR YÜKÜ  
İKİ KAT SIRTIMDA PEK GÜÇ GETİRDİM

SEGÂH İLÂHÎ  
"CÂNIMIN CÂNI EFENDİM"

USÛL: Ağır Devr-i Hindî

GÜFTE: Hüseyin TOP  
BESTE: Hâfız Kâni KARACA

The musical score is written in a single system with five staves. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 4/4 time signature. The melody is written in a style characteristic of Turkish Sema music, with a mix of eighth and sixteenth notes. The lyrics are written below the notes. The second staff continues the melody and lyrics. The third staff also continues the melody and lyrics. The fourth staff is divided into two parts, labeled '1.' and '2.', with a repeat sign between them. The fifth staff concludes the piece with the word 'SON' above the final notes.

CÂ NI MIN CÂ NI E FEN DİM NÛ RU KUR' Â NİM BE NİM  
AŞ KIN İ LE BÎ KA RÂ RİM AŞ KI SÛB HÂ NİM BE NİM  
HAS RE TİN LE YÂ NE YÂ NE  
GEÇ Tİ HER Â NİM BE NİM GEÇ Tİ HER Â NİM BE NİM  
MER HA MET EY LE NA ZÂR KİL HAK KA MİH MÂ NİM BE NİM

CÂNIMIN CÂNI EFENDİM NÛR-U KUR'AN'IM BENİM  
AŞKIN İLE BÎ KARÂRIM AŞK-I SÛBHÂNİM BENİM  
HASRETİNLE YÂNE YÂNE GEÇTİ HER ÂNİM BENİM  
MERHAMET EYLE NAZAR KİL HAKKA MİHMÂNİM BENİM  
VEZİN: FÂİLÂTÛN/ FÂİLÂTÛN / FÂİLÂTÛN / FÂİLÛN

**RAST İLÂHÎ**  
**"EY HÜDÂ'DAN LÜTF-U İHSÂN İSTEYEN"**

USÛL: Ağır Devr-i Hindî

GÜFTE: Kadıasker Abdurrahman  
 BESTE: Hâfız Kâni KARACA

EY HÜ DÂ DAN LÛT FU İH SÂN  
 İS TE YEN İS TE YEN  
 MEV LÎ DÎ PÂ KÎ RA SÛ LÛL  
 LÂ HA GEL MEV LÎ DÎ PÂ  
 KÎ RA SÛ LÛL LÂ HA GEL SON  
 CEN NET İÇ RE HÛ RÎ GIL MAN  
 İS TE YEN CEN NET İÇ RE  
 HÛ RÎ GIL MAN İS TE YEN

**EY HÜDÂ'DAN LÜTF-U İHSÂN İSTEYEN**  
**MEVLÎD-İ PÂKÎ RASÛLÛLLÂH'A GEL**  
**CENNET İÇRE HÛRÎ GILMAN İSTEYEN**  
**MEVLÎD-İ PÂKÎ RASÛLÛLLÂH'A GEL**  
 VEZNİ: FÂİLÂTÛN/FÂİLÂTÛN/FÂİLÛN

Karaca'nın bununla birlikte elimizde ki arşivlerde okumuş olduğu bazı ilâhiler şu şekildedir.

Her Kelâmın Âlâsı (Hicâz), Ey Âşık-ı Sâdıklar (Hicâz), Buyruğun Tut Rahmanı (Hicâz), Noldu Bu Gönlüm (Uşşâk), Bu Akl u Fikr İle (Uşşâk), Bülbüller Sazda (Hüseynî), Alma Tenden Canımı (Hüzzam), İlâhe'l Âleminsin (Hüzzam), Bana Bu Ten Gerekmez (Şehnâz)

## Sonuç

Kâni Karaca, kendisini bir ömür, eğitime ve Türk Müsikisine adanmış, bu vesileyle birçok sanatçıdan, üstattan eğitim almış ve onlardan aldığı birikimin üzerine ilâveler yaparak öğrenci yetiştirmiş nâdide şahsiyetlerden birisidir.

Sanatçının en önemli özelliği, okumuş olduğu eserin bestekârının verdiği duyguyu icrâsında aktarabilme kabiliyetidir. Bu konuda Kâni Karaca'nın bir dehâ olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Eserin iyi ya da kötü olması bestekârın bestesi kadar icrâcının katacağı yorum farkı ile de doğru orantılıdır. Bununla birlikte bestekârın eseri ve icrâcının yorumu kadar sazların eşliğı de önem arz etmektedir. Kâni Karaca kendisine eşlik eden birçok sazı kendisine hayran bırakmış ve birçok sâzende kendisinden istifâde etmiştir.

Geçtiğimiz yüzyılda Kâni Karaca ile birlikte ses icrâcılığında meşk usûlü sisteminin önemi daha iyi anlaşılmıştır. Kâni Karaca âmâ olması sebebiyle nota bilmiyor (okuma açısından) sadece eserleri dinleyerek geçiyor, ardından da hem hocalarına hem de arkadaşlarına dinletiyordu. Fakat nota okuyabilenlerden daha sağlam sesleri basıyor ve makamlara daha hâkim oluyordu. Buradan da anlaşıldığı üzere geçmişteki icrâcıların “fem-i muhsin” dedikleri güzel tavrı kendisine rehber edinenler ve onlarla çalışma fırsatı bulanlar bugün başarıya ulaşmışlardır.

Sonuç olarak yapmış olduğumuz çalışmadaki ve daha önceden yaptığımız “Kâni Karaca'nın Hayatı, Eserleri ve Türk Din Müsikisindeki Yeri” tez çalışmamızdaki araştırmalarımız sırasında Karaca'nın icrâcılığının ön plânda olmasından dolayı bilimsel bir tespit ya da Türk Din Müsikisi hakkında pek fazla görüş ifâde etmediğini gördük. Bu sebeple Kâni hocanın icrâsında saklı olan bilimselliği ortaya çıkarmak gayesiyle, okumuş olduğu kayıtları notaya aldık. Karaca'nın birçok öğrenciye ders niteliğindeki bu kayıtları ve bilhassa bestesiz formlardaki kendine has yorum ve yaptığı geçkileri bu vesileyle göstermiş olduk. Bu sâyede hocanın tavrının ve kendine özgü yorumunun da uygulanmasına gayret ettik.

## Kaynakça

Akkuş Mustafa Asım, “Kâni Karaca'nın Üvey Kız Kardeşi Nazire Karaca ile Röportaj”, 04.12.2016, Adana-Adalı Köyü.

\_\_\_\_\_, “Prof. Dr. Hasan Küçük ile Röportaj”, 26.10.2016, İstanbul Kadıköy.

\_\_\_\_\_, “Hüseyin Top ile Röportaj”, 26.10.2016, İstanbul Beylerbeyi.

- \_\_\_\_\_, “Kemal Karaöz ile Röportaj”, 26.10.2016, İstanbul Beylerbeyi.
- \_\_\_\_\_, “Emin Işık ile Röportaj”, 25.10.2016, İstanbul-Şişli.
- \_\_\_\_\_, “Ahmet Özhan ile Röportaj”, 24.10.2016, İstanbul Fatih Karagümrük Cerrahi Tekkesi.
- \_\_\_\_\_, “Hakan Talu ile Röportaj”, 24.09.2017, İstanbul-Bağdat Caddesi.
- \_\_\_\_\_, “Muzaffer Şenduran ile Röportaj”, 30.07.2017, Ankara-Beşevler.
- \_\_\_\_\_, “Timuçin Çevikoğlu ile Röportaj”, 12.10.2017, Gazi Üniversitesi Ankara.

Altuntaş Zeynep, *Kâni Karaca'nın Hayatı ve Din-Dışı Müsiki Sözlü Form Alanında Bestekarlık Kişiliği*, G.Ü Bitirme Tezi, Ankara 2016.

Güntekin Mehmet, *Vefatının 5. Yılında Kâni Karaca*, İBB Yayınları, İstanbul, 2016

Hatipoğlu Emrah, *Mevlevî Ayinleri Makamlar ve Geçkiler*, Kültür Bakanlığı Yay. İstanbul 2011.

<https://www.youtube.com/watch?v=RdoqDRtsIfw>, (Son Güncellenme Tarihi 30/11/2015, Erişim Tarihi 15/02/2018).

<https://www.youtube.com/watch?v=NDubqQG8khI&t=507s> (Son Güncellenme Tarihi 31/07/2015, Erişim Tarihi 15/02/2018).

[https://www.youtube.com/watch?v=4k-qR1p\\_Udg](https://www.youtube.com/watch?v=4k-qR1p_Udg), (Son Güncellenme Tarihi 10/06/2012, Erişim Tarihi 21/02/2021).

Karaçam İsmail, *Kuran-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İFAV Yay., İstanbul 2011.

Karadeniz M. Ekrem, *Türk Müsikişinin Nazariye ve Esasları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013.

Koca Fatih, *İslam Geleneğinde Salâ ve Salavat Geleneği*, DİB Yay., Ankara 2017.

\_\_\_\_\_, *Türk Din Müsikiş El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2018.

Özalp Dr. Mehmet Nazmi, *Türk Müsikiş Tarihi*–M.E.B. Yay., İstanbul 2000.

Özkan İsmail Hakkı, “Kaside”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s.566.

Tıraşçı Mehmet, *Dini Müsiki Ders Notları*, Dört Mevsim Yay., İstanbul 2015.

Turabi Ahmet Hakkı, Koca Fatih, *Türk Din Müsikiş El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2018.

Uysal Dr. Abdullah, *"Kâni Karaca Sesini Bir Enstrüman Gibi Kullanırdı"*, Dünya Bizim Haber Portalı, Küresel İletişim Merkezi Medya Yayıncılık, İstanbul 2015.

Yıldırım Mustafa, *Geçmişten Günümüze Dini Müsiki Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Başkent Matbaacılık, Amasya 2017.

## Cezaî Sorumluluk Bağlamında İkraah ve Hukuki Sonuçları

### Benefit and its Legal Consequences in the Context of Criminal Liability

**Yaşar YİĞİT**

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı/Associate Professor, University of Ankara Yıldırım Beyazıt, Faculty of Islamic Studies Department of Islamic Law, Ankara/Turkey, yyigit@ybu.edu.tr/dryasar66@hotmail.com/, Orcid ID: 0000-0002-2152-524X

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	30 Aralık / December 2020
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – Şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

**Atıf / Cite as:** Yiğit, Yaşar, Cezaî Sorumluluk Bağlamında İkraah ve Hukuki Sonuçları/Benefit and its Legal Consequences in the Context of Criminal Liability. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 116-144. doi: 10.30622 tarr.850211.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Cezaî Sorumluluk Bağlamında İkraha Ve Hukuki Sonuçları

Yaşar YİĞİT

### Özet

İkraha; tehdit ettiği Şeyi yapmaya muktedir kabiliyetteki bir Şahsın, bir başka kişiyi, korkutmak ya da tehdit suretiyle kendi hâline bırakıldığında yapmaya rıza göstermeyeceği ve tercih etmeyeceği bir fiili işlemeye ya da bir sözü söylemeye sevk edilmesidir. İslam hukukları ikraha genelde tehdit unsurunun ağırlığını merkeze almak suretiyle bir ayrıma tabi tutmuşlardır. Özellikle Hanefiler, hukuki sonuçları açısından ikraha, mülci/tam, gayr-ı mülci/eksik ve manevi/psikolojik ikraha Şeklinde bir ayrıma tabi tutmuşlardır. Tam ikrahta tehdit, ikraha konu olan kişinin can ve vücut tamlığına yöneliktir. Eksik ikrahta ise, kişinin can ve vücut tamlığına yönelik bir tehdit bulunmamakla beraber dövme, hapsetme, dinen haram kabul edilen bazı yiyecekleri yeme, içme gibi tehdit söz konusudur. Cezaî sorumluluk, temyiz gücüne sahip bir bireyin serbest iradesiyle başkalarına karşı sözlü ve fiili olarak suç kapsamında değerlendirilen haksız saldırıda bulunması neticesinde kanunda/hukukta öngörülen cezaya katlanma sorumluluğudur. Öldürme, vücut tamlığına karşı bir eylemde bulunmak gibi, hiçbir Şekilde işlenmesi mubah hale gelmeyen fiillerde ikraha'nın varlığı bu tür fiillerin hukuki sonuçlarını etkilemez. İkraha'nın etkisiyle mubah hale gelen eylemler, cezaî sorumluluğu da kaldırmaktadır. Zira bu tür fiillerde cezaî sorumluluğun hukuka aykırılık ilkesi eksik kalmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Ceza Hukuku, İkraha, Cezaî Sorumluluk, İkraha-ı mülci, Eksik İkraha

### Benefit and its Legal Consequences in the Context of Criminal Liability

#### Abstract

Ikrah is a coercion or threat exercise of a person capable of doing what he/she threatens upon another person to produce a fear, which causes him/her to undertake an action or utter a word that would not otherwise be shown consent. Islamic jurists generally tend to classify the *ikrah* into different forms essentially by taking the extent of threat into account. Considering its legal consequences, the Hanafis, in particular, divide the *ikrah/duress* into three main categories: *mulji*/compelling or complete; *gahyr-i mulji*/ not as compelling or incomplete and moral/psychological duress. In case of compelling duress, the threat is directed to the life and body integrity of threatened person. The second type does not create a compelling fear against the life and body integrity of threatened person but does include some actions like beating, imprisonment, or forcing to break religious dietary restrictions. Criminal liability is the responsibility of an individual attained the age of reason (*tamyiz*) to endure the punishment stipulated in the law for any unjust and illegal attack upon others he/she commits an with free will. For the ever non-permitted actions such as killing or taking an action against bodily integrity, the existence of *ikrah* does not affect the legal consequences of such actions. Actions that become permissible due to the effect of the *ikrah/duress* also nullify criminal liability because in such acts, the principle of the illegality in criminal responsibility remains incomplete.

**Key Words:** Islamic Criminal Law, Ikrah/Doctrine of Duress, Criminal Liability, Ikrah-ı Mülci/Compelling Duress or Gahyr-i Mulji/ Incomplete Duress.

### Structured Abstract

Ikrah is a coercion or threat exercise of a person capable of doing what he/she threatens upon another person to produce a fear, which causes him/her to undertake an action or utter a word that would not otherwise be shown consent. Islamic jurists generally tend to classify the *ikrah* into different forms essentially by taking the extent of threat into account. Although *ikrah* is considered within the scope of competence failures in Islamic law, it is a situation that is evaluated in the context of causes that break consent or defects of will in works written by contemporary Islamic jurists. Although Islamic jurists make different evaluations regarding the legal consequences of the words and deeds of the *muqreh*, almost all of them agree that *ikrah* removes consent. Considering its legal consequences, the Hanafis, in particular, divide the *ikrah*/duress into three main categories: *mulji*/compelling or complete; *gahyr-i mulji*/not as compelling or incomplete and moral/psychological duress. In case of compelling duress, the threat is directed to the life and body integrity of threatened person. The second type does not create a compelling fear against the life and body integrity of threatened person but does include some actions like beating, imprisonment, or forcing to break religious dietary restrictions. Hanafis, unlike other jurists, stated that both types of *ikrah* abolished consent whether it is full *ikrah* or incomplete *ikrah*, both types of *ikrah* abolished consent, the old man did not break in the non-immigrant / incomplete *ikrah*, and in the *muljî* / full *ikrah*, it did not disappear. Hanafis are of the opinion that while the *ikrah* ruins the old man, but does not remove it, the savings of the taxpayer in this scope have legal consequences. Since *ikrah* revokes the consent of the compelled person, in principle, it is not possible to talk about the criminal responsibility of the criminal. Criminal liability is the responsibility of an individual attained the age of reason (*tamyiz*) to endure the punishment stipulated in the law for any unjust and illegal attack upon others he/she commits an with free will. For the ever non-permitted actions such as killing or taking an action against bodily integrity, the existence of *ikrah* does not affect the legal consequences of such actions. Actions that become permissible due to the effect of the *ikrah*/duress also nullify criminal liability because in such acts, the principle of the illegality in criminal responsibility remains incomplete. Therefore, since we cannot talk about the existence of these elements under *ikrah*, it is not possible to mention the criminal responsibility of the criminal due to the crime committed, whether it is in the scope of the hadd, murder or *ta'zir*. Because the *mukreh* does not have the consent and will of the caste regarding the outcome. On the other hand, the weight of the *ikrah*, its possibility of occurrence and its conditions are important factors in determining this responsibility. In determining the effect of the loan on criminal liability, the principle that the damage cannot be eliminated by another damage of the same magnitude and the rule that severe damage will be eliminated by enduring light damage has been effective. Therefore, if the recipient chooses more damage for less damage, he will also be liable in terms of punishment. Therefore, the criminal responsibility of the taxpayer will continue in the offense he will commit against the integrity of his life, property and bodily by compulsion, which is considered as non-immigrant. A person who is under loan is not liable for a penalty if he says the words and acts that legislator/Shari allowed to be committed in case of necessity. Because, in such actions, the element of illegality is eliminated as well as the criminal intent. *Mukreh* does not become a sinner because of such actions. However, the nature of the words or actions within this scope continues to be a crime. Verbal acts of the *Mukreh* were also discussed among Islamic jurists. According to the Shafii, Maliki and Hanbali jurists, the word of the forced has no legal value. The words to be made by those who are forced while under loyalty do not bind him. Divorce, sales contract and verbal savings of the forced person are invalid. On the other hand, Hanafis stated that the verbal acts of the *mukreh* would have legal consequences.



### Giriş

İnsan, yaratılışı ve ihtiyaçları gereği toplum halinde yaşamak durumundadır. Toplum halinde uzlaşma içinde yaşamamanın şüphesiz belirli kuralları vardır. Toplumu örgütleyen ve bir arada yaşamalarını sağlayan bu kurallar bütünü niteliğine göre gelenek-görenek, ahlak, din ve hukuk şeklinde bölümlere ayrılmaktadır. Söz konusu kuralların oluşumu tarihsel sürecin birikiminin, insanlık tecrübe ve ufğunun özetidir. Diğer taraftan bahse konu kuralların bir kısmına uyup uymama kişinin tercihine ya da ihtiyarına bırakılmıştır. Bu nitelikteki kuralların ihlal ve ihmali herhangi bir yaptırım müstelzim değildir. Buna karşılık kişinin ihtiyarına ya da tercihine bırakılmayıp bir ödev/yükümlülük konusu olan, ihmal ve ihlali bir müeyyideye bağlanan normların varlığı söz konusudur ki bunlara hukuk kuralları denilmektedir. Bahse konu normlar, hak ve yükümlülükleri teminat altına almaya yönelik hukuki düzenlemeler bütünüdür. Söz konusu normlara uyulmadığında doğal olarak ya bireyin ya da toplumun/kamunun hakkını ihlal ya da ihmal gündeme gelmektedir. Şüphesiz her hak ihlali de beraberinde bireysel veya kamusal bir mağduriyeti getirmektedir. İşte mağduriyetin önüne geçmek ya da mağduriyet söz konusu olduğunda onun telafisinde devreye doğal olarak hukuk girmektedir. Bu bağlamda hukukun, özü itibarıyla bireysel ya da toplumsal mağduriyetin önüne geçecek kurallar manzumesi olduğu ifade edilebilir. Söz konusu kural ya da hükümlerin merkezinde hakkaniyet ve adaletin temini yatmaktadır. Bu meyanda hukuk, adaletin temini ve hakkaniyet iklimini hâkim kılmak için vardır. Adaletin varlığı, doğal olarak toplumsal huzur ve mutluluğu, bu da bireylerin hukuka güvenini beraberinde getirecektir. Aksi durum ise, bireysel ve toplumsal güvensizliği, kamusal kaosu tetikleyecektir.

Adaletin temini ve hukuk güvenliği, yapısal/sistemsal bir mekanizmayı gerekli kılmakla beraber büyük ölçüde fertlerin sorumluluk anlayışı ile de yakından ilintilidir. Buna karşın hemen her bireyin aynı düzeyde sorumluluk bilincine sahip olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Tarihsel süreç ya da insanın ontolojik miladı bu hususun en bariz kanıtı olarak dillendirilebilir. Hukuki yaptırımlar, cezalar bütünüyle bu tecrübenin hasılası olarak değerlendirilebilir.

Hukukta belirli nitelikleri haiz kimsenin serbest iradesiyle ve suç kastıyla hukuka aykırı bir eylemde bulunması suç olarak nitelendirilmektedir. Her suçun karşılığında da miktarı ve niteliği farklı olsa da maddi ve manevi bir yaptırım söz konusudur. Dolayısıyla insanın olduğu yerde bir suçun varlığı öteden beri değişmez bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın sorumluluğunu bilen, hukuki hükümlere riayette gayet duyarlı bir kişinin serbest iradesiyle bir kusur, bir ihlal ve ihmale yönelik eyleme kastı olmamasına rağmen bir başka şahsın tehdit ve zor kullanması ile niteliği itibarıyla hukuka aykırı fiilde bulunması söz konusu olabilir.

Bu tehdit ve zorlama karşılığında İslam hukuku literatüründe “ikrah” terimi kullanılmaktadır. Çoğu zaman bir güç kullanımı ile cana, mala, vücut bütünlüğüne karşı bir tehdidi ihtiva eden ikrahın cezaî sorumluluğa etkisi ve dolayısıyla hukuki sonuçları merak konusudur. Şüphesiz hukuki ilişkilerde kişinin irade özgürlüğü ve rızasının korunması, hak ve sorumlulukların dağılımında hür iradeye dayalı davranışların ölçü alınması hukukun temel amaçları arasındandır. Zorlama/cebir ve tehdide maruz kalan şahsın rıza ve serbest iradesinden bahsedilemeyeceği açıktır. Bu nedenledir ki zorlanan ya da tehdit altında kalan kimsenin söz ve davranışlarının sonuçlarında zorlayan ve zorlanan açısından hukuki bağlamda farklı bazı düzenlemeler yapılması ihtiyacı gündeme gelmiştir. Zira hukuki ilişkilerde irade serbestisinin ve rızanın varlığı, hak ve sorumlulukların taksim ve tespitinde esas alınması gereken temel unsurlardır. Araştırmamızda, ikrahın cezaî sorumluluğa etkisi ele alınarak hukuki sonuçları bağlamında değerlendirmeler yapılacaktır.

## 1. Kavram ve Kapsam Olarak İkrah

### 1.1. İkrahın Tanımı ve Kapsamı

Sözlükte, zorlamak ve kişiyi istemediği bir işi yapmaya sevk etmek<sup>1</sup> anlamlarına gelen ikrah bir İslam hukuku terimi olarak; tehdit ettiği şeyi yapmaya muktedir/güç yetirebilecek kabiliyetteki bir şahsın, bir başka kişiyi, korkutmak ya da tehdit suretiyle kendi hâline bırakıldığında yapmaya rıza göstermeyeceği ve tercih etmeyeceği bir fiili işlemeye ya da bir sözü söylemeye sevk etmesi<sup>2</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Osmanlı dönemi fakihlerinden Molla Fenârî (ö:834/1431) ise ikrahi; “Güçlü bir kimsenin, tehditle rızası olmayan bir insanı bir sözü söylemeye veya bir fiili işlemeye mecbur etmesi”<sup>3</sup> şeklinde tanımlamıştır. İslam dünyasının ilk kodifikasyon örneklerinden olan Mecelle’de ise ikrah; “Bir kimseyi korkutmak suretiyle rızası olmaksızın bir iş işlemek üzere haksız yere zorlamaktır.”<sup>4</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Zorlayana “mükrih”, zorlanan ya da tehdit altında kalan kimseye “mükreh”, ikraha konu olan olaya “mükrehün aleyh”, zorlayanın ikrahını gerçekleştirmek üzere zorlanana karşı kullandığı vasıtaya “mükrehun bih” kavramları kullanılmaktadır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ebu’l Fazl Cemalüddin Muhammed İbn Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdır, ts.) 13/ 535.

<sup>2</sup> Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü’l-mesbût* (Beyrût: Dâru’l-Marife, 1978), 24/38; Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme ve’l-ukûbe fi’l-fikhü’l-İslâmî* (el-Cerîme) (Kahire: ts), 482.

<sup>3</sup> Şemsüddin Mehmed b. Hamza Fenârî, *Fusûlu’l-bedâyi’* (İstanbul: 1289), 1/32.

<sup>4</sup> Mecelle, 948 madde.

<sup>5</sup> Serahsî, *el-Mesbût*, 24/39; Ali Bardakoğlu, , “İkrah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/30; Mesut Bayar, *İslâm*

İslam hukukçuları haklı olarak merkeze aldıkları unsura göre bir ikrah tanımı yapmışlardır. Bu bağlamda ikrahta etkin olan baskı ve baskının ağırlığı unsuruna odaklanan fakihlerin tanımlarını bu çerçevede gerçekleştirdikleri ifade edilebilir. Buna karşılık ikrahın yönelik olduğu alan ve hukuka aykırılık unsurunu merkeze alan fakihlerin de ikrahın tanımını bu ekseninde yaptıkları görülür.<sup>6</sup> Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, insanın özgür irade ve rızasıyla normal koşullarda sergilemeyeceği bir tavır ve eyleme zorlanmasının ikrahın ortak noktasını teşkil ettiği söylenebilir. Bu itibarla ikrah, fiziksel ve psikolojik bir baskıyı, bir tehdidi havi eylemdir, tutumdur. Nitekim çağdaş İslam hukukçularından M. Ahmed Zerkâ, ikraha, “Fiziki ya da bedensel bir zararlar insan üzerinde baskı kurma veya zarar verme tehdidi ile korkutarak normal koşullarda rızası olmayan bir eylemi yapmaya veya terk etmeye zorlamaktır”<sup>7</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bahse konu tehdit, çoğu zaman kişinin can, mal ve vücut tamlığına yöneliktir. Böyle bir vasatta kişiden sadır olan fiillerin hukuka aykırılığı, diğer şahıslara zarar içermesi, eylemin bütün unsurlarıyla teşekkül etmiş bir suç olarak nitelendirilmesi ve öngörülen ceza normunun uygulanması için kâfi değildir.

İkraha, bir şahsın, yapmak istemediği hukuki bir işlemi ya da hukuka aykırı bir fiili veya sözü, o şahsa zorla yaptırmak ya da söyletmektir. İslam hukukçuları, ikrahın her çeşidiyle zorlanan şahsın rızasını (bir şeyi arzu etmek ve onu memnuniyetle kabullenmek) kaldırdığı konusunda hemfikirdirler. Buna karşın Hanefiler ikrahın kişinin ihtiyarını bozmakla beraber temyiz gücünü yok etmediği, kişilerden hitap ehliyetini tamamıyla kaldırmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Netice itibariyle Hanefi hukukçular, ister mülcî/tam ikrah olsun ister gayr-i mülcî/eksik ikrah olsun her iki çeşidiyle ikrahın rızayı ortadan kaldırdığını, ihtiyarın (bir işi yapıp yapmamada tercih imkanı) ise gayr-i mülcî ikrahta bozulmadığını, mülcî ikrahta bozulmakla beraber ortadan kalkmadığını belirtmişlerdir.<sup>8</sup> Bu bakımdan ikrahın

---

*Hukukunda İkrâh ve Hukûkî Sonuçları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 72 vd.

<sup>6</sup> Tanımlar için bkz. Bayar, *İslâm Hukukunda İkrâh ve Hukûkî Sonuçları*, 62.

<sup>7</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalu'l-fikhi'l-âmm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1988), 452.

<sup>8</sup> Ebu Zehra, *el-Cerîme*, 487.

ehliyet<sup>9</sup> etkisi söz konusu değildir.<sup>10</sup> Şu kadar var ki, ikrah, İslam hukuk metodolojisinde, ehliyeti daraltan veya ortadan kaldıran (avârizu'l-ehliyye) sebepler kapsamında ele alınmıştır.<sup>11</sup> Diğer taraftan İslâm hukuk doktrinine ilişkin kaleme alınan çağdaş araştırma ve yayınlarda ikrahın, ehliyet arızaları kapsamında değil rızayı bozan sebepler veya irade sakatlıkları bağlamında ele alınarak incelendiği görülür.<sup>12</sup> Hanefî fakihlerin, farklı değerlendirmeler olmakla beraber ikraha ilişkin yapmış oldukları ince ve teknik ayırımın kavramsal hukuk metodolojisinin teşekkülü açısından dikkat çekici olduğunu ifade edebiliriz.

İkrah olgusunun kavramsal içeriğine kimi ayet ve hadisler dayanak teşkil etmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de değişik vesilelerle ikrah terimin geçtiği ayetlerde; dinde zorlamanın olmayacağı<sup>13</sup>, zor kullanım ve tehdit altında müminlerin inkâra yönelik sözlerinin imanlarına zarar vermeyeceği<sup>14</sup>, kadınların bir eşya gibi mirasa konu edilmeye zorlanmasının çirkinliği<sup>15</sup>, ikrah altında işlenen günahlarda Allah'ın bağışlayıcı ve merhametli olduğu<sup>16</sup> ve kadınların fuhşa zorlanmaması gerektiği<sup>17</sup> üzerinde durulur. Bütün bu anlatımlarda, insanların gerçekte kabullenmedikleri, rızalarının olmadığı bir sözü söylemeye veya bir işi yapmaya zorlanması şeklinde ikraha ilişkin ortak bir anlam yatmaktadır. Diğer taraftan "Gönlü imanla dolu olduğu hâlde inkara zorlanan hariç kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr eder, kalbini inkara açık tutarsa, Allah'ın gazabı onların üzerindedir. Bunlara büyük bir azap da vardır."<sup>18</sup> ayeti, ikraha hukuki bir sonuç bağlanıp bağlanmaması

<sup>9</sup> Hukuk terminolojisinde ehliyet; kişinin hak ve yükümlülüklerle konu olmaya elverişli oluşunu ifade eden bir terimdir. Bkz. A.Kerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Beyrût: Mektebetü'l-Kuds, 1987), 92; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 143; Hüseyin Halef Cubûrî, *Avârizu'l-ehliyye inde'l-usûliyyîn* (Mekke:1988),70; Hasen M. Makbûlî el-Ehdel, *Usûlu'l-fikhü'l-İslâmî* (San'a: 1990), 217; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları,1987), 1/178; Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/533-539.

<sup>10</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/38.

<sup>11</sup> Bkz. İzzuddin Abdüllatîf b. Abdülaziz b. Melek, *Şerhu'l-Menâr fî'l-usûl* (İstanbul: ts.),369; Zeydân, *el-Vecîz*, 100; Cubûrî, *Avârizu'l-ehliyye*, 131; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Masâdirü'l-hakk fî'l-fikhü'l-İslâmî* (Beyrût:1953), 2/186; Bardakoğlu, "İkrah", 22/31.

<sup>12</sup> Bardakoğlu, "İkrah", 22/31; H.İbrahim Acar, "İslâm Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler II- İkrah", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Erzurum 2002), 19 vd.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99.

<sup>14</sup> en-Nahl 16/106.

<sup>15</sup> en-Nisâ 4/19.

<sup>16</sup> Tâhâ 20/73.

<sup>17</sup> en-Nûr 24/33.

<sup>18</sup> en-Nahl, 16/106.

konusunda bir fikir vermektedir. Yukarıda geçen ayetlerin hemen hepsinde, ikrahın haksız bir fiil olarak nitelendirildiği, din gibi önemli bir meselede dahi zorlamanın kabul görmeyeceği, gerekli şartları haiz zorlama neticesinde mükrehin eylemlerinden dolayı günahkâr olarak nitelendirilmeyeceği dikkat çekmektedir.

Hız. Peygamber de (s.a.s.) “Şüphesiz Allah, ümmetimden hata, unutmaya ve (rıızalarının olmadığı hâlde) zor altında yaptıkları şeylerden ötürü (doğacak sorumlulukları) kaldırmıştır.”<sup>19</sup> buyurmaktadır. Hız. Peygamberin bu sözü, ikraha ilişkin tespit ve değerlendirmelerde temel teşkil eden önemli bir dayanak olarak literatürdeki yerini almıştır. İslam hukukçuları da görüş farklılıklarına rağmen ikrahın, mükrehin söz ve fiillerinin hukuki sonuçlarına etki ettiği hususunda görüş birliği içindedir.

### 1.2. İkrâhın Çeşitleri

İslam hukukçuları genelde tehdit unsurunun ağırlığını merkeze almak suretiyle ikrahi ayırma tabi tutmuşlardır. İslam hukuk tarihinde çoğu zaman farklı kategorik ve teorik yaklaşımlar sergileyen Hanefî hukukçuların, İslam hukuk terminolojisinin/kavramsal fikhın teşekkülünde ciddi bir paya sahip olduklarını ifade edilebilir. Farz, vacip, sünnet, tahrimen ve tenzihen mekruh gibi ana ve ara ayrımlara baktığımızda, Hanefî fukahasının bahse konu ayrımlarda derin izleri görülür. Bu noktadan hareketle Hanefîler ikrahi, mülci/tam, gayr-ı mülci/eksik ve manevî/psikolojik ikrah şeklinde üçlü bir ayırma tabi tutmuşlardır. Öyle ki, süreç içinde de ikrah, fikh literatüründe müstakil bir başlık olarak ele alınmış ve bu bağlamda mükreh ve mükrihe yönelik tasarrufların hukuki sonuçları detaylandırılmıştır. Şimdi bu ayırma yer alan ikrah çeşitlerine temas edeceğiz.

1) İkrâh-ı mülci/Tam zorlama: Kişinin canına, vücut tamlığına, servetinin tümüne veya yakınlarından herhangi birisinin can ya da vücut tamlığına yönelik baskı ve tehdit içeren zorlamadır. Bir başka ifadeyle tam ikrah, insanın eziyetine dayanıp katlanamayacağı bir şeyle tehdit edilmesidir. Bu çeşit ikrah, ihtiyarı (bir işi yapip yapmama konusundaki tercih imkânını) bozar ve rızayı (bir şeyi gönülden isteme anlamındaki iradesini) ortadan kaldırır.<sup>20</sup> Bu tür bir ikrah, zaruret halinin de

<sup>19</sup> Muhammed b. İsmail el- Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İtk”, 6; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Talâk”, 15; Muhammed b. İsa Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Talâk”, 8; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Talâk”, 22; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Talâk”, 14.

<sup>20</sup> Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Nesemâti'l-eshâr* (Mısır: 1979), 269; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/175; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl* (İstanbul, ts.), 369; Zeydân, *el-Vecîz*, 136; Saffet Köse, “İslam Hukukunda İkrâhın

sebeplerinden biri olarak değerlendirilir. Nitekim mükrehin satımı, zaruret halinde yapılan satımın en çok vurgulanan örneklerinden birini oluşturur. Fikhî tartışmalarda ikrah terimi yalın olarak kullanıldığında genelde tam ikrah kastedilir.<sup>21</sup> Görüldüğü gibi bu nevi ikrahta çok ciddi bir tehdit söz konusudur. Tehdidin gerçekleştirilmesi durumunda telafisi imkânsız sonuçlarla karşılaşmak olasıdır.

2) İkrah-ı gayr-i mülcî/Eksik zorlama: Zorlananın rızasını yok ettiği halde ihtiyarını ifsat etmeyen, mükrehin bir uzvunun sakatlanmasına sebep olmayacak derecede sadece üzüntü, keder ve maddi-manevi sıkıntı veren, az dövme, kısa süreli hapis gibi tehdit unsurlarını ihtiva eden ikraha denir. Bu tür ikrah, rızayı ortadan kaldırır fakat ihtiyarı bozmaz.<sup>22</sup>

3) Manevi/Psikolojik ikrah: Gerek ikrah-ı mülcî gerekse ikrah-ı gayri mülcî, ağırlık ve etkisi farklı olsa da doğrudan insanın psikolojisine tesir eden baskı ve zorlamalardır. Buna karşın manevi ikrah, bir kimseyi öldürme veya bir organını yok etme tehdidi gibi bir tehditle değil de onun yakın akrabalarından birinin hapsedileceği veya onlara bir zarar verileceği ya da eziyet edileceği şeklindeki bir tehdit ile olabilecek ikrahtır. Böyle bir ikrah, insandaki rızayı yok edemeyeceği gibi onun irade serbestisini de ortadan kaldırmaz. Çünkü böyle bir tehdit karşısında insan ancak akrabasına olan bağlılığından dolayı acı duyar, gam ve kedere boğulur. Bu bakımdan da tam bir irade serbestisine sahip olamaz. Normal kıyasa göre böyle bir ikrah geçerli değildir. Fakat istihansen bu da bir tür ikrah olarak telakki edilmiştir.<sup>23</sup>

Mukayeseli İslam hukuku eserlerinde, “Hanefilerde üçüncü bir çeşit ikrah daha vardır ki, bu da manevî ikrahtır. Manevî ikrah rızayı tamamen ortadan kaldırırken ihtiyarı/seçme hürriyetini ortadan kaldırmaz” denilmek suretiyle manevi ikrahta rızanın bulunmadığı dile getirilir.<sup>24</sup> Fukaha arasında bu hususta çerçeveyi oldukça dar tutan Hanbelîler, oğluna eziyetle tehdit edilen babayı zorlanan saymakta; fakat oğul dışında herhangi bir akrabaya eziyetle tehdidi ikrah olarak kabul etmemektedirler. Bu konuda Şafiî hukukçuların yaklaşımı oldukça kapsamlıdır. Nitekim onlara göre, mükrehin zevi'l-erhamdan bir yakınına yönelik işkence

Sözlü Tasarruflara Tesiri”, *Diyanet İlmî Dergi* 32/2 (Ankara 1996), 37; Ehdel, *Usûl*, 237; Atar, *Fıkah Usulü*, 154.

<sup>21</sup> Bardakoğlu, “İkrah”, 22/33.

<sup>22</sup> Kâsânî, *Bedâi's-sanâi'* 7/175; Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (İstanbul:1308), 4/1503-1507; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 369; Zeydân, *el-Vecîz*, 137; Atar, *Usul*, 154; Ehdel, *Usûl*, 237; İsmail Bilgili, “Ehliyet Arızalarından İkrah Şartları ve Kısımları” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2010), 261.

<sup>23</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/143-144; Hakkı Aydın, “İslam ve Türk Borçlar Hukukunda İkrah”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 307.

<sup>24</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/120; Bilgili, *Ehliyet Arızalarından İkrah Şartları ve Kısımları*, 264.

tehdidinde bulunulması ikraha olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca mükrehin zevî'l-erham kabul edilen yakınlarından birine yönelik öldürme, yaralama gibi tehditte bulunmak da ikraha olarak değerlendirilir.<sup>25</sup> Manevi ikraha konusunda Şafii mezhebinin görüşünün daha kapsamlı ve isabetli olduğu kanısındayız. Burada tehdidin ağırlığı dikkate alınmak suretiyle mükrihin/zorlayanın eyleminin ikraha-ı mülcî veya gayr-i mülcî kapsamında ele alınması ve ona göre hukuki sonuçlar bağlanmasına imkân tanınmaktadır. Dolayısıyla bahse konu ikraha çeşidinin farklı bir başlık altında değil de tehdidin ağırlığının dikkate alınması suretiyle mülcî ya da gayr-i mülcî ikraha kapsamında değerlendirilmesinin isabetli olacağı kanısındayız.

Diğer taraftan günümüzde oldukça sıkça gündeme gelen bir çeşit psikoloji baskı, taciz, eziyet olan mobbing konusu da manevi ikraha kapsamında değerlendirilebilir mi? sorusu zihinleri meşgul edebilir. Mobbing, gündelik kullanımı içinde, birine karşı cephe oluşturma, küçük düşürücü hareketlerde bulunma, hedef aldığı kişiyi uyumsuzlukla suçlama, yalnızlaştırarak bunaltma ve kötü niyetli davranışlar, imalar ve dışlayıcı tutumlar biçiminde işleyen olumsuz bir iletişim süreci<sup>26</sup> olarak tanımlanmaktadır. Mobbing de şüphesiz bir baskı vardır. Ancak teknik anlamda ikraha, öldürme, dövme, hapis, mal itlafı gibi fiziki baskıyı ihtiva eden tehdittir. Dolayısıyla hukuk literatüründeki ikraha kavramı ile mobbing tehdit ya da baskı ağırlığı, tehdidin zorlanan şahsın irade ve ihtiyarına etkisi itibariyle aynı kapsamda değerlendirilebilecek türden taciz ve zorlamalar değildir.

Hanefilerin ikraha ilişkin yukarıda bahsettiğimiz üçlü ayırımına karşın diğer fakihler mükrehe/zorlanana yönelik öldürme, şiddetli dövme, hapsetme gibi fiziksel tehdidi içeren baskıyı dikkate almak suretiyle ikraha kısımlarına ayırmaksızın bir hükme varmışlardır. Bu bağlamda zorlananın saygın biri olup olmaması ile kendisine dokunacak zararın derecesinin ikrahanın varlığının tespitinde etkin olduğunu ifade etmişlerdir. Bu fakihlere göre, ikrahta önemli olan mükrehin uğradığı zarardır bir başka ifadeyle ikrahanın konusu tehdittir. Tehdit unsurunun cana ya da vücut tamlığına ilişkin oluşu, yaralayıcı dövme, hürriyeti kısıtlama gibi hususlar ikraha sabit kılmaktadır. Bu grupta yer alan İslam hukukçuları, toplumda saygın bir yeri olan makam, mevki ve itibar sahibi bir kişinin ölümüne veya vücut tamlığına yönelik olmayacak derecedeki dayak, kısa süreli hürriyetini kısıtlama ve benzeri davranışları

<sup>25</sup> Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'î* (Beyrût: ts.), 2/309; Bilgili, Ehliyet Arızalarından İkraha Şartları ve Kısımları”, 264.

<sup>26</sup> Burcu Özkul-İlker H.Çarıkcı, “Mobbing ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/1 (Isparta 2010), 483.

tam ikrah kapsamında değerlendirirler.<sup>27</sup> Bu itibarla Hanefiler dışındaki mezheplerde ikrah, mülcî ve gayr-i mülcî şeklinde bir ayrıma tâbi tutulmamıştır. Diğer mezhepler genelde Hanefilerin tam zorlama/ikrah-ı mülcî olarak nitelendirdikleri kısmın kapsamına giren tehditlerle ikrahın gerçekleşmiş sayılacağını ifade etmişlerdir. Hanefilerin gayr-i mülcî ikrah kavramı kapsamında değerlendirdikleri tehditlere gelince, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, bu tehditlerin ikrah sayılıp sayılmayacağı konusunda, farklı iki görüş ileri sürmüşlerdir.<sup>28</sup> Mâlikîler ise, bu nitelikteki tehditleri bazı konularda (dinden çıkmayı gerektirecek sözleri söylemek gibi) ikrah konumunda değerlendirirler. Bazı hukuki işlemlerde ise, bu çeşit tehditlerin ikrah olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>29</sup>

Zarar ya da tehdidin ikrah olarak değerlendirilip değerlendirmemesinde buna mâruz kalan kimsenin algılama biçimi kadar zorlama konusu fiilin ağırlık derecesi de etkili ve hukuki sonuçlar açısından belirleyicidir. Böyle olunca fakihlerin ikrahın tespit ve ayırımında benimsedikleri bu esnek tavır ilk bakışta hukukun objektifliğini ve hukuk güvenliğini zedeler gibi görünse de her olayın kendi şartları içinde değerlendirilmesine imkân verdiği için hakkaniyet hukukunun ve Hanefilerin istihsan anlayışının örneklendirmesi olarak da değerlendirilebilir. Diğer taraftan Hanefilerin ikrahı tam ikrah/ikrah-ı mülcî ve eksik ikrah/ikrah-ı gayri mülcî şeklindeki ayırımı, kanaatimizce mükrehin eylemlerine bağlanacak hukuki sonuçlar tasnifi açısından daha sağlıklı çıkarımlar yapılmasına imkân tanımaktadır. Çünkü her ikrahı aynı düzlemde ele almak isabetsiz sonuçları beraberinde getirebilir. Kişinin kendisi, yakınları veya bir insanın canına ve vücut tamlığına karşı bir tehdidin ağırlığı ile şiddeti her ne olursa olsun ölüme sebebiyet vermeyecek ölçüdeki dövme, hapsetme veya sözlü tehditler aynı konumda değerlendirilmez.

### 1.3.İkrahın Şartları

Hukuki bağlamda ikrahın gerçekleşmesi ve sonuç doğurması için zorlama ve tehditte bulunan kimse/mükrih, buna mâruz kalan şahıs/mükreh, yapılması veya terkedilmesi istenen fiil/mükrehün aleyh, cebir ve tehdit türü/mükrehün bih şeklindeki

<sup>27</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 7/120; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: ts.) 3/289; Bilgili, “Ehliyet Arızalarından İkrah Şartları ve Kısımları”, 262.

<sup>28</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/260; Ebû Yahya Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzati't-tâlib* (by.:ts.), 3/282; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimeşk: 1989), 5/387.

<sup>29</sup> Ebû Abdullah Muhammed el-Mağribî el-Hattâb, *Mevâhibu'l-celil li şerhu muhtasari Halil* ( Beyrût:1992) 3/45; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrût:ts.), 8/ 80.



dört unsurdan hemen her birine özgü şartlar aranmaktadır.<sup>30</sup> Bu itibarla ikraahın varlığından söz edilebilmesi için bahse konu unsurların her birine ilişkin şartların gerçekleşmesi gerekir. Şu kadar var ki, ikraah rızayı yok edip irade ve ihtiyarı sakatladığından bu sonucu doğuran her türlü cebir ve tehdidin ikraah olarak nitelendirilmesi gerekir. Ancak bu durum her olaya, özellikle de ikraaha maruz kalan kimsenin içinde bulunduğu şartlara, ruh hali ve algılama biçimine göre farklılık gösterebilecek değişkenlik ve esneklikte bulunduğu, öte yandan hukukun uygulanmasında güvenlik ve istikrarı sağlayacak bazı objektif belirlemelere gidilmesi zorunlu olduğu için herhangi bir tehdidin ikraah olarak değerlendirilmesinde böyle bir kuralla yetinilmesi mümkün değildir. İkraahın şartları konusunda gündeme gelen ayrıntılar, bu belirlemeyi tespite yönelik gayretler olarak değerlendirilebilir.<sup>31</sup> Bahse konu unsurlarla ilgili şartlardan konumuza ışık tutacak ve cezaî sorumluluğa ilişkin tespitlerimize yeterli derecede katkı sağlayacak nitelikteki genel şartları aktarmakla yetineceğiz. Bu itibarla ikraahın hukuken geçerliliği için gerekli şartları şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1) Zorlayan, tehdit ettiği şeyi yapabilecek güç ve imkâna sahip olmalıdır. Buna göre zorlayan şahsın, tehdit konusu eylemi gerçekleştirmeye gücü yetmiyor ve zorlanan da bunu biliyorsa, olay hukuki açıdan ikraah kapsamında değerlendirilmez.<sup>32</sup> Hanefilerden Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, ikraahın tehdidini yerine getirebilecek güce sahip herhangi bir şahıstan gelebileceğini ileri sürerken Ebû Hanîfe ancak devlet başkanından gelen tehdidi ikraah kapsamında sayar. Ebu Hanife'nin farklı bir görüşe sahip olması, deliller kaynaklı bir ihtilaf değil yaşamış olduğu zaman diliminin sosyo-politik yapılanmasının doğal bir sonucudur. Zira bu görüş, o dönemde mükrehin başka kimselerden gelecek ikraah durumunda devlet başkanının korumasına sığınma imkânı ile irtibatlıdır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in yaşadığı dönemde ise, bozulmalar baş göstermiş, eşkıyalık ve anarşi yaygınlaşmış ve her zorba tehdit ettiğini yapabilecek duruma gelmiştir.<sup>33</sup> Dolayısıyla tehdit ve zorlamanın devlet başkanı ile sınırlı tutulması makuliyet ve meşruiyet zeminini

<sup>30</sup> Bkz. Bayar, *İslam Hukukunda İkraah*, 107 vd.

<sup>31</sup> Bardakoğlu, "İkraah", 22/32

<sup>32</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/39; Kâsânî, *Bedâiu'-sanâi'*, 7/176; Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: 1319), 2/270; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/261; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Dâmâd, *Mecmau'l-enhur* (İstanbul: 1276), 2/429; Köse, "İslam Hukukunda İkraahın Sözlü Tasarruflara Tesiri", 36; Zeydân, *el-Vecîz*, 135.

<sup>33</sup> Kasânî, *Bedâiu' s-sanâi'*, 7/176.

kaybetmiştir. Son dönem İslam hukukçularından Ö. Nasuhi Bilmen, İmameynin görüşünü tercihle “İkrahın tahakkuku için vuku bulunduğu yerde hükümetin, hâkimin bulunması şart değildir. Binaenaleyh İstanbul gibi bir şehirde vukuu mümkün ve davası muteberdir...”<sup>34</sup> ifadesiyle ikrahın yönetsel, mekânsal ve dönemsel bir olgudan ziyade mükrehe yönelik tehdit ve baskının gerçekleşme ve gerçekleştirilme olasılık ve imkânı ile ilintili bir durum olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim yaşadığımız modern zamanlarda dahi nice güvenlik önlemlerine rağmen şahısların türlü tehdit ve zorlamalara maruz kaldıkları ve istemedikleri nice suçu işlemek durumunda bırakıldıklarına tanık oluyoruz.

- 2) İkrahın gerçekleşme olasılığında zorlayanın/mükrihin aklı ve bedenî yetişkinliğe ulaşması şart değildir. Kendisine itaat edilen mümeyyiz çocuk ve matuh balığın zorlamasıyla da ikrah sabit olur.<sup>35</sup>
- 3) Zorlanan şahsın, zorlayan kişinin tehdit ettiği şeyi derhal yapacağına kanaat getirmesi veya bunu yakinen bilmesi ve bunun etkisi altında ikraha konu eylemi yapması. Buna göre, zorlanan kişi, zorlayanın tehdidinden kaçmak, hileye başvurmak, başkasından yardım istemek ve karşı koymak gibi yollarla kurtulma gücünden yoksun olmadıkça, söz konusu tehdit ya da zorlama hukuki açıdan ikrah konumunda değerlendirilmez.<sup>36</sup>
- 4) Zorlananın eda ehliyetine sahip olması gerekir. Eda ehliyeti olmayan veya tasarruflarından sorumlu kabul edilmeyen çocuk ya da akıl hastasına yönelik ikrah geçerli değildir.<sup>37</sup>
- 5) Zorlanılan fiilin yapılması veya söz ise söylenmesi, tehditle aynı zaman diliminde vaki olmalıdır. Araya zaman farkının girmesi, ikrahın hukuken geçersizliğine sebebiyet verir.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Ö.Nasûhi Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 7/320.

<sup>35</sup> Bilgili, “Ehliyet Arızalarından İkrah Şartları ve Kısımları”, 249.

<sup>36</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/39; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’*, 7/ 176; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/261; Cubûrî, *Avarızu’l-ehliyye*, 475; Üdeh, *et-Teşrîu’l-cinâiyyü’l-İslâmî*, 1/568; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 135; Köse, “İslam Hukukunda İkrahın Sözlü Tasarruflara Tesiri”, 36.

<sup>37</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/43; Bilgili, “Ehliyet Arızalarından İkrah Şartları ve Kısımları”, 250.

<sup>38</sup> Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr ala’d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: 1994), 9/178; Alaüddîn Muhammed b. Ali el-Hisnî el-Haskefî, *ed-Durru’l-muhtâr* (Reddü’l-Muhtâr’la) (Beyrût:1994), 9/178; Üdeh, *et-Teşrîu’l-cinâiyyü’l-İslâmî*, 1/567; Köse, “İslam Hukukunda İkrahın Sözlü Tasarruflara Tesiri”, 36.

- 6) Tehdidin konusu, öldürme, bazı organların itlafı, hapis, vurma vb. şeyler olmalıdır.<sup>39</sup> Mala karşı yapılan tehdit -eğer mal çok ise- Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî hukukçularına göre, zorlama kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>40</sup> Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre, zorlama konusunun mal olması durumunda, mala verilecek zarar ne kadar büyük olursa olsun, yapılan fiil, hukuken zorlama olarak değerlendirilmez.<sup>41</sup> Fakihlerin çoğunluğu, kişinin eş ve yakınlarına karşı yapılan tehdidin de ikrah kapsamında değerlendirileceğini ifade etmişlerdir.<sup>42</sup>

## 2. Kavram ve Kapsam Olarak Cezaî Sorumluluk

### 2.1. Tanımı ve Kapsamı

İnsan, sorumlu bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın sahip olduğu hak ve yükümlülüklerin netice itibarıyla sorumluluk ile yakın ilişkisi vardır. Ontolojik bağlamda da Kur'an-ı Kerim'de insanın "emanet" kavramının kapsamına giren hususları yüklenmesi<sup>43</sup> onun sorumluluğa ehil bir varlık olduğunu gösterir. Söz konusu ayetteki "emanet" kavramına hangi anlam yüklenirse yüklensin netice itibarıyla emanet onu muhafaza sorumluluğunu haiz bir varlığa tevdi edilecektir.<sup>44</sup> Zemahşerî ve Fahreddin Râzî gibi müfessirler ayetteki emanetin "yükümlülük/teklif" anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>45</sup> Nitekim "İnsan, kendisinin başı boş bırakılacağını mı sanır?"<sup>46</sup> ayeti de insanın sorumlu bir varlık olduğunu dile getirmektedir. Diğer taraftan toplum halinde huzur ve uzlaşma içinde yaşamının en

<sup>39</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh Timurtâşi, *Tenvîru'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr* (Reddu'l-Muhtâr'la) (Beyrût 1994) 9/178; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/261; Cubûrî, *Avarîzu'l-ehliyye*, 476; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/565.

<sup>40</sup> Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrût:ts.), 8/82; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/83; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/261; Ebû Abdullah Muhammed el-Mağribî el-Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl li şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrût: 1992), 4/45; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/282; Zeydân, *el-Vecîz*, 135.

<sup>41</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/93; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/ 82; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/178; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/ 567.

<sup>42</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/93; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/179; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/120; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 2/310; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/387. Zeydân, *el-Vecîz*, 135.

<sup>43</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>44</sup> Ayetin yorumu için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Risale, 2017), 16/244; Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-Te'vîl*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001), 2/843.

<sup>45</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: 2005), 25/206; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-akâvil fi vucûhi't-te'vîl* (Kahire) 3/276-277 .

<sup>46</sup> el-Kıyâme 75/36.

önemli unsuru bireylerin sorumluluklarının farkında oluşuna bağlıdır. Bu itibarla sorumluluk; “Bir kimsenin, kendisinin ya da başkalarının davranışları için bir kimseye ya da bir yetkiliye hesap verme, bu davranışların doğurabileceği sonuçlara katlanmayı kabul etme zorunluluğu ya da bunun ahlak açısından gerekliliği”<sup>47</sup> olarak tanımlanmıştır.

İslâm hukuk terimi olarak sorumluluk; “Uyulması gereken bir kurala aykırı davranışın hesabını verme, tazminatla yükümlü tutulma, işlenmiş bir suçun gerektirdiği cezayı çekmedir.”<sup>48</sup> Kısaca sorumluluk; belli bir hukuk kuralının ihlali veya ihmaline bağlanan maddi ve manevi yaptırıma katlanma yükümlülüğü şeklinde tanımlanabilir.

Cezaî sorumluluk ise; bir şahsın, serbest irade ve doğuracağı sonuçları bilerek (temyiz gücü), işlemiş olduğu yasak/hukuka aykırı fiillerin neticesine katlanması<sup>49</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. İslam hukukuna ilişkin kaleme alınan çağdaş dönem Arap dilindeki eserlerde cezaî sorumluluk karşılığında “المسؤولية الجنائية” terimi kullanılmaktadır.<sup>50</sup>

## 2.2. Sorumluluğun Çeşitleri

Çağdaş İslam hukuk literatüründe hem konusu hem de yaptırımı itibarıyla iki tür temel sorumluluktan bahsedilmektedir. Bunlardan biri araştırma konumuz olan cezaî sorumluluk, diğeri de medenî sorumluluktur. Hukukta medenî sorumluluk yerine hukukî sorumluluk teriminin kullanımı yaygınlık kazanmıştır.<sup>51</sup> Hukukî/Medenî sorumluluk; bir şahsın, hukuka aykırı ya da haksız fiili sonucunda bir şahsa verdiği maddi ve manevi zararı tazmin etme yükümlülüğüdür.<sup>52</sup> Hukukî sorumlulukta bir ihmâl ya da ihlâl daha öz bir ifadeyle hukuka aykırılığın varlığı söz konusudur.<sup>53</sup> Neticede bir mağdur ve bir de hak ihlalinde bulunan fail söz konusudur.

<sup>47</sup> Bayar, *İslâm Hukukunda İkrâh*, 17.

<sup>48</sup> Kemal Yıldız, “Sorumluluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2009), 37/380.

<sup>49</sup> Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/380; Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, *el-Cinâye beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vad'i* (Cidde: ts.), 80; Abdülaziz Âmir, *Şerhu'l-ahkâmî'l-âmmî li'l-cerîme* (Bingazi: Câmîatü Karyûnus, 1987), 285; A.Fethî Behnesî, *el-Mevsûatü'l-cinâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrût: 1991), 4/293; Vehbe Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-damân ev ahkâmü'l-mesûliyyeti'l-Medeniyye ve'l-cinâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk: 1982), 273.

<sup>50</sup> Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/380; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 392; Behnesî, *el-Mevsûatü'l-cinâiyye*, 4/293.

<sup>51</sup> Bayar, *İslâm Hukukunda İkrâh*, 19.

<sup>52</sup> A. Naim İnan, *Borçlar Hukuku* (Ankara: 1973), 2/361; Karaman, *İslam Hukuku*, 2/469; Zuhaylî, *Nazariyyetu'd-damân*, 234.

<sup>53</sup> Bkz. Ünal Yerlikaya, “Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi*, 3/53 (Temmuz 2017), 25-51.

Bu tür sorumlulukta kişiye verilen maddi veya manevi zarar karşılığında tazmin sorumluluğu hukukî sorumluluğun temel konusunu teşkil etmektedir. Diğer taraftan bu tür sorumlulukta kişinin ceza ehliyetini haiz oluşu ya da olmayışı tazmin sorumluluğu ile ilzam bağlamında gerekli değildir. Aynı şekilde ceza ehliyetini haiz olmakla beraber suç kastı bulunmaksızın taksirle işlenen haksız fiiller karşılığında da hukukî sorumluluk gündeme gelir. Taksirle adam öldürülmesinde kısas değil diyete hükmedilmesi, bu tür bir sorumluluğun gereğidir.

Cezaî sorumluluk ise; bir şahsın, serbest irade ve doğuracağı sonuçları bilerek (temyiz gücü) suç kastıyla işlemiş olduğu yasak/hukuka aykırı fiillerin neticesine katlanması<sup>54</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımından da anlaşılacağı üzere cezaî sorumluluk, temyiz gücüne sahip bir bireyin serbest iradesiyle başkalarına karşı sözlü ve fiili olarak suç kapsamında değerlendirilen haksız saldırıda bulunması neticesinde kanunda/hukukta öngörülen cezaya katlanma sorumluluğudur. Şüphesiz cezaî sorumluluğun varlığı, serbest irade, temyiz gücü ve kişiye isnat edilen kusur ile yakından ilintilidir. Ceza hukukunda kusur, kasit ve taksir olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kusurun en yoğun derecesi, kasittir. Kasıt; kişinin iradesinin bir sonucu elde etmek üzere herhangi bir fiile yönelmesidir. Kusurun hafif derecesi, bugünkü ceza hukukunda taksir diye ifade edilen “hata”dır.<sup>55</sup> Suç kastının, serbest iradenin, temyiz gücünün ve hukuka aykırılığın bulunmadığı durumlarda cezaî sorumluluğun varlığından söz edilemez. Burada cezaî sorumluluğu bulunmayan şahsın hukukî sorumluluğunun da olmayacağı sonucu çıkmaz. Zira hukukî sorumlulukta, hukuka aykırılık ya da zararın varlığı ile failin fiili arasında illiyet bağının kurulması sorumluluk için yeter şarttır.

### 2.3. Cezaî Sorumluluğun Hukuki Zemini

İslam hukukunda, öteden beri bir suçtan dolayı ancak serbest irade ve temyiz gücüne sahip bulunan ve kendilerine kusur isnadı mümkün olan kimseler sorumlu tutulmuştur. İnsan yaratılışı itibarıyla, irade ve seçme kudretine sahip kişiliği olan bir varlıktır. Kur’ân-ı Kerim’de birçok ayette, değişik vesilelerle insanın seçme ve fiillerine yön verme yetisine sahip olduğu dile getirilir.<sup>56</sup> “De ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”<sup>57</sup> ayetini bu

<sup>54</sup> Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/380; Dümeynî, *el-Cinâye*, 80; Âmir, *Şerhu'l ahkâmî'l âmme*, 285; Behnesî, *el-Mevsûatü'l-cinâiyye*, 4/293; Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-damân*, 273.

<sup>55</sup> Tahir Taner, *Ceza Hukuku* (İstanbul: 1949), 323; Reşat Dursun Tesal, *Ceza Hukuku* (İstanbul: 1979), 40; Ayhan Önder, *Ceza Hukuku Dersleri* (İstanbul: 1992), 267; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/432; Dümeynî, *el-Cinâye*, 92; A. Fettâh Hadr, *el-Cerîme* (by.: 1985), 324.

<sup>56</sup> Bkz. en-Necm 53/39; Fussilet 41/46.

<sup>57</sup> el-Kehf 18/29.

bağlamda zikredebiliriz. Herhangi bir şahsa isnat edilen suça karşılık öngörülen cezanın uygulanmasında, ortaya çıkan zararın onun fiilinden doğmuş olması yeterli bir gerekçe değildir. Ayrıca söz konusu fiilde, failin kusuru yanında serbest irade ve temyiz gücüne de sahip olması şartları aranır. Çünkü serbest irade ile işlenmiş suçla, böyle bir iradeden yoksun şahsın işlediği suça aynı cezanın uygulanması, adalet ve hakkaniyet prensipleriyle bağdaşmaz. Neticeleri bakımından fiiller her ne kadar aynı sonucu doğursalar da eylem sahipleri aynı psikoloji, aynı irade ve temyiz gücüne sahip olmadıklarından, aynı cezaya çarptırılmazlar. Aksi takdirde bu, yaygın ifadesiyle teklif bi mâ lâ yutâk/shahsı güç yetiremediği bir şeyle yükümlü tutmak olur ki, bu da ayet<sup>58</sup> ve hadislerle<sup>59</sup> yasaklanmıştır.<sup>60</sup> Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de “Allah, her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar...”<sup>61</sup> ayeti bu yasağın hukuki temelini teşkil etmektedir. Aynı şekilde Peygamber de (s.a.s.) : “Allah, ümmetimden, hata (yanılarak), unutma ve zor altında yaptıkları (şeyler sonucunda meydana gelen fiillerin sorumluluğunu) kaldırmıştır.”<sup>62</sup>, “Üç kimseden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır; ergenlik çağına ulaşınca kadar çocuktan, uykudan uyanıncaya kadar uyuyandan, kendine gelinceye kadar akıl hastasından”<sup>63</sup> sözleriyle kişilerin güçleri üstünde herhangi bir yükümlülükle sorumlu tutulmayacaklarını vurgulamıştır.

Suç işleyen kimsenin, suçu işlediği anda içinde bulunduğu psikolojik durum ile, suç arasındaki ilişki ve orantıyı ifade eden ve bu surette sorumluluk derecesinin belirlenmesini sağlayan unsura, suçun manevi unsuru denilmektedir.<sup>64</sup> “Kusurluluk” terimi ile de ifade edilen manevi unsur, herhangi bir suç karşılığında belirtilen cezanın uygulanabilmesi için suçta bulunması gerekli en önemli unsurlardan birisini teşkil etmektedir. Bu unsur bulunmadıkça, meydana gelen fiil, hukuki anlamda suç olarak nitelendirilemediği gibi faile ceza da uygulanamaz.<sup>65</sup>

Hukukun suç olarak nitelendirdiği bir fiili işleyen şahsa suç karşılığında öngörülen cezanın uygulanabilmesi için suçu işlemedeki kastı/suç kastı, serbest irade

<sup>58</sup> Bkz. el-Bakara 2/233, 286; el-En’âm 6/152; el-A’râf 7/42; en- Nahl 16/106; el-Mü’minûn 23/62.

<sup>59</sup> Buhârî, “Hudûd”, 22, “Talâk”, 11; İbn Mâce, “Talâk”, 15.

<sup>60</sup> Yiğit, *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, 35.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>62</sup> Buhârî, “Talâk”, 11, “Itk”, 6; Tirmizî, “Talâk”, 8; İbn Mâce, “Talâk”, 14-16; Nesâî, “Talâk”, 22.

<sup>63</sup> Buhârî, “Hudûd”, 22; İbn Mâce, “Talâk”, 15; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul:Çağrı yayınları, 1992), “Hudûd”, 1.

<sup>64</sup> Sulhi Dönmezer-Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul:1967), 2/158; Tesal, *Ceza Hukuku*, 33; Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, (Ankara, Sistem Ofset, 2012), 34.

<sup>65</sup> Önder, 267; Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku* (Ankara: 1991), 101; M. Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları* (İstanbul: 1976), 46; Yiğit, *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, 34.

ve temyiz gücünün göz önünde bulundurulması, suçlarda manevi unsurun dikkate alınmasının tabii sonucudur. Dolayısıyla suçun oluşumu manevi unsurun varlığı ile mümkündür. Maddi unsurları tamam olan ancak manevi unsurları eksik kalan bir fiilin, suç teşkil etmesi ve cezalandırılması mümkün değildir. Nitekim gayri mümeyyiz çocuklar gibi temyiz gücüne sahip olmayan, akıl hastaları gibi irade ve temyizden yoksun insanlara veya ikrah altında kalarak suç işleyen şahıslara ceza uygulanmamasında temel etken, manevi unsurun bulunmamasıdır.<sup>66</sup> Neticede cezaî sorumlulukta; failin ceza ehliyeti, fiilin hukuka aykırılığı, serbest irade ve kusurluluk belirleyici unsurlardır.<sup>67</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de kişilerin sadece suç kastıyla işledikleri fiillerinden sorumlu tutulabilecekleri, hata/taksir sonucunda meydana gelen fiillerden sorumlu tutulamayacakları ifade edilmektedir. "...Yanılarak yaptıklarınızda size vebal yoktur; fakat kalplerinizin bile bile yöneldiğinde günah vardır."<sup>68</sup> buyurulmaktadır. Ayet, kişinin yanılarak, hata ile veya kasıtsız olarak işlediği yasak fiillerden dolayı vebalinin/sorumluluğunun bulunmadığını dile getirmektedir. Ancak ayet kişinin hata veya kasıtsız olarak işlediği yasak fiiller sebebiyle cezaî açıdan sorumlu tutulamayacağını vurgulamaktadır. Kişilerin hata yoluyla da olsa diğer şahısların mal veya canlarına verdikleri zararlarda, hukukî sorumlulukları devam etmektedir. Kusurlarının bulunması durumunda, meydana gelen zarar tazmin yükümlülükleri devreye girer. Çünkü şahısların tazminata konu olan haklarında, hata veya akıl hastaları, çocuklar gibi ceza ehliyetine sahip olmama hukuken bir mazeret olarak kabul edilmez.<sup>69</sup> Ayrıca İslam hukukunda, "Zarar izale olunur."<sup>70</sup> genel kuralı da haksız fiillerin sonucunda ortaya çıkan zararların karşılanmasını gerekli kılmaktadır.

### 3. Cezaî Sorumluluk Açısından İkra ve Hukuki Sonuçları

Konusu her ne olursa olsun şiddet, baskı ve tehditle başkasını rızasının olmadığı bir davranışta bulunmaya zorlamanın İslam dini açısından büyük günah olduğu, hukuki açıdan ise başkasının hürriyetine yönelik ağır suçlardan sayıldığı hususunda herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Gerek itikadî gerekse amelî bakımdan olsun kişilerin serbest irade ve seçimlerinin korunması, dinin temel ilkelerinden olduğundan herhangi bir kimseyi zorlama ve tehdide maruz bırakmak,

<sup>66</sup> Yiğit, *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, 34.

<sup>67</sup> Bayar, *İslam Hukukunda İkra*, 21-22.

<sup>68</sup> el-Ahzâb 33/5.

<sup>69</sup> Hafızüddin Nesefî, *Keşfü'l-esrâr* (İstanbul:1986), 2/306; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 115.

<sup>70</sup> Mecelle, 20. madde.

kul hakkı ihlali olup zorlayan açısından haram ve zulüm sayılan bir davranıştır. Bu şekilde elde edilen mal ve menfaat de gasp edilmiş mal hükmündedir.<sup>71</sup>

Daha önce de tanımlandığı şekliyle cezaî sorumluluk; bir şahsın, serbest irade ve doğuracağı sonuçları bilerek suç kastıyla işlemiş olduğu yasak/hukuka aykırı fiillerin neticesine katlanmasıdır. Bu itibarla cezaî sorumluluk, İslam ceza hukukundaki yaygın tasnifiyle hadler, cinayetler (öldürme ve yaralamalar) ve ta'zir şeklindeki üçlü ayırımında<sup>72</sup> yer alan suçların işlenmesi karşılığında failin normda belirtilen ceza açısından sorumlu tutuluşunu ifade etmektedir. Bir başka ifade ile bu kapsamda yer alan suçlardan herhangi birinin işlenmesi durumunda gerekli diğer şartların da bulunmasıyla failin öngörülen cezaya çarptırılmasıdır. Söz gelimi hırsızlık suçu işleyen kimseye suçun diğer şartlarının da bulunmasıyla el kesme cezasının uygulanması, cezaî sorumluluğun bir gereği olarak gündeme gelmektedir.

Diğer taraftan cezaî sorumlulukta kişinin ehliyeti haiz olup olmaması ayrı bir önem arz etmektedir. Ehliyet, kişinin haklardan faydalanmaya, bahse konu hakları kullanmaya ve borçlanmaya elverişliliği demek olduğundan, cenin safhasından itibaren akli ve fiziksel gelişim seyrine paralel olarak parça parça bu ehliyeti kazandığı ve rüşd ile bunun tamamlandığı görülür.<sup>73</sup> Bu bağlamda mükrehin ehliyeti açısından ikraha bakıldığında hangi türde olursa olsun zorlamanın vücüb /hak ehliyeti açısından olumsuz bir sonuç doğurmayacağı açıktır. Eda/Fiil ehliyeti açısından ise, İslâm hukukçuları, ikrahın kişinin fiil ehliyetini ve şer'î teklife muhatap oluşunu ortadan kaldırmadığını ifade etmişlerdir. Nitekim Hanefilerden Serahsî, ikrahın tanımını yaparken onun rıza ve ihtiyâra etkisini vurgularken ehliyeti ortadan kaldırmadığına dikkat çekmiştir.<sup>74</sup> Hanefilerin ikrahı ehliyetten çok irade ile ilişkilendirmeleri, bu mezhepte ikrahın hukuk alanında cezaî ehliyete etkisi açısından değil iradeye dayalı davranışlardan kaynaklanan cezaî ve medenî sorumluluklara etkisi açısından önemli görüldüğünü göstermektedir. Fakihler böyle bir kanaati dile getirirken, mükrehin her türlü fiilinden sorumlu olduğunu değil ikrah sonucu işlenen fiile vücüb, hurmet, ibâha gibi şer'î hitabın veya sıhhat ve fesad gibi hukuki bir sonucun terettüp ettiğini, ikrah sebebiyle hüküm ve hükmün nispet edileceği mahal değişse de sonucun ortadan kalkmadığını kastetmektedirler.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Bardakoğlu, "İkrah", 22/33.

<sup>72</sup> Bkz. Üdeh, *et-Teşrî'ü'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/58; Ebu Zehra, *el-Cerîme*, 61; A.Fethî Behnesî, *Medhalu'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut:Daru's-Şurûk, 1983), 30; Yiğit, *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, 37.

<sup>73</sup> Zeydân, *el-Vecîz*, 92; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/534.

<sup>74</sup> Serahsî, *el-Mebstû*, 24/38.

<sup>75</sup> Bardakoğlu, "İkrah", 22/33.



İkraahın etkisi, zor altında yapılan hukuki işlemin, suç veya günah teşkil eden fiilin özelliğine göre değişir ve kendisine hukuki sonuç bağlanır. İkraah altında gerçekleşen eylemin hem mükrih hem de mükreh açısından ortaya çıkan hukukî ve cezaî sorumluluğu söz konusudur. Bu itibarla mükrehin hukuka aykırı olarak gerçekleştirmiş olduğu bir eylemden dolayı sorumluluğu konusu iki açıdan ele alınabilir. Hukukî/Medenî sorumluluk bakımından kişinin bir başkasına yönelik haksız bir fiil ile zarar vermiş olması, tazmin yükümlülüğü için yeterli şarttır. Mükrehin ikraah altında diğer şahıslara vermiş olduğu zarar ile kendisi arasında bir illiyet bağı kurulursa tabii olarak tazmin sorumluluğu doğar. Tazmin sorumluluğunun temeli, kişilerin mal ve canlarının dokunulmazlığı ilkesine dayanmaktadır. Ayrıca faile ceza uygulanmaması için geçerli kabul edilen özürler, tazmin sorumluluğuna tesir etmez.<sup>76</sup> Hukukî sorumluluğun konusu, itlaf edilen veya gasp edilen maddi varlığın misliyle ya da kıymetiyle tazminidir. Buradaki tazmin sorumluluğu, ikraahın ağırlığına göre mükrih ve mükrehe aittir. Bu itibarla İslam hukuk doktrininde malı tazmin edecek şahsın, zorlayan mı yoksa zorlanan mı olduğu konusu tartışılmıştır. Hanefilere göre, tam ikrahta itlafı konu olan malı zorlayan tazmin etmek zorundadır. Eksik ikrahta ise, tazmin yükümlülüğü zorlanana aittir.<sup>77</sup> Araştırma konumuzun dışında kalan mükrehin sözlü tasarrufları da İslam hukukçuları arasında tartışılmıştır. Fakihlerin çoğunluğu mükrehin sözlü tasarruflarının herhangi bir hukuki sonuç doğurmadığına ilişkindir. Buna karşılık Hanefiler mükrehin sözlü tasarruflarının hukuki bağlamda sonuç doğuracağını belirtmişlerdir.<sup>78</sup>

İkraah, kişinin rıza ve iradesini etkilediğinden fiillerin kasıt ve niyete bağlı olmayan sonuçlarını kural olarak etkilemez. Söz gelimi ikraah sonucu emzirme tıpkı iradî emzirme gibi süt mahremiyeti doğurur. Zorlanan kimsenin zinasının sıhrî mahremiyet, adam öldürmesinin mirastan mahrumiyet sonucu doğurması ise fakihler arasında tartışmalı olup bu sonuçları fiile bağlayanlara göre durum yine aynıdır. Fiillerin irade ve kasta taalluk eden dinî ve hukukî sonuçlarına gelince, gayr-i mülcî ikraah sonucu yapılan işlerin sorumluluğu faile aittir.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 430; Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 96.

<sup>77</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/179; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl* (Kahire: 1328), 328; Dâmâd, *Mecmau'l-enhur*, 2/433; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/574.

<sup>78</sup> İkraahın sözlü tasarruflara etkisi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/38; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/182; Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/271; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/179; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû*, 5/403; Zeydân, *el-Vecîz*, 138; Karaman, *İslam Hukuku*, 2/155; Bardakoğlu, "İkraah", 22/33; Bayar, *İslâm Hukukunda İkrâh ve Hukukî Sonuçları*, 188.

<sup>79</sup> Bardakoğlu, "İkraah", 22/36.

Şari‘in/Hüküm koyucunun, ikrah hâlinde işlenmesine izin verdiği fiillerin icra edilmesi durumunda, mükrehin cezaî sorumluluğu yoktur. Bu kapsamda yer alan eylemler hayatın idamesi veya canın muhafazası söz konusu olduğunda zaruret kapsamında değerlendirildiğinden mubah hale gelmektedir. Bu itibarla can ve vücut tamlığına yönelik ikrah da bu kapsamda değerlendirildiğinden söz konusu hususların yapılması mubah hale gelir ve fail işlediği bu fiillerinden dolayı günahkâr olmadığı gibi cezaî açıdan da sorum tutulmaz. Küfrü gerektiren bir sözü söylemeye, ölü hayvan eti yemeye ya da içki içmeye zorlanan şahıs, bu fiilleri işlerse, cezaî sorumluluğu söz konusu değildir. Belirtilen durumlarda, zorlanana/mükrehe, ceza verilmeyeceğine, “Şüphesiz ki Allah, size leşi, kanı, domuz etini, bir de Allah’tan başkası adına kesilenleri haram kıldı. Bir kimse mecbur kalır, zaruret haddini aşmadan ve başkalarının hakkına tecavüz etmeden bunlardan yer ise, ona günah yoktur. Şüphesiz ki Allah, çok bağışlayan ve merhamet edendir.”<sup>80</sup> ayeti ve “Şüphesiz Allah, ümmetimden hata, unutmaya ve (istemedikleri hâlde) zor altında kalarak yaptıkları şeylerden ötürü (doğacak sorumlulukları) kaldırmıştır.”<sup>81</sup> hadisi delil teşkil etmektedir. Şu kadar var ki, bu gibi fiillerin serbest hâle gelebilmesi için zorlamanın tam/mülcî olması gerekli görülmüştür. Şayet zorlama tam olmazsa/gayr-i mülcî ikrah, mükrehin cezaî sorumluluğu devam eder.<sup>82</sup> Fakat zaruret kapsamında da olsa başkasına verilen maddi zararlarda ikrahın ağırlığına göre zorlananın hukukî sorumluluğu devam eder.<sup>83</sup>

İslam hukukçuları, ikrah-ı mülcîin, öldürme, vücut bütünlüğüne yönelik yaralama veya kesme gibi müessir fiiller ya da kişinin ölümüne sebebiyet verecek derecede dövme suçlarında, zorlanan kişiden sorumluluğu kaldırmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>84</sup> Bu konuda “...Allah’ın haram kıldığı cana haksız yere

<sup>80</sup> el-Bakara 2/173.

<sup>81</sup> Buhârî, “İtk”, 6, “Talâk”, 11; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 15; Tirmizî, “Talâk”, 8; Nesâî, “Talâk”, 22; İbn Mâce, “Talâk”, 14, 16.

<sup>82</sup> Kâsânî, *Bedâiu‘ s-sanâi‘*, 7/176; Molla Hüsrev, *Dureru‘l-hukkâm*, 2/270; Dâmâd, *Mecmeu‘l-enhur*, 2/432; Üdeh, *et-Teşri‘u‘l-cinâiyyü‘l-İslâmî*, 1/570; Zuhaylî, V, 391.

<sup>83</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/48; Kâsânî, *Bedâiu‘ s-sanâi‘*, 7/176; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/330; Hattâb, *Mevâhibu‘l-celîl*, 3/229; Dâmâd, *Mecma‘*, 2/432; Üdeh, *et-Teşri‘u‘l-cinâiyyü‘l-İslâmî*, 1/570; Zeydân, *el-Vecîz*, 141; Cubûrî, *Avarizu‘l-ehliyye*, 517; İsmail Acar, “Hanefî Fıkıhında Mükrehin Cezaî Sorumluluğu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (İzmir 2015), 17.

<sup>84</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/67; Kâsânî, *Bedâiu‘ s-sanâi‘*, 7/177; İbn Âbidîn, *Reddu‘l-muhtâr*, 9/187; Molla Hüsrev, *Dureru‘l-hukkâm* 2/271; Mansûr b. Yunus b. İdrîs el-Buhûtî, *Keşşâfu‘l-kana‘ an metni‘l-İkna‘* (Beyrût:1982), 5/601; Dâmâd, *Mecmeu‘l-enhur*, 2/433; Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/73; Cubûrî, *Avarizu‘l-ehliyye*, 514, Zuhaylî, *el-Fıkhü‘l-İslâmî*, 5/399.

kıymayın...”<sup>85</sup> ayeti, İslam hukukçularının başlıca delillerinden birisini teşkil etmektedir. Zorlanan kişinin bu tür eylemlerinden dolayı cezaî sorumluluğu, kendisini zorlayandan/mükrihten kurtarmak için mağduru kasten öldürmesi gerekçesine dayanmaktadır.<sup>86</sup>

Zorlanan kişinin, tam ikrah altında işlemiş olduğu öldürme ve müessir fiillerde cezalandırılacağı hususunda aynı görüşü paylaşan hukukçular, verilecek cezanın kısas, diyet ve ta‘zir türünden hangisi olacağı konusunda ise, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Burada mükrehin cezaî sorumluluğunun bütün unsurlarıyla teşekkül ettiği kanaatini taşıyan fakihler haliyle kısasa hükmedecektir. Buna karşılık suç kastının bütün unsurlarıyla teşekkül etmediği görüşünde olan hukukçular da eylemi taksirle işlenmiş suç kapsamında değerlendirerek hukukî sorumluluk bağlamında diyete hükmedeceklerdir. Mükrehin cezaî sorumluluğunun ne kısas ne de tazmin sorumluluğuna kifayet etmeyeceği görüşünde olan fakihler ise, yasak bir fiilin işlenmesinden dolayı ta‘zir kapsamında değerlendirilen bir cezaya hükmedeceklerdir. Nitekim Mâlikî ve Hanbelîlere göre zorlanan kişi, işlemiş olduğu öldürme ve müessir fiillerinden dolayı kısas cezasına çarptırılır.<sup>87</sup> Şâfiî mezhebindeki hâkim görüşe göre de zorlanana kısas cezası uygulanır.<sup>88</sup> Hanefîlerde ise, bu durumda uygulanacak ceza konusu, mezhep hukukçuları arasında tartışılmıştır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre zorlanan/mükreh, yetkili merciin uygun göreceği ta‘zir türünden bir cezayla cezalandırılır. Zorlanana ise, kısas cezası uygulanır. Ebû Yûsuf’a göre ise, zorlanan diyet ödemekle yükümlü tutulur. İmam Züfer de zorlanana kısas cezası uygulanacağını ifade etmiştir.<sup>89</sup> Belirtilen bu görüşlerinden ortaya şu sonuç çıkmaktadır: Çoğunluk İslam hukukçularına göre, bir şahıs tehdidin ağırlığı ve derecesi ne olursa olsun, kendisini kurtarmak için diğer şahsa karşı öldürme, yaralama ve kesme gibi ağır müessir fiilleri hiçbir surette işleyemez. Şayet ağır ikrah altında da

<sup>85</sup> el-En‘âm 6/151.

<sup>86</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/45; Kâsânî, *Bedâiu‘ s-sanâi‘*, 7/177; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/177; Molla Hüsrev, *Dureru‘ l-hukkâm*, 2/271.

<sup>87</sup> Ebû‘l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidayetü‘l-müctehid ve nihayetü‘l-muktesid* (İstanbul: 1985), 2/331; Buhûtî, *Keşşâfu‘l-kına‘*, 5/603; Hattâb, *Mevâhibu‘l-celîl*, 6/242; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 9/331; Şerefuddîn Mûsa el-Makdisî el-Haccâvî, *el-Iknâ‘ li tâlibi‘l-intifâ‘* (Kahire:1351), 4/171; Üdeh, *et-Teşrîu‘l-cinâiyyü‘l-İslâmî*, 1/569; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 142; Zuhaylî, *el-Fıkhü‘l-İslâmî*, 5/399.

<sup>88</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/177; Şihâbuddîn Ahmed b. Haceri el-Heytemî, *Tuhfetu‘l-muhtâc bi şerhu‘l-Minhâc* (Mısır: 1328), 4/7; Kâsânî, *Bedâiu‘ s-sanâi‘*, 7/179; Üdeh, *et-Teşrîu‘l-cinâiyyü‘l-İslâmî*, 1/570.

<sup>89</sup> Kâsânî, *Bedâiu‘ s-sanâi‘*, 7/179; İbn Âbidîn, *Reddü‘l-muhtâr*, 9/187; Moll Hüsrev, *Dureru‘ l-hukkâm*, 2/271; Üdeh, *et-Teşrîu‘l-cinâiyyü‘l-İslâmî*, 1/569; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 142; Zuhaylî, *el-Fıkhü‘l-İslâmî*, 5/399.

olsa bu suçların işlenmesi durumunda, fail fiillerinin sonuçlarından cezaî bakımdan sorumludur.<sup>90</sup>

Kanaatimize göre, tam zorlama altında öldürme suçu işleyen şahsa kısas cezasının uygulanması gerektiği görüşü, suçun oluşum süreçleri, genel unsurları ve adalet ilkesi açısından isabetli gözükmemektedir. Zira ikrah altındaki kişinin, cezaî sorumluluğun temel unsurlarından olan serbest irade ve suç kastının varlığından söz etme imkânımız yoktur. Serbest irade ve suç kastının bulunmadığı veya tam oluşmadığı durumlarda işlenen suça karşılık aslî cezanın uygulanması, hukuk normları ve cezalandırma amaçları açısından isabetli değildir. Diğer taraftan ikrahın, mükrehin rızasını yok ettiği konusunda İslam hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Hanefiler dışındaki fukaha, ikrahın ihtiyarı da ortadan kaldırdığını ifade etmektedirler. Buradan hareketle ikrahın hem rıza hem de ihtiyarı ortadan kaldırdığı görüşünde olup akabinde mükrehin cezaî sorumluluğunun devam ettiğini benimsemek çelişkiyi beraberinde getirecektir. Zira mükrehin hem serbest iradesi yoktur hem de suça rızasından söz edilemez. Dolayısıyla suç kastının varlığından söz edemediğimiz bir kimseye işlenen suçun aslî cezasını öngörmek adalet ilkesi ve hukuk normlarına aykırıdır. Bu itibarla mükrehin cezaî sorumluluğunun olmadığı kanaatinde olan Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşlerinin, hukuk normları ve tekniği açısından tercihe daha uygun olduğunu ifade edebiliriz. Buna ilaveten yetkili merci, zorlanan ve suça zorlayan şahısların durumlarını tetkik ettikten sonra mükrehe ta'zir kapsamında değerlendirilebilecek türden bir ceza ya da yaptırım uygulayabilir.

İkrah altında bir başkasına zina ifirasında bulunan, hırsızlık yapan ve başkasının malını itlaf eden mükrehe cezaî sorumluluğu bulunmadığından dolayı işlenen suçlar için öngörülen cezalar uygulanmaz.<sup>91</sup> Ancak belirttiğimiz suçlarda, zorlanan kişinin her ne kadar cezaî sorumluluğu söz konusu olmasa da ikrahın derecesine göre hukuki sorumluluğu devam ettiğinden, fiilleri sonucunda meydana gelen zararları tazmin etmekle yükümlüdür. Burada tazmin yükümlülüğü ikrahın ağırlığına göre ya mükrihe ya da mükrehe aittir.

Zinaya zorlanan kadına, bu fiili işlemesi durumunda ceza uygulanmayacağı konusunda İslam hukukçuları görüş birliği içindedirler.<sup>92</sup> Yine fakihlerin çoğunluğu,

<sup>90</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/47; Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/271; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/177; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 5/601; Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/72; Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâyyü'l-İslâmî*, 1/569.

<sup>91</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/77; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/187; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/415; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 5/294.

<sup>92</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/181; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/267; Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm*, 2/271; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10/158; Haskefi, *ed-Durru'l-*

zorlama ve tehdit altında zina suçu işleyen erkeğe de ceza uygulanmayacağını ifade etmişlerdir.<sup>93</sup> Buna karşılık Ebû Hanîfe'den, zor altında zina fiili işleyen erkeğe zina haddi uygulanacağı şeklinde bir görüş nakledilmiştir. Ancak Ebû Hanife'nin daha sonra bu görüşünün çerçevesini daralttığı ve ikraahın yetkili merci tarafından yapılması durumunda, mükrehe zina haddi (recm veya celde) uygulanmayacağı bunun dışındaki zorlamalarda ise, mükrehe ceza uygulanacağını belirttiği nakledilmiştir.<sup>94</sup>

Kanaatimizce çoğunluğun görüşü gerek deliller gerekse nasların maksat ve ruhu açısından daha isabetli gözükmektedir. Zor altında zina suçu işleyen ister erkek olsun ister kadın ya da zorlamanın kaynağı ister yetkili merci olsun ister yetkisiz şahıs, mükreh konumundaki kişiye ceza uygulanmamalıdır. Çünkü işlenen herhangi bir suçta kişilere ceza uygulanabilmesinde, serbest irade ve suç kastı en önemli unsur ve de etkindir. Buna göre, zor ve tehdit altında zina fiilini işlemiş kadın ya da erkeğin, suç kastının varlığından söz etmek imkânı yoktur. Diğer taraftan zor altında zina suçu işleyen kadına ceza uygulanmazken aynı şartlar altında suç işleyen erkeğe ceza uygulanmasının adalet ve hakkaniyet ilkeleri açısından da isabetli olduğunu ifade etmek zordur. Zira suç kastının varlığı ya da yokluğu, cinsiyete göre değişkenlik arz edecek nitelikte bir olgu değildir. Ayrıca Peygamber'in (s.a.s.), “Şüphesiz Allah, ümmetimden hata, unutmaya ve (istemedikleri hâlde) zor altında kalarak yaptıkları şeylerden ötürü (doğacak sorumlulukları) kaldırmıştır.”<sup>95</sup> hadisi de böyle bir kanaate ulaşılmasında yeterli delildir. Bu hadis, zor altında kalan kişiyi, kadın-erkek şeklinde bir ayrıma tâbi tutmamaktadır. Gerek İslam hukukunda gerekse günümüz ceza hukukunda, bir kişinin işlemiş olduğu suç sebebiyle cezaî sorumluluğu için serbest irade, temyiz gücü ve kusurunun bulunması gerekli unsurlardır.

Netice itibarıyla ikraah, her iki çeşidiyle mükrehin rızasını yok etmektedir. Rızanın yok olduğu bir vasatta, kişinin serbest iradesinden ve ortaya çıkan sonucu arzuladığına ilişkin kastından söz etmek mümkün değildir. Cezaî sorumlulukta, kişinin özgür iradesi, temyiz gücü ve kusurluluk/suç kastı olmazsa olmazlardır. Dolayısıyla kişilerin can, mal ve vücut tamlığına yönelik ikraah altında bir eylemde

*muhtâr*, 9/188; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/573; Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/209; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 5/400.

<sup>93</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/180; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/159; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 4/91; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 5/294; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/573; Cubûrî, *Avârizu'l-ehliyye*, 518.

<sup>94</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/180; Haskefî, *ed-Durru'l-muhtâr*, 9/188; İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 159; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/573; Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/209; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 5/401; Cebbûrî, *Avârizu'l-ehliyye*, 500.

<sup>95</sup> Buhârî, “İtk”, 6, “Talâk”, 11; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 15; Tirmizî, “Talâk”, 8; Nesâî, “Talâk”, 22; İbn Mâce, “Talâk”, 14, 16.

bulunan kişinin cezaî sorumluluğunun tam olarak teşekkül ettiğinden söz etmek mümkün değildir. Tabii ikrahın tam ikrah kapsamında değerlendirilmesi sorumluluğun derecesinin tespitinde ayrı bir önem arz etmektedir. İkraha konu olan eylem, ikrah sonucunda ortaya çıkacak eylemden daha hafif ise, böyle durumda mükrehin cezaî sorumluluğunun bulunmadığından söz edemeyiz. Söz gelimi, miktarı her ne olursa olsun, mal itlafı veya dövülmekle tehdit edilen kimsenin bir başkasının can ve vücut tamlığına yönelik işlemiş olduğu suçlarda cezaî sorumluluğu devam eder. Şu kadar var ki, öldürme ve yaralama gibi eylemlerde, mükrehe her ne kadar asli ceza uygulanmazsa da söz konusu durum bu tür eylemleri günah olmaktan asla çıkarmaz. Kısaca ifade etmek gerekirse, had, cinayet ve ta'zir kapsamında ele alınan suçların tam ikrah altında işlenmesi durumunda mükrehin cezaî sorumluluğu söz konusu değildir. İkraha-ı gayrı mülcî ise, öldürme ve yaralama suçlarında failin cezaî sorumluluğuna etki etmez. Nitekim İslam hukuk literatüründe önemli bir yere sahip olan Bedâiu's-sanâi' müellifi Kâsânî (ö:587/1191), ikrahın hukuki sonuçlarını üç başlık halinde özetlemiştir:

- a) Haram veya yasaklığının zaruret ölçüsünde düştüğü durumlarda, ikrah altında yapılması istenen fiilin yerine getirilmesi mubahtır. Burada Şari'in izin verdiği ölçüde mubah olanın mükreh tarafından yerine getirilmesi gerekir, terki sorumluluk doğurur.
- b) Eylem veya davranışın haramlığı devam etmekle beraber, baskı ve tehdit altında yapılması veya terkedilmesine izin verilen durumlar. Bu halde ruhsatın kullanılması veya kullanılmaması tehdit altındaki kişinin tercihine bırakılmıştır. Mükrehin karşı karşıya kaldığı her iki halden birini tercihi de caizdir.
- c) Yapılmasına hiçbir şekilde izin verilmeyen, mubahlığın söz konusu olmadığı ve haramlığın devam ettiği durumlar. Bu kapsamda söz konusu olan fiil veya terkin, ikrah altında yerine getirilmesi durumunda mükreh ahirette günah, dünyada ise ortaya çıkan zararı tazminle karşılaşır.<sup>96</sup>

### Sonuç

Şiddet, baskı ve tehditle başkasını rızasının olmadığı bir davranışta bulunmaya zorlamanın İslam dini açısından büyük günah olduğu, hukuki açıdan ise, başkasının hürriyetine yönelik ağır suçlardan sayıldığı hususunda fakihler arasında görüş ayrılığı söz konusu değildir. Gerek itikadî gerekse amelî bakımdan kişilerin serbest irade ve seçimlerinin korunması, dinin temel prensiplerinden olduğundan

<sup>96</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/176.

herhangi bir kimseyi zorlama ve tehdide maruz bırakmak, zorlayan açısından haram ve zulüm sayılan bir davranıştır. Diğer taraftan bahse konu tehdit ve zorlama kul hakkı ihlali olup büyük günahdır.

İnsanın, eylem, söz ve davranışlarının iradesi doğrultusunda gerçekleşip gerçekleşmemesinin hukuki açıdan önemli sonuçları vardır. Bahse konu sonuçlara, hukuki bağlamda hüküm isnadında ve kişinin sorumluluğunun tespitinde, serbest irade yadsınamaz bir konumu haizdir. İrade ise, öz itibarıyla rıza ve ihtiyardan oluşan iki temel unsurdan teşekkül eder. İhtiyar, bir şeyi yapıp yapmama hususunda kişinin tercihte bulunmasını, rıza ise bir şeyi arzu edip etmemede gönül hoşluğu ve memnuniyeti ifade etmektedir. Bu itibarla kişinin hiçbir etki ve baskı altında kalmadan, kendi rızası ve tercihiyle yaptığı fiillerden ve söylediği sözlerden sorumlu tutulması oldukça doğaldır. Zira bunlar kendi serbest iradesinin bir sonucudur. Ancak bazen kişinin iradesini sakatlayan, rızasını yok eden durumlar söz konusu olabilmektedir. İkraha hali de bunlardan birisidir.

İkraha; tehdit ettiği şeyi yapmaya güç yetirebilecek potansiyele sahip bir şahsın, bir başka kişiyi, korkutmak ya da tehdit suretiyle kendi hâline bırakıldığında yapmaya rıza göstermeyeceği ve tercih etmeyeceği bir fiili işlemeye ya da bir sözü söylemeye sevk edilmesidir. İkraha, tehdidin konusuna ve ağırlığına göre tam/mülcî ve eksik/gayr-i mülcî şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutulmaktadır.

İkraha, İslam hukukunda ehliyet arızaları kapsamında ele alınmakla beraber çağdaş İslam hukukçularının kaleme aldıkları eserlerde rızayı bozan sebepler veya irade sakatlıkları bağlamında değerlendirilen bir durumdur. İslam hukukçuları, mükrehin söz ve fiillerinin hukuki sonuçlarına ilişkin farklı değerlendirilmelerde bulunmakla birlikte hemen hepsi ikraha rızayı ortadan kaldırdığı hususunda hemfikirdirler. Hanefiler diğer fukahadan farklı olarak ister tam ikraha olsun ister eksik ikraha olsun her iki çeşidiyle ikraha rızayı ortadan kaldırdığını buna karşın ihtiyarın gayr-i mülcî/eksik ikrahta bozulmadığını, mülcî/tam ikrahta ise bozulmakla beraber ortadan kalkmadığını belirtmişlerdir. Hanefiler, ikraha ihtiyarı bozmakla beraber ortadan kaldırmadığı dolayısıyla mükrehin bu kapsamdaki tasarruflarının hukuki sonuç doğurduğu kanaatini taşımaktadırlar.

İkraha, zorlananın rızasını kaldırdığına göre ilkesel olarak mükrehin cezaî sorumluluğundan söz etmek mümkün değildir. Zira cezaî sorumlulukta fiilin hukuka aykırılığı yanında serbest irade, temyiz gücü ve kasıt temel unsurlardır. Bu unsurların ikraha altında varlığından söz edemeyeğimizden ister had, ister cinayet, ister ta'zir kapsamında olsun işlenen suçtan dolayı mükrehin cezaî sorumluluğundan bahsedilemez. Zira mükrehin ortaya çıkan sonuca ilişkin kasta yönelik rızası ve iradesi yoktur. Diğer taraftan ikraha ağırlığı, gerçekleşme olasılığı ve şartları bu

sorumluluğun tespitinde önemli etkidir. İkrahin cezaî sorumluluğa etkisinin belirlenmesinde zararın aynı büyüklükteki başka bir zarar ile ortadan kaldırılamayacağı ilkesi ile şiddetli zararın hafif zarara katlanılarak ortadan kaldırılacağı kuralı etkili olmuştur. Bu itibarla mükrehin daha az bir zarara karşılık daha çok bir zararı tercihi durumunda kendisi de cezaî açıdan sorumlu olacaktır. Dolayısıyla ikrahi gayr-i mülcî kapsamında değerlendirilen bir zorlama ile mükrehin, can, mal ve vücut tamlığına karşı işleyeceği suçta cezaî sorumluluğu devam edecektir.

İkrahi altında kalan kimsenin, Şari'in zaruret halinde işlenmesine izin verdiği sözleri söylemesi ve eylemleri yapması durumunda cezaî sorumluluğu söz konusu değildir. Zira bu tür eylemlerde suç kastının yanı sıra hukuka aykırılık unsuru da ortadan kalkmış olmaktadır. Mükreh, bu tür eylemlerinden dolayı günahkâr da olmaz. Şu kadar var ki, bu kapsamdaki söz veya fiillerin suç olma niteliği devam etmektedir.

Mükrehin sözlü tasarrufları da İslam hukukçuları arasında tartışılmıştır. Şafii, Maliki ve Hanbeli hukukçularına göre zorlananın sözünün hukuki hiçbir değeri yoktur. İkrahi altında iken zorlananın sarf edeceği sözler, kendisini bağlamamaktadır. Zorlananın boşaması, satım akdi yapması ve sözlü tasarrufları geçersizdir. Buna karşılık Hanefiler mükrehin sözlü tasarruflarının hukuki bağlamda sonuç doğuracağını belirtmişlerdir.

Etik Beyan / Ethical Statement Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Yazar / Author Yaşar Yiğit

### **Kaynakça**

- Acar, Halil İbrahim. "İslâm Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler II- İkrahi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Erzurum 2002), 19-38.
- Acar, İsmail. "Hanefi Fıkıhında Mükrehin Cezaî Sorumluluğu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (İzmir 2015), 9-41.
- Akşit, M. Cevat. *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*. İstanbul: 1976.
- Âmir, Abdülaziz. *Şerhu'l-ahkâmi'l âmme li'l cerîme*. Bingazi: Câmîatü Karyûnus,1987.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.



- Aydın, Hakkı. “İslam ve Türk Borçlar Hukukunda İkrâh”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 299-325.
- Bardakoğlu, Ali. “İkrâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bayar, Mesut. *İslâm Hukukunda İkrâh ve Hukûkî Sonuçları*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi, 2012.
- Behnesî, A. Fethî. *Medhalu'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Daru's-Şurûk, 1983.
- Behnesî, A. Fethî *Medhalu'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Daru's-Şurûk, 1983.
- Behnesî, A. Fethî. *el-Mevsûatü'l-cinâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrût:1991.
- Beydâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzil ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001.
- Bilgili, İsmail. “Ehliyet Arızalarından İkrâh Şartları ve Kısımları” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2010), 237-270.
- Bilmen, Ö. Nasûhi. *Hukûkî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: 1308.
- Cubûrî, Hüseyin Halef. *Avarizu'l-ehliyye inde'l-usûliyyîn*. Mekke: 1988.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-ehur*. İstanbul: 1276.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1992.
- Dönmezer, Sulhi – Erman, Sahir. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. İstanbul:1967.
- Dümeynî, Misfir Gurmullah. *el-Cinâye beyne'l fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l- vad'î*. Cidde: ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî* (el-Cerîme). Kahire: ts.
- Ehdel, Hasen Muhammed Makbûlî. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*. San'a: 1990.
- Ensâri, Ebû Yahya Zekeriyya b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzati't-tâlib*.by.:ts.
- Haccâvî, Şerefuddîn Mûsa el-Makdisî. *el-Iknâ' li tâlibi'l-intifâ'*. Kahire:1351.

- Haskefi, Alauddin Muhammed b. Ali el-Hisnî. *ed-Durru'l-muhtâr* (Reddu'l-Muhtâr'la). Beyrût:1994.
- Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed el-Mağribî. *Mevâhibu'l-celîl li şerhu Muhtasari Halîl*. Beyrût:1992.
- Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hacerî. *Tuhfetu'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. Mısır: 1328.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrût: 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Hâşiyetü Nesemâti'l-eshâr*. Mısır: 1979.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemalüddin Muhammed İbn Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dar-u Sâdır, ts.
- İbn Melek, İzzuddin Abdüllatif b. Abdülaziz. *Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl*. İstanbul: ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrût:ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. İstanbul: 1985.
- İnan, A.Naim. *Borçlar Hukuku*. Ankara: 1973.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları,1987.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-Sanâi' fî tertîbi ş-şerâi'*. Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- Köse, Saffet. "İslam Hukukunda İkrâhın Sözlü Tasarruflara Tesiri". *Diyanet İlmi Dergi* 32/2 (Ankara 1996), 35-53.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Risale, 2017.
- Molla Fenârî, Şemsüddin Mehmed b. Hamza. *Fusûlu'l-bedâyi'*. İstanbul: 1289.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz . *Dureru'l-hukkâm fi şerhi gureri'l-ahkâm*. İstanbul: 1319.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *Muğni'l-muhtâc*. Beyrut: ts.
- Nesefî, Hafizüddin. *Keşfü'l-esrâr*. İstanbul: 1986.
- Önder, Ayhan Ceza Hukuku Dersleri. İstanbul: 1992.

- Özkul, Burcu- Çarıkçı, İlker H. “Mobbing ve Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 15/1 (Isparta 2010), 483-499.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: 2005.
- Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Masâdirü'l-hakk fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrût:1953.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mebsût*. Beyrût: Darü'l-Marife, 1978.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Taner, Tahir. *Ceza Hukuku*. İstanbul: 1949.
- Tesal, Reşat Dursun. *Ceza Hukuku* (İstanbul: 1979.
- Timurtâşi, Şemsuddîn Muhammed b. Abdillâh. *Tenvîru'l-ebşâr ve câmiu'l-bihâr* (Reddu'l-Muhtâr'la). Beyrût 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Toroslu, Nevzat. *Ceza Hukuku*. Ankara: 1991.
- Yerlikaya, Ünal. “Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”. *Diyanet İlmî Dergi*. 53/3. (Ankara 2017), 25-51.
- Yıldız, Kemal. “Sorumluluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yiğit, Yaşar. *İslam Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*. Ankara, Sistem Ofset, 2012.
- Ûdeh, Abdülkadir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'î*. Beyrût: ts.
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnu'l-akâvîl fi vucûhu't-te'vil*. Kahire: ts.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalu'l-fikhi'l-âmm*. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1988.
- Zeydân, A.Kerîm. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrût: Mektebetü'l-Kuds, 1987.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. Dımeşk: 1989.
- Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'd-damân ev ahkâmü'l-mesûliyyeti'l-Medeniyye ve'l-cinâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımeşk: 1982.

## Otobiyografik Bir Roman Örneği Olarak *Eylülün Kızgın Soluğu*

### *Eylülün Kızgın Soluğu* As a Exemplification For The Autobiographical Novels

**Gamze Özen**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, ahlatierba@gmail.com, Orcid ID:  
0000-0002-2510-9534.

<b>Makale Bilgisi</b>	<b>Article Information</b>
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	22 Kasım / November 2020
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	22 Mart / March 2021
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	25 Mart / March 2021
<b>Yayın Sezonu</b>	Ocak – Şubat – Mart
<b>Pub Date Season</b>	January – February – March

**Atıf / Cite as:** Özen, Gamze, Otobiyografik Bir Roman Örneği Olarak *Eylülün Kızgın Soluğu*/Eylülün Kızgın Soluğu As a Exemplification For The Autobiographical Novels. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 145-159. doi: 10.30622 tarr.829707.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Otobiyografik Bir Roman Örneği Olarak *Eylülün Kızgın Soluğu*

**Gamze ÖZEN**

### Özet

Bu alışmada, Mehmet Başaran'ın *Eylülün Kızgın Soluğu* adlı romanı otobiyografik açıdan ele alınmıştır. Geçmişi antik çağa kadar dayanan otobiyografik yazım, Cumhuriyet'ten sonra edebiyatımızdaki yerini iyiden iyiye sağlamlaştırmıştır. Kendini anlatma, dinî ve milli sebeplerden ötürü Türk edebiyatında kendine geç bir yer edinse de daha sonraki yıllarda birçok yazar hayatını açıkça yazma cesareti göstermiş ve edebiyatımızdaki bu alanın boşluğu doldurulmuştur. Köy Enstitüsü ıkışlı Mehmet Başaran, edebiyat hayatına şiir yazarak başlamıştır. Daha sonra romana da yönelerek, yapıtlarında ağırlıklı olarak köy insanını ve Köy Enstitüleri'nin kapatılmasının ardındaki süreci işlemiştir. Toplumcu bir bakış açısıyla ele aldığı otobiyografik romanı *Eylülün Kızgın Soluğu*'nda ise 12 Eylül Darbesi'nin ardından yaşadığı firâri günleri anlatmıştır. Roman, 12 Eylül Darbesi'nden sonra toplum üzerinde oluşturulan askerî baskıya değinmesi açısından dikkat çekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmet Başaran, Köy Enstitüleri, Eylülün Kızgın Soluğu, Otobiyografi, Roman

### *Eylülün Kızgın Soluğu As a Exemplification For The Autobiographical Novels*

### Abstract

In this study, we will handle Mehmet Başaran's novel *Eylülün Kızgın Soluğu* from an autobiographical perspective. Autobiography writing, which dates back to ancient times, secured its position in our literature thoroughly after the declaration of the republic. Although it tardily got a seat to narrate their own lives for the turkish writers due to the regilious and national reasons, many turkish writers clearly showed courage to write about their lives in the later years and thus the gap in this field was filled for our literature. Mehmet Başaran, graduated from a Village Institute, began his literature life writing poems. He afterwards wended his way to writing novels and, predominantly handled the peasantry and the process behind the closure of the Village Institutes in his works. He told his days passed in fugitiveness in the autobiographical novel named *Eylülün Kızgın Soluğu*, which he wrote in a socialist perspective. The novel attracts notice by virtue of touching on the military oppression that created on society after the September 12 military coup.

**Keywords:** Mehmet Başaran, Village Institutes, Eylülün Kızgın Soluğu, Autobiographies.

### Structured Abstract

In this study, we will handle Mehmet Başaran's novel *Eylülün Kızgın Soluğu* from an autobiographical perspective. Autobiography writing, which dates back to ancient times, secured its position in our literature thoroughly after the declaration of the republic. Autobiography, which is said to have started with Saint Augustinus, is a retrospective handling of one's own life. In autobiography, unlike other literary genres, the narrator and the writer are the same. In a modern sense, the work of Jean Jack Rousseau named *Confessions* can be exemplified. The ritual of confession in Christianity plays an active role in the birth and development of autobiography in Europe. Although it tardily got a seat to narrate their own lives for the Turkish writers due to the religious and national reasons, many Turkish writers clearly showed courage to write about their lives in the later years and thus the gap in this field was filled for our literature. If we do not take into account the biographies that were previously included in the introduction of literary works in this category, examples of fully successful autobiographical novels begin to appear in Turkish literature in the nineteenth century.

Mehmet Başaran, graduated from a Village Institute, began his literature life writing poems. He, who put down his works on paper in a socialist perspective, became a famous poet with his poetry book entitled *Ahlat Ağacı* published in 1953. He afterwards wended his way to writing novels and, predominantly handled the peasantry and the process behind the closure of the Village Institutes in his Works. He wrote more than 50 works in the genres of short story, essay, criticism and children's books after writing novels and poems. Mehmet Başaran knows well the problems and deficiencies of the people living in the countryside by virtue of his village origin. He believes that especially the intellectuals have serious tasks for the development of the country, and this sense of responsibility is intensely felt in his works. His poems were published with those of Fakir Baykurt and Talip Apaydın at the Village Institutes. Over time, he managed to become one of the important names of the village literature by improving his writing. His sensitivity toward the social events was the main reason that motivated him to write. He became one of the pioneers of village literature by being awarded many awards during his literature life.

Mehmet Başaran, told his days passed in fugitiveness in the autobiographical novel named *Eylülün Kızgın Soluğu*, which he wrote in a socialist perspective. In the novel, he handles the pressures and tyranny of the government on the people, and he voice criticism to the government in power in that era by handling the injustices done both to him and to his daughter Deniz. His daughter Deniz, who was faced with the threat of arrest, spends two years in Stockholm with her mother. Mehmet Can was also accused of being one of the founders of a political organization and was wanted. Mehmet Can, who devotes himself to education and is a literature teacher, devotes his whole life to raising enlightened and forward thinking individuals. In the novel in which real events are told, social and political events of the period are mentioned. The most important factor that drove Mehmet Başaran to write this novel was that his daughter Deniz could not endure political pressure any longer and ended her life by committing suicide. The writer, who lost her daughter at a young age, actually tries to show how the political pressure disturbed people unfairly and to what consequences it can cause. In addition, not only Mehmet Can but his brother, Huseyin, and students from Village Institutes he know are also affected by political events. These people have a history of either arrest or investigation. The people who were blacklisted after the September 12 coup, the searches made in the houses, the books that were hidden and burned, all this corrosive process is conveyed to the reader in a plain and realistic language in the

novel. Mehmet Can, the hero of the novel, who is shown as the founder of an imaginary organization, always feels someone's breath on her neck during the 12 September period. Living in fugitiveness tires the hero of the novel psychologically and physically. At the end of the novel, unable to endure the uneasiness caused by this pointless investigation, he surrenders to the police. The novel attracts notice by virtue of touching on the military oppression that created on society after the September 12 military coup.

### Giriş

Köy edebiyatı temsilcilerinden olan Mehmet Başaran, 1926 yılında Kırklareli'nin Ceylanköy'ünde doğar. İlkokulun ilk üç yılını köyünde, geriye kalan kısmını ise Gazi Mahmut İlkokulu'nda tamamlar. Ardından Edirne Kırkağaç'ta açılan Köy Öğretmen Okulu'na yazılır. 1943'te Kepirtepe Köy Enstitüsü'nü, 1946'da Ankara Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü'nü bitirir. Aynı yıl Aksu Köy Enstitüsü'ne yazın öğretmeni olarak atanır. Öğretmenliği devam ederken, yüksek bölüm mezunu olmasına rağmen aniden çavuş olarak askere alınır. 1949 yılında kendisi gibi Köy Enstitülü Hatun Birsen Efe ile Havran'da evlenir. 1951 yılında Filiz, 1955 yılında da Deniz adındaki ikinci kızı dünyaya gelir. 1956-1960 yılları arasında İstanbul Milli Eğitim Müdürlüğü, Sicil Bölümü Memurluğu, Folklor Bölümünde Eflatun Cem Güney'in yardımcısı olarak çalışır. Böylece edebiyat okumalarını artırma fırsatı bulur. Fakir Baykurt ve Talip Apaydın'la beraber Türkiye Öğretmenler Sendikası [TÖS] kurucularından biri olur. Türkiye Yazarlar Sendikası [TYS] yönetim kurulu üyeliklerinde bulunur. Üç buçuk yıl, *Yurt Ansiklopedisi*'nde çalışır.

Köy ortamında doğup büyümesi ve Köy Enstitüleri, hem hayatını hem yazarlığını etkileyip şekillendirir: “Öğrencilik yıllarında şair ve yazar olarak başlattığı yazma çabasını kesintisiz sürdürür. Daha öğrenciyken yazdığı birkaç şiiri lise ders kitaplarına girer” (Kocabaş, Kaplan, 2010: 133). Mahmut Makal, Talip Apaydın ve Fakir Baykurt'la beraber Başaran'ın da ilk eserleri *Köy Enstitüleri Dergisi*'nde yayımlanır. “Köy Enstitüleri Dergisi'nde çıkan ilk şiiri 17 Nisan Mektubu, tüm Köy Enstitüleri'nde törenle okunur” (Kocabaş, 2010: 98). İlk ürünü 1953 yılında yayımlanan *Ahlat Ağacı* adlı şiir kitabıyla, tanınan bir şair olur. Roman, öykü, deneme, çocuk kitabı ve eleştiri türlerinde elli iki eser kaleme almasının yanında Türkçeye Almancadan çocuk kitapları da çevirir. Yazarlık oluşumunda Köy Enstitüleri'ndeki eğitimin etkisi başta gelir. Edebiyatın farklı türlerinde yapıtlar yazmış olsa da daha çok şair ve romancı kimliği ile bilinir. Edebî eserleri dışında,

edebiyat ve sanat konularında da birçok yazı üretir. Eleştirel yazıları haricinde, edebî metinlerinde de yakın tarihin önemli olaylarını irdeler, sosyal ve siyasal değişimleri sorgular. “Başaran’ın konusu, Istrancalar’da öldürülen Sabahattin Ali, Zap suyunda boğulan Selahattin Şimşek, tutuklular, mahpus dostları, gecekonduları yıkılanlar, geleceğin umudu gençler, okuldan alınıp başka illere gönderilen sürgünlerdir” (Karakuş, Kocabaş, 2010: 189). Toplumcu duyarlılığı Başaran’ı, haksızlığa uğrayan herkesi gür bir sesle savunma çabası içerisine sokar. Hakkı Tonguç, Başaran’ın toplumcu bilgi donanımına sahip olduğunu düşünür ve yapıtlarını üç bölümde ele alarak şunları söyler:

“1. Şiirleri, 2. Öykü, roman, anı tür yazıları, 3. Deneme ve incelemeleri. Aslında böyle kesin bir ayırım yapmak belki doğru da değildir; onun çalışmalarında bunlar birçok kez iç içe geçer, birbirini bütünler. Ürünlerinin biçimlenmesinde, niteliklerinin oluşumunda, daha doğrusu Başaran’ın kimliğinin şekillenmesinde başat rol; çok sevdiği, çok değer verdiği hocası Sabahattin Eyuboğlu’na aittir. Başaran da Eyuboğlu’nun en sevdiği, değer verdiği öğrencilerinden biridir. Eyuboğlu’nun hümanizmi, insancılığı, Rönesans’a bağlılığı, aydınlanmacılığı, antik çağdan daha da öncesinden birikip gelen Anadolu uygarlığının bütünlüğüne bakışı Başaran’a da geçmiştir. Tüm yapıtlarında şiirlerinde, düz yazılarında, bu geniş bakış açısının olgunluğu, bilgeliği vardır. Sağlam bir toplumcu kuramsal bilgi donanımı ve sömürsüz bir dünya ideali, onun yazar kişiliğini tamamlamıştır” (Kocabaş, 2010: 101).

Mehmet Başaran, köy kökenli olması sebebiyle Anadolu’nun sorunlarını ve eksiklerini iyi bilir. Ülkenin kalkınması için bilhassa aydınlara ciddi görevler düştüğüne inanır ve bu sorumluluk duygusu, eserlerinde yoğun bir şekilde kendini hissettirir. Toplumun aksayan yanlarına kayıtsız kalmaz. Bu yüzden “yapıtları; haksızlıklara, sömürüye, baskılara, zorbalıklara, kötülöklere karşı bir çığlık, bir başkaldırı” (Kocabaş, 2010: 101) niteliğindedir. Toplumsal olaylara karşı duyarlılığı onu yazmaya sevk eden en temel sebeptir. Yazın yaşamı boyunca birçok ödüle layık görülerek köy edebiyatının öncü isimleri arasına giren Mehmet Başaran; 27 Haziran 2015’te 89 yaşında hayatını kaybeder, doğduğu yer olan Ceylanköy’de toprağa verilir.

### 1. Otobiyografi ve Otobiyografik Roman



Öz yaşam öyküsünü ele alan edebî tür için otobiyografik roman kavramı kullanılır. “Otobiyografik romanda, gerçek bir kişi kendi yaşamını geriye dönük olarak anlatır. Bu türün en belirgin özelliği, pek çok edebî türden farklı olarak, gerçek insan olan yazarla, anlatının yazımını üstlenen anlatıcı ve başkahraman arasında özdeşlik içermesidir” (Yazıcı, 2006: 190). Biyografinin aksine otobiyografide anlatım içerdendir, dışarıdan yapılacak müdahalelere kapalıdır. Yazar, roman yazmak için araya bir belgeyi, gözlem yapan başka bir gözü koymaz, yaşadıklarını okuyucuya sadece hafızasını zorlayarak sunar. “Otobiyografinin bir başka özelliği de, yazarın yaşadığı devri yansıttığı için bir tür tarih, kültür ve gelenekler belgeseli, bir çağ ve toplum panoraması olma özelliğini taşımasıdır” (Özyer, 1993: 75). Bununla beraber romanda gerçekliği okuyucuya tamamen aktarıp aktarmamak da yine yazara kalmış bir durumdur, anılardan kimi teğet geçilirken kimine ekleme yapmak ve/ya değiştirmek yazarın tercihinin tâbidir.

Geçmiş antik çağa kadar uzanan otobiyografi türünün ilk yazılı örneği olarak, Aziz Augustinus’un “*İtiraflar*” (Confessiones, M.S. 397) adlı kitabı kabul edilir. Hippolu Aziz Augustinus, Tanrı’ya övgü ve yakarılarla dolu bu eseriyle, “Tanrım beni iffetli kıl ama henüz değil” (*da mihi castitatem et continentiam sed noli modo*) diyerek Tanrı’dan günahlarını bağışlamasını diler. Bu eserle Augustinus, Ortaçağ Hristiyan kültürünün skolastik düşünce mantığını kırarak, bireyin merkezde olduğu otobiyografik türün doğuşuna ön ayak olur. Modern anlamda ise ilk otobiyografi örneği, Jean Jack Rousseau’nun 1782 yılında yayımladığı “*İtiraflar*” adlı dünyaca ünlü eseri kabul edilmektedir. Aziz Augustinus, *İtiraflar*’ında “Hristiyan kültürünün ‘günah çıkarma’ kurumunun saikleriyle kendini dile getirirken; Rousseau, *İtiraflar*’ında ‘ben’liğini bireysel, özerk, bağımsız bir özne olarak kurar ve kendini yazınsal alana da taşıyarak, daha doğrusu kendisine yeni bir yazınsal alan açarak farklı bir benlik sunumu oluşturur” (Yazıcı, 2006: 192). Avrupa’da Rönesans, Aydınlanma ve Modernizm gibi süreçler otobiyografinin tırnaklarını sağlam bir zemine oturtmasını sağlarken Türk edebiyatında durum çok daha ağır ilerler. Bunda en büyük etken Hristiyan kültüründe var olup Müslümanlıkta olmayan ‘günah çıkarma’ ritüelidir: “*dinde günah çıkarmanın bulunmaması ferdin kendi içine eğilmesini daima men eder*” (Tanpınar, 1988: 30). Hal böylece olunca da ben/liğini sorgulamayan, toplumsal bağlardan kop[a]mayarak kendini geliştiremeyen özne, çekincesiz bir cesaretle eser üretemez.

Türk edebiyatında batılı anlamda otobiyografik roman, divan edebiyatı da dahil olmak üzere XIX. yüzyıla değin görülmez. Daha önce yazılan şuarâ tezkiresi

gibi biyografilerin yer aldığı eserleri ve dibacelerde kısaca değinilen yazarın hayat hikâyelerini ise otobiyografi olarak değerlendirmek zaten mümkün değildir. Dinî ve geleneksel sebeplerden ötürü “Türk edebiyatında tam anlamıyla kendini okuyucuya takdim etmeye hazır bir yazar kitlesiyle ancak on dokuzuncu yüzyılda karşılaşırız. *Roman Gibi* (Sabih a Sertel), *Mor Salkımlı Ev* (Halide Edip Adıvar) ve *Ömer’in Çocukluğu* (Muallim Naci) gibi yirminci yüzyılda yazılan bu eserler daha çok anı olarak ele alınsa bile edebiyatımızdaki ilk otobiyografik izler taşıyan romanlar arasında gösterilebilir. Böylece Türk edebiyatında hayatını belgeleme arzusu güden yazarlar artık yavaş yavaş kendilerini belli ettirmeye başlar. Bu türe örnek teşkil eden eserler Cumhuriyet sonrasında iyiden iyiye çoğalırken Köy edebiyatı temsilcilerinden Talip Apaydın *Köy Enstitüsü Yılları* ve Mehmet Rauf İnan da *Bir Ömrün Öyküsü* ile Köy Enstitüleri’nde yaşadıklarını kitaplaştırarak enstitüde yaşanan günlük hayat hakkında bilgi sahibi olmamıza katkı sağladılar” (Siedler, 1998: 672). Yine Mehmet Başaran da hem Köy Enstitüleri hem de 12 Eylül sonrası yaşananları ele aldığı *Eylülün Kızgın Soluğu* adlı kitabı ile bu önemli iki olayın birey üzerindeki etkilerini okuyucuya gösterir.

## 2. Eylülün Kızgın Soluğu

### 2.1. Özet

İlk baskısı 1996’da Çağdaş Yayınları’ndan, ikinci baskısı ise 2007 yılında Cumhuriyet Kitapları arasında çıkan *Eylülün Kızgın Soluğu*, Mehmet Başaran’ın otobiyografik unsurlar içeren romanlarından biridir<sup>1</sup>. Başaran, bu romanında yaşamının bütününden ziyade 12 Eylül sonrası bir ailenin üzerine kurulan siyasî baskıyı ve bu baskının toplum üzerindeki etkilerini ele alır. Bunu yaparken de hem Türkiye’nin geçmiş tarihine hem de 12 Eylül sonrasında yaşananlara ışık tutar.

*Eylülün Kızgın Soluğu*, on beş bölümden oluşur. İlk bölüm Ceylanköy’de başlar, daha sonra İstanbul - Stockholm - Ceylanköy üçgeninde devam eder. Yazar, romanı kahraman-anlatıcı bakış açısıyla kaleme alsada bazı bölümler için farklı anlatıcı tercihlerinde bulunarak diğer kahramanları da olaya dahil eder. Romanda olaylar, Ceylanköy’de yeni göreve başlayan Tatar Yüzbaşı’nın Mehmet Can adındaki emekli yazın öğretmenini örgüt kurucusu olarak suçlamasıyla gelişir. “12 Eylül sonrası her köyde olduğu gibi Ceylanköy’de de aramalar yapılır” (s. 9). Bu

<sup>1</sup> Mehmet Başaran’ın diğer romanları: *Mehmetcik Memet*, (1978) Okar Yayınları, (1. Baskı). İstanbul.

*Yasaklı*, (1987) Çağdaş Yayınları, (1. Baskı). İstanbul.

*Giz Kokan Suskunluk*, (1991) Çağdaş Yayınları, (1. Baskı). İstanbul.

aramalardan sonra *TİKİP paralelinde Dev-Sol* adında bir örgütün Trakya bölge temsilcisi olduğu iddia edilen Mehmet Can'a haber verilir. "...örgütün beyin takımından olduğu; köy kahvelerinde menfi propagandalar yaparak halktan zorla para topladığı, iktidarı kötülediği (...) evlerde gizli toplantılar, eğitim seminerleri düzenlediği. Adresteki evinde bol miktarda yasak yayın olduğu tahmin edildiğinden.." (s. 80) gibi suçlamalarla aranır. Bu durum üzerine İstanbul'da yaşayan Mehmet Can, üzerine atılan bu iftiradan nasıl kurtulacağını öğrenebilmek için Levent Akyüz adında bir avukata başvurur. Avukat, hakkındaki suçlamaları okuyunca şaşkına döner: "...köy kahvehanesinde seslerini yükselterek konuşan partililere tartışma büyümesin diye, söylediği yatıştırıcı bir iki sözün" (s. 81) bu denli büyük suç sayılacağını tahmin edememiştir. Avukatın telkinleriyle doksan günlük gözaltı süresini kaçak geçirmeye ve son gün teslim olmaya karar verir. Zira "gizli örgüt üyeliği, propaganda, sıkıyönetim buyruklarına uymama. Beş ila on beş yıl ister savcı, İlk soruşturma, yargılama, temyiz. Asgarisi verilse infaz yasasından" (s. 99) yargılanacağına inanır/inandırılır. İşlemediği suçların cezasını çekmek istemez, bu sebepten gözaltı sürecine karşı çıkar. Ve roman kahramanının kaçak geçirdiği zor süreç böylece başlamış olur. Bu sırada Mehmet Can'ın gazeteci kızı Deniz ve eşi Elif ise İsveç'tedirler. Deniz, *Demokrat* gazetesinde çalıştığı sıra gazete kapatılmış, işsiz kalmıştır. Hem kafa dinlemek için hem de Türkiye'deki siyasi olaylardan uzaklaşmak için iki yılını Stockholm'da geçirir. İstanbul'a dönüşlerinde Mehmet Can iki yıldır görmediği karısı ve kızını İsveç dönüşlerinde havaalanından alamaz. Ailesine olabildiğince düşkün olmasında ötürü bu durum roman kahramanında derin bir üzüntü yaratır.

Hayali bir örgütün kurucusu olarak gösterilen Mehmet Can'ın firâri olduğu günlerde en büyük destekçisi öğrencileri ve arkadaşları olur. Polislerden kaçarken; pazaryerinde, yolda veya aniden güzergâhını değiştirip gittiği başka bir semtte karşısına çıkan veya kapısını çaldığı bütün arkadaşları onu evinde severek misafir ederler. Köy Enstitüleri'nden<sup>2</sup> mezun olması ve Anadolu'nun birçok yerinde öğretmenlik yapmış olması dolayısıyla, barınacak yer konusunda hiç sıkıntı yaşamaz. Enstitülerde öğrencilere aşılana birlik beraberlik ve yardımseverlik bilinci bu zor zamanlarında Mehmet Can'ın imdadına yetişir. Köy Enstitüleri'nin verdiği

<sup>2</sup> Köy Enstitüleri; 17 Nisan 1940 yılında kabul edilen Köy Enstitüleri Kanunu'nun ardından sınıf öğretmeni yetiştirmek amacıyla, Türkiye'nin 21 bölgesine kurulur. Örgün eğitim dışında öğrenciler, mezun olduktan sonra gittikleri Anadolu köylerindeki halka eğitim verebilsinler diye uygulamalı tarım, hayvancılık gibi konularda da dersler alırlar. Dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel ve İsmail Hakkı Tonguç'un da çabalarıyla 17.251 öğretmenin yetiştirildiği enstitüler 1954 yılında kapatılır.

eğitimin büyüklüğünü her gün biraz daha fazla hisseder. Okumaya, eğitmeye ve cehaletin yok olmasına verdiği önem artar. Üzerine atılan bu yersiz iftiradan kurtulup yazmaya/üretmeye kaldığı yerden devam etmeyi her zamankinden daha çok arzular.

Bu süreçte yalnız kalmak roman kahramanının geçmişte yaşadığı zorlukları ona birer birer hatırlatır. Romanda flash-back tekniği ile sürekli geriye dönülerek yaşanan güçlükler birer birer anımsanır: Maddi zorluklarla okula yazıldığı günler aklına gelir. Mehmet Can, Ceylanköy'de ve ailesi içerisinde okula giden ilk kişidir. Okuldaki başarısından dolayı köyde yaşayan birçok kişiye okumaları konusunda ön ayak olur, yol gösterir. Fakat önce 12 Mart'ın zemin hazırladığı kaos süreci, ardından 12 Eylül Darbesi'yle beraber artık okuyan herkes potansiyel tehlike olarak görülmektedir. Bu yüzden birer birer tutuklanıp işlerinden edilirler. Tıpkı Mehmet Can'ın lise müdürü olan kardeşi Hüseyin gibi; daha önce adını bile duymadığı *TİKİP paralelinde Dev-Sol* adında gizli bir örgütün üyesi olmaktan günlerce sorguya çekilir. Sebepsiz yere iki hafta boyunca tutuklanır ve yıllarca kesmediği bıyıkları, saçları kesilir. Henüz Hüseyin'in suçunun ne olduğu konusunda tam bir netlik sağlanmamıştır fakat suçu saptanmış bir mahkûm gibi hukuksuz bir sorgulama içerisinde bulmuştur kendini. Sorguya çeken görevlilere göre örgütü kuran ağabeyi Mehmet Can zaten kaçaktır. Muhtemelen Hüseyin'in de bu işte bir parmağı olmalıdır. Halbuki Hüseyin ağabeyiyle işlerinin yoğunluğundan dolayı sık sık görüşen biri değildir. "Mehmet Can, abimdir. Emekli öğretmen. Karım da, ben de çalıştığım için, yılda iki kez ya görüşür, ya görüşmeyiz" (s.120). Buna rağmen bu denli sert bir şekilde okuldan alınıp sorguya çekilmesi hem onurunu kırar hem de ağabeyinden uzaklaşmasına sebep olur.

Diğer taraftan Mehmet Can'ın büyük kızı Ayşe de buna benzer baskılara ve yıldırımlara maruz bırakılır. On dakika içerisinde evinde saatli bir bombanın patlayacağı duyurulur. Ayşe, ne yapacağını şaşırılmış bir halde kucığında bebeği Güneş ile kendini sokağa atar. "Güneş'le saç baş dağınık, çılgın gibi sokak ortasındaydı kız... Gözleri büyümüş, yüzü korkunçtu. Sayıklar gibi 'bomba' diyordu. On dakika sonra... Bomba, sayıklıyordu boyuna" (s.143). Huzuru sağlama amacıyla yapılan bir darbe yalnızca sebepsiz yere fişlenen kişilerde değil ailelerde de büyük travmalara sebebiyet verir. 12 Mart döneminde yaşanan göz altılardan, fişlenmelerden, sorgu sırasında yapılan işkencelerden haberdâr olan Mehmet Can, şimdi de 12 Eylül döneminde aynı durumla karşı karşıya kalmaktan korkar, kendisinden ziyade esas endişesi ailesine bir zarar gelmesidir. "Sarsılmıştı Mehmet

Can. Kaçakçılığın buraları da vardı işte. Dışarıda kalayım diye ardındakilere acı çektirmek katlanılır şey değildi” (s. 144). *Eylülün Kızgın Soluğu*'nda dikkat çeken bir diğer unsur ise yazarın tanıdığı herkesin bir şekilde tutukluluk ya da soruşturma geçirmiş olmasıdır. Örneğin; evlerinde misafir olduğu Celil ve Müzeyyen öğretmenin oğlu Selçuk, köydeki komşuları Ali Yüce'nin oğulları İsmet ve Cem. Yazara göre tüm bu tutuklamaların sebebi *okuyanların çoğalmasıyla* (s. 27) alakalıdır. Birileri okuyup bilinçlenen insanlara tahammül edememektedir.

Eserde sadece birkaç haftalık bir süreç ele alınsa da aslında geçmiş yıllarda da Mehmet Can'ın savcı ve polislerle arası pek iyi değildir:

Ayşe de, Deniz de kendileri yüzünden rahat bir çocukluk geçirememişlerdi. Neydi o Edremit'te evlerinin arandığı çünkü Ayşe'nin hali...

Eski hastanenin karşısında, Narlılı Ziya'nın evinde oturuyorlardı. Kocasını Çıkrıkçı köyüne gitmek üzere erkenden çıkmıştı. Kendisi de derse yetişecekti. Mehmet'i önlerine katmış bir kümeyle karşılaştı kapıda. Mahalle muhtarı Haydar da aralarındaydı. Üzgündü. Savcı, emniyet âmiri, polisler... On yıldır gitmedikleri bir ilden gelen 'talimat'a göre evleri aranacakmış da...

Bodrum, yatak odası, kitaplık allak bullak edilmişti. Ayşe dört yaşında mıydı ne o zaman, öcü görmüş gibi bir kenara sinmiş, titreyerek onları izliyordu.

Savcı elindeki çocuk kitabını yere attı. Âmir, üstüne basarak ilerledi. İşte o zaman, çılgınlığı bastı Ayşe. Eğilmiş ayaklar altından kitabını almaya çalışıyordu.

'O benim kitabım. Vak Vak Kardeş ne yaptı size?' diye hiçkırta hiçkırta ağlıyordu.

Ana oldu, hâlâ unutamadı o olayı” (s.116).

Birkaç hafta süren kaçak yaşam Mehmet Can'ı çok yıpratır. Muzaffer ve Nazife adındaki arkadaşlarının evinde kaldığı sıra hastalanır. Ev sahipleri bu durumdan çok korkar; çünkü misafirleri Mehmet Can hem mental olarak hem de bedenen bariz bir şekilde çökmüştür. Kaçak geçirmeye karar verdiği ve 12 Eylül

Darbesi'nin ardından doksan güne çıkarılan gözaltı süresini firâri olarak geçirmekten vazgeçer. Romanın sonunda kızının arkadaşı Savcı Samim ve eşi Elif'in isteği üzerine Ceylanköy'e gidip orada bekleyen polislere teslim olur.

## 2.2. Romanda Yer alan Otobiyografik Unsurlar:

*Eylülün Kızgın Soluğu*, tamamen gerçek anlatılara dayanan bir hayat hikâyesinin ürünüdür. Başaran'ın yalnızca bu romanı değil, diğer romanlarının da otobiyografik karakterli olduğu görülür. Çünkü bu eserlerde yer alan roman kişilerinin isimleri incelendiğinde yazarın bir veya iki karakter dışında kendi ailesinden veya çevresindeki kişilerin isimlerini roman öznelerinde kullandığı ortaya çıkar. Ayrıca romanlarındaki mekân kavramı, yaşanan dönem, sosyal ve toplumsal olaylara baktığımızda yine bu romanın yazarın hayatıyla birebir örtüştüğü tespit edilir. *Eylülün Kızgın Soluğu*'nun otobiyografik bir roman olduğunu destekleyen birçok örneğin bulunduğunu görmek için romanı, yazarın yaşamıyla kıyaslamak gerekir.

Mehmet Başaran, Lüleburgaz ilçesinin Ceylanköy'ünde doğup büyür. Köy Enstitüleri'ne başlayana dek yaşamı köyde devam eder. Daha küçük yaşlarda okulundan ötürü köyünden ayrılır. Enstitünün yüksek bölümüne kadar uzanan okuma serüveninden dolayı tatiller ve aile ziyaretleri dışında köyde yaşamaz. Mezun olduktan sonra Anadolu'nun birçok yerinde yazın öğretmenliği yapar. *Eylülün Kızgın Soluğu* adlı romanında da hem anlatıcı hem de kahraman olan "Mehmet Can" ismindeki roman kişisi üzerinden 12 Eylül dönemi yaşadığı sıkıntılı bir dönemi kaleme alır. Romanda Mehmet Can karakterinin yazarın kendisi olduğunu ele veren pasajların yer aldığı görülür. Hem yazarın doğduğu köy hem de romanın mekânların biri olan Ceylanköy'de görevli Tatar yüzbaşının şu diyaloguyla Başaran'ın romanda hangi rolü üstlendiği tespit edilebilir:

"Şu en baştaki Sülman Aga'nın oğlu Mehmet Can, ne iş yapar?  
Şey emekli öğretmendir yüzbaşım. İstanbul'da oturuyor. Yazılar, kitaplar yazarmış diye duyarız.

Hmmm! Emekliymiş, yazılar yazıyormuş köy hakkında. Televizyona filan da çıktığına göre... Tamam, mutlaka TİKİP'lidir bu" (s. 30).

Mehmet Başaran, romanlarında genellikle kendisi için "Mehmet" ismini kullanır. *Mehmetcik Memet* adlı bir diğer romanında da roman kahramanının ismi yine

Mehmet'tir. Bu romanında ise yüksek bölüm çıkışlı olmasına rağmen aniden askere alınıp yaşadığı zor günleri anlatır.

Romanda yazarın kendini okura belli etmesini bir kusur olarak gören görüşler mevcutsa da Başaran, özellikle kendini açığa çıkarır. Çünkü Toplumcu-gerçekçilik akımının etkisinde yazan Başaran'ın amacı edebiyat yapıp bir roman kurgusu yaratmaktan ziyade bir şey anlatmaktır. Pedagojik bir sorumlulukla oluşturduğu bu eserinde yazar, vermek istediği mesajı yaşadığı mekânın ve anlatmak istediği kişilerin üzerini örtme gereği duymadan okura direkt sunmayı tercih eder:

“Sülman Aga'nın Mehmet Can'ı bilirsin, çocukluk arkadaşın senin. Ne sıkıntılarla öğretmen oldu. Çalışkandır, saygılıdır. Gördük mü bir eğriliğini, kötülüğünü? Ama hükümete göre öyle değil, hem okullarda çalıştırıyor hem de nedense takmış ona, izliyor” (s. 15).

Görüldüğü gibi Başaran, romanda kendini gizleme kaygısı gütmmez. Yazarın romanda kurmaca karakterlere yer vermemesinin sebebi her otobiyografide olduğu gibi kendini anlatma ihtiyacından kaynaklanır. Romanda bunu neden gerekli gördüğüne de değinerek *Eylülün Kızgın Soluğu*'nu yazma niyetini de açığa vurur:

“Son günlerde Tanzimat'tan bu yana çağdaşlaşma, aydın olma, insan ilişkileri konularını, çeşitli sınıf ve katmanları bu çerçeve içinde yansıtan roman ve öyküleri inceleyen bir kitap okumuş olmam epey düşündürdü beni. Geçmişini unutmak yerine çözümlenmek, geleceğimi kişisel hesaplaşmamı yapmış olarak kurmak istiyorum. En iyi, yazarak yapabilirim bunu. Hem belli bir dönemdeki devrimci kesimi hem de kendimi yansıtmaya çalışacağım. Aynı zamanda bir sinama olacak bu. İliğime dek yaşadıklarımı yazacağım” (s. 51).

Enstitü kökenli Başaran, haksız tutukluluk kararını dile getirmek için yazdığı otobiyografik romanında, çocukluk günlerini anlatarak serzenişte bulunur. “Ben anlatamam. Dokuz yaşına değin anızlı dikenli tarlalarda yalınayak gezdiğimi; ne gezmesi orak biçtiğimi, çobanlık ettiğimi söyleyemem. Gitsinler Ceylanköy kırlarına, Ardıçlığa, Korualtı'na sorsunlar” (s.104). Bu eserinde yazar, köy gerçeklerine ve özellikle o dönemki insanların yaşadığı ekonomik sıkıntılara dair dikkate değer gözlemlere yer verir. Ayrıca roman köyde kısıtlı koşullar altında yaşayan öğrencilerin, enstitü döneminde nasıl bir değişim yaşadıklarını belgeleyen bir kaynak niteliği de taşımaktadır:

İlk kez Enstitü’de katıksız buğday ekmeği yediğimi... O ekmeğin tadını nasıl dile getirebilirim? Suyu, ışığı, barınağı olmayan Keperitepe’de günde üç yüz elli gram ekmelele tuğla kesmenin, temel açmanın, lüks lambaların ışığında ders çalışmanın ne demek olduğunu, bunu nasıl bir coşkuyla yaptığımızı anlatsam anlarlar mı?” (s. 104)

Yazar romanda aile üyelerine geniş bir yer ayırır, çünkü aile fertlerinin neredeyse tamamı 12 Eylül Darbe’sinden nasibini almış kişilerdir. Başaran’ın beş kardeşinden biri olan Hüseyin de romanda gerçek hayatta olduğu gibi okul müdürü olarak yer alır: “Sülman Aga’nın oğlu Mehmet gittiği önce okumaya, sonra kardeşi Hüseyin” (s. 39). Romanda Hüseyin de gözaltı süreci geçirir. Bıyıkları ve saçları kesilir: “Kapıda karşılaşıncaya ağlamaya başladı karısı. N’olmuştu kocasına böyle kesik bıyıkları, saçları, zayıflamış yüzüyle” (s. 120). Anlamlandıramadığı bir sebepten ötürü hakkında soruşturma açılır, siyasî baskıyla yıldırılmaya çalışılır.

Mehmet Başaran, üç buçuk yıl Yurt Ansiklopedisi’nde çalışır, romandaki kahraman da bu süreçte ansiklopedide çalışmaktadır: “İyi ki şu ansiklopedi işi çıkmıştı kendisine. Haftada üç gün okula gidirmiş gibi” (s. 36). Mehmet Başaran, Talip Apaydın ve Fakir Baykurt gibi Türkiye Öğretmenler Sendikası’nın kurucuları arasındadır: “TÖS’ten Osman be abi. Anımsayamadınız mı? Kayseri toplantısında beraber değil miydik? Az alsın yakacaktık o kalabalık bizi, Alemdar Sineması’nda” (s. 101). Burada Başaran, roman üzerinden 1969 Türkiye’sinin kaotik ortamına, o sıra yaşanan siyasal husumetlere de göndermede bulunur.

Başaran, romanda küçük kızı Deniz’e belirgin bir yer ayırır. Deniz, romanda kendi ismiyle varlığını korur, çünkü Başaran için deniz; mavi demektir mavi ise umudun sembolüdür. Fakat Deniz ne yazık ki güzel günler vadeden bir geleceği değil de ülkedeki sağ/sol çatışmalarından nasibini almış yorgun bir genci temsil eder. Yazar, Deniz üzerinden dönemle ilgili ipuçları verir ve 12 Eylül’ün bir de gençler üzerindeki etkisini gözler önüne serer. Deniz, *Demokrat* gazetesinde çalıştığı sıra gazete kapatılır: “Deniz’in arkadaşıydı, birlikte çalışmışlardı *Demokrat*’ta; kimi korkuları, sevinçleri birlikte yaşamışlardı. Ama gazete kapanınca...” (s.160). Devrimci bir grubun üyesi olduğu için tutuklanma ihtimali vardır bu yüzden annesiyle iki yıl İsveç’e yerleşirler: “Çocukluğu da, öğrencilik yılları da hiç iyi geçmedi onun. Hele o üniversitedeki arkadaş çevresi çok üzdü onu. Biz sıkıntı



çektik ama, başına bir şey gelmesindense, iki yıl dışarılarda olması iyi oldu” (s. 50). Deniz Başaran, romanda daha çok devrimci kimliğiyle öne çıksa da annesi ve babası gibi edebiyatçı olmayı tercih etmiştir. Genç yaşta intihar ederek yaşamına son vermiş ve yazdığı şiirler babası Mehmet Başaran tarafından *Hoşça Kal Dünya – Deniz Başaran’dan Kalanlar* (1990) adıyla kitaplaştırılmıştır.

Yazarın kitapta ismini değiştirdiği kişilerden birisi eşi Hatun Birsen Başaran’dır. Bu ve diğer romanlarında eşi için Elif ismini kullanmayı tercih eder. Eşi Hatun Birsen Başaran da kitapta yer alan Elif karakteri gibi Köy Enstitüleri’nin yüksek bölümünden mezundur. “Elif, bekleme de bu tür olaylara şerbetliydi biraz. Uzun öğretmenlik yılları hiç de günlük güneşlik geçmemişti. Ta başından beri, hep diken üstünde gibiydiler. Köy Enstitüleri’nin yüksek bölümünü bitirdikleri için, Enstitüler kapatıldıktan sonra, hep bir kuşatılmışlığı yaşamışlardı” (s. 114). Başaran’ın *Elif Diye Bir Türkü* (1976) adında eşine atfettiği TRT Edebiyat ödülü alan bir öykü kitabı da mevcuttur.

Bu kitabında yazarın odak noktası 12 Eylül sonrasında yaşananlardır, bu yüzden ağırlıklı olarak o dönemin siyasetinden etkilenen kişiler üzerinde durur. Romanda ismi en az anılan aile bireyi olarak Ayşe, silik bir karakter olarak karşımıza çıkar. Çünkü Ayşe, çocukluğunda kalbi delik olduğu için evde sürekli resim yapan ve büyüdüğünde de toplumsal olaylardan ziyade sanata öncelik vermek zorunda olan biridir: “Bir delik varmış yüreğinde doğuştan. *Mavi Çocuk* dermiş öylelerine doktorlar. Ameliyat olması gerekirmiş. Ne akranları gibi çocukluğunda koşup oynayabilmiş ne de gençliğinde gönlünce gezip tozabilmişti bu yüzden” (s. 132). Mehmet Başaran’ın romanda ismini farklı kullandığı diğer karakter Ayşe’dır. Bu karakter gerçek hayatta daha sonra üniversitede resim bölümü profesörü olan yazarın büyük kızı Filiz Başaran’dır. Kız kardeşi Deniz gibi siyasetle ilgili değildir. Kitapta daha çok çevresindeki kişilere uygulanan baskılardan etkilenen aile bireyi olarak karşımıza çıkar.

## Sonuç

Köy Edebiyatı’nın başarılı yazarlarından olan Mehmet Başaran, şiirleriyle tanınmasının yanı sıra başarılı bir roman ve öykü yazarıdır. Şiirleri ve yazıları daha öğrenci iken başta *Köy Enstitüsü Dergisi* olmak üzere birçok dergide yayımlanmaya başlar. Başaran’ın yazarlığındaki başarısının en büyük kaynağı enstitünün öğrencilere sunduğu olanaklardan sonuna kadar yararlanmayı bilmesidir. Enstitü

kütüphanesine düşen bütün kitapları gelir gelmez adeta yalayıp yutar. Okumak; her enstitülü öğrencide olduğu gibi Başaran için de büyük bir önem arz eder.

Toplumcu-gerçekçi yazarlar arasında gösterilen Başaran, *Eylülün Kızgın Soluğu* adlı özyaşamsal izleklere dayanan romanında, siyasal dayatmanın toplum üzerindeki etkisine dikkat çeker. Romanda askeri darbenin gerçekleştiği, düşünce/fikir özgürlüğünün olmadığı bir ülkede bir ailenin ne kadar etkilendiğine değinmeye çalışır. Dönemin Türkiye'sinde farklı ideolojilere sahip kişilere yer yoktur. Bu kişiler 1980'den sonra ya mimlenir ya işten atılır ya da idam edilir. Mehmet Can ve kızı Deniz de işte bu kişiler arasında yer alırlar. Romanda Deniz, tutuklanmamak için yurtdışına gider. Mehmet Can ise hedef tahtasında olduğu için belli bir süre kaçmayı tercih eder. Bu süreçte de yanında hep aynı kişiler vardır; enstitülü/egitimci arkadaşları.

Mehmet Başaran'ı *Eylülün Kızgın Soluğu* kitabında “kendi hayatını” anlatmaya iten şey yaşamış olduğu haksızlığı birilerine anlatma ihtiyacı hissetmesidir. 12 Eylül döneminde ensesinde sürekli birinin soluğunu hisseder. Başaran, romanda daha çok dışarıdan gelen bir kötülüğün insanları birbirine daha çok kenetlediği üzerinde durur. Köy Enstitüleri'nin ve öğretmenliğin ona getirdiği kazanımlara değinir. Ona bu romanı yazdıran durum; her zaman fedakâr bir öğretmen ve iyi bir baba iken hedef gösterilmesi ve kızı Deniz Başaran'ın siyasî baskıların da getirmiş olduğu bunalımı daha fazla kaldır[a]mayıp intihar ederek yaşamına son vermesidir. Sebepsiz aranmanın verdiği huzursuzluğa dayanamayarak roman sonunda kaçışına son verip polisler teslim olur.

### Kaynakça

Bilginer, Y. (2009). *Kendiliğin Anlatıları: Çağdaş Amerikan Edebiyatında Otobiyografi*. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Başaran, M. (2007). *Eylülün Kızgın Soluğu*. Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.

Gariper, C. ve Küçükçoşkun, Y. (2007). Hayatla Kurmaca Arasında Elif Şafak'ın Siyah Süt Romanı. *Arayışlar-İnsan Bilim Araştırmaları*, 1(18), 173-218.

Kocabaş, K. (2010). *Mehmet Başaran – Armağan Kitap*. Yeni Kuşak Köy Enstitüleri Derneği Yayınları, İzmir.

Kolay, H. (2009). *Cahit Uçuk'un Özyaşam Öyküsü: Otobiyografi ve Kadın Tarihi*. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Kudret, C. (1980). *Örnekleriyle Edebiyat Bilgileri – 2. İnkılap ve Aka Kitabevi*. İstanbul.

Narlı, M. (2009). Otobiyografi ve Roman / Otobiyografik Roman. *Turkish Studies*, 4(4), 901-909.

Siedler, E. (1998). Türk Otobiyografisi Üzerine Bir Deneme. Çev. Rana Temir, *Türk Kültürü*. 427.

Tanpınar, A. H. (1988). *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. Çağlayan Kitabevi. İstanbul.

Tekin, M. (1989). *Roman Sanatı*. Selçuk Üniversitesi Basımevi. Konya.

Türk, B. E. (2012). Hasan İzzettin Dinamo'nun Romanları Üzerine Bir İnceleme (Roman - Otobiyografi). Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Öztürk, N. (2006). Roman ve Otobiyografi / Sıradışı Bir Kadının Otobiyografisi ve Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar? Adlı Romanların Otobiyografik Kaynakları Üzerine Bir İnceleme. *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 57-87.

Yazıcı, N. (2006). Türk Edebiyatında Otobiyografi. *Türkbilig*, 7(11), 189-217.

## Grice'in Teorisi Açısından Kamûs Keşânî Destânî'nin İncelemesi

Examining the Story of Kamoos Keshani Based on Grice's Cooperative Principle

**Elaheh KARİMİ**

Ph.D. Student in Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, elaheh\_karimi81@yahoo.com, Orcid ID: 0000-0002-0320-1911.

Makale Bilgisi	Article Information
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	21 Kasım / November 2021
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	22 Mart / March 2021
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	25 Mart / March 2021
<b>Yayın Sezonu</b>	Ocak – Şubat – Mart
<b>Pub Date Season</b>	January – February – March

**Atf / Cite as:** Karimi, Elaleh, Grice'in Teorisi Açısından Kamûs Keşânî Destânî'nin İncelemesi/ Examining the Story of Kamoos Keshani Based on Grice's Cooperative Principle. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 160-180. doi: 10.30622 tarr.828948

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal iermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Grice'in Teorisi Açısından Kamûs Keşânî Destânı'nın İncelemesi

Elaheh KARİMİ

### Özet

Kamûs Keşânî Destanı, edebiyat ve masal karakterizasyonu açısından Şahnâme'nin önemli uç noktalarından biri sayılmaktadır ki kendi asli ekseninde, diyalog ve iletişim usulüne dakik olarak riayet etmeye orta derecede kararlıdır. Bu destân, Grice'in işbirliği teorisi açısından Şahnâme'nin değerlendirilmesi için uygun bir numunedir. Bu araştırma, kütüphane incelemelerine eğilim ve betimleyici-analizci yöntem ile Kamûs Keşânî Destanı'nı, bahsi geçen teoriyi temel alarak yeniden gözden geçirmiştir. Kamûs'un hikayesi, başlangıcından Rüstem'in eliyle öldürülüşüne kadar, Grice'in dört ilkesi ve alt açılımlarını geçersiz kılan birçok konuyu kendisinde barındırmaktadır. Bunlar Destân'ın asıl kahramanı Tus'un ve düşmanlarının sözlerinde görülmektedir. Ancak her şeyden daha çok kendisini gösteren, Tus'un nicelik, nitelik, bağlantı ve yöntemdeki konuşma ve davranış hatalarıdır. Bu hatalar öyle bir ölçüdedir ki onu yok olma sınırına kadar götürür. Cinayet ile suçlanan destân kahramanı, öldürülen başka bir kimsenin kanının intikamını almak bahanesiyle kendisini kahramanmış gibi göstererek utanç yükünden kurtulmaya çalışmaktadır. Lakin daha büyük bir güç olmadan kurtulmanın mümkün olmadığı bir duruma düşmüştür. Kamûs Destânı'nda şairin mesajı; doğruluk, dürüstlük ve dünyadan gelip geçenlerin işlerine karışmamaktır ki birçok yerde açıkça beyan etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kamûs Keşânî, Grice'in İşbirliği İlkeleri, Şahnâme-i Firdevsi, Anlambilim

### Examining the Story of Kamoos Keshani Based on Grice's Cooperative Principle

### Abstract

In terms of literature and characterization of the story, Kamoos Keshani is one of the important stories of Shahnameh which strictly observes the principles of conversation and the concept of communication between them. This story is a good example to evaluate Shahnameh Based on Grice's Cooperative Principle. The present study tries to examine the story of Kamoos Keshani by using library approach and descriptive-analytical method. In the story of Kamoos Keshani, from the beginning until the time he is killed by Rustam, there are several violations of the four cooperative principles of Grice's theory and its sub-branches, which can be seen in the speech of Toos, the main protagonist and his enemies; however, the errors in Toos' speech and behavior in terms of quantity, quality, connection, and method are highlighted in this story; these errors continue to the extent that it pushes him to the

annihilation. The protagonist, who is accused of murder, tries to avoid shame by claiming the blood of another victim; however, he finds himself stuck in a difficult situation which is impossible to get rid of except by a superior force. The poet's message in the story of Kamoos Keshani is based on truthfulness, faithfulness, and impurity in the affairs in the world, which is explicitly stated in several cases.

**Keywords:** Kamoos Keshani, Grice's cooperative principle, Semantics, Shahnameh

### **Structured Abstract**

The story of Kamous Keshani is one of the important parts of Shahnameh in terms of literature and characterization of the story focusing on the principles of dialogue and bilateral understanding that is a good example to Shahnameh analysis based on Grice theory. The story of Kamous from the beginning to his death by Rostam contains several instances four maxims of Grice principles which is evident in the Tus, the protagonist and his enemies conversations. The current paper aims at re-reading the story of Kamous Keshani in accordance with Grice theory.

### **The story of Kamous Keshani in Shahnameh**

Tus, the Iranian commander is reproached by Kosrow for the killing of Forod. Later, he is forgiven and sent to fight Turan. This Turan and Iran fought to revenge Shiyavash and Nozar killing. Following many war ups and downs, eventually Kamous, a Turanian border guard, enters the battlefield and fights Rostam spearman, Alwar. Alwar is defeated by Kamous and Rostam himself fights with Kamous.

The Grice cooperative principle

The cooperative principle by Herbert Paul Grice describes four maxims:

- 1- Maxim of quantity: Information
  - Make your contribution as informative as is required (for the current purposes of the exchange).
  - Do not make your contribution more informative than is required.
- 2- Maxim of quality: Truth
  - Do not say what you believe is false.
  - Do not say that for which you lack adequate [evidence](#).
- 3- Maxim of relation (or relevance)
  - Be relevant.
- 4- Maxim of Manner: Be perspicuous.
  - Avoid obscurity of expression.
  - Avoid ambiguity.

- Be brief (avoid unnecessary [prolixity](#)).
- Be orderly.

Grice in his book "Logic and conversation" presents four preconditions known as Grice cooperative principle expressing the single meaning and explicitness of a thought.

### **The story analysis in accordance with Grice cooperative theory**

Kamous Keshani story is an epic that is narrated like a historical event with Ferdowsi avoiding unnecessary [prolixity](#) throughout the narration. Conversation progress in story plot implies equal participation of all elements. The four elements of the story, namely Tus and Iran army, Shah, Rostam and Turanians, all are drawn to an epic myth in an unequal situation. The story narrative elements, in a cooperative manner get caught in the role they have to play and the plot is laid out. All conversational principles are observed in conversation among Rostam, Piranveyse and Shah. Information that is exchanged is valid in accordance with Grice cooperative theory.

During the story we witness violation or adherence to Grice four maxims. For example, Tus always violates the first paragraph of the second maxim, the maxim of quality, i.e., truth: Do not say what you believe is false. In parts of the story where commanders are sent to war, the maxims are violated by those not main fight players, the second paragraph of the first maxim reads that: Do not make your contribution more informative than is required. Another violated maxim includes the fourth maxim, i.e., Maxim of Manner: Be perspicuous is violated by Maxim of Manner: Be perspicuous. He behaves in a way that is ambiguous and hypocritical, which violates this principle. One of the characters in the story is called Homan, who is one of the Iranian commanders in the war. He utters words violating the second paragraph of the fourth maxim, Maxim of Manner: Be perspicuous. Using irony and metaphor, he wants to compare his enemy with the zebras and animals of forest. The second paragraph of the second maxim is also violated here by Piranveyse, i.e., Do not make your contribution more informative than is required. After the second army of Turan enters, Piranveyse exaggerates in praising one of its commanders, Kamous Keshani violating the above maxim. In conclusion we witness the violation of the maxims through the story, in particular by Piranveyse.

### **بررسی داستان کاموس کشانی از منظر نظریه گرایس**

#### **چکیده**

داستان کاموس کشانی، از نظر ادبی و شخصیت‌پردازی داستان، یکی از فرازهای مهم شاهنامه به شمار می‌آید که در محور اصلی آن، بر رعایت دقیق اصول گفتگو و مفاهمه بینابین استوار است. این داستان نمونه‌ی مناسبی برای ارزیابی شاهنامه از منظر نظریه همیاری گرایس می‌باشد. پژوهش حاضر با رویکرد مطالعات کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی-تحلیلی، داستان کاموس کشانی را بر اساس نظریه مورد نظر بازخوانی کرده است. داستان کاموس از آغاز آن تا کشته شدن وی به دست رستم، چندین مورد از نقض اصول چهارگانه گرایس و زیرشاخه‌های آن را در خود دارد که در گفتار طوس، قهرمان اصلی داستان و دشمنان وی دیده می‌شود؛ اما آنچه که بیشتر از همه خودنمایی می‌کند، خطاهای گفتاری و رفتاری طوس،

در کمیت، کیفیت، پیوند و روش است. تا حدی که وی را تا سرحد نابودی کامل پیش می‌برد. قهرمان داستان که متهم به قتل است، تلاش دارد با قهرمان‌نمایی دیگر از طریق ادعای خون یک مقتول دیگر، از زیر بار شرم دور شود، ولی به موضعی گرفتار می‌شود که جز به دست نیرویی برتر، رهایی از آن ممکن نمی‌شود. پیام شاعر در داستان کاموس، مبتنی بر راستی و درست‌کرداری و ناآلایشی به امور جهان گذران است که در چندین مورد، صریحاً بیان می‌شود.

**کلیدواژگان:** کاموس کشانی، اصول همکاری گرایس، معناشناسی، شاهنامه فردوسی

### مقدمه

علم معانی را دانشی دانسته‌اند که پیرامون معانی ضمنی جملات و عبارات موجود در یک زبان سخن می‌راند. عبدالقدر جرجانی در کتاب «دلایل الاعجاز»، معانی ضمنی یا ثانوی را به این شکل تعریف می‌کند: «کلام علاوه بر معانی حقیقی، دارای یک سلسله معانی اضافی (ثانویه) نیز هست که به واسطه هیأت، ریخت و سرشت ترکیبی کلام به وجود می‌آید.» (ضیف، 1390: 83) و باز همان‌جا می‌گوید که «این نوع معنا مدلول لفظ نیست» (ضیف، 1390: 220) از نظر جرجانی، «فصاحت، بیان و بلاغت، همگی به ویژگی‌هایی از کلام ارتباط دارند که در ورای الفاظ و معانی قرار دارد، و ویژگی‌های مذکور از نظم و ترکیب کلمات بر اساس ترکیب معانی اضافی در ذهن سرچشمه می‌گیرند.» (ضیف، 1390: 224)

دانش زبان‌شناسی از آن روی که ناگزیر از پرداختن به مبحث «معنا» است، با علم معنای تداخل دارد و یکی از صفت‌های زبان را، صفت «معناداری» آن دانسته‌اند. این تعریف ناظر بر این است که ظرفیت یک زبان برای ادای مفهوم کلمات، صرفاً با توضیح معنای کلمات قابل تبیین نیست بلکه بسیاری چیزها در این میان دخیل است (لاینز، 1385: 36 - 37).

قرن بیستم، شاهد رویکردی نو به فلسفه زبان بود و در دهه‌های پایانی این سده، فیلسوفان زبان به دستور یا نحو صوری اشاره کردند. نحو صوری در میان فیلسوفان زبان با اختلاف نظرهایی همراه بود. گروهی از آنان، این امر را به فلسفه ذهن آدمی مرتبط می‌ساختند و گروهی دیگر نیز، به پژوهش‌های متافیزیکی درباره‌ی وجود یا عدم وجود ارتباط بین زبان و حقیقت را مورد شاره کردند. (لایکن، 1392: 1)

### داستان کاموس کشانی در شاهنامه

طوس سردار ایرانی به خاطر کشته شدن فرود (فرزند سیاوش) مورد سرزنش و توبیخ خسرو قرار می‌گیرد و سپس بخشوده شده و روانه جنگ توران می‌شود. دلیل جنگ ایران و توران، این‌بار بر سر خونخواهی سیاوش و نودز بود. خسرو به گیو که همیار طوس است، سفارش می‌کند که وی را بپاید که مبادا تندی روا دارد. خبر آمدن سپاه ایران که به پیسران ویسه می‌رسد، وی اندوهگین می‌شود و پیغام می‌گذارد که از کشته شدن سیاوش غمگین است. طوس پاسخ می‌گوید که اگر وی راست می‌گوید، در پیشگاه کیخسرو حاضر شود و ماجرا را بازگوید و مورد مهر شاه قرار گیرد. پیران‌ویسه که سردار و ستایشگر افراسیاب است، دل به این کار نمی‌دهد و در پی آن، سپاهی از جانب افراسیاب به پیران‌ویسه می‌رسد تا هم‌اورد ایرانیان شود. پیش از رودرویی دو سپاه، گردان و دلاورانی از دو سوی با هم درآویختند. هر دو سوی میدان‌گاه، عرصه تهییج و رجزخوانی بود و کار هیچ کدام یکسره نمی‌شد. سرانجام، کاموس که از مرزبانان تورانی فرارود بود، به میدان می‌آید؛ هم‌اورد او، نیزهدار رستم است که الوا نام دارد. الوا از کاموس شکست



می‌خورد و این‌بار، خود رستم پای به میدان می‌گذارد و کاموس را به مبارزه فرامی‌خواند. مبارزه پس از کشمکش بسیار و نبرد تن‌به‌تن، به زیان کاموس تمام می‌شود و وی به کمند رستم گرفتار می‌آید. پهلوان دربند به خواری و زاری به اردوگاه ایرانیان آورده می‌شود. سپاهیان که دلی پر کین از این دشمن دارند، به وی یورش می‌آورند و او را آماج تیغ‌های خود می‌سازند.

### نظریه تعاون گرایس

هربرت پل گرایس<sup>1</sup> (1913 - 1988) فیلسوف و زبان‌شناس انگلیسی بود که فلسفه معناگرایی وی پیرامون رفتار آدمی بسیار پرآوازه است.

مهم‌ترین کار گرایس درباره زبان و ارتباطات، نظریه وی مشهور وی با نام «نظریه معانی» است که وی آن را طی مقاله‌ای در سال 1948 نوشته و به سال 1957 به چاپ رسانیده است. وی در کتاب خود با عنوان «منطق گفتگو<sup>2</sup>» برای بیان مطلب و اظهار فکر، چهار پیش‌شرط تعیین می‌کند. این شرط‌ها که به نظریه یا اصول تعاون (یا همکاری) گرایس معروف‌اند، معنی واحد و صراحت بیان یک تفکر را بیان می‌کند؛ در غیر این صورت، از آن سخن، معانی دیگری به ذهن متبادر خواهد شد و به قولی، سخن ما «نَوَجَهتین» خواهد بود.

#### 1. حداکثر کمیت: اطلاعات<sup>3</sup>

الف) به میزان اهداف موجود در تبادل اطلاعات، اطلاعات بدهید.  
ب) مشارکت خود را از آموزه‌های مورد نیاز بیشتر نکنید.

#### 2. حداکثر کیفیت: راستگویی<sup>4</sup>

الف) آنچه را باور دارید نادرست<sup>5</sup> است، بر زبان نرانید.  
ب) اگر دلایل کافی برای سخن خود ندارید، مطرح نکنید.

#### 3. حداکثر پیوند: ارتباط<sup>6</sup>

الف) مرتبط باشید.

#### 4. حداکثر روش: شفافیت (صریح بودن)<sup>7</sup>

الف) پرهیز سخن مبهم<sup>8</sup>  
ب) پرهیز از سخن دویپهلو<sup>9</sup>  
ج) گزیده‌گویی<sup>10</sup> (پرهیز از سخن غیر ضروری)  
د) منظم و به قاعده گفتن<sup>11</sup> (Grice, 1989: 26-27)

<sup>1</sup> Herbert Paul Grice

<sup>2</sup> Logic in conversation

<sup>3</sup> Maxim of Quantity: Information

<sup>4</sup> Maxim of Quality: Truth

<sup>5</sup> false

<sup>6</sup> Maxim of Relation: Relevance

<sup>7</sup> Maxim of Manner: Clarity ("be perspicuous")

<sup>8</sup> obscurity

<sup>9</sup> ambiguity

<sup>10</sup> Be brief

اصول چهارگانه گرایس، به جای خود شامل فروعی دیگر است که در مجموع، 9 گزینه را مشخص می‌سازند. با نظر داشت این گزینه‌های می‌توان پیمانانه و عیاری را با خود داشت که منظور کلی یا ضمنی گوینده را از سخن وی باز شناخت. بدین شکل که می‌شود دریافت که گوینده قصد بیان مفهومی غیر از معنای اولیه یا گزاره‌ای<sup>12</sup> جمله را دارد. با در نظر گرفتن شرایط و اوضاع و احوالی که گفتگو یا گفتمان در آن صورت می‌گیرد و همچنین پیش‌فرض‌ها<sup>13</sup> و اطلاعات زبانی و غیرزبانی مشارکین یا طرفین گفتگو امکان‌پذیر می‌شود. توانایی بیان و درک مفاهیم ثانوی از طریق عدول از اصول فوق‌الذکر را می‌توان جزئی از توانش زبانی<sup>14</sup> هر زبان دانست (رحمانی، طارمی، 1379: 315).

گفته می‌شود سخنوران به این اصول تعاونی آگاه هستند، و گاه عباراتی را به زبان می‌آورند که نشان‌دهنده‌ی آگاهی آن‌ها از این اصول گفت‌وگویی است؛ برای مثال، برای همه‌ی ما پیش آمده است که در گفت‌وگو با فردی بگویم: «بخشید که سرتان را درد می‌آورم...». این عبارت بدان معناست که گوینده به اصل کمیت آگاه است، و فکر می‌کند که آن را نقض کرده است. یا هنگامی که گوینده در وسط کلام خود به مطلب دیگری اشاره می‌کند، و می‌گوید «داخل پرانتز بگویم...»، نشانگر این است که خود را به رعایت اصل ارتباط ملزم می‌داند، و نسبت به نقض آن آگاهی دارد. عباراتی نظیر «تا آنجایی که من می‌دانم...» خودآگاهی نسبت به اصل کیفیت و لزوم ارائه‌ی اطلاعات صادق (برخلاف کاذب) را نشان می‌دهند. در نهایت، هنگامی که گوینده‌ای در صحبت‌های خود می‌پرسد که «پیام من مفهوم است؟»، در واقع، شفافیت مجرای ارتباطی را کنترل می‌کند، و نسبت به اصل «شیوه» آگاهی نشان می‌دهد (زابلی‌زاده، 1390: 131).

گرایس برای بیان دقیق‌تر منظور خود، مفهومی به نام «معنای غیرطبیعی<sup>15</sup>» را در برابر «معنای طبیعی<sup>16</sup>» برمی‌سازد که مبتنی بر «معناشناختی مبتنی بر قصد<sup>17</sup>» است؛ از این رو که چنین رویکردی، تلاش دارد معنای غیرطبیعی را بر مبنای منظور گوینده توضیح دهد. بدین منظور دو نوع معنای غیرطبیعی را نیز از هم دیگر تفکیک می‌کند:

معنای اظهارکننده<sup>18</sup>: آنچه که سخنور در حین سخن‌گفتن در نظر دارد. این معنا با نام «معنای سخنران» نیز به کار برده می‌شود که توسط خود گرایس استفاده نشده است.

معنای بی‌انتها<sup>19</sup>: گونه‌ای «معنا» که می‌تواند مانند یک کلمه یا یک جمله با نوعی بیان به کار برده شود. این نوع معنا، با نام «معنای متعارف<sup>20</sup>» شناخته می‌شود که توسط خود گرایس به کار برده نشده است.

تفاوت معنای سخنور با معنای بی‌انتها، در این حقیقت است که آنچه سخنران به طور عام با بیان یک حکم اظهار می‌دارد، به نوعی به معنای بی‌انتها یا معنای متعارف، بخشی از جمله وابسته است، در حالی که بیان مطبی یا سخنرانی، به طور مستقیم تداخل و تزامنی با معنای بی‌انتها ندارد و مطلب به طور ضمنی

<sup>11</sup> Be orderly

<sup>12</sup> propositional

<sup>13</sup> presuppositions

<sup>14</sup> competence

<sup>15</sup> non-natural meaning

<sup>16</sup> natural meaning

<sup>17</sup> intention-based semantics

<sup>18</sup> Utterer's meaning

<sup>19</sup> Timeless meaning

<sup>20</sup> conventional meaning

بیان می‌شود و شنونده آن را می‌فهمد. گرایش برای رساندن منظور خود، از معادله مشهوری بهره می‌گیرد. این مثال متناظر به کاربرد کلمه «اما» در میان جمله است که با کاربرد حرف «وَ» متفاوت است. به طور مثال، وقتی این جمله بیان می‌شود که «او نَدار ولی درستکار بود»، منظور ما این است که شخص مورد نظر ما، از دو ویژگی بهره‌مند است که اولی فقر و دومی، درستکاری است؛ اما با به‌کارگیری کلمه «اما» در جای خود، به شنونده این مطلب را نیز رساندیم که نداری و فقر، با درستکاری و کردار نیک، در تناقض است و آن شخص، دو ویژگی متناقض را در خود جمع کرده است (Neale, 1992: 521 - 522). در داستان کاموس کشانی نیز فردوسی می‌گوید

شوم هرچ هستند پیوند من خردمند کو بشنود پند من

گوینده در بیت دوم بین خردمندی و گوش دادن به پند وی یک شرط ایجاد می‌کند و می‌گوید که لازمه خردمندی در آن مورد، عمل کردن به اندرز وی است و بنابراین، سخنور نعتها خردمند است، بلکه بر سایر خردمندان نیز برتری دارد.

گرایش عقیده دارد که آنچه که یک سخن‌گو به طور معمول با بیان یک جمله بیان می‌کند، بخشی از آنچه سخن‌گو به آن می‌گویند و آن را نیز با آنچه که جمله معنی دارد، نزدیک است. با این‌حال، آنچه که سخن‌گو به طور معمول بیان می‌کند، بخشی از آن چیزی نیست که وی گفته است.

#### بررسی داستان در پرتو نظریه گرایش

داستان کاموس کشانی اگرچه اپیزودی از داستان بلندی است که از آغاز آفرینش تا فرارسیدن تازیان به ایران زمین را دربرگرفته است، اما مؤلفه‌هایی را می‌توان تشخیص داد که استقلال نسبی آن را نشان می‌دهد و گواهی می‌دهد که فردوسی به صورت مجزا به این بخش پرداخته است؛ ستایش‌نامه یزدان که در آغاز داستان آمده با توضیحی مبسوط پیرامون درماندگی طوس قهرمان و لشکر گنجه‌کارش در پیشگاه شاه که فرود سپهدار ایرانی‌تبار را کشته‌اند، می‌تواند خواننده را بدون ارجاع به بخش‌های دیگر شاهنامه در جریان یک موقعیت تراژیک قرار دهد. سردار نام‌آور ایرانی به همراه سپاه جنگ‌آزموده‌اش اکنون مغضوب شاه است و در پیش وی، فروتر از سگ نیز می‌باشد:

نه در سرش مغز و نه در تنش رگ چه طوس فرومایه پیشم چه سگ

(فردوسی، 1371: 107)

داستان حماسی، در ادامه همانند گزارش یک مورخ به پیش می‌رود و فردوسی با پرهیز از اطناب کلام، می‌گوید که بزرگان و گردان دست به دامن رستم می‌شوند تا طوس را ببخشاید. با پادرمیانی رستم، طوس در پیشگاه شاه حاضر می‌شود؛ ولی خشم شاه عمیق‌تر از آن است که بدین‌گونه فروکش کند و طوس به خوبی این را درک می‌کند. در برابر آن، طوس می‌خواهد شاه به وی و لشکرش اجازه دهد که به جنگ تورانیان بروند و شاه فوراً از این پیشنهاد استقبال می‌کند. در واقع دلیل مناسبی برای آغاز این نبرد وجود ندارد و آنچه که بارها عنوان می‌شود، خونخواهی سیاوش است که پیران‌ویسه (سپهبد تورانی) از آن گردن خالی می‌کند و تلاش می‌کند با اظهار بی‌گناهی و حتی همدلی با ایرانیان، از آغاز جنگ جلوگیری کند. شاه از این آزمون بسیار خطرناک برای طوس بزه‌کار آگاه است و سردار را بر سر دوراهی مرگ یا بازگرداندن شرافت خویش آزاد گذارده است و پیران‌ویسه نمی‌خواهد طرف مقابل این بازی سرنوشت باشد.

شاه، وارد آوردن ضربه کاری به تورانیان را، کاری نه در حد توان طوس آشفته‌حال می‌داند؛ از این روی سردار دیگری به نام گویو را به عنوان مأمور مخفی خود برمی‌گمارد که مراقب کردار تندروانه طوس باشد.

پیشرفت گفتگو در طرح داستان، بر مشارکت برابر همه عناصر دلالت دارد عناصر چهارگانه داستان که شامل طوس و سپاه ایران؛ شاه؛ رستم و تورانیان هستند، در موقعیتی نابرابر به یک اسطوره حماسی کشیده می‌شوند. هیچ‌یک از این‌ها از لحاظ سطح اجتماعی و موقعیتشان باهم منطبق نیستند. اشتباه طوس که پیش از آغاز این داستان روی داده، موجب آغاز این داستان شده و بازیگران را نیز خودبه‌خود انتخاب کرده است. تأکید بر عامل گفتگو یا ارزش سخن که در از آغاز تا فرجام شاهنامه نقشی تعیین‌کننده دارد، در اینجا نیز خودنمایی می‌کند. غیر از نقش فرهمند شاه، بقیه عناصر محکوم به اجرای یک بازی شده‌اند که بتواند خشم شاه را فرونشاند. طوس با می‌بایست فدیة خون سیاوش را از تورانیان بازستاند، یا خود فدیة خون فرود بی‌گناه باشد.

با تعاونی یا همیاری عناصر روایی، هر چهار طرف در نقشی که باید بازی کنند، گرفتار می‌آیند و زمینه طرح داستان ریخته می‌شود.

پیران‌ویسه، فرمانده اصلی سپاه تورانی، در نقش سرکرده سپاهی ظاهر شده است که حتی جادوگرانی در خود دارد و نیرنگ و شبیخون به دشمن، را یک استراتژی جنگی تلقی می‌کند؛ کارهایی که در نظر ایرانیان، کاری نکوهیده و خلاف شئون مردانگی و آیین راستی است. با این‌حال، پیران‌ویسه سپهبدی کارآزموده و مردی با تدبیر و شکیباست که از همان آغاز تلاش دارد مانع از برافروختن آتش کین و جنگ شود.

سپهدار پیران یکی چرپ گوی      ز ترکان فرستاد نزدیک اوی

بگفت آنک من با فرنگیس و شاه      چه کردم ز خوبی به هر جایگاه

ز درد سیاوش خروشان بدم      چو بر آتش تیز جوشان بدم

(فردوسی، 1371: 113)

سرانجام پاسخ پیران‌ویسه از حداکثر کمیت تجاوز می‌کند و سپهبد که تلاش دارد طوس را از جنگ منصرف کند، خود را ناگزیر از سرنوشت می‌بیند:

کنون بار تریاک زهر آمدست      مرا زو همه درد بهر آمدست

(فردوسی، 1371: 113)

پاسخ طوس بدو نیز، فراخور موقعیت وی نیست؛ طوس به پیران‌ویسه پیشنهاد می‌کند به بارگاه خسرو پناهنده شده و خود را از این بازی نافرجام، بازرهاند. هرچند که پناهندگی وی، تضمینی برای جلوگیری از جنگ با دیگر سپاهیان توران نیست و فقط خود سپهبد را از جنگ معاف می‌کند. پیران‌ویسه هرچند خود را داغدار سیاوش می‌داند و خدایگان خود افراسیاب را در کشتن این شاهزاده پاکدامن مقصر می‌شناسد، تسلیم شدن به دشمن را خلاف آیین مردانگی و سوگند سربازی می‌شناسد و از این کار، سر باز می‌زند.

چنین داد پاسخ که من روز و شب      به یاد سپهبد گشایم دو لب

شوم هرچ هستند پیوند من      خردمند کو بشنود پند من  
 به ایران گذارم بر و بوم و رخت؟      سر نامور بهتر از تاج و تخت  
 وزین گفت‌ها بود مغزش تهی      همی جست نو روزگار بهی

(فردوسی، 1371: 113)

از این پس، پیران‌ویسه درمی‌یابد که کار به مذاکره و گفتگو حل نخواهد شد و چاره‌ای جز جنگ نیست و داستان وارد بخش عمل‌گرایی می‌شود.

سخنان شاه، رستم و پیران‌ویسه منطبق با واقعیت و هر سه اصول مکالمه را رعایت کرده‌اند. اما طوس که جنگ را بهانه‌ای برای بازگرداندن شرافت سربازی خود قرار داده است، گفتگو را نقض می‌کند:

طوس: من برای بازجویی خون سیاوش آمده‌ام  
 پیران‌ویسه: من هیچ نقشی در مرگ او نداشتم و از این کار نیز غمین‌آم.  
 طوس: پس به ما تسلیم شو  
 پیران‌ویسه: من سربازم و به شاه خود پیمان بسته‌ام

اطلاعاتی را که پیران‌ویسه به طرف مقابل داده‌است، از نظر اصول همکاری گرایس، دارای اعتبار هستند. طوس پیش از این با پیران‌ویسه جنگیده بود. وی می‌توانست جنگ قبلی را تمام نشده بیانگارد و خواهان ادامه نبرد شده و یا به جای آن، درخواست غرامت و یا عقب‌نشینی بنماید، اما موضوع دیگری را طرح می‌نماید که حداقل خود وی شایستگی آن را ندارد. آنچه که موجب می‌شود گفتگو سیر طبیعی خود را طی نکند، تصمیم قبلی طوس است که گفتگو را منحرف می‌کند خروج وی از مسیر گفتگو، خلاف بند الف اصل دوم گرایس می‌باشد: حداکثر کیفیت (راستگویی): الف) آنچه را باور دارید نادرست است، بر زبان نرانید! ماجرا به شکلی رقم می‌خورد که پیران‌ویسه باید پاسخ‌گوی خون کسی باشد که هیچ‌نقشی در آن ندارد و خون‌خواه نیز کسی نیست جز قاتل فرزند بی‌گناه وی. قتل فرود نیز بر اساس همین خروج از مسیر گفتگو توسط طوس پیش آمده بود و او شخصیتی است که اصول گفتگو را مدام نقض می‌کند و منجر به خونریزی می‌نماید. عدم متابعت طوس از مسیر تعیین شده، پیش از آغاز تمام گرفتاری‌های وی، در داستان به صورت استعاری مطرح می‌شود؛ آنجا که کیخسرو از او می‌خواهد که راه بیابان را در پیش بگیرد تا با سپاهیان فرود رود و او از مفاهمه سر برمی‌تابد و راهی را برمی‌گزیند که به سرانجام غم‌انگیز فرود می‌انجامد.

پیران‌ویسه که راهی برای منصرف کردن طوس نمی‌بیند، از افراسیاب درخواست سپاه می‌کند. به زودی دو سپاه در روبروی هم قرار می‌گیرند، جنگ آغاز می‌شود و بسی کسان به خاک می‌غلطند.

ز خون رود گفتمی میستان شدست      ز نیزه هوا چون نیستان شدست  
 بسی سر گرفتار دام کمند بسی      خوار گشته تن ارجمند

(فردوسی، 1371: 115)

از درخواست سپاه پیرانویسه تا پایان نخستین درگیری، بخش کوتاهی از داستان را دربرمی‌گیرد و فردوسی آن را در 25 بیت شرح داده است. این امر نشان می‌دهد که چگونه شاعر می‌خواهد نقش تعیین‌کننده‌ی گفتگو و فجایی را که با تخطی از آن به ماجراهایی تراژیک می‌انجامد، گوشزد کند. از این روست که با پایان نخستین برخورد فاجعه‌بار دو سپاه، شاعر به اندرز می‌پردازد و با اظهار ناآگاهی از سرانجام و فرجام هستی، انسان را به خردمندی در زندگی و مفاهمه فرا می‌خواند:

اگر تاج جوید جهانجوی مرد وگر خاک گردد بروز نبرد

بناکام می‌رفت باید ز دهر چه زو بهر تریاک یابی چه زهر

ندانم سرانجام و فرجام چیست برین رفتن اکنون بیاید گریست

(فردوسی، 1371: 116)

در ادامه داستان، طوس با پهلوانی از تورانیان به نام ارژنگ به نبرد تن‌به‌تن می‌پردازد و او را از پای درمی‌آورد. باز فضای گفتگو بین دو دشمن و یا بین سرداران و سپاهیان خود حاکم می‌شود. طرف صحبت طوس، این‌بار سرداری از تورانیان به نام هومان (برادر کهنتر پیرانویسه) است. گوی که نقش کارگزار ویژه و مأمور مخفی شاه را در این جنگ بر عهده دارد، تلاش دارد مانع این گفتگو شود و به طوس تذکر می‌دهد که ممکن است مورد نیرنگ دشمن فریبکار واقع شود. هومان که سخن گوی را شنیده است، از این گفتار نابه‌جای برمی‌آشوبد و با وی به تندی سخن می‌گوید:

اگر من شوم کشته بر دست طوس نه برخیزد آیین گوپال و کوس

بجایست پیران و افراسیاب همه خون بخواهد شدن رود آب

(فردوسی، 1371: 120)

ولی گویا گوی به مقصود خود رسیده و زمینه گفتگو را از میان برده است؛ طوس در پاسخ هومان، جانب گوی را می‌گیرد و وی را دعوت به مسابقه می‌کند:

بدو گفت طوس: این چه آشفتن است برین دشت پیگار تو با من است

بیا تا بگردیم و کین آوریم به جنگ ابروان پر ز چین آوریم

بدو گفت هومان که دادست مرگ سری زیر تاج و سری زیر ترگ

(فردوسی، 1371: 120)

از بین بردن زمینه گفتگو، در همان آغاز جنگ نیز روی داد، آنجا که مأمور ارزیابی دشمن به پیش طوس آمده و گوید که:

که پیران نداند سخن جز فریب چو داند که تنگ اندر آمد نشیب

(فردوسی، 1371: 115)

نقض اصول گرایس در بخش‌هایی که سردار را به سوی جنگ راهبر می‌شوند، از سوی کسانی است که بازیگر اصلی جنگ نیستند. بند دوم (ب) اصل اول گرایس (حداکثر کمیت) می‌گوید که «مشارکت خود را از آموزه‌های مورد نیاز بیشتر نکنید». آگاهی از این که هرگونه سخن‌گویی ممکن است مایه زیان و خُسران ایرانیان شود، بر هیچ پایه و بنیادی استوار نیست و دلیلی نیز برای آن اقامه نمی‌شود. واکنش طوس در برابر این اظهارنظرهای قاطعانه کوتاه، چیزی جز انفعال نیست. از این رو که سخن آنان، با هدف اولیه جنگ هماهنگ و همسوی است و نباید وی را به ضعف و بی‌ارادگی متهم کرد. چه این‌که، وی قبلاً خودرایی خود را حداقل در کشته‌شدن فرود نشان داده است.

موضوع گفتگوی مابین طوس و هومان، چیزی جز رجزخوانی‌های معمول در شرق باستان نبود و تنها موضوع مهمی که در آن مشاهده می‌شود، تذکر هومان به طوس است که به عنوان یک سپهبد نامدار، ارج و پایه خود را نشانخته و به جای فرستادن یکی از پهلوانانش، خود به این نبرد تن داده و فکر عاقبت یک شکست احتمالی را نکرده است. چون با کشته شدن وی، ارکان سپاه فروخواهد پاشید:

تو گر پهلوانی ز قلب سپاه چرا آمدهستی بدین رزمگاه

خردمند بیگانه خواند ترا هشیوار دیوانه خواند ترا

تو شو اختر کاویان را بدار سپهبد نیاید سوی کارزار

نگه کن که خلعت کرا داد شاه ز گردان که جوید نگین و کلاه

بفرمای تا جنگ شیر آورند زبردست را دست زیر آورند

اگر تو شوی کشته بر دست من بد آید بدان نامدار انجمن

سپاه تو بی‌یار و بیجان شوند اگر زنده مانند پیچان شوند

(فردوسی، 1371: 118)

طعنه‌ی گزنده‌ی هومان به طوس، برای خوارداشتن وی است؛ هومان با این سخنان می‌خواهد بگوید که همه حرف‌ها و خودستایی‌های سردار، کاری بی‌ربط است (اصل چهارم: حداکثر ارتباط) و این‌که او شایستگی‌های یک سردار کارآزموده را ندارد؛ هم‌اورد طوس در این نبرد، باید کسی جز خود پیران‌ویسه نمی‌بود و خطایی دیگر از وی سر زده است. کار وی یادآور سخنی حکیمانه از فردوسی است که گوید:

چو خیره شود مرد را روزگار همه آن کند گش نیاید به کار

پاسخ طوس به سخنان هومان، باز هم بی‌ربطتر است و ناقض تام اصل چهارم است. طوس می‌گوید که بدین روی با هومان مصاف می‌دهد که شاه گفته است پیران‌ویسه را دوست می‌دارد و نباید گزندی به وی برسد:

مرا شاه ایران چنین داد پند که پیران نباید که باید گزند

که او ویژه پروردگار من است جهان‌دیده و دوستدار من است

(فردوسی، 1371: 119)

پاسخ طوس هرگز نمی‌تواند واقعیت داشته باشد؛ چه این‌که پیران‌ویسه قبلاً وفاداری خود را به افراسیاب به طوس یادآوری کرده بود و از سوئی دیگر نیز، طوس در انتخاب هم‌وردش در این نبرد تن‌بختن، هیچ نقشی نداشته است و خود هومان پس از مذاکره با پیران‌ویسه پای پیش‌گذارده بود. افزون بر این‌ها، بساخ طوس از این جهت فراخور هومان نبود که او از طوس می‌خواهد فردی دیگر را برای جنگ با وی انتخاب کند، اما طوس تصور می‌کند که هومان می‌گوید باید با پیران‌ویسه نبرد کند:

هومان: نبرد تن‌بختن تو با من درست نیست، تو سپهبدی و باید جایگاه خود را بشناسی، برو و کسی دیگر را به مصاف من بفرست!

طوس: من مأموریت دارم که نگذارم آسیبی به پیران‌ویسه برسد.

علی‌رغم ذکر توانایی‌های خویش در رجز پیش از نبرد، هیچ‌یک کاری از پیش نمی‌برند. هر دو به خیمه و خرگاه خویش بازمی‌گردند و تلاش می‌کنند با سخنرانی‌های آتشین، سپاه را برای نبردی سرنوشت‌ساز در روز آینده آماده سازند. ولی به یکباره عنصر و موقعیت در داستان ظاهر می‌شود که گویا نه طوس و نه هومان فکر آن را نکرده بودند. یکی از تورانیان<sup>21</sup> جادویی برانگیخته و هوا را منقلب می‌کند. برف و بوران فضا را می‌آکند و سپاه ایرانیان درمانده می‌شوند. پیران‌ویسه فرصت را مغتنم شمرده و دستور شبیخون به سپاه را می‌دهد<sup>22</sup>. این بخش از داستان، تنها موردی است که نقش موجودات ماورایی و غیرانسانی در آن پدیدار می‌شود و پاسخ آن نیز، نیایش به درگاه یزدان برای دفع این خطر است. جادوگر تورانی توسط رهام کشته شده و آسمان آرام می‌گیرد. آنچه دیده می‌شود، کشته‌های دلاوران ایرانی است که گرفتار نیروهای اهریمنی و نبردی ناجوانمردانه گشته‌اند. طوس آغاز سخن می‌کند و دستور صف‌آرایی و کین‌جویی از تورانیان را می‌دهد. اما گویا این‌جا نیز دچار اشتباه شده است و موبدی او را از اقدام نسنجیده پرهیز می‌دارد. طوس که بهای سنگینی برای اشتباهات خود پرداخته، سخن موبد را فراگوش می‌دارد و از گیو می‌خواهد لشکر را بازگرداند. حضور گیو در این اقدام سنجیده، گواه آن است که در این کار، وی نیز دست داشته و چه بسا این که موبد را وی به این کار برانگیخته باشد. دلیل تصمیم موبد و گیو این بود که آنان متوجه شده بودند برخی از سپاهیان از پشت بگریخته‌اند و لشکر طوس، آمادگی لازم را برای یک نبرد تعیین‌کننده و قاطع ندارد.

شباهنگام طوس با سرداران خود انجمن می‌کند و گزارشی از وضع ناخوشایند سپاه بدو می‌دهند و فغان و زاری گودرز بر فرزندان کشته شده‌اش، او را غمین می‌سازد. طوس که برای جبران خطای بزرگش در کشتن فرود درخواست داده بود فرصتی به وی داده شود تا توانایی لشکر و نیروی راهبری خود را نشان دهد، با بداندیشی خود و دیگران، سپاه را در دام افکنده است و سرداران و دلاوران ایرانی نیز گرفتار بی‌تدبیری وی گشته‌اند. وی به سردارانش می‌گوید که راهی نمی‌بیند، مگر آن‌که از شاه درخواست نیروی کمکی بکند. سخنرانی طوس در این‌باره، بیش از یک مقدمه‌چینی نیست و او قبلاً مخفیانه کسی را برای

21 در شاهنامه به اشتباه گفته می‌شود یکی از ترکان. هم‌سانی تورانیان با ترکان، یک اشتباه در منابع حماسی و تاریخی است.

22 دشمن درنده‌خود و برف و بوران جانگزا، دو دشمن توأمان و کابوس‌وار برای ایرانیان هستند که در دیگر منابع نیز بدان‌ها اشاره شده است. «اورمزد به زردشت گفت: ... این پنج چیز را زشت‌تر دیدم: ... زمانی که در شب تاریک زمستان، دشمنان در راه باشند». (روایت پهلوی، 1390: 235).



برانگیختن حس ترحم شاه روانه کرده است. طوس حتی در گویش و کنش خود نیز شفافیت لازم را ندارد و با ابهام سخن می‌گوید (نقض اصل چهارمحداکثر روش: شفافیت (صریح بودن)). او سرداران را برای مشورت فراخوانده است؛ در حالی که یک انجمن و شورای صوری و بی‌مایه‌ای بیش نیست.

هیونی فرستیم نزدیک شاه دلش برفروزد فرستد سپاه

بدین من سواری فرستاده‌ام ورا پیش ازین آگهی داده‌ام

مگر رستم زال را با سپاه سوی ما فرستد بدین رزمگاه

(فردوسی، 1371: 133)

طوس پس از آگهی دادن به سردارانش، تصمیم گرفت موضع خود را تغییر دهد. این مطلبی است که توسط خود فردوسی یا کاتبان و نساخان شاهنامه، زیر عنوان [گریختن طوس به کوه همامون] نقل شده است و در 11 بیت شرح داده می‌شود (فردوسی، 1371: 133). به درستی معلوم نیست که هدف وی از این کار چیست و تغییر موضع یا فرار وی، به چه شکلی صورت گرفته است. اگر این بخش را ناقص اصل سوم (حداکثر پیوند) ندانیم، باید آن را گزارشی نارسا از یک ماجرای تاریخی واقعی بدانیم که شاعر به قدر آگاهی و اطلاعات موجود در منبع خود، بدان پرداخته است؛ چنان که بخش بعدی داستان نیز، در ارتباط با این 11 بیت قرار نمی‌گیرند. ممکن است سردار می‌خواسته است تا فرارسیدن نیروی کمکی از سوی شاه، دشمن را از انجام هرگونه تدارک و تمهید جنگی منصرف نماید.

سپاهیان توران برای آغاز نبردی دیگر انجمن می‌کنند. آن‌ها از درماندگی طوس و لاف گزاف وی آگاهند اما پشتیبانی خسرو نیز بیمناک‌اند و چنان که هومان به درستی حدس می‌زند، شاه به زودی رستم را برای بازگرداندن ورق به سود ایرانیان روانه خواهد کرد. پس آن‌ها نیز دست به اقدامی متقابل می‌زنند و از افراسیاب درخواست نیروی کمکی می‌کنند تا بتوانند ضربات سهمگین رستم را تحمل کنند. افراسیاب از جدی شدن کارزار آگاه می‌شود و دست به کار گردآوری سپاهی عظیمی از اقصای چین و ماچین و هند و توران می‌کند.

پیش از آن که سپاه کمکی فرا رسد، سپاه تورانی از پناهمگرفتن سپاه طوس در جانب کوه آگاه می‌شود و هومان با سپاه‌یانی به سوی آنان گسیل می‌شود. هومان دگر باره در مقام تخفیف و تحقیر طوس برمی‌آید و می‌گوید:

چنین گفت هومان بگودرز و طوس کز ایران برفتید با پیل و کوس

سوی شهر ترکان بکین آختن بدان روی لشکر برون تاختن

کنون برگزیدی چو نخچیر کوه شدستی ز گردان توران ستوه

نیایدت زین کار خود شرم و ننگ خور و خواب و آرام بر کوه و سنگ؟

(فردوسی، 1371: 133)

هومان که دمی از خوارداشت طوس کوتاهی نمی‌کند، این‌بار سخنانی را بر زبان می‌راند که ناقض بند ب از اصل چهارم گرایس (حداکثر روش: شفافیت) است. این بند ناظر بر پرهیز از سخن دوپهلوی است. وی با استفاده از کنایه و استعاره، می‌خواهد دشمن خود را با گورها و حیوانات نخجیرگاه مقایسه کند و همین تشبیه، دست‌مایه پیران‌ویسه نیز می‌شود و بر فراز وی می‌آید و می‌گوید که تو پنج ماه است که به بهانه‌های واهی از جنگ می‌گریزی و خاندان نامدار گودرز را به هلاک افکنده‌ای؛ تو چون بز کوهی در کوه مسکن گزیده‌ای!

خروشید کای نامبردار طوس خداوند پیلان و گویال و کوس

کنون ماهیان اندر آمد به پنج که تا تو همی رزم جویی برنج

ز گودرزیان آن کجا مهترند بدان رزمگه بر همه بی‌سرنند

تو چون غرم رفته‌ستی اندر کمر پر از داوری دل، پر از کینه سر

(فردوسی، 1371: 138)

در یک موقعیت جنگی ناهم‌تراز که در پی اقدامات و گفتار ناسنجیده پدید آمده است، زمینه انحراف بیشتر گفتگو از مسیر طبیعی‌اش پیدا می‌شود. پاسخ سخنان [غیرطبیعی] پیران‌ویسه که او را مورد ناسزا قرار می‌دهد، پاسخی دروغ است (نقض بند الف از اصل دوم گرایس: حداکثر کیفیت «راستگویی»): آنچه را باور دارید نادرست است، بر زبان نرانید). طوس که در موضع ضعف قرار گرفته است، به دشمن می‌گوید که به دلیل کمبود علوفه اسبانش مجبور شده از دشت خارج و به دامنه کوه پناه آورد و شاه از موقعیت وی آگاه شده و به زودی سپاهی را به یاری وی خواهد فرستاد.

چنین داد پاسخ سرافراز طوس که من بر دروغ تو دارم فسوس

پی‌کین تو افگندی اندر جهان ز بهر سیاوش میان مهان

بدین ساز و چندین فریب و دروغ بر مرد سنگی‌نگیری فروغ

علف تنگ بود اندران رزمگاه ازان بر هماون کشیدم سپاه

کنون آگهی شد بشاه جهان بیاید زمان تا زمان ناگهان

(فردوسی، 1371: 139)

پیران‌ویسه پس از مشورت با سرداران‌ش، دستور محاصره سپاه را می‌دهد زیرا جنگ در آن موضع را به صلاح نمی‌داند. پیران‌ویسه تصور می‌کند که آن‌ها با تمام کردن آن‌وقت و جیره لشکر، تسلیم خواند شد. طوس نیز همین پیش‌بینی را می‌کند و شباهنگام دستور یورش به دشمن و شکستن محاصره را می‌دهد. کار با موفقیت پیش می‌رود و به لشکر تورانی ضربه سختی می‌خورد. طوس که پس از پنج ماه کشمکش توانسته است ضربه‌ای به تورانیان بزند، نامه‌ای دیگر به شاه می‌نویسد تا نگاه مهرآمیز او را زی خود کشاند.

یکی نامه باید که زی شه کنیم      ز کارش همه جمله آگه کنیم

جو نامه بنزدیک خسرو رسد      بدلش اندرون آتشی نو رسد

(فردوسی، 1392: 366)

آنچه به دست خسرو رسیده است، خبر پیروزی پیرانویسه است و خسرو خبر را بیش از آنچه که طوس گزارش داده باشد ارزیابی کرده و امکان رخنه تورانیان در ایران و نابودی تاج و تخت خود را فهمیده است. این چیزی نیست که طوس به آن اشاره کرده باشد (نقض اصل اول گرایس: حداکثر کمیت «اطلاعات»؛ الف) به میزان اهداف موجود در تبادل اطلاعات، اطلاعات بدهید). شاه پس از سه روز از دریافت نامه، رستم را فرامیخواند نقش بسیار بارز وی را در مراقبت از مرزهای شاهنشاهی و تاج و تخت کیانی (معنای غیرطبیعی) را صادقانه به وی یادآوری می‌کند. و به الحاح از وی خواهد که راهی صحنه کارزار شود و کار را یکسره کند. رستم همچو سربازی وفادار و میهن‌پرست، فرمان شاه را گردن می‌نهد. هزینه لشکرکشی به سوی مرزهای شمال‌شرقی به وی پرداخت می‌شود و سپاه راهی مقر طوس می‌شود. طوس سرداریست که برای رفع اشتباه خویش، موجب شده است بسیاری از دلاوران از خاندان گودرز نیز به خاک بیفتند. او برای جبران اشتباهش راهی را برگزید که به تنهایی از توان انجام آن ناتوان بود و اینک عذاب وجدان آسوده‌اش نمی‌گذارد. تسکین درد وی، خواب سیاوش است که بر او ظاهر می‌شود تا وی را از کشتن فرود و دلاوران گودرزی آرام بخشد:

شیمی داغ دل پر ز تیمار طوس      به خواب اندر آمد گه زخم کوس

چنان دید روشنروانش به خواب      که رخشنده‌شمعی برآمد ز آب

بر شمع رخشان یکی تخت عاج      سیاوش بران تخت با فر و تاج

لبان پر ز خنده زبان چرب‌گوی      سوی طوس کردی چو خورشید روی

که ایرانیان را هم ایدر بدار      که پیروز باشی تو در کارزار

به گودرزیان هیچ غمگین مشو      که ایدر یکی گلستانست نو

به زیر گل اندر همی می‌خوریم      چه دانیم کین باده تا کی خوریم

(فردوسی، 1371: 149)

پیش از رسیدن سپاه کمکی ایران، سپاه دوم تورانی وارد می‌شود. یکی از سرداران سپاه جدید، خاقان چین و دیگری نیز سرداری به نام کاموس کثانی است که مرزدار سرزمین‌های تورانی فرارود است. پیرانویسه در مجمعی که وضعیت تازه و خشنودی‌آور سپاه را باز می‌گوید و سرداران جدید را معرفی می‌نماید، با عبارتی هیجان‌آمیز، کاموس را با عبارتی پرطمطراق می‌ستاید که نه در خور یک جنگجوی

تیزخشم، بلکه فراخور دلداری مهربان است (نقض بند ب اصل دوم گرایش: مشارکت خود را از آموزه‌های مورد نیاز بیشتر نکنید).

دلاور چو کاموس شمشیرزن      که چشمش ندیدست هرگز شکن  
همه کارهای شگرف آورد      چو خشم آورد باد و برف آورد  
چو خشنود باشد بهار آردت      گل و سنبل جویبار آردت

(فردوسی، 1371: 139)

لشکر ایران در دامنه کوه به محاصره لشکر بی‌مَر و شمار تورانیان افتاده و امید خود را باخته است که ناگهان سپاه تازه‌نفس از افق پیدا می‌شود. خاقان چین نیز از مقر خود سپاه ایران را می‌بیند و متوجه بزرگی سپاه و دلاوری گردان ایران‌زمین می‌شود و از این‌که پیران‌ویسه حقیقت را درباره ایرانیان بدو نگفته است، آزرده می‌شود؛ او گزارش دروغ درباره دشمن را گناهی بزرگ می‌شمارد (بند الف از فصل دوم اصول گرایش: آنچه را باور دارید نادرست است، بر زبان نرانید). با این‌حال، پیران‌ویسه او را به به دروغی دیگر می‌آرامد که دشمن را زیاده‌نگیرد؛ زیرا به زودی ضربه‌ای گزاف بر ایرانیان خواهد زد.

سپهدار پیران دگرگونه گفت      هنرهای مردان نشاید نهفت

سپهبد سر چاه پوشد به خار      برو اسپ تازد به روز شکار

از آن به که بر خیره روز نبرد      هنرهای دشمن کند زیر گرد

(فردوسی، 1371: 163)

وقتی که سپاه ایرانیان به طوس می‌پیوندند، افراد او جانی تازه می‌یابند. اما سرکرده سپاه جدید، فریبرز است و رستم هنوز بدانان نپیوسته است. او گفته که به زودی بین آنان خواهد بود و تا رسیدن وی، دست از هر نبردی بازدارند. در سپاه مقابل، کاموس برای دریافت فرمان آغاز نبرد، پای‌فشاری می‌کند. او در شخصیت پهلوانی‌ست که با تدبیر و شکیبایی و حيله جنگی چندان آشنایی و میانه‌ای ندارد و بیشتر به توانایی‌های خود در نبرد رودررو می‌بالد. از این روی، پیران‌ویسه را سرزنش می‌کند که در این پنج ماه سپری شده، کار دشمن را نساخته است؛ کاری که به دست وی و سپاهش سرانجام خواهد یافت (بند ب از اصل دوم گرایش: اگر دلایل کافی برای سخن خود ندارید، مطرح نکنید).

بمان تا هنرها پدید آوریم      تو در بستی و ما کلید آوریم

همانا به تنها تن من نی‌اند      نگویی که ایرانیان خود کینند

تو ترسانی از رستم نامدار      نخستین ازو من برآرم دمار

(فردوسی، 1392: 376)

سخنان کاموس، همسو با سیاست پیرانویسه است و او سردار خویش را می‌ستاید. قصد وی دلداری حفظ خوی دلاوری سپاهیان است که از نام رستم و همه دارند. مکمل تدبیرگری و عاقبت‌اندیشی پیرانویسه در این میدان، یک خردمند و روشن‌رای دیگر نیست؛ او به یک سردار خیرسر و پیکارجو نیاز دارد تا دل به قلب دشمن زند و کاموس، مهره خوبی برای این‌کار است. سوی دیگر آوردگاه، طوس نیز با لشکریان خود سخن می‌راند. وی سرانجام اعتراف می‌کند که پیش از آن گرفتار چه دام بزرگی بوده و از نکوهش رستم بر این فسوس‌کاری خود بی‌چنانک است.

به لشکر چنین گفت بیدار طوس	که هم پُره‌راسیم و هم پُرفسوس
همه دامن کوه پر لشکرست	سر نامداران به بند اندرست
چو رستم بیاید نکوهش کند	مگر کین سخن را پژوهِش کند
که چون مرغ پی‌خسته بودم به دام	همه کار ناکام و پیکار خام

(فردوسی، 1371: 170)

پس از یک نبرد کوتاه تن‌به‌تن بی‌فرجام میان کاموس و گیو، رستم به سپاه می‌پیوندد و افق نبرد مشخص می‌شود. رستم برخلاف همه سرداران دیگری که فردوسی شخصیت آنان را از انیک و بد برمی‌شمارد، پهلوانیست نیک‌کردار و راست‌اندیش. حداقل در داستان کاموس کشانی، نمی‌توان سخنی مبهم، نادرست یا توتولوژیک در گفتار وی بازجست و این سنجیه والا، همانیست که در نخستین دیدار وی با سپاه، از سوی گودرز گوشزد می‌شود:

همی تاج و گاه از تو گیرد فروغ	سخن هرچ گویی نباشد دروغ
تو ایرانیان را ز ملام و پدر	بهی هم ز گنج و ز تخت و گهر

(فردوسی، 1371: 173)

و پاسخ وی به سایر سرداران و گردان، نه خودستایی و خوارداشت دشمن، بلکه خوارداشت جهان است. حرف وی، انگیزه‌ای به مراتب افزون‌تر از آنیست که پیرانویسه، کاموس یا طوس به دروغ در میان سپاهیان پدید می‌آوردند. بی‌اعتنایی به جهان‌گذران، مویه نکردن بر کشتگان و دلاوری در برابر دشمن، پیامی است که هم سپاهیان را آرام می‌بخشد و هم آنان را برای نبرد رودرو، تهییج می‌کند:

بدو گفت رستم که دل شاد دار	ز گیتی تن مهتر آزاد دار
که گیتی سراسر فریبست و رنج	سرآید همی چون نمایدنت گنج
یکی را به بستر یکی را به جنگ	یکی را به نام و یکی را به ننگ
همی رفت باید کزین چاره نیست	مرا بتر از مرگ پتیاره نیست

روان تو زان درد بی‌درد باد همه رفتن مابسه آورد باد ...

ازین پس همه کینه باز آوریم جهان را به ایران نیاز آوریم

(فردوسی، 1371: 174، 176)

هیچ یک از سخنان رستم در خلال داستان کاموس کشانی، ناقض اصول گرایس نیست. سخن وی نه مبهم است، نا با بحث جاری نامربوط است و نه اصول کمیت و کیفیت را نقض می‌کند. این‌ها، بن‌مایه‌ی فلسفه‌ای است که بر زبان خیام جاری می‌شود و نقاب از چهره «جان ایرانی» بازمی‌گشاید.

در خیمه‌گاه تورانیان، همه‌های برپا شده است که موضوع آن پیدایش ناگهانی رستم است. هومان گزارش آمدن رستم را داده و اینک پیران‌ویسه نگران باخت جنگ و واگذاردن صحنه به طرف مقابل است. همو که کاموس را گزافه‌گویی‌هایش دل می‌داد، از جان وی و دیگر سرداران هراسناک است. پیران‌ویسه دوباره با سخنان کاموس و خاقان به آینده‌ی خود امیدوار می‌شود. از هر دو سوی آرایش جنگی گرفته می‌شود و سرانجام نخستین رویارویی با نبرد تن‌به‌تن آغاز می‌شود. در این نبرد، اشکبوس پهلوان تورانی هم‌اورد رستم می‌شود. اشکبوس نام حریفش را می‌بوسد و پاسخی که رستم بدو می‌دهد، دارای معنای غیرطبیعی است. رستم به وی می‌گوید نام وی «مرگ تو» است. پاسخ رستم که یادآور پاسخ اودیسه به غول تک‌چشم است<sup>23</sup>، متضمن پیامی است که می‌گوید پاسخ‌گو وی را خواهد کشت:

خروشید کای مرد جنگ‌آزمای هم‌اوردت آمد مرو باز جای

کشانی بخندید و خیره بماند عنان را گران کرد و او را بخواند

بدو گفت خندان که نام تو چیست؟ به بی‌تن سرت بر که خواهد گریست

تهمت‌ن چنین داد پاسخ که نام چه پرسی کزین پس نبینی تو کام

مرا مام من نام، «مرگ تو» کرد زمانه مرا پتک ترگ تو کرد

(فردوسی، 1371: 183)

اشکبوس پس از اندکی، به تیر رستم جان می‌بازد. سپاهیان هنوز از هویت کشته‌اشکبوس بی‌خبرند. خاقان از دیدن این صحنه هراسناک شده و برای دوم بار، زبان به اعتراض می‌گشاید که پیران‌ویسه وی را فریب داده است. از نظر خاقان، پیران‌ویسه اصل دوم تعاونی گرایس را زیرپا گذارده است و این کار، بزهی نابخشودنی در یک جنگ بی‌امان است:

<sup>23</sup> اودیسه قهرمان اسطوره یونانی در یکی از سفرهایش سر از غار گولان درمی‌آورد و با نیرنگ وی را کور می‌کند. غول از می‌پرسد که نام تو چیست و اودیسه به خصلت حیل‌گرانه خود می‌گوید که نام من «هیچ‌کس» است. این عبارت، دست‌مایه تناقض و مشکل انتقال مطلب از سوی غول می‌شود که ماجرای آن در فرهنگ غرب بازتاب بسیار یافته است.

تسو گفتی که لختی فرومایه‌اند ز گردنکشان کمتترین پایه‌اند  
 کنون نیزه با تیر ایشان یکیست دل کوه در جنگشان اندکیست  
 همی خوار کردی سراسر سخن جز آن بد که گفتی، ز سر تا به بن

(فردوسی، 1371: 185)

پس از حضور رستم، طوس چندان بر صحنه ظاهر نمی‌شود و رستم سپهدار ایران است. هر دو سپاه ایرانی و تورانی تصمیم به آغاز نبرد می‌گیرند. تورانیان از کشته شدن اشکیوس به دست رستم هراسناک‌اند. در آغاز جنگ، کاموس پای به میدان می‌گذارد و هم‌اورد می‌طلبد. جنگجویی ایرانی به نام الوا که نیزمدار رستم بود، پای پیش می‌گذارد. رستم بدو تذکر می‌دهد اما در همان آغاز نبرد به دست کاموس کشته می‌شود. رستم اندوهگین از کشته شدن الوا، پا به میدان می‌گذارد. رستم کمندی در دست گرفته که کاموس به تحقیر آن را «رشته» می‌خواند. در نخستین لحظات رویارویی، کاموس با همان «رشته» اسیر و گرفتار شده و به قلب سپاه ایران انتقال می‌یابد و جنگاوران خشمگین ایرانی، در قبال خون الوا، وی را می‌کشند. بدین‌گونه داستان کاموس جنگی با اندرز خردمندانه فردوسی پایان می‌یابد:

به مردی نباید شد اندر گمان که بر تو درازست دست زمان  
 به پایان شد این رزم کاموس گرد همی شد که جان آورد، جان بُرد

(فردوسی، 1392: 390)

در باقی داستان، رستم، سرداران و گردان تورانی را یکایک شکست می‌دهد و سپاه تورانی از هم می‌پاشد. سپاه رستم تا اعماق خاک توران پیش‌روی می‌کند و به جایگاه افراسیاب می‌رسد. جایگاه از برابر رستم می‌گریزد و سرانجام، سپاه پیروزگر ایرانی، به سوی میهن بازمی‌گردد. بدین‌گونه، آتش جنگی که با گرفتار و کردار نسنجیده یک سردار مغرور پای گرفته بود، با تدبیر و توانایی سرداری دیگر، فروکش می‌کند.

#### نتیجه‌گیری

بنیاد داستان کاموس کشانی، بر اشتباهات فاجعه‌بار یک جنگاور فارسی است که غرور وی مانع از مفاهمه و گفتگوی شفاف می‌شود. او به هرگام، برای جبران اشتباه قبلی، اشتباهی دیگر را مرتکب می‌شود؛ تا آنجا که خود و سپاهیان را به ورطه هلاک و نابودی می‌افکند و نجات از آن، جز به یاری یک ابرقهرمان، ممکن نمی‌شود. رستم به‌عنوان ابرقهرمان، در دو جای داستان حاضر می‌شود، یکبار در آغاز داستان که زمینه نرمخویی شاه و گفتگوی وی با طوس را فراهم می‌کند و یک بار دیگر طوس را از موقعیت مهلکی که در آن گرفتار شده است، بازمی‌رهاند؛ وی در این داستان، نقش نیروی غیبی را دارد که کار غیرممکن را بی‌هیچ چشمداشتی به انجام می‌رساند.

طوس در داستان کاموس کشانی، متحمل سرنوشتی شده است که در اساطیر یونانی، بر گردهی آژاکس فرو می‌آید و نام خویش را به ننگ می‌آلاید. طوس در موقعیت‌های بسیاری با درپیش‌گرفتن اصول درست

گفتگو و مفاهمه، می‌توانست از این سرنوشت محتوم جلوگیری کند. در دیدار با فرود، در دیدار با شاه، در گفتگو با سپاهیان و سرداران خود و سرانجام، در دیدار با پیران‌ویسه و سرداران وی. این تنها اشتباهات طوس نیست که هر لحظه‌ای جنگ را بغرنج می‌سازد؛ او گرفتار دشمنی حيله‌گر است که

فردوسی با طرح دقیق شخصیت‌ها و عناصر داستانی، می‌خواهد خطراتی را که ممکن است از طریق خودبینی و خودرایی و پرهیز از اصول صحیح گفتگو گریبان‌گیر انسان شود، یادآوری نماید. انسان ممکن است با این گفتار، کردار و اندیشه ممکن است در دامی بیفتد که جز به نیرویی ماورایی، گره از کار آن گشوده نگردد. منطق حاکم بر این داستان، درستی و راستی، همراه با بی‌اعتمادی به جهان و درک گذران بودن آن است. اندرزهایی که فردوسی یک بار آن را از زبان خود و یک بار نیز از زبان رستم می‌گوید:

که گیتی سراسر فریب‌ست و رنج      سرآید همی چون نمایندت گنج

یکی را به بستر یکی را به جنگ      یکی را به نام و یکی را به ننگ  
همی رفت باید کزین چاره نیست      مرا بتر از مرگ پتیاره نیست

## منابع

### منابع فارسی

1. رحمانی، اشرف؛ طارمی، کورش (1379). «علم معانی و نظریه گرایس». در: مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبایی، شماره 97. صص: 303 - 324.
2. روایت پهلوی (1390). گزارنده: مهشید میرفخرایی، چاپ نخست. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
3. زابلی‌زاده، اردشیر (1390). «امکان‌سنجی به‌کارگیری اصول گرایس در تحلیل گفتمان خبری». در: رسانه، سال 21، شماره 3. صص: 129 - 148.
4. ضیف، شوقی (1390). تاریخ و تطوّر علوم بلاغت، ترجمه ترکی، محمدرضا، چاپ دوم. تهران: انتشارات سمت.
5. فردوسی، ابوالقاسم (1371). شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. جلد سوم. ایالات متحده آمریکا، کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.
6. فردوسی، ابوالقاسم (1392). شاهنامه (متن کامل بر اساس چاپ مسکو). چاپ نوزدهم. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: نشر قطره.
7. لایکن، ویلیام جی (1392). درآمدی به فلسفه‌ی زبان، ترجمه محمد امینی، میثم، چاپ اول. تهران: انتشارات هرمس.
8. لاینز، جان (1385). مقدمه‌ای بر معناشناسی زبان‌شناختی، ترجمه واله. حسین، چاپ دوم. تهران: نشر گام نو.



منبع لاتین

1. Grice, H.P. (1989). *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press.
2. Neale, Stephen (1999). "Colouring and Composition," *Philosophy and Linguistics*, edited by Rob Stainton. Westview Press, 1999. pp. 35–82.

## Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din Ve Maneviyat

The Role of Religion and Spirituality in the Coping Process of Diagnosed Healthcare Professionals with COVID-19 Disease

**Orhan GÜRSU - Salih BAYINDIR**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, orhangursu@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-7478-371X

Yüksek Lisans Öğrencisi-Manevi Danışman, Akdeniz Üniversitesi, salih\_bayindir@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0002-7178-1671

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	3 Şubat / February 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – Şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

**Atf / Cite as:** Gürsu, Orhan- Bayındır, Salih, Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din Ve Maneviyat/The Role of Religion and Spirituality in the Coping Process of Diagnosed Healthcare Professionals with COVID-19 Disease.tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 181-220. doi: 10.30622 tarr.873732

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık alışanlarının Başa ıkma Sürecinde Din ve Maneviyat\***

**Orhan GÜRSU – Salih BAYINDIR**

### **zet**

**Amaç:** Pandemi hastanesi olarak işlev gören Antalya Eğitim ve Araştırma Hastanesinde görev yapan ve aynı zamanda covid-19 testleri pozitif çıkmış sağlık çalışanlarının bu süreçte başa çıkma aracı olarak din ya da maneviyata müracaat edip etmediklerini tespit etmek, din ve maneviyatın bu süreçte nasıl bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymak amaçlanmıştır.

**Yöntem:** Bu araştırma, nitel araştırma modeline uygun bir durum çalışmasıdır. Araştırma covid-19 tanısı almış ve covid servisinde çalışan 30 sağlık çalışanı ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada veriler yarı-yapılandırılmış bir görüşme formu ile toplanmıştır. Araştırma verilerinin çözümlenmesinde ses kayıt cihazı ile görüntü kayıt cihazı yardımıyla elde edilen veriler çözümlenerek yazıya aktarılmıştır.

**Bulgular:** Katılımcıların büyük çoğunluğu dini pratikleri yerine getirmemekle birlikte kendilerini dindar olarak nitelendirmiştir. Salgın döneminde covid-19 testleri pozitif çıktıktan sonra din ya da maneviyata yönelmede genel olarak artış gözlenmiş, başa çıkma aracı olarak daha çok dua 'ya müracaat edilmiştir. Katılımcıların neredeyse tamamında hayatın anlamı yeniden sorgulanmış, hastalık tanısı konulduktan sonra akla daha çok ölüm düşüncesi gelmiş ve sığınılacak yüce bir gücün olduğu düşüncesi rahatlatıcı olmuştur. Katılımcıların tamamına yakını dini pratiklerin manevi danışmanlık adı altında hastaların tedavi sürecinde kullanılmasının etkili olacağı düşüncesini dile getirmişlerdir.

**Anahtar Kavramlar:** Covid-19, Sağlık alışanları, Din, Maneviyat, Psikoloji

### **The Role of Religion and Spirituality in the Coping Process of Diagnosed Healthcare Professionals with COVID-19 Disease**

### **Abstract**

**Purpose:** The aim of this research is to determine whether healthcare workers who work at the Antalya Training and Research Hospital, which functions as a pandemic hospital, and who have also tested positive for covid-19, resort to religion or spirituality as a means of coping in this process; and also to find out the effect of religion and spirituality in this process.

\* Bu alışma 18-20 Aralık 2020 tarihleri arasında dzenlenen "Olağanst Durumlarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geirilmış ve genişletilmış halidir.

**Method:** This research is a case study suitable for a qualitative research model. The study has been conducted with 30 healthcare workers who work in the covid service and diagnosed with covid-19. Data in the study were collected with a semi-structured interview form. In the analysis of the research, the data obtained with the help of sound recorder and image recorder were analysed and written.

**Findings:** Although the majority of the participants did not practice religious practices, they defined themselves as religious. During the epidemic period, after the covid-19 tests were positive, there was an increase in the tendency to religion or spirituality in general, and more prayer was applied as a coping way with the disease. The meaning of life was questioned again in almost all of the participants after the diagnosis of the disease, more thought of death came to mind and the thought that there is a supreme power to take shelter in was comforting. Almost all of the participants expressed the opinion that using religious practices in the treatment process of patients under the name of spiritual counselling might be effective.

**Key Words:** Covid-19, Healthcare Professionals, Religion, Spirituality, Psychology.

#### **Structured Abstract**

Throughout history, humankind has faced various disasters, some more devastating than others. Earthquakes, floods, volcano eruptions, and various meteorological events, as well as epidemics, have caused significant losses throughout history. Today, when humanity has started to feel stronger in the face of nature, it has faced an epidemic, namely Covid-19, with globally fatal effects. Despite the advances in technology and medical developments, the insufficiency of health systems in many countries of the world has caused deep fear and insecurity in people. In this context, healthcare professionals also face deeper psychological problems in this process, as they provide treatment and care services to Covid-19 patients. Religious and spiritual feelings have been an important point of support throughout history in the difficult processes that human beings are faced with. In this process, it is inevitable for healthcare workers who are confronted with Covid-19 to use individual, social or spiritual coping methods to ensure their psychological resilience.

**The aim of this study** is to investigate whether the healthcare workers (Physician, Nurse and Medical Secretary) who work in Antalya Training and Research Hospital, Atatürk State Hospital and Kepez State Hospital and who also have positive Covid-19 test results have recourse to religion and

spirituality as a coping mechanism and how religion and spirituality have affected them in this process.

### **Method**

30 healthcare workers who provided healthcare services during the pandemic and have been diagnosed with Covid-19 were included in the study. The study is designed as a case study in accordance with the qualitative research model. A questionnaire consisting of 13 semi-structured questions was applied to the participants by face to face interview technique. The research data were recorded by a video recorder and then evaluated and transcribed. The descriptive analysis method was used in the analysis of the research data, and the names of the participants were kept confidential. The data obtained from the interviews were transformed into numerical data with the coding system and statistically analyzed.

### **Results**

The majority of the participants described themselves as religious and Muslim, though they do not practice religious practices, regularly. Two of the participants described themselves as non-religious. Accordingly, 53% of the participants were defined as religious, 40% less religious, and 7% were defined as non-religious. The rate of fulfilling worshipping before the Covid-19 epidemic was generally low. Only 27% of the participants stated that they try to fulfill religious worship as much as possible, 25% stated that they perform worshipping on religious days and nights, 41% of them stated that they either occasionally or not perform worship, and 7% of them stated that they are not religious but perform some rituals of the far eastern traditions.

There was a significant increase in the orientation of the healthcare workers to religion or spirituality, after their Covid-19 tests were positive. Almost all of the participants who preferred religious coping methods stated that these methods were helpful. Most of the health workers who described themselves as religious stated that they inclined to praying as worshipping method, after being diagnosed with Covid-19; while others preferred religious practices such as reading or listening to the Quran, and prayer. The rate of those who do not apply to any religious practice was 20%.

Social channel coping was found to be the other most frequently method used by the participants as a coping activity. It was observed that healthcare professionals preferred to be with their families, prayer, worship, dhikr, watching movies, and reading books, to overcome the anxiety. A positive change towards religious thoughts was observed in half of the participants after the sickness process.

When the participants were asked about their first reactions after being diagnosed with Covid-19; it was observed that fear of death, worrying about family and relatives, shock, confusion, feeling lonely and self-blame were most common reactions. It was found that, 42% of the healthcare workers whose tests were positive worried about their family and immediate surroundings, 17% remembered the death, and 14% were surprised. Almost all of the health professionals participated in the study stated that they would recommend religious practices to the other patients and the inclusion of spiritual counseling in the treatment process will contribute to the healing process of the patients.

When the participants were asked about which religious and spiritual thoughts came to their mind in the process of coping with coronavirus, 30% of the participants stated that their belief that God will heal was comforting, 20% thought that God will help, 17% were in need of taking shelter in God and 5% stated that they were tested by God. When the participants were asked whether they made some religious / spiritual questioning or attribution during the disease process; 16 (53%) of them stated that they questioned themselves in terms of religion or spirituality, religious attribution, felt guilty for failure to fulfill prayers, questioned thoughts or worries such as fate, thought that they were a sinner, and whether they would be forgiven by God. Fourteen (47%) of them stated that they did not question anything at all. In this study, 69% of the healthcare workers who were diagnosed with Covid-19 stated that they questioned the meaning of life again.

### **Conclusion**

In the light of these data, we can suggest that healthcare workers constitute the highest risk group during the pandemic we experience. In this context, it is important to protect and support healthcare workers, to provide the

necessary tools, to ensure their safety, and to establish mechanisms that will support them spiritually. There is no doubt that involving in religious and spiritual practices in this process facilitates the process of overcoming and coping with the disease related psychological problems. Religion / spirituality increases psychological resilience by making the process less traumatic and more tolerable and the taking shelter in a supreme reduces anxiety and other psychological disturbances. In this sense, we suggest that, religious practices should be integrated in the context of support for the patients, by spiritual counselors during the pandemic.

### 1. Giriş

Salgın, deprem, sel vb. doğal afetler insanın varoluşundan bugüne süregelen durumlardır. İnsanoğlu, tarih boyunca, bazıları diğerlerinden daha yıkıcı olan çeşitli salgınlara tanıklık etmiştir. İnsanlık bir kez daha görünmez bir düşman olan covid-19 korona virüsle savaşırken çok zor bir dönemden geçmektedir (Nadeem, 2020). Korona virüs hastalığı ya da diğer adıyla covid-19 salgını, son dönemin en önemli sağlık krizlerinden biri haline gelmiştir. Salgın, neredeyse tüm milletleri, kıtaları ve sosyo-ekonomik düzey tanımsızın tüm insanları etkilemiştir. Ulusal ve uluslararası karantinaların uygulanması, okulların kapatılması, sosyal izolasyon ve yerinde barınma emirleri gibi gereken tedbirler, günlük yaşamı aniden ve köklü bir şekilde değiştirmiştir (Shanafelt, Ripp, & Trockel, 2020).

Bu kritik süreçte ön safta yer alan, covid-19 hastalarının teşhisi, tedavisi ve bakımıyla doğrudan karşı karşıya kalan sağlık çalışanları, psikolojik ve manevi anlamda olağanüstü bir süreci yaşamaktadırlar (Lai, Ma, Wang, & vd, 2020). Sağlık çalışanların gerek enfekte olan kişilere bakım sağlamak için gerekse kendileri enfekte olmamak için ellerinden gelen çabayı sarf ettikleri yadsınamaz bir gerçekliktir (Gupta & Sahoo, 2020). Zira sağlık çalışanlarının enfeksiyonla karşı karşıya kalması biyo-psiko-sosyal anlamda bir zorluğu da beraberinde getirmektedir. Bu süreçte covid-19 hastalığıyla karşı karşıya kalan sağlık çalışanlarının psikolojik dayanıklılığını sağlayabilmesi için bireysel, sosyal veya manevi başa çıkma metotlarını kullanması ise muhtemeldir (Bahar & vd, 2020).

Dünya tarihinde covid-19 salgınının haricinde çok yakın tarihte SARS, H1N1 gibi salgınlardan yanı sıra daha önceki süreçte dünya tarihinin dönüm noktası olarak nitelendirilen Kara Veba salgını toplumsal açıdan büyük bir kriz oluşturmuştur

(İstek, 2017). Kara Veba salgını ilk olarak Çin'de ortaya çıkmış ve kısa sürede tüm Avrupa ve dünyayı kasıp kavuran bir hastalık haline gelmiştir. Salgın ekonomik, sosyal, siyasal ve dini bir kriz ortamı oluşturarak dünyanın yapısında kalıcı hasarlar bırakmıştır (Karaimamoğlu, 2016). Kara Veba salgınının en önemli tarafı salgının uzun sürmesi ve tıbbi olarak çözüm arayışına başvurmadan çözümün kilise tarafından sunulmasının istenmesidir. Dönemin doktorlarının hastalığı geçici olarak değerlendirmeleri ve çözümün rahipler, vaizler ve din adamlarında aranması, salgının uzun yıllar sürüp gitmesine sebep olmuştur (Menteşe, 2020).

Salgınlar karşısında çözümlerin gecikmesi ruhsal problemleri beraberinde getirerek insanları farklı anlayış ve arayışlara yönlendirmiştir. Bu arayışlar ise özellikle içinde bulunduğu kriz durumunu anlama, anlamlandırma ve baş etme kanallarına yönelik olmuştur (Gashi, 2020). Nitekim İngiltere'de Kara Veba salgını sürerken insanlar kilisenin otoriter gücüne tam bir teslimiyetle inanıp, kara ölüm karşısında akın akın kiliseye giderek yalvarıp yakarıırken, din adamlarının karşılarında öldüğünü görünce artık tanrı tarafından, bu salgının kendilerine indirildiğini, dua edip yalvarmanın da kiliseye boyun eğmenin de bir işe yaramayacağını düşünmüşlerdir. Bazı kiliseye mensup din adamları felaketin Tanrının yolundan saptıkları için kendilerine geldiğini, yapılacak en önemli ritüelin dua ayinleri olacağını ve tanrının kendilerini affedebileceğini reçete olarak kamuoyuna sunmuşlardır (Karaimamoğlu, 2016). Bu veriler insanların başlarına gelen felaketleri anlama, anlamlandırma ve baş etme konusunda her zaman arayış içerisine girdiklerini göstermesi açısından önemlidir.

Zorlu yaşam durumlarından olan afetlerin psiko-sosyal ve manevi açıdan insanlar üzerine etkileri söz konusudur. İnsanlar zor durumlarda kaldıklarında dine geçici de olsa sarılır, Allah'ı hatırlar ve dini merkezlere daha yakın hale gelir veya sığınma ihtiyacı hissederler. İnsanoğlunun gücünün üstünde onu aciz ve çaresizlik içerisinde bırakan tehlike, metafizik anlamda insanı bir kurtarıcı ve ilahi yardıma başvurma eğilimine sevk etmektedir (Hökelekli, 2013). Zira Marmara depreminin olduğu ilk günden itibaren insanların, günlerce hatta haftalarca namaz kılmak ve dua etmek için kalabalıklar halinde camilere gitmeye başladıkları gözlemlenmiştir (Okumuş, 2002).

Yapılan çalışmalar ve gözlemler, insani sıkıntı ve çaresizlik ile ilahi yardıma başvurma arasında bir bağın oluştuğunu göstermektedir. Hayatın maddi şartları, sıkıntıları içerisindeki insan, Allah'ın umulmadık anda müdahalesine büyük önem vermektedir. İnsanların hemen çoğunda dua ve dini ritüellerde bulunmak için en



güçlü eğilim, hastalık, depresyon, savaş, kaza vs. çok büyük maddi sıkıntılar içerisine girdiklerinde, ölümlerle karşı karşıya bulduklarında ve özellikle de kendi ölümleri karşısında kendini göstermektedir (Okumuş, 2002).

Zorlu yaşam dönemlerinde bireylerde ortaya çıkan ruhsal problemler, içinde bulunduğu durumu anlama, anlamlandırma ve başa çıkma hususunda farklı arayışları da beraberinde getirmektedir. Bu arayışların geneli daha çok dini inançlar çerçevesinde oluşmaktadır (Gashi, 2020). Çünkü dinin stres ve başa çıkmada insanlar üzerinde güçlü bir rolü vardır (Pargament, 1997). Bu kriz durumlarında insanların ruh sağlığını canlı tutan dini başa çıkmanın, covid-19 hastalığını geçiren sağlık çalışanlarında ne tür bir etkiye sahip olduğunun belirlenmesi bu çalışmanın problemini oluşturmaktadır.

İnsanoğlu hayat serüveni içerisinde, kendisini sıkıntıya sokan doğal afetler, kazalar, vefatlar, sağlık durumları, ekonomik sıkıntılar, aile içi problemler gibi pek çok olay ve durumla karşılaşmaktadır. İnsan böyle zor durumlarda kendisini hayata bağlayan hedeflerinin tehlide uğradığını veya zarar gördüğünü düşünmektedir. Bu durumda insan başa çıkma kanallarıyla anlam kazanma, kontrolü tekrar sağlama veya teselli bulma arayışına girmektedir (Ayten, 2010).

Baş çıkma, insanı idare etmek, yönetmek ya da içsel ve dışsal ortaya çıkabilecek olağanüstü istekleri azaltmak için bilişsel veya davranışsal manada çaba sarf etmektir (Lazarus & Folkman, 1984). Diğer bir ifadeyle başa çıkma; insanın hayata aktif olarak katılmasını sağlayan, onu her durum karşısında güçlü ve dinamik kılan, sağlıklı ve zorunlu bir değişim sürecini temsil etmektedir. Anlam kazanma, bu sürecin sağlıklı yürütmesi ile doğrudan ilişkilidir. Zira bireysel açıdan yeniden yapılanmanın durduğu andan itibaren anlamsızlık duygusu baş gösterir (Bahadır, 2002).

Bilişsel seviyede bireyin karşılaştığı durum ve o duruma karşı verilecek tepki başa çıkma sürecinde değişkenlik göstermektedir. Ortaya çıkan durum birey açısından faydalı, risk barındırmıyor ve sonuçları da olumlu değerlendiriliyorsa bu durumda bireyler herhangi bir başa çıkma yöntemine başvurmayacaktır. Diğer taraftan ortaya çıkan durum bireyler açısından risk barındırıyor ve olumsuz anlamda sevilen birisinin kaybı, fiziksel iyi olma ve öz saygı için bir tehlike oluşturuyorsa, durumla ilişkili muhtemelen daha fazla çaba göstermek isteyecek ve baş etme kaynaklarını değerlendirecektir (Lazarus & Folkman, 1984).

Araştırmalarda dini başa çıkma tarzına müracaat eden bireylerde stres, depresyon, korku vb. durumlarda diğer bireylere göre azalma olduğu görülmüştür. Olumlu etkilerin olduğu bu süreçler “*olumlu dini başa çıkma*” olarak ele alınmaktadır. Diğer taraftan kişi bazen karşılaştığı olumsuz durumlardan dolayı Allah’ın kendisini cezalandırdığını ve sevmediğini düşünerek dini hayatını kademeli olarak azaltabilmektedir. Bu süreç ise “*olumsuz dini başa çıkma*” olarak değerlendirilmektedir (Gashi, 2020).

## **2. Yöntem ve Bulgular**

### **2.1. Araştırmanın Yöntemi**

Bu araştırma, nitel araştırma modeline uygun bir durum çalışmasıdır. Araştırmanın örneklemini covid-19 tanısı almış ve covid servisinde çalışan 30 sağlık çalışanı oluşturmaktadır. Araştırmada elde edilen veriler yarı-yapılandırılmış bir görüşme formu ile toplanmıştır. Araştırmanın yapılabilmesi için Sağlık Bakanlığı’ndan, Antalya İl Sağlık Müdürlüğü’nden ve Antalya Eğitim ve Araştırma Hastanesi Etik Kurulu’ndan gerekli olan izinler alınmıştır (2020-328 no’lu karar). Görüşmeler, 2020 yılı Kasım ve Aralık ile 2021 Ocak ayları içerisinde yüz yüze mülakat tekniği ile gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın hedef kitlesini; Pandemi hastaneleri olarak işlev gören Antalya Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Atatürk Devlet Hastanesi ve Kepez Devlet Hastanesi’nde görev yapan ve aynı zamanda covid-19 testleri pozitif çıkmış sağlık çalışanları oluşturmaktadır. Adı geçen hastanelerde manevi danışmanların görevli olması nedeniyle tercih edilmiştir. Katılımcı seçimi gönüllü olmayı kabul eden deneklerle ve kartopu yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

### **2.2. Araştırmanın Amacı ve Sınırlılıkları**

Antalya il merkezi Pandemi hastaneleri olarak işlev gören Antalya Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Atatürk Devlet Hastanesi ve Kepez Devlet Hastanesinde görev yapan ve aynı zamanda covid-19 testleri pozitif çıkmış sağlık çalışanlarının (Hekim, Hemşire ve Tıbbi Sekreter) covid-19 hastalığı sürecinde başa çıkma aracı olarak din ya da maneviyata müracaat edip etmediklerini tespit etmek, din ve maneviyatın bu süreçte nasıl bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymak amaçlanmıştır. Ancak araştırmanın yapıldığı zaman aralığı, bulguların gönüllü olmayı kabul eden spesifik bir katılımcı grubundan oluşması gibi faktörler bu araştırmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla araştırma kapsamında elde edilecek sonuçlar genelleştirilme yapmadan bu araştırma kapsamında değerlendirilmelidir.

### 2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın verileri covid-19 hastalığına yakalanmış sağlık çalışanlarının bu süreçte din ya da maneviyat unsurlarından faydalanıp faydalanmadıklarını ortaya çıkarmaya yönelik hazırlanmış 13 sorudan oluşan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile yüz yüze toplanmıştır. Katılımcılarla ilk olarak telefonda görüşülmüş ve randevu istenmiştir. Gönüllü olan katılımcılarla kendilerini rahat ifade edebilecekleri ve ses kaydı yapılabilecek alanlarda görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Ses kayıt cihazı kullanmak istemeyen dört katılımcı ise verileri görüşme formu üzerine yazmıştır.

### 2.4. Verilerin Analizi

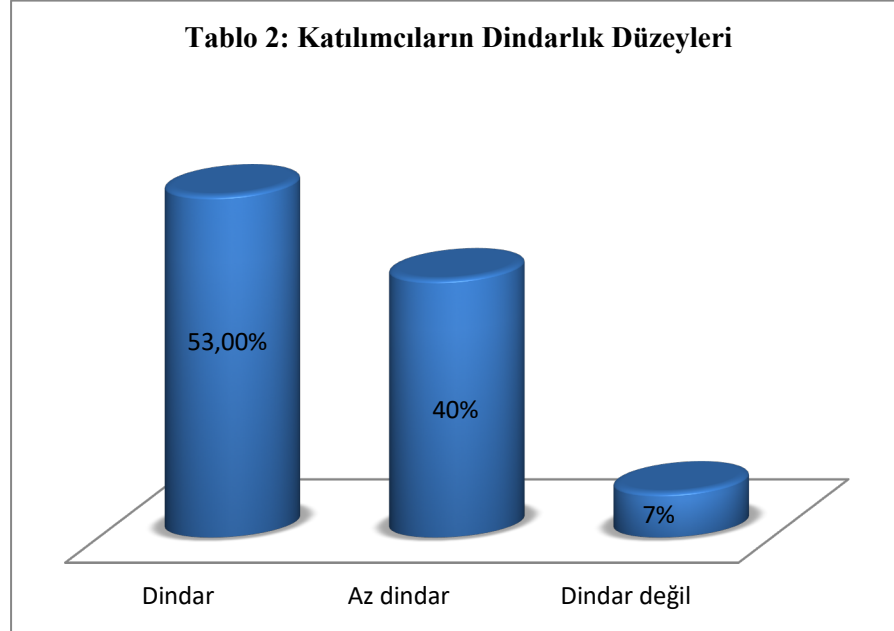
Araştırma verilerinin çözümlenmesinde ses kayıt cihazı ile görüntü kayıt cihazı yardımıyla elde edilen veriler çözümlenerek yazıya aktarılmıştır. Nitel araştırma yöntemi kullanılan araştırmalarda belki de en zor konulardan birisi de bulguların analiz edilmesidir. Bu çalışmamızda verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmış, görüşler aktarılırken katılımcı isimleri gizli tutulmuştur. Katılımcı görüşleri bir sistem dâhilinde sunulmuştur. Görüşmelerden elde edilen veriler kodlama sistemi ile sayısal verilere dönüştürülmüş ve analizi yapılmıştır (Demir 2017, s. 312-313). Zira nitel araştırmalarda nicel verilere dönüştürülebilmekte, basit betimsel istatistikler (yüzdeler, ortalamalar) kullanılabilir (Yıldırım ve Şimşek 2011, s. 64).

## 3. Bulgular

**Tablo 1: COVID-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Demografik Özellikleri**

Yaş	% 59 (26-35) yaş grubu % 41 (36-58) yaş grubu Ortalama yaş: 37
Cinsiyet	% 70 Kadın; 21 kişi % 30 Erkek; 9 kişi Toplam: 30 kişi
Eğitim Durumu	% 10 Lise; 3 kişi % 17 Önlisans; 5 kişi % 60 Lisans; 18 kişi % 10 Y. lisans; 3 kişi % 3 Doktora; 1 kişi
Meslek	% 35 Tıbbi sekreter; 10 kişi % 40 Hemşire; 12 kişi % 25 Hekim; 8 kişi
Medeni Durum	% 70 Evli; 21 kişi % 30 Bekâr; 9 kişi

Tablo 1 incelendiğinde cinsiyet değişkeninde dağılım şu şekilde olmuştur: Cinsiyet değişkeninde dağılım şu şekilde olmuştur: %70 Kadın; (21 kişi), %30 Erkek; (9 kişi). Toplam: (30 kişi). Yaş'la ilgili tabloya baktığımızda dağılımın şu şekilde gerçekleştiğini görüyoruz: Yaş ortalamasının: 37 olduğu görülmektedir. Araştırmaya katılan deneklerin %30'u bekar (9 kişi), %70'i ise evlidir (21 kişi). Araştırmaya katılan deneklerin mesleki dağılımı incelendiğinde örneklemin çoğunluğunu doktor (8 kişi) ve hemşireler (12 kişi) oluşturmaktadır. Geri kalanını ise Tıbbi sekreter (10 kişi) oluşturmaktadır. Eğitim düzeyi değişkeni incelendiğinde; 18 kişinin lisans, 3 kişinin lise, 5 kişinin ön lisans ve 4 kişinin lisansüstü mezunu olduğu anlaşılmaktadır.



Katılımcılardan 16 kişi kendisini dindar olarak tanımlarken 12 kişi az dindar, 2 katılımcı ise kendisini dindar değil olarak tanımlamıştır. Katılımcılardan dindar ve az dindar olanlar kendisini Müslüman olarak tanımlamaktadır. Kendisini dindar değil olarak tanımlayan iki katılımcıdan biri deist olduğunu ifade etmiş, diğeri ise yaratıcının varlığına inanmakla birlikte herhangi bir dine inanmadığını ifade etmiştir. Burada dikkat çeken diğer bir husus; Tablo 3'te de görüleceği üzere katılımcıların büyük çoğunluğun dini pratikleri yerine getirmemekle birlikte kendilerini dindar olarak nitelendirmiş olmalarıdır:

“Kendi içimizde bazı şeyleri yaşıyorum ama vecibeleri yerine getiremiyoruz. Ama inancımız var. Kendimi orta dindar olarak nitelendiriyorum” (Katılımcı 7-Hekim).

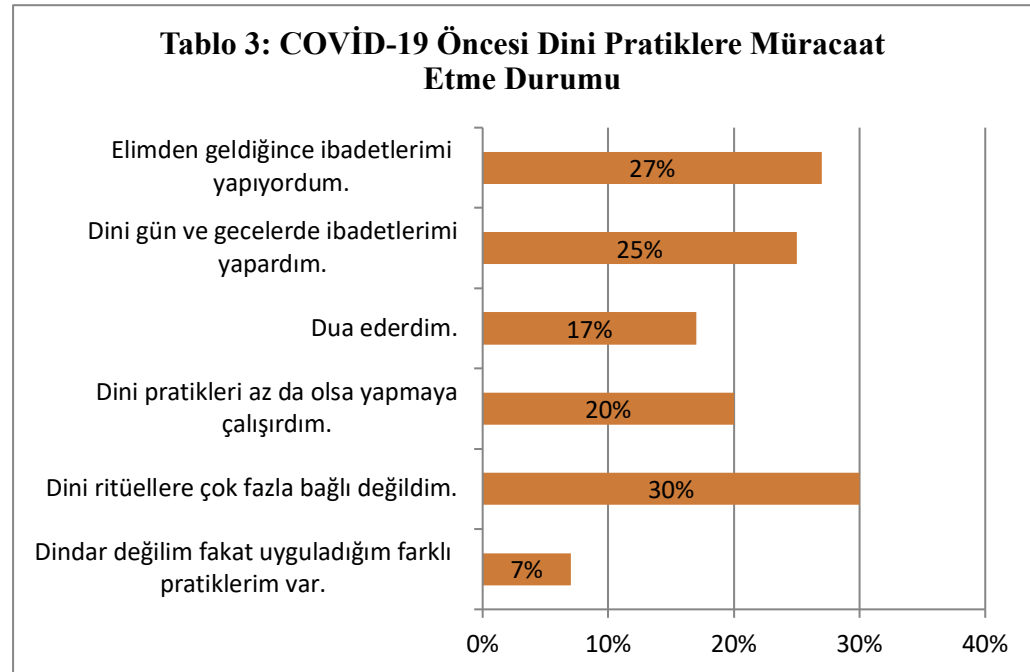
“Din konusunda çok bilgili bir insan değilim. Birçok şeyi biliyorum ama yaptığımız söylenmez. Bazen yapıyorum bazen yapmıyorum. Örneğin namazı bir ara kıldım sonra kılmadım. Kendimi dindar olarak tanımlarım” (Katılımcı 10-Hemşire).

“Dinime bağlıyım Allah inancım tam ama bilmediğim için namaz kılamıyorum. Namaz kılmak istiyorum ama başlama yönünde bir türlü kendimi yönlendiremiyorum” (Katılımcı 11-Sekreter).

“Vicdanen rahat tanımlayabilirim yaptığım şeylerden dolayı. Dindarım ama sorumluluklarını tam olarak yerine getirmeyen biriyim” (Katılımcı 2-Sekreter).

“Beş vakit namazımı kılmaya çalışıyorum. Dindar mı diyeyim bilmiyorum. Her şeyi gereğiyle yapamıyoruz tabi” (Katılımcı 17-Hekim).

“Dindar değilim. Kendime göre inancım var. Allah inancım kuvvetli ama bir dine inanmıyorum” (Katılımcı 24-Hemşire).



Katılımcıların covid-19 hastalığı öncesinde dini pratiklere müracaat etme durumları sorulduğunda verilen cevaplar değişkenlik göstermiştir. Katılımcıların

büyük çoğunluğu kendilerini Müslüman ve inançlı olarak değerlendirmişler fakat dini pratiklere müracaat etme durumlarda günlük dini pratikleri yapanların oranı %27 oranına sahipken, günlük dini pratikleri yapamayanların oranı %66 olarak değerlendirilmiştir. Dindar olmadığını fakat kendine göre farklı uygulamalarının olduğunu ifade edenlerin oranı ise %7 bulgulanmıştır. Dindar olmadığını söyleyen katılımcılardan biri deist olduğunu ve “*Dua ederim insanlara yardımcı olurum. İyilik yaparım*” diye ifade etmiştir. Katılımcıların bazıları dini gün ve gecelerde ibadetlerini yapmaya çalıştıklarını ifade ederken, diğer taraftan günlük dua ritüeline başvurmuşlardır. Dini ritüellere çok fazla bağlı değilim diyen bazı katılımcılar vicdanen rahat olduklarını, iyilik yapmanın kendileri için bir anlam ifade ettiğini söylemişlerdir:

*“Beş vakit namaz kalan birisi değilim, fakat dua ederim. Bazen kandil gecelerinde namaz, kuran, Yasin vb. ritüelleri yapmaya çalışırım”* (Katılımcı 1-Hemşire).

*“Tabii ki Allah’a ve Muhammed’e inanç noktasında sonsuz ama İslam’ın tüm şartlarını yerine getiriyorum diyemem. Ama kendimi dindar olarak tanımlarım”* (Katılımcı 1-Hemşire).

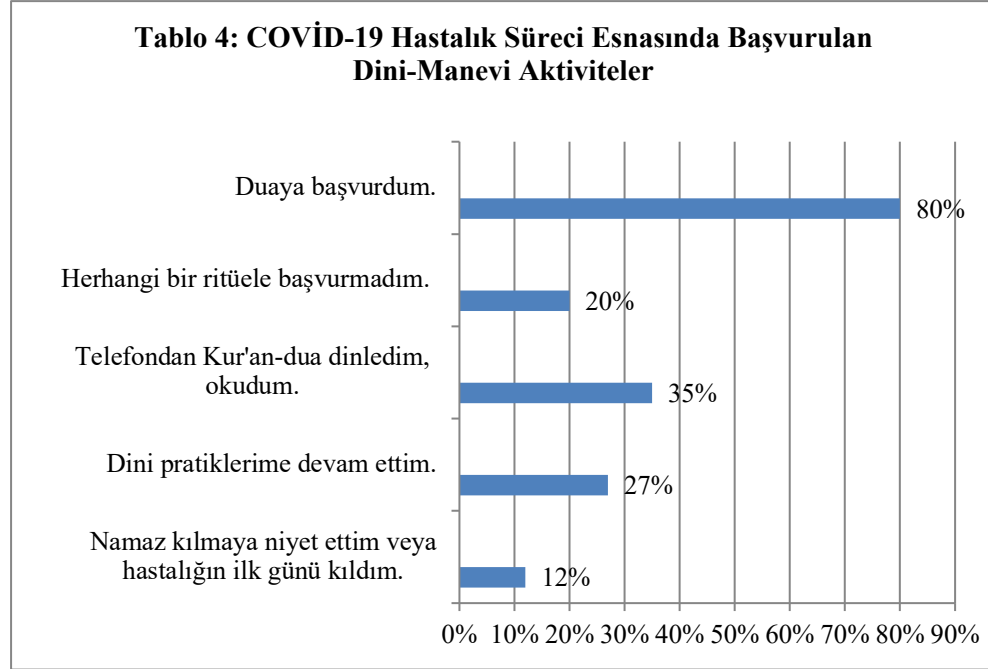
*“Dindar değilim. Ben theta healing’im. Benim inancıma göre ben direkt yaratılanla iletişime geçerim bilinç olarak. Anında yaratımlar, pozitif enerji, negatif enerji ve karşımdaki kişinin okunması eğitimlerini aldım. Vücudunuzda herhangi bir yerde problem var mı yok mu o an yaydığınız her şeyi anlayabilirim. Theta seviyesi uykuya geçmeden önce theta seviyesine geçip direkt yaratılanla iletişimdeyiz. Yaratılanın adına Allah diyen var farklı isimler diyenler var”* (Katılımcı 24-hemşire)

*“Tabii ki ederdim ama covid’in özellikle ciğerlerime indiği söylendiğinde özellikle üç yıldır dargın olduğum kuzenimle bile helalleştim. Ölümü çok düşündüm”* (Katılımcı 8-Hemşire).

*“Annem aşırı dindar birisiydi. Babam tam tersi Allah’la arası iyi olan biri değildi. Yaz dönemlerinde camiye giderek sureleri ezberlemeye çalıştım. Namaz kılmayı çok istedim seccade aldım fakat bir türlü nasip olmadı. Kayınpederim sen namaz kılmayı öğren umreye göndereceğim dedi. Bir ara devamlı kelime-i tevhidi çekmeye başladım kalbim onu zikir haline getirdi ve durduk yere kalbimin zikrettiğini hissettim. Şimdi bir türlü yapamıyorum”* (Katılımcı 11-Sekreter).

*“Evet, namaz ve dini ritüellerde elimden geldiğince dikkat ederdim. Özellikle hastane ortamındaki İş yoğunluğu ve nöbetler aksatmama sebebiyet verdi. Tabii tam*

*olmasa da namazımı kılmaya ve orucumu tutmaya çalışıyorum” (Katılımcı 14-Hekim).*



Katılımcıların hemen hepsinin hastalık süreci esnasında duaya başvurdukları görülmektedir. Herhangi bir ritüele başvurmam diyenlerin hastalık sürecini asemptomatik (belirtisiz) olarak geçirdikleri, hiç belirti göstermedikleri ya da dindar olmadıkları gözlemlenmiştir. Dindar olmayan bir katılımcı *“Meditasyon ve dua yaptım. Benim kendimin günlük yaptığım dualarım var onları yapmaya çalıştım. Kendimin günlük yaptığı dualar meditasyonlar bana çok iyi geldi. Faydalı oldu diyebilirim”* ifadelerini kullanmıştır. Katılımcıların %12’si hastalık sürecinden önce günlük rutin namaz ibadetini yapmadığı halde hastalık süreci esnasında namaz kılmaya niyet etmiş ya da ilk günler kılmaya çalışmış olduğu bulgulanmıştır:

*“En çok duaya sarıldım. Sık sık Allah’a sığınma ihtiyacı hissettim. Tek sığındığımız şey Allah’tı. İçinden sürekli Allah’ın şifa kaynağı olduğunu geçirdim ve “ya Şafii” dedim durdum” (Katılımcı 1-Hemşire).*

*“İlk vakalardan birisiyim. Bir hafta boyunca hastanede yattım. Bu süreçte yapılacak hiç başka bir şey yok. Sadece Allah’ı tanıyorum. Telefonuma Yasin’i indirdim mesela. Onu okudum ayet el-kursi’yi sık sık okudum. İki hafta boyunca hem hastanede hem evde yalnızdım çünkü. Dini olarak çok şey yaptım. Bir boşluk dönemi hiçbir şey bilmiyorduk. Doktorlar bile bir şey söyleyemiyordu. Artık eve*

*dönemeyeceğimi bile düşündüm. Rahat atlabileceğimi bile düşündüm. Dualarım kabul oldu” (Katılımcı 4-Hemşire).*

*“Dua eden bir insanım. Her gün dualarını yatağa yatmadan eden bir insanım sadece tez elden sağlığıma kavuşmak için dualar etmeye gayret ettim” (Katılımcı 26-hemşire).*

*“İlk üç dört gün semptom gösterdi. Yalnızlık duygusuna kapıldım ve arayış içerisine girdim. Hayatın bir anlamı yok ben boş yaşamışım diyor insan. Gezmektir tozmaktır bunlar ikinci planda kalıyor. covid yoğun bakımda çalışmamdan dolayı her şeyin geçici olduğunu düşünüyor hiç aklından çıkaramıyorsun. Tabi üstüne bir de testimiz pozitif çıktığı anda ne yaptık bu zaman kadar diye daha çok düşünmeye başladık. Dua ettim özellikle gece yatmadan önce çok fazla dua ettim. Çünkü hasta yatar uyur ve uyuduğu zaman kötüleşir. Sürekli hastalardan istediğimiz bir pozisyon vardır yüzüstü dönüp yatma şeklinde bende o şekilde yatarak Allah’ım uyandır beni diye dua ettim. Yalvardım. Hatta bu sürec 4-5 gün böyle devam etti çünkü çok stres olmuştum. Uyumanın çok zor olduğu bir süreçti” (Katılımcı 15-Hekim).*

*“Namaz kılmadım ve Kur’an okumadım. Sadece dua ettim. Neden; İnsan sık sık sığınma ihtiyacı hissediyor. Şifa istemek. Etrafımdaki kimseye bulaştırmamış olmak, hele ki en kötüsü de bir başkasını ölümle sonuçlanabilecek nedenlere götürmemek için dua çok ettim ki beni hüsrana uğrattırdı” (Katılımcı 1-Hemşire).*

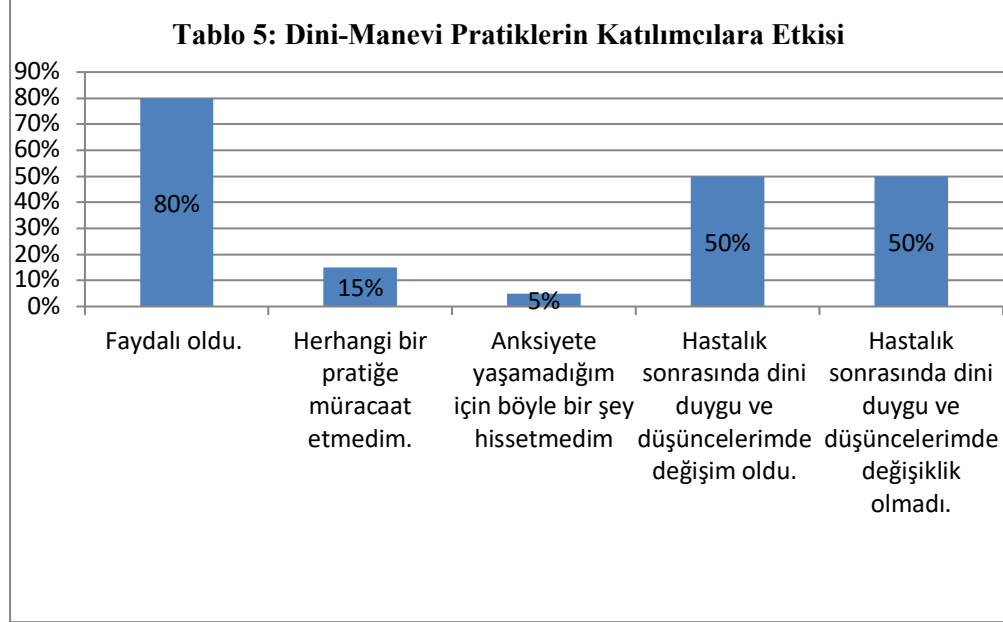
*“Kuran okumaya ve namazlara daha fazla dikkat ettim. İnsanın boş olduğu yeri geliyor görmediğin mikroskobik bir canlının karşısında ne kadar çaresiz olduğunu göstermesi belki iten sebep oldu. Çaresizliğimizi, acziyetimizi gösterme sürecinde Allah’a yönelmeye bir sebep oldu” (Katılımcı 17-Hekim).*

*Hastanede yattığım süreçte hayatta her şeyimiz internet olmuş internetim bitti. Odada televizyon var fakat çalışmıyor. Kendimin tek başına kaldığımı hissettim. Ne yapacağımı şaşırđım. Zaten ibadetlerimi yapıyorum ama bu süreçte tamamen sureleri baştan aldım. Hepsini bir tekrar ettim. Hastaneden çıkmama az bir zaman kala Yasin kitabı getirtebildim. Onu okudum daha ferahladım daha iyi hissettim kendimi (Katılımcı 21-Sekreter).*

*Deist olduğum için o şekilde bir ritüele başvurmadım. Fakat Eşim covid’den yoğun bakıma yattı Allah’a bir adak adadım. Adak kesip dağıtacağım insanları mutlu edeceğim dedim. Allah’la benim aramda bu. Herkesin inancı*



*kendine benim inancımın çok fazla olduğunu düşünüyorum. Ben Allah'a yaptığım ritüelleri karşılıksız yapmayı tercih ediyorum* (Katılımcı 23-Hekim).



Hastalık sürecinde dini-manevi herhangi bir pratiğe müracaat eden katılımcıların hemen hepsi faydalı olduğunu söylemiştir. Herhangi bir dini pratiğe müracaat etmediğini belirten katılımcıların hastalık belirtisi göstermediği veya dindar olmadıkları belirlenmiştir. Dindar olmadığını belirten bir katılımcı ise meditasyon ve duanın kendisini rahatlattığını ifade etmiştir. Anksiyete yaşamadığı için böyle bir şey hissetmediğini ifade eden 1 katılımcının hekim olduğu ve genel anlamda dini pratiklerini yerine getirmeye çalıştığı bulgulanmıştır.

*“Tabi ki en azından insanın sığınabileceği bir gücün, varlığın olmasını hissetmek beni rahatlattı.”* (Katılımcı 1-Hemşire).

*“Tabi ki olmaz mı? Kuran okumak, Yasin okumak benim için çok rahatlatıcı oldu zaten yalnızsınız. Dualarım beni ayakta tuttu”* (Katılımcı 4-Hemşire).

*“Faydası olduğunu düşünüyorum. Allah’ın beni duyduğunu hissettim. Bu anları ancak yaşayanlar anlar. Bu dönemde duanın kıymetini daha fazla anladım”* (Katılımcı 6-Sekreter).

*“Tabi ki oldu. İnancın faydası olduğuna inanıyorum”* (Katılımcı 3-  
Hemşire).

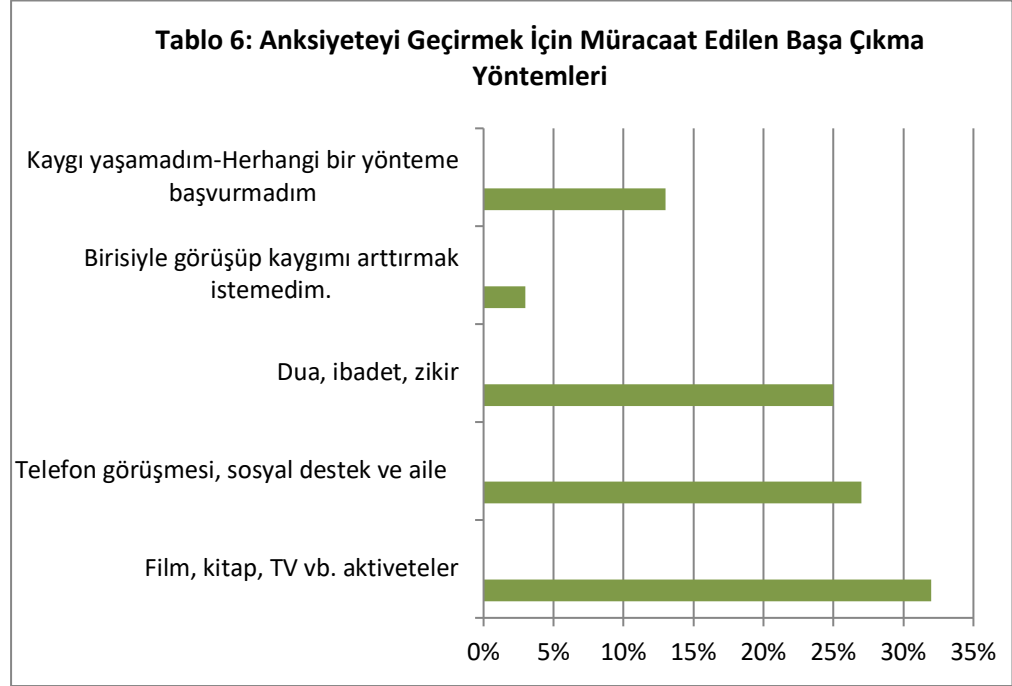
*“Youtube den hocaların vaazlarını dinlemek Tabi beni motive edici oldu.  
Özellikle telefonda genelde dua ettim Allaha sığındım. Meal okudum”* (Katılımcı 9-  
Sekreter).

*“Çok net bir şekilde değişim yaşadım. Özellikle aile ilişkilerime bakışımı  
değiştirdi. Anne babamı önceden hafta bir arıyorsam şimdi her gün aramaya  
çalışıyorum”* (Katılımcı 15-Hekim).

*“Faydası olduğunu düşünüyorum. Allah’ın beni duyduğunu hissettim. Bu  
anları ancak yaşayanlar anlar. Bu dönemde duanın kıymetini daha fazla anladım.  
Benim için çok şey değişti. Duanın ve Allah’a yalvarmanın önemini çok iyi  
anladım”* (Katılımcı 6-Sekreter).

*Meditasyon ve dua yaptım. Benim kendimin günlük yaptığım dualarım var  
onları yapmaya çalıştım. Kendimin günlük yaptığı dualar meditasyonlar bana çok  
iyi geldi. Faydalı oldu diyebilirim* (Katılımcı 24- Hemşire).

*Evet bir değişim olduğunu düşünüyorum. Şöyle anlatayım sabah  
namazlarıma her zaman kalkarım ama covid öncesi sanki biraz zor kalkıyordum  
şimdi ise ezanı başladığı anda kalkıp namazımı kılmaya çalışıyorum* (Katılımcı 21-  
Sekreter).



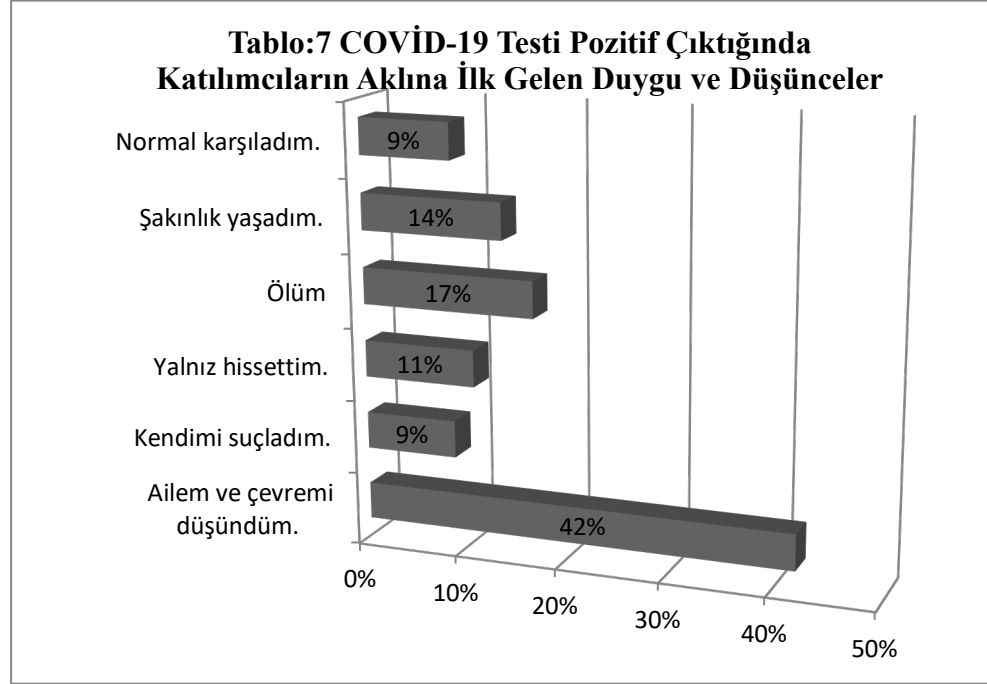
Katılımcıların hastalık süreçlerinde sosyal kanal ve inanç kanalı başa çıkma yöntemlerine daha fazla başvurdukları gözükmektedir. Bu başa çıkma yöntemlerine başvurmaları özellikle yalnızlık hissini giderilmesine yönelik olduğu bulgulanmıştır. Sosyal kanal ve inanç kanalı başa çıkma yöntemi kullanan bireylerin hemen hepsi evde bulunmaları dolayısıyla film, kitap, TV vb. aktivitelere de yönelmiştir. Kaygı yaşamadığını ifade eden bir hekim *“belirti göstermiş olsaydı belki de daha fazla kaygılı bir süreç geçirebileceğini”* ifade etmiştir. Diğer taraftan aynı hekim *“belirti göstermediği için dini-manevi herhangi bir uygulamaya da müracaat etmediğini”* belirtmiştir. Kendisini deist olarak tanımlayan bir hekim katılımcı ise *Kendi kendimi telkin ettim. Pozitif düşüncelerle kendime moral buldum. Bir şekilde atlatacağımı, güçlü olduğumu ve elimde imkanlar olduğumu düşündüm. Hastanede çalışmamın bir fırsat olduğu düşündüm. İmtihandan Allah'ın beni çıkaracağını düşündüm.* ifadelerini kullanmıştır. Diğer başa çıkma örnekleri ise şöyle ifade edilmiştir:

*“Kitap okudum. İş yoğunluğundan evimde yapamadığım işlerimi yapmaya çalıştım. Çocuklarımla zaman geçirmeye çalıştım. Çocuklarımızı ayırmak istemedik yanımızdan. Takdir Allah'ındır dedik. Zaten eşimde pozitifliği”* (Katılımcı 11-Sekreter).

“Anksiyete için ilaç kullanmadım en önemlisi buydu benim için. İnsanlarla çok konuşarak hastalıkla alakalı stersimi artırmak da istemedim açıkçası telefonu koydum kenara ilgilenmedim bile. Kendimi izole ettim. Ara sıra dizi izledim” (Katılımcı 15-Hekim).

“Ablam vardı çok dindardı. Beni hep aradı namazlarını aksatma dedi. Bu beni çok motive etti. Kitap okudum. TV izledim. Ailemizde pozitif çıkan başka birileri de vardı onlarla hep birlikte olmamızdan dolayı kaygı problemi yaşamadım” (Katılımcı 12-Hemşire).

“Karantinadayız evden çıkamıyoruz. Genelde balkonumda zaman geçirmeye çalıştım çok kitap okudum. Sürekli şükrettim. Gerçekten nefes almak kadar güzel bir şey yok hayatta” (Katılımcı 21-Sekreter).



Covid-19 testi pozitif çıkan katılımcıların çoğunluğunun aklına ilk gelen düşünce ailesi ve çevresi olmuştur. Covid-19 hastalığı salgın bir rahatsızlık olması ve özellikle kronik rahatsızlığı olan bireyleri daha çok etkilemesi sebebiyle katılımcıların ilk anda çevrelerini düşündükleri bulgulanmıştır. Diğer taraftan katılımcıların bazılarının karantina sürecinde çocuklarını ve ailelerini göremeyecek olması ölüm, yalnızlık ve şaşkınlık gibi duygu ve düşünceleri hissetmelerine sebep olmuştur. Ailesini ve çevresini düşünen bazı katılımcılar hastanede ve özellikle

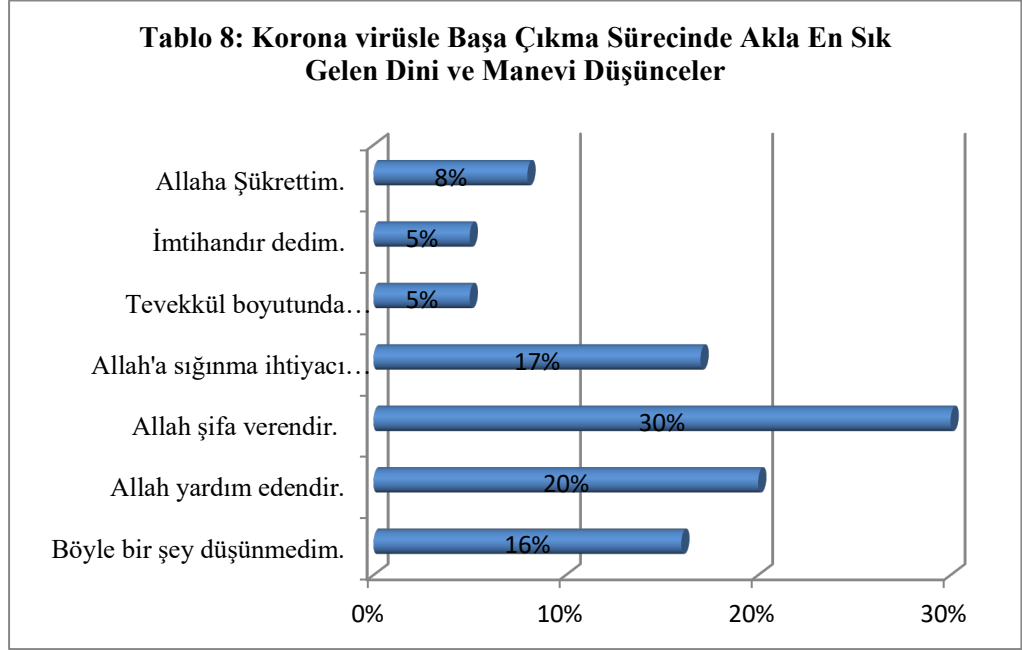
covid servisinde çalışıyor olmalarından dolayı kendilerini suçlamışlardır. Bazı katılımcılar sağlık çalışanı olmaları dolayısıyla zaten bu süreci yaşayacaklarını, dolayısıyla süreci normal karşıladıklarını ifade etmişlerdir.

*“Öleceğim aklıma geldi. Dua ettim. Allah'ın şifa kaynağı olduğunu düşündüm. Tek sığındığım Allah'tı yalnızsınız yanınıza kimse giremiyor. Ölseniz gel diyecek kimseniz yok. Bu çok korkunç. Sağlık önemli olduğunu Allah şifa verendir. Tek koruyucu Allah'tır diye düşünüyorum insan. Çünkü kimse yanınızda değil”* (Katılımcı 4-Hemşire).

*“Evdeyken aksam haber geldi. İlk düşündüğüm Bir daha çocuklarımı göremeyecek miyim diye düşündüm. Evden çıkarken o kadar zor oldu ki şu an o anımı anlatamıyorum. Ailemi tekrar görecektir miyim annemle babam ne olacak. Onlara bulaştırdım mı diye çok düşündüm. Çok zor bir süreçti”* (Katılımcı 3-Hemşire).

*“Çok ağladım. Eğer ölürsem cenazeme de kimse gelmeyecek dedim. 2-3 kişiyle mi gömüleceğim diye çok düşündüm. Allah'ım ne olur bu dönemde ölmeyeyim diye çok dua ettim. Hatta eşimi aradım ben ölürsem benim köyüme gömdür beni dedim”* (Katılımcı 12-Hemşire).

*“Çocuklarımı düşündüm. Pozitif çıktığı ile ilgili mesajı okudum. Gözümün önüne çocuklarım geldi acaba dedim tekrar nefes alıp onların yanında olabilecek miyim diye düşündüm. Çocuklarıma dokunamamak beni çok derinden yaraladı. Haber gece geldi kalktım sabah namazımı kıldım. Dua ettim. Hastalığı çok ağır geçirdim. Hastaneye yattım hatta yoğun bakım kapısından döndüm. Nefes alamadığım anlar oldu”* (Katılımcı 27-Sekreter).



Korona virüs sürecinde gerek servislerde çalışanların gerekse hastalık esnasında katılımcıların büyük bir çoğunluğunun aklına en sık gelen düşünceler Allaha sığınma ve yalnızca onu şifa kaynağı olduğudur. Katılımcılardan bir hekim salgın sürecini tevekkül boyutunda değerlendirmiş, “bizler bilimsel olarak elimizden geleni yapmalıyız ki sonucunu rabbimize bırakmalıyız” ifadelerini kullanmıştır. Başa çıkma sürecinde herhangi dini ve manevi bir düşüncenin aklına gelmediğini söyleyen katılımcının hastalık belirtisi göstermediği de gözlemlenmiştir:

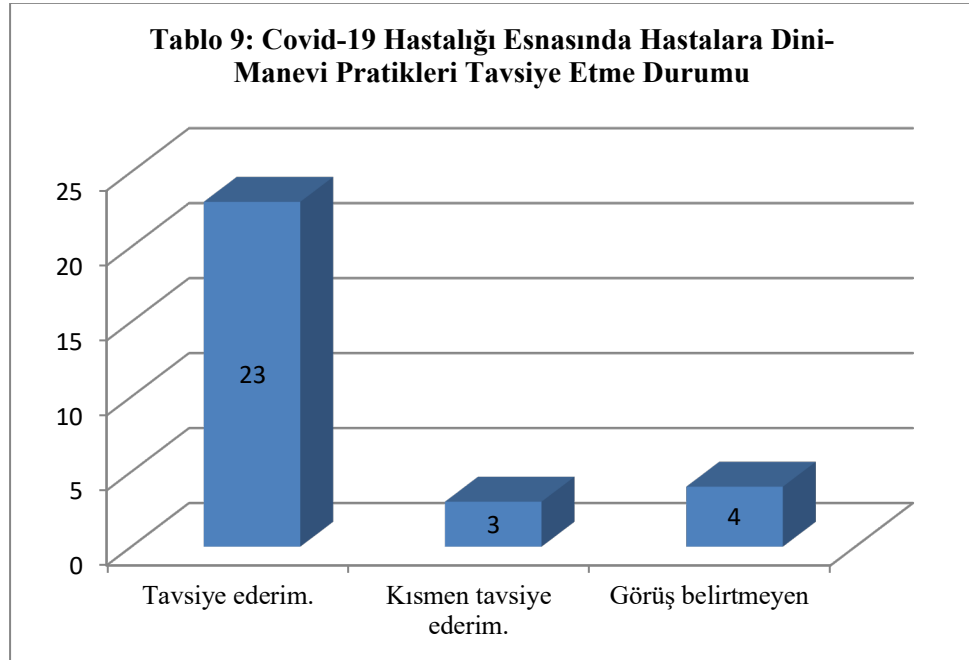
“Maneviyat geldi. Özellikle tam olarak sorumluluklarımı yerine getiremediğim için. İncamıza göre her şey Allah’tan geldi. Derler ya Allah kimseye kaldıramayacağı yükü yüklemes. Dedim ki demek ki bu süreci atlattım gerekiyor diye düşündüm. Gelen her şey Allah’tandır. Allah’ın her zaman yardımcı olacağını biliyordum” (Katılımcı 2-Sekreter).

“Şifanın yalnızca Allaktan olduğunu ve yalnız onun koruyacağını düşündüm. Allah’ım şu belayı üzerimden defet dedim” (Katılımcı 6-Sekreter).

“Ben çok zor, ağırlı bir süreç geçirdim. Hep ölüm korkusu yaşadım. Her şeyin bilincindeyim. Ben haram yemedim hırsızlık yapmadım diye kendimi teselli ettim. Yatağıma yattığım zaman şükrederek uyudum. Sana sığınırım diye hep dua ettim” (Katılımcı 12-Hemşire).

“Sanırım bir boş vermişlik vardı dünyada çünkü bir virüs geliyor ve tüm dünyanın sistemini alt üst ediyor belli ki bu dünyanın sistemini biz kurmamışız belli yani. Kendimiz düzeni kurduğumuzu sanıyoruz ama her şey yıkıldı bütün düzen karıştı. Hatta diyorum ki bunun tedavisi yok bu yaşananlar tesadüfî olamaz mutlaka Allah'ın dediği olacaktır. Allah'ın kanunlarına insan müdahale edemiyor” (Katılımcı 15-Hekim).

Deist olduğum için o şekilde bir ritüele başvurmadım. Ben Allaha inanıyorum. Allah'ın bana yardım edeceğini düşündüm. Allah'ın beni sevdiğini, Allah'ın sevdiği davranışları yapmaya, sevmediği davranışlardan kaçındım hep. Bu sadece Allah'la benim aramdadır. Şansım her zaman vardır. Allah'ın sevgili kulu olduğumu düşünüyorum. (Katılımcı 23-Hekim).



Katılımcıların tamamı covid-19 hastalığını esnasında dini-manevi pratiklerin hastalar üzerinde olumlu bir etkisi olacağı kanaatindedirler. Fakat bazı katılımcılar hastalara pratikleri tavsiye ederken belirli unsurların gözetilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bazı katılımcılar hastalığın şifasının Allah'tan olduğunu düşünmekte, fakat görevi gereği şimdiye kadar tavsiye etmediği anlaşılmaktadır. Bazı katılımcılar duayı tavsiye edebileceğini manevi desteğin sürece katkı sağlayacağını düşünmektedir. Katılımcıların bazıları da bireyin fiziksel tedavisinin beraberinde ruhsal tarafının da desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Bazı katılımcılar covid-19 hastalığının yalnızlığı beraberinde getirdiği dolayısıyla bireyi dine ve maneviyata yönelttiği ifade etmişler, manevi desteğin yalnızlık çeken bireylere katkısının olabileceğini ifade etmişlerdir. Manevi desteğin inanca göre verilmesi, talebin esas alınması gerektiği ve sadece hastalık sürecinde olabileceği gibi ifadelerde bulunan katılımcılar da olmuştur. Bazı katılımcılar ise görüş belirtmemiştir.

Covid-19 yoğun bakımda çalışan bir hekim, yoğun bakım gözlemlerinden bahsederken, *“manevi olarak kendisine moral bulmaya çalışan hastaların diğer hastalara oranla yoğun bakım sürecinde daha rahat olduklarını”* ifade etmiştir. Diğer bir yoğun bakım hekimi ise *“Özellikle yoğun bakımda hastalar ölüm korkusu yaşıyorlar psikiyatrinin yanında manevi bir desteğin sürece dahil olması çok rahatlatıcı olabilir”* ifadelerini kullanmıştır. Dolayısıyla katılımcıların tamamı belli şartlar ve durumlar gözetilmek suretiyle manevi desteğin covid-19 hastalık sürecine olumlu katkısının olabileceği bulgusuna ulaşılmıştır:

*“Hastalara dini/manevi uygulamaları tavsiye derim. Maddi tedavilerin yanında insanın ruhsal yönünün de desteklenmesi gerekir. Psikolojik veya manevi birey kendisini nasıl rahat hissediyorsa sürecine destek gereklidir”* (Katılımcı 7-Hekim).

*“Tabii ki düşünürüm. Özellikle yalnızlık esnasında insan dine ve maneviyata yöneliyor. Covid’in en büyük yaptığı durum aile bağlarını zayıflattı. Hastalarda maneviyatın önemli olduğunu düşünüyorum. Ailelerinin hastaları arayıp sormaması onlarda ciddi travma oluşturuyor”* (Katılımcı 8-Hemşire).

*“Her hastalığın şifası Allah’tır. Fakat ben görevim gereği hiçbir hastama tavsiye etmemişimdir. Tavsiye etmek isterim ama şimdiye kadar etmedim”* (Katılımcı 1-Hemşire).

*“Covid süreci esnasında bireyin talebine göre olmalı. Süreç sonrasında çok anlamlı bulmuyorum. İki haftalık evde kalma ve hastane sürecinde faydasının olabileceği kanaatindeyim”* (Katılımcı 13-Hekim).

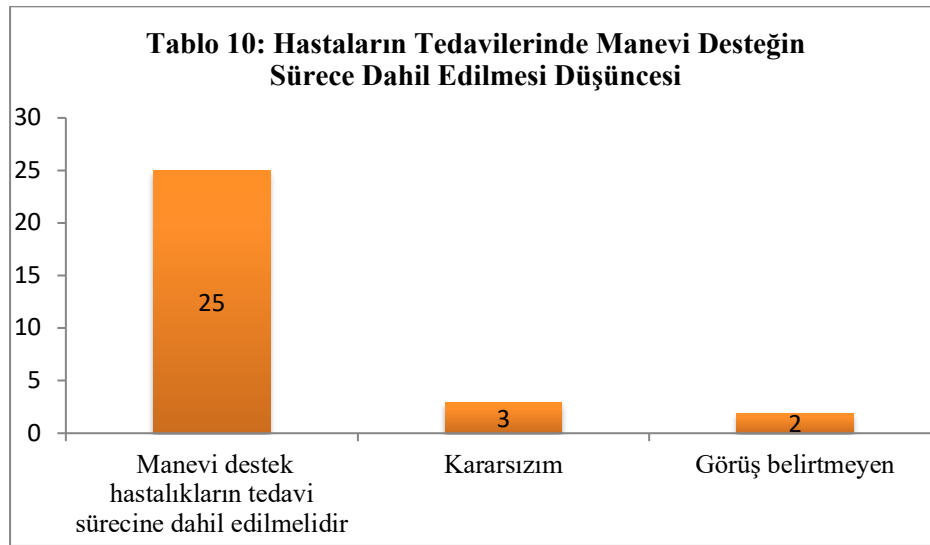
*“Covid’li hastalara herkes virüslü diye baktığı için moralleri çok bozuk oluyor. Onun için kesinlikle manevi destek önemli”* (Katılımcı 10-Hemşire).

*“Covid süreci esnasında bireyin talebine göre olmalı. Süreç sonrasında çok anlamlı bulmuyorum. İki haftalık evde kalma ve hastane sürecinde faydasının olabileceği kanaatindeyim”* (Katılımcı 13-Hekim).



*Baktığımız hastalar ağır hastalar tabii ki inançlarını yerine getirmek isteyen hastalarımız oldu ve bizde yardımcı olmaya çalıştık. Tavsiye etmedim ama talep olursa yardımcı oldum (Katılımcı 25- Hemşire).*

*Dindar değilim. Kendime göre inancım var. Allah inancım kuvvetli ama bir dine inanmıyorum. Tabii ki bir sağlık çalışanı olarak hastanın dini inancının istediği gibi yaşaması gerektiğini düşünüyorum. Öyle bir talep olursa tavsiye ederim (Katılımcı 24- Hemşire).*



Genel olarak hastalıkların tedavi süreçlerinde tıbbi tedavinin yanında dini-manevi desteğinde sürece dâhil edilmesi düşüncesi katılımcıların hemen hemen tamamı tarafından olumlu olabileceği belirtilmiştir. Katılımcılar manevi destek sürecinin nasıl yürütüleceği konusunda yöntemlerinin belirlenmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır. Zira bir hekim katılımcı “*inanman bireyler için manevi desteğin mümkün olabileceği, inanmayan deist, ateist veya farklı dinlere mensup bireyler için nasıl bir yaklaşım gerçekleştirilir bilemiyorum. Belki de olması gereken herkesin kendi inancına göre destek sağlamaktır*” diye ifade etmiştir.

Diğer taraftan bir hekim katılımcının belirti göstermediği, dini-manevi bir pratiğe başvurmadığı halde manevi desteğin hastalık sürecine dâhil edilmesini uygun gördüğü belirlenmiştir. Katılımcılardan kararsız olan katılımcının hekim olduğu “*konu hakkında detaylı bir bilgiye sahip olmadığını, belki stersin azalmasını olumlu etkileyebileceğini, fakat hastanede manevi desteğin nasıl kimler için en uygun olabileceğinin tespiti için araştırma yapmanın gerekli olduğunu*” belirtmiştir.

Bazı katılımcılar hastalık sürecinde kendilerini isyankâr ve yalnız hissettikleri için manevi desteğin sürece dâhil edilmesini uygun gördükleri anlatmıştır. Görüş belirtmeyen iki katılımcının covid-19 hastalığı sürecinde dini-manevi bazı pratiklere başvurduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların genel olarak manevi desteğin hastaların iyi oluş hallerine ve başa çıkma süreçlerinde katkısının olabileceğini düşündükleri bulgulanmıştır. Bir katılımcı ise hali hazırda hastanede manevi destek hizmetinin bulunduğunu ve özellikle hasta yakınlarının çok ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Dindar olmayan iki katılımcı da *tedavide manevi desteğin sürece dahil edilmesi gerektiğini* ifade etmiştir:

*Deistim ama manevi destek tedavi sürecine dahil edilmeli. Çünkü plesebo etkisi diye bir olay var. Bu süreçte hastanın daha iyi hissetmesini ve dolayısıyla bu iyi hissetme durumu dopamin gibi hormonları uyarıyor ve hastanın kendisini daha iyi hissetmesini sağlıyor. Manevi destek bir telkin ve dayatma şeklinde verilmemeli. Önce karşıdaki analiz edilmeli, sonra ihtiyacı ne ise ona göre konuşmak lazımdır. Destekleyici olur (Katılımcı 23-Hekim).*

*Psikiyatri hastanesinde psikolog hasta ile görüşüyorsa, genel olarak hastalıkların tedavi sürecinde de manevi desteğin sürece dâhil edilmesi sağlıklı olabilir diye düşünüyorum. Ama düzgün bir şekilde yapılmalıdır. Kâğıt üzerinde olmamalı. Talep ediyorsa hasta alanında uzman bir kişi tarafından bu hizmet verilmelidir. Camideki vaaz sistemi gibi olmamalıdır. Bu işi yapacak olanın da ciddi manada eğitimini alınması gerekir. Faydası olur (Katılımcı 26-Hemşire)*

*Çok faydalı olur. Benim bacaklarım protez, rahatsızlığım sürecinde manevi desteğe çok ihtiyacım oldu. Çok ağır ameliyatlar geçirdim. Onkoloji ve ortopedi ağırlıklı hastanede yattım. Özellikle manevi klinik destek olsa çok iyi olurdu (Katılımcı 21-Sekreter)*

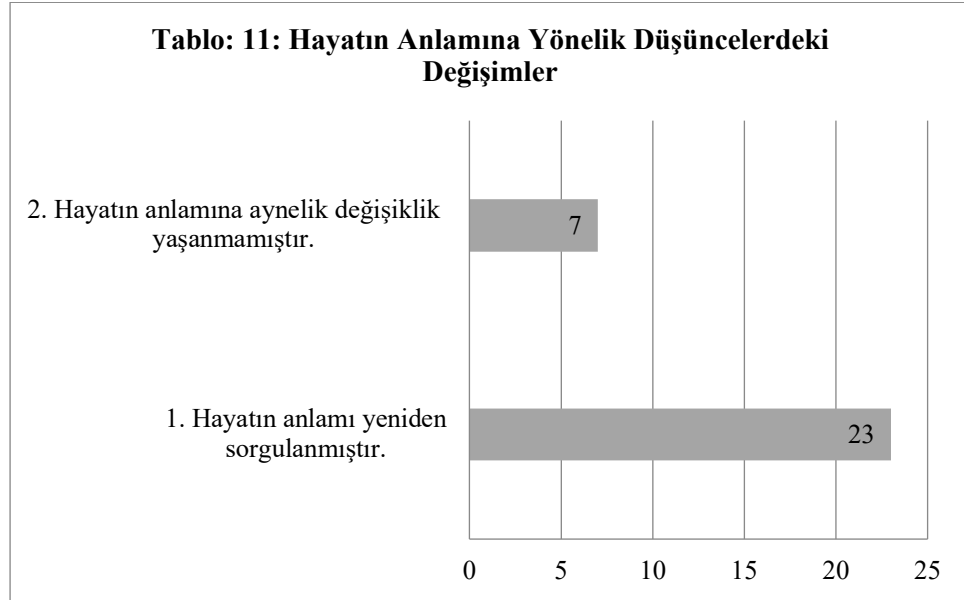
*“Tabii ki isterim. İnsanın sığınabileceği bir gücün olması çok büyük bir rahatlık. En basitinden ben çok dini ritüellerimi yerine getiren birisi değilim açıkçası. Sadece kandil günlerindeki manevi havanın solunması beni her zaman rahatlatmıştır. Hastalık sürecinde de kişiyi rahatlatır” (Katılımcı 1-Hemşire).*

*“Tabii ki ederim. Özellikle Bazı hastalarda çok işe yaradığını düşünüyorum. Hatta geçenlerde serviste birisi için sizi çok aradık ama ulaşamadık. Servisteki bir arkadaşımız yardımcı olmaya çalıştı. Hasta yakınları için özellikle çok ihtiyaç oluyor” (Katılımcı 4-Hemşire).*

“Uygulanacak yöntemlerinin iyi belirlenmesi lazımdır. Eğer yöntemler iyi belirlenirse bence çok faydalı olacaktır. Talep esas alınırsa gayet güzel olabilir” (Katılımcı 16-Hekim).

“Hastalık sürecinde Manevi destek önemli bir etken. Manevi destek her insana gereklidir. Çünkü bu süreçte millet benden kaçtı. Birleriyle konuşmak istedim” (Katılımcı 6-Sekreter).

“Düşünürüm. İnsanlar bazen isyankâr davranabilirler neden ben diye sorabilirler. Maneviyatın onlara yardımcı olabileceğini düşünürüm. Bence destekleyici olabilir. Her zaman düşüncem böyleydi” (Katılımcı 2-Sekreter).



Covid-19 sürecinden sonra katılımcıların büyük bir çoğunluğunda hayatın anlamına yönelik düşüncelerinde değişiklikler olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların bir kısmı hayatın anlamına yönelik düşüncesinde değişiklik olmadığını ifade etmiştir.

Hayatın anlamına yönelik düşüncelerinde değişiklik olduğunu düşünen katılımcıların tamamına yakını, hayatta maddi şeylerin boş olduğunu, hayatta aslında en çok önem verilen şeyin sağlık olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Zira bu dönemde bireylerin evde kalma zorunluluğu yalnızlık hissini ortaya çıkarttığı, ölüm düşüncelerini daha arttırdığı, bireylerin sağlıklarının kıymetini anladıkları, daha fazla dua ettikleri ve şükrettikleri, yarın ya da dünü değil anı düşünmenin ve yaşamının (İbn’ül vakt) önemini anladıkları bulgulanmıştır. Diğer taraftan 1 hemşire

katılımcı covid servisinde çalışırken ilgilendiği hastaların kendisine teşekkür edip, dua etmesinden çok memnun olduğunu dolayısıyla bu durumun çalışma isteğini ve azmini daha arttırdığını ifade etmiştir.

*“En doğru şey hiç ölmeyecekmiş gibi şükredip, bir saat sonra da ölecekmiş gibi de dua edip sevdiklerimizle kırmadan yaşamak beklisi de en güzelidir. Nasıl daha güzel bir hayat yaşayabilirim maddiyattan uzaklaşıp maneviyata yönelmek gerektiğini düşünüyorum artık”* (katılımcı 20- Sekreter).

*“Şükür arttırmanın çok önemli olduğunu gördüm. Böyle düşünmemde Covidi çok ağır geçirmem de etkili oldu belki covid-19 sürecinden sonra gece uyuduğum zamanda acaba sabah uyanabilecek miyim diye düşünerek uyuyorum her gece. Sabah uyandığım zaman ilk aklıma hamdolsun bugün de uyandım diyorum şükrediyorum”* (Katılımcı 21, Sekreter).

Katılımcılardan covid-19 sürecinde dini-manevi pratiklere başvurmadığını ifade eden 1 hekimin hayatın anlamına yönelik düşüncelerinde değişiklik olduğu tespit edilmiştir: *“hayatın anlamına yönelik düşüncelerim değişiklik oldu evet. İnsan birden sağlığını düşünüyor. İş temposundan daha çok kendisine vakit ayırmalıyım. Kitap okumalı kişisel gelişimimi arttırmalıyım dedim. Dünyada geçiciyim dedim.”*. Diğer örnekler ise şöyledir:

*“Odamda kapalı kaldığım için hayatın anlamını kıymeti daha fazla anladım. Mesela pencereden bakıyorsun hayat akıyor ben odadayım. İşe gelmek bile nimetmiş dedim. Covid'in nefes aldırılmama problemi olduğu için bir önceki günüm kıymetini anlar mıyım diye çok düşündüm. Covid'den sonra hayatın anlamını ve tadını daha fazla aldım. Allah'ım sağlığıma şükür diye dua ediyordum şimdi şükürlerimin bir tık daha arttığını düşünüyorum”* (Katılımcı 2-Sekreter).

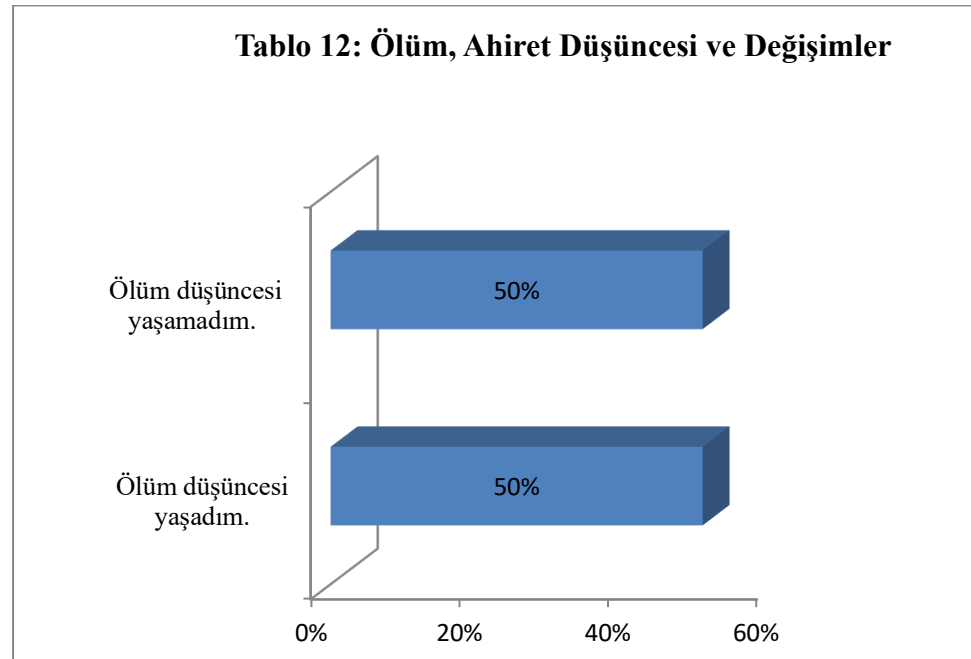
*“Daha pozitif düşünmeye başladım. Ölüm ayağımızın ucunda diye düşündüm. Hayatta hiçbir şey önemli değil önemli olan sağlık. Maddiyat ve hiçbir şey önemli değilmiş önceden kafama taktığım fakat şimdi kafama takmadığım çok fazla şey oldu. Maddi şeyleri düşünmek ve geleceğe dair planların benim için önemi kalmadı. Sağlık her şeyden daha önemliymiş. Covid hayatımdaki dönüm noktalarından bir tanesi oldu”* (Katılımcı 3-Hemşire).

*“Şunu biliyorum yarını düşünmek yâda dünü değil anı düşünerek yaşamayı düşünmeliyiz. Süreç beni her an ölebileceğimi dünya malının dünyada kaldığını düşünüyor insan. Her zaman ev araba vs. düşüyoruz ama her an ölümün*

*gelebileceğini düşünmüyoruz. Başına ne gelirse gelsin bir sebebi vardır” (Katılımcı 10-Hemşire).*

*“Manevi duygulara daha öncelik tanıyorsun mutluluk huzur ailen bu süreçte daha önemli hale geliyor. Tabi maddi kaygıları bir kenara da atmak mümkün değil çünkü benim eşim ve benim maddi durumlarımız iyi fakat bu süreçte işini kaybeden insanların sosyo-ekonomik kaygıları ortaya çıkabilir” (Katılımcı 13-Hekim).*

*“Elimizdekilerin kıymetini öğrendik. Normalde evimizde her şeyimiz olmasına rağmen daha çok almak için her gün markete giderdik fakat bu süreçte 14 gün evde kalmamıza rağmen markete gitme ihtiyacı hissetmedik aslında israf yapıyor muyuz diye düşündük. Evde her şey varken bir daha bir daha almak istemişiz. Paranız var ama çocuğunuz sizden dondurma istiyor gidip alamıyorsunuz ve her şeyin boş olduğunu görüyorsunuz. Maddiyatın hiçbir önemi yok. Artık pazara gittiğimde her şeyi daha az alıyorum. Bu süreç sakın bir hayat yaşamı öğretti. Ailemle daha olumlu ilişkiler kurmaya başladım. Öncesinde problemleri bir dönem geçiriyorduk. Eşimle hep tartışırdık fakat 14 günlük süreç bizi değiştirdi” (Katılımcı 11-Sekreter).*



Katılımcılar hastalık süreci esnasında ölüm ve sonrasına yönelik düşünceleri olduğu ve hastalık öncesine göre sonrasında ölüm ve ahirete yönelik düşüncelerde farklılıklar olduğu bulgulanmıştır. Zira katılımcılardan hastalık sürecini daha ağır atlatan kişiler hayatta yaptıkları iyi işleri ve amelleri tekrardan sorgulamış, olağanüstü durum olan pandemi sürecinde cenazelerine kimsenin katılamayacak olduklarını düşünmüşlerdir. Ahiret ve kabir azabına yönelik düşünceleri daha fazla artmıştır. Zira bu duruma iten en temel etkenin hastalığın daha kötü duruma götürmesi endişesi olduğu bulgulanmıştır. Katılımcılardan Covid servisinde çalışan bir sekreter ölüm düşüncesini yaşamasını serviste çalışmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Bir hekim katılımcı hastalık sürecinde ahirete ne kadar hazır olduğunu sorgulamış ve sonrasında dini pratiklerinde daha dikkatli olmaya çalışmıştır.

Katılımcılardan ölüm düşüncesi yaşamayanlar gerek hastalık esnasında gerek hastalık sürecinden sonra bu tür düşüncelerinin olmadığını ifade etmişlerdir. Süreci hafif atlatan bir hekim şöyle ifade etmiştir; *“Hafif atlattığımı için çok fazla düşünmedim ve değişim de yaşamadım ama daha ağır atlatsaydım ne gibi değişimler olurdu bilemiyorum. Herhalde ölümü daha çok düşünerek yaşadım.”* Dolayısıyla insanlar kriz durumlarını yaşadıkları ve hissettikleri zaman hayatın anlamını daha fazla düşündükleri ve ölüm duygusunu daha fazla yaşadıkları bulgulanmıştır:

*“Ölümü çok düşündüm. Ahireti düşünüyor insan. Sürekli kabir azaplarını falan düşündüm. Saçma sapan duygulardaydım. Ölümün çok kötü olacak cenaze namazın yok diyorum kimse cenazene bile gelmeyecek diye insan aklından her şeyi geçiriyor”* (Katılımcı 8-Hemşire)

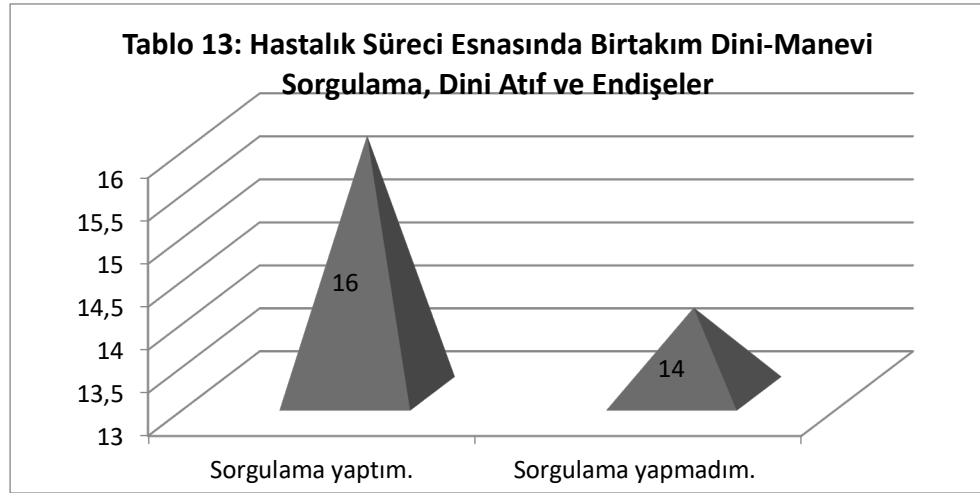
*“Covid insana ölümü düşündüren bir şey oldu. Yani ben geldim hazırlan der gibi bir durum. Aslında pandemi de çalışmak beni ölüm duygusuna iletti. Öldüğüm zaman devlet gömecek kimse cenazeme dahi katılamayacak diye düşündüm. Yalnız kalmak ölüm korkusunu artırıyor. Buna kapılmamaya çalıştım”* (Katılımcı 9-Sekreter)

*“Açıkçası korktum yani ölüp gidecez cennete mi cehenneme mi gidecez bunu sorguluyor insan. Özellikle birisi öldüğü zaman namaz kılayım ibadetlerimi yapayım diyorsun ama bir hafta sonra her şeyi unutuyorsun”* (Katılımcı 10-Hemşire)

“Hazır olmadığımızı düşündüm. Ölüm sonrası sürece daha hazır olmam için gayret etmem gerektiğini gördüm. Covid sonrası daha dikkatli olmaya başladım” (Katılımcı 17-Hekim).

“Ölüm sonrası ahiret vs benim kafamda tartışmalı olduğu için yaşadığım bu hayatın benim cennetim ya da cehennemim olduğunu düşünüyorum. Kişisel bir durum bu. Allaha inanıyorum” (Katılımcı 24- Hemşire).

“Hiçbir değişim olmadı. Allahın varlığı ve birliği konusunda endişem yok. Ölüncü, solucanlar kurtlar böcekler yiyecek bizi, eğer yakarlarsa kül olacağız. Ben olaya biraz daha somut bakıyorum” (Katılımcı 21-Hekim).



Hastalık süreci esnasında katılımcıların bir kısmı dini, manevi anlamda birtakım sorgulama, dini atıf, suçluluk, ibadetleri yerine getirmeme, neden ben sorusu, kader gibi düşünceler ya da endişeler kendisinin günahkâr olduğunu düşünme, Allah'ın kendini affedip etmeme düşüncelerini hissettikleri bulgulanmıştır. Bu süreçte özellikle hastalığı ağır geçiren bazı katılımcılar dini pratikleri yapamadıkları ve ölümü çok hatırladıkları dolayısıyla ahiret sürecini düşündükleri anlaşılmaktadır. Katılımcılardan biri ölümden korkmadığını fakat arkasında bırakacağı aile bireyleri hakkında endişe ettiğini belirtmiştir. Katılımcılardan bir hemşire sürecinin çok zor geçtiğini belli bir süre hastanede yattığını, dini pratikleri yaptığı halde nerede eksiklikler yaptığını ve bu sürece nasıl geldiğini sorgulamıştır. Diğer taraftan bir hekim katılımcı günlük dini pratikleri yapamamasına rağmen hastalığının hafif seyirle geçmesini yoğun bakımda hastalarla çok fazla ilgilenmesine ve onların duası sayesinde hastalığı hafif geçirdiğini düşünmüştür. Katılımcıların diğer bir kısmı ise neden ben sorusunu sormadıklarını

Allah'ın merhamet sıfatına daha çok sarıldıklarını ifade etmiştir. Bazı katılımcılar ise bu sürecin Allah'ın cezası olduğunu çok fazla düşünmediklerini belirtmelerine rağmen kendi günahlarını ve iyiliklerini tekrardan sorgulama gereği duymuşlardır.

Hastalık süreci esnasında herhangi dini bir sorgulama yapmadığını ifade eden katılımcılar, hastane çalışanı olmaları dolayısıyla hastalığın kendilerine de günün birinde bulaşabileceğini düşündüklerini, günahkârlık düşünmediklerini sadece diğer hastaların durumunu düşündüklerini, Allaha geldiği için düşünmediklerini veya dindar olmadıkları için ölüm ötesine inanmadıkları şeklinde ifadeleri olmuştur.

*“İnsanın kesinlikle aklından geçiyor. Çok düşündüm kalkayım bir namaz kılayım Kur'an okuyayım sizlere üfleyeyim içeyim. Öyle bir şey ki kalkıp abdest dahi alamıyorsun. Günahkârım diye düşünüyorsun bu etkiliyor. Kuran okuyayım diye düşünüyorsun. Ama artık nefis mi şeytan mı veya içimizden gelmemesinden mi böyle bir şeye çok da yönelmedim. Fakat bunları çok düşündüm. Az mı yaptım diye düşünmedim değil”* (Katılımcı 1-Hemşire)

*“Kendime göre inancım var. Allah inancım kuvvetli ama bir dine inanmıyorum. Neden ben diye bir şey yoktur. Seçimleriniz vardır. Siz beyninde iradenizle bir kodlama yapıyorsunuz Allah ta bu koşulları sizin için yaratıyor. Kul istemesini bilmeli.”* (Katılımcı 24- Hemşire).

*“Hissettim tabii ki. Bu benim kaderim mi neden ben düşüncesine kapıldım. Biz ilk yakalananlardandık ve bu beni çok kaygılandırdı”* (Katılımcı 3-Hemşire).

*“Evet, bir suçluluk hissettim acaba ibadetlerimi yerime getirmediğim için mi böyle oldu dedim. Neden ben dedim hiç beklemiyordum çünkü”* (Katılımcı 6-Sekreter).

*“Eşim negatif ben pozitif olduğum için insanın aklına farklı düşüncelere geliyor tabii. Kaderle mi alakalı diye düşünüyor insan. Aynı yerde yaşıyorsun fakat benim pozitif onun negatif olmasını kadere bağladım sanki. Neden aynı şeyleri yaptığımı diğer insanlar pozitif değil de ben pozitif oldum diye düşündüm”* (Katılımcı 13-Hekim).

*“Kader ölçü demektir. Kadere iman ettik. Suçluluk duymadım. Kurulmuş olan bir yeryüzü var muhakkak ben o yoldan geçerken yerine getirmem gereken şeylerin olduğunu düşünüyorum. Hastalığım bana bir şey katacağını ve benden bir şey*



*alacağını düşündüğüm için gelip geçici şeyler olarak gördüm” (Katılımcı 28-Sekreter).*

#### 4. Değerlendirme ve Sonuç

2019 yılının sonlarında Çin’de ortaya çıkan ve sonrasında tüm dünyaya yayılıp bir pandemi haline gelen yeni korona virüs hastalığı birçok insanın hayatını kaybetmesine ve toplumsal hayatın alt üst oluşuna neden olmuştur. Genel olarak covid-19’a yakalanan kişilerde fiziksel semptomların haricinde önemli psikolojik semptomların da açığa çıktığı ifade edilmektedir. Bu semptomlar arasında: korku, kaygı, stres, depresyon, yalnızlık, agresiflik, uyku ve beslenme sorunları, bağımlılık, belirsizlik duygusu, motivasyonun azalması, şiddet içeren davranışlar gibi belirtiler sayılabilir (Karlı, 2020: 286). Yeni Korona virüs (COVID-19) salgını özellikle de bu alanda çalışan sağlık çalışanlarının fiziksel, psikolojik ve manevi olarak etkilenmelerine yol açmıştır. Salgınlarda enfekte kişilerle en yakın temasa sağlık çalışanlarının maruz kalması nedeniyle bu kişilerin yüksek düzeyde bulaşma riski taşımakta, özellikle yoğun bakım ve acil servislerde çalışan sağlık personellerinin ruh sağlığı bu süreçten olumsuz etkilenmektedir (Aşkın vd. 2020). Nitekim Çankaya’nın (2020) gerçekleştirdiği araştırma sonucunda; pandemi süreciyle birlikte sağlık çalışanlarının depresyon ve anksiyete düzeylerinde pandemi öncesine göre anlamlı artışlar yaşandığı görülürken enerji, pozitif iyilik hali ve genel iyilik hali düzeylerinde ise anlamlı düşüşlerin olduğu görülmüştür. Çin’de yapılan bir diğer çalışmada ise sağlık çalışanı bireylerin enfekte olma riskinin yüksek olması ve yüksek iş yoğunluğu gibi nedenlerden dolayı kaygı düzeylerinde önemli artışların olduğu tespit edilmiştir (Pan vd., 2020).

Bu çalışmada Covid-19 tanısı almış sağlık çalışanlarının başa çıkma aracı olarak din ya da maneviyata baş vurup vurmadıkları, başvurulduysa din ya da maneviyattan ne ölçüde faydalandıkları araştırılmıştır. Elde edilen bulgulara göre; dini pratikleri yerine tam ya da hiç getirmeseler de katılımcıların tamamına yakını kendilerini dindar olarak nitelendirmektedir. Dindar %53, az dindar %40 ve dindar değil %7 olarak tespit edilmiştir. Kimter ‘in (2020) çalışmasında da katılımcılardan yarısından fazlasının (%55.8) kendilerini dindar; %20.2’sinin kendilerini oldukça dindar; %16.3’ünün biraz dindar; %4.2’sinin ise dindar olmayan olarak algıladıkları görülmüştür. Bu sonuçlar elde ettiğimiz verileri desteklemektedir.

Covid-19 salgını öncesi ibadetleri yerine getirme oranı genel olarak düşük bulunmuştur. Katılımcıların sadece %27’ü *elimden geldiğince dini ibadetlerimi yerine getirmeye çalışırdım* yanıtını vermiş, %25’i *dini gün ve gecelerde*

*ibadetlerimi yaparım* yanıtın vermiş geri kalan kısmı ise ya ara sıra ya da ibadetleri pek yerine getirmediklerini ifade etmişlerdir. %7'si ise dindar olmadığını ancak uzak doğu geleneklerinde yer alan ritüelleri yerine getirdiğini ifade etmiştir. Yine Kimter'in araştırmasında elde ettiğimiz bulgulara benzer şekilde katılımcıların yarısından fazlası (%59.1) düzenli olarak ibadet ettiklerini; %18.7'si ara sıra ibadet ettiklerini; %17.5'i sık sık ibadet ettiklerini; %3.9'u pek ibadet etmediklerini, %0.9'u ise hiç ibadet etmediklerini belirtmişlerdir. Dua etme sıklıkları bakımından örneklemin yaklaşık % 90'ının sık sık ve düzenli olarak dua ettikleri belirlenmiştir.

Covid-19 teşhisi alan sağlık çalışanları ibadet olarak en fazla duaya yönelmişlerdir (%80). Herhangi bir dini pratiğe müracaat etmeyenlerin oranı %20'dir. Diğer sağlık çalışanları ise Kur'an okuma ya da dinleme, namaz kılma gibi dini pratiklere başvurmuşlardır. Alan yazın incelendiğinde psikolojik sıkıntılar esnasında bireylerin dua ibadetine sıklıkla başvurdukları görülmektedir (Horozcu, 2010). Karşlı'nın (2020) çalışmasında da korona virüsten korunmak için katılımcıların çoğunlukla dua ibadetine başvurdukları tespitine yer verilmektedir.

Araştırmaların birçoğunda yıllarca dua eden insanların dua etmeyenlere göre beyinlerinde artan bir aktiviteye sahip oldukları, dikkat ve ödül ile ilgili beyin bölgelerinde, frontal loblarında daha fazla beyin dokularına sahip oldukları tespit edilmiştir. Öte yandan dindar bir kişinin Tanrı'ya dua ettiği zaman ile sıradan herhangi bir insanla konuştuğu zaman gibi beyinde aynı bölgelerini kullandığı belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle, inançlı bir insanın beyinde Tanrı, bir nesne ya da bir kişi kadar gerçektir (Schachner, 2012; Gürsu, 2017). Dahası covid pandemisinde olduğu; belirsizlik, rastlantısallık gibi kaygı uyandıran durumlarda her şeyi kontrol eden merhamet sahibi bir Tanrıya yüksek bir inançla bağlanmanın beyini olumlu etkilediğini ifade edilmektedir (Kay, Moscovitch ve Laurin, 2010). Bu çalışmada sağlık çalışanlarının büyük çoğunluğu dini-manevi pratiklere müracaat etmenin kendileri üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu dile getirmişlerdir (%80).

Sağlık çalışanları kaygılarını yenmek için; aileleriyle birlikte olma, dua, ibadet, zikir vb. ibadetler, film, kitap okuma gibi etkinliklere yöneldikleri gözlenmiştir. Araştırmalar sağlık çalışanlarının aileleri, çocukları ile düzenli görüşmelerinin, sosyal destek almalarının tükenmişlik veya psikolojik stres ve sıkıntı belirtilerinin fark edilmesi ve öncesinde önleme çalışmalarının yapılmasında önemli olduğunu belirtmektedir (Aşkın vd., 2020). Öte yandan maneviyat düzeyi yüksek bireylerin psikolojik sağlamlığı da güçlü olmakta, stres ve sıkıntıya olumlu tepki vermektedirler (Rutter, 1987). Çalışmalar kaygı ile maneviyat arasında negatif bir

ilişkinin olduğunu doğrulamaktadır (Reutter ve Bigatti, 2014). Kasapoğlu (2020), maneviyatı güçlü kişilerin covid-19 salgını döneminde psikolojik sağlamlık düzeylerinin de yüksek olduğunu, belirsizliğe tahammül düzeyleri arttığını, kaygı düzeylerinin ise azaldığını tespit etmiştir. Özcan'ın (2020: 274) araştırmasında ise katılımcıların covid-19 salgını ile mücadelede dini başa çıkma tarzlarını daha fazla kullandıkları, Allah'a daha fazla yöneldikleri, salgını bir imtihan olarak değerlendirdikleri ve sıklıkla duaya müracaat ettikleri tespit edilmiştir. Turan (2018) yaptığı bir araştırmada, yalnızlık ile olumlu dini başa çıkma arasında negatif yönde, olumlu dini başa çıkma ile hayat memnuniyeti arasında ise pozitif yönde anlamlılık düzeyinde bir ilişkinin olduğunu tespit etmiştir.

Covid-19 tanısı alan sağlık çalışanlarının ilk tepkileri sorulduğunda; ölüm, aile ve yakınları için endişelenme, şok, şaşkınlık, kendini yalnız hissetme ve kendini suçlama gibi tepkilerin açığa çıktığı görülmektedir. Testleri pozitif çıkan sağlık çalışanlarının %42'si öncelikle aile ve yakın çevrelerini düşündükleri ve onlar için endişelendiklerini %17'si ise ölümü hatırladıklarını, %14'ü şaşkınlık yaşadığını dile getirmişlerdir. Janoff- Bulmann ve Timko (1987:141) hastalıkların travmatik negatif olaylar olarak ele alınabileceğini, salgın hastalık karşısında bireylerde tipik travma tepkileri olan inkâr, şok ve şaşkınlık tepkilerin ortaya çıkabileceğini aktarmaktadır (akt. Aşkın vd. 2020). Alan yazında benzer bulgulara rastlamak mümkündür. Tuncay ve meslektaşları (2020), sağlık çalışanlarının, arkadaşlarının entübe olmalarını görmeleri, hastalarını kaybetmeleri, hastalığı ailelerine ve sevdiklerine bulaştırmaktan korkmaları gibi nedenlerle güvenlik duygularını zedelenebildiğini, virüsü ailesine ve yakın ilişki ağındaki kişilere bulaştıracağına ilişkin bir korku geliştirdiklerini aktarmaktadır. Gashi (2011), maneviyatı güçlendirecek müdahaleler ve uygulamalar ile bireyde oluşabilecek ölüm vb. korkuların azaldığını belirtmektedir. Kasapoğlu (2020b) ise araştırmasında, korana virüs korkusu ile spiritüel iyi oluş ve spiritüel iyi oluşun alt boyutu "aşkınlık" arasında negatif korelasyon; spiritüel iyi oluşun alt boyutu "anomi" arasında pozitif korelasyon tespit etmiştir.

Bela ve musibetler her ne kadar insanın malıyla ve canıyla alakalı olsa da maneviyatını da etkileyebilmekte, çaresizlik duygusu içerisinde hissedilen insan, tabii olarak bir an önce normal hayatına dönmek için çözüm ve çıkış yolları aramaktadır (Müftüoğlu, 2020). Bu doğrultuda sorulan korona virüsle başa çıkma sürecinde akla en sık gelen dini ve manevi düşünceler sorusuna katılımcıların %30'u Allah'ın şifa vereceğine dair inançlarının rahatlatıcı olduğunu, %20'si Allah'ın yardım edeceğini düşündüklerini, %17'si Allah'a sığınma ihtiyacı içinde olduklarını,

%5'i ise bunun bir imtihan olduğunu dile getirmişlerdir. Aynı şekilde hastalık sürecinde birtakım dini/manevi sorgulama ya da atıf yapıp yapmadıkları sorulduğunda; 30 katılımcıdan 16'sı (%53) dini, manevi anlamda birtakım sorgulama, dini atıf, suçluluk, ibadetleri yerine getirmeme, neden ben sorusu, kader gibi düşünceler ya da endişeler ile kendisinin günahkâr olduğunu düşünme, Allah'ın kendini affedip etmeme düşüncelerini hissettiklerini belirtmişlerdir. 30 katılımcıdan 14'ü (%47) ise herhangi bir sorgulama yapmadığını ifade etmiştir. Bu bulguların alanda yapılan az sayıda çalışma ile uyumlu olduğu gözlenmektedir. Örneğin 11 Eylül saldırısı sonrasında Schuster ve diğerleri (2001) katılımcıların %90'ının, teselli ve destek için dinlerine döndüklerini tespit etmişlerdir. Yine Bulman ve Wortman (1977), ciddi kazalardan sonra felç kalan bir grup insana başlarına gelen talihsizliği nasıl açıkladıklarını sorduklarında "Neden ben?" sorusuna verilen cevaplar arasında en sık rastlanan "Tanrı'nın takdiri" şeklinde cevabın olduğunu belirlemişlerdir (akt. Kızılgöçer ve Çinici, 2020). Kaplan ve meslektaşları (2020) da çalışmalarında, katılımcıların %29'unun bunu bir imtihan olarak; %9'unun ise salgını bir ceza olarak değerlendirdiğini ve başa çıkma stratejisi olarak dua, ibadet ve zikir gibi dini ritüellere yönelimin yüksek (%86) olduğunu, salgın sürecinde katılımcıların %88'inin insanların manevi bir desteğe ihtiyaç duyduğu görüşünü dillendirdiklerini tespit etmişlerdir. Yapıcı (2020) ise araştırmasında katılımcıların salgını imtihan, uyarı ve ders olarak algıladıklarını sabır ve dua gibi dini pratiklere baş vurduklarını belirlemiştir.

Bu çalışmada covid-19 teşhisi alan sağlık çalışanlarının %69'u hayatın anlamını yeniden sorguladıklarını dile getirmişlerdir. Özyürek ve Atalay (2020), 884 yetişkin örnekleme ile gerçekleştirdikleri araştırmalarında, yaşam anlamı ve ölüm kaygısının artışına paralel olarak iyilik hallerinin de arttığı sonucuna ulaşmışlardır. Üsküdar üniversitesinin (Türkiye'nin "Koronafobi Haritası" Açıklandı, 2020) 81 ilde 6318 Kişi (897'si sağlık çalışanı) ile gerçekleştirdikleri araştırmada Travma Sonrası Büyüme Ölçeği baz alınarak 6 soru hazırlanmış ve bu sorulara verilen cevapların dağılımı şöyle gerçekleşmiştir:

- Yaşamda önem verdiğim şeylerin öncelik sırası değişti (%59),
- Manevi konulara olan ilgim arttı (%49),
- Zorlukları göğüsleyebileceğimi anladım (%56),
- Olayları olduğu gibi kabullenebiliyorum (%56),
- İlişkilerime daha çok emek sarf etmeye başladım (%48),
- Elimdekilerin kıymetini daha iyi anladım (%74).

Tarhan (2020), bu bulguların bizim kültürümüzdeki karşılığının; Sabır, Şükür, Tahammül, Kanaat olduğunu dile getirmiştir. Bunlara; Rıza, Teslimiyet kavramları da eklenebilir. Karataş'ın (2020) 520 kişi ile gerçekleştirdiği çalışmasında; korona virüs yayılmaya başladıktan sonra katılımcıların %67,5'inin hayatın anlamını sorgulama durumlarının da arttığı bulgusuna ulaşılmıştır. Kul, Demir ve Katmer (2020) ise çalışmalarında, psikolojik sağlık ile durumluk kaygı arasında negatif yönlü, mevcut anlam arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğunu tespit etmişlerdir. Shaw ve meslektaşlarına göre (2005), pandemi gibi olağanüstü zaman dilimlerinde maneviyat, bireylerin yaşamlarında yeni bir anlam ve amaç duygusu geliştirmelerine, umutlarını sürdürmelerine, kutsal ile bağlantı kurarak sorunlarını anlamlandırmaya çalışmalarına yardımcı olabilmekte, psikolojik sağlıklarını desteklemekte, bu süreçle pozitif bir şekilde başa çıkmalarına yardımcı olabilmektedir. Dadfar vd. (2020) tarafından klinik ve klinik olmayan gruplar üzerinde yürütülen bir araştırmada, dini iyi oluşun ruhsal sağlığı korumaya katkı sunan bir faktör olduğunu tespit etmişlerdir. Özden gelen güç/öznel iç güç olan din ve maneviyat salgın dönemlerinde bir güçlendirme aracı olarak devreye girmektedir. Maneviyatın bu zaman dilimindeki rolü göz ardı edilemez (Gencer, 2020).

Tüm bu veriler ışığında sonuç olarak yaşadığımız kitlesel salgında en yüksek risk grubunu sağlık çalışanlarının oluşturduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda sağlık çalışanlarının korunması, desteklenmesi, gerekli araçların sağlanması, güvenliğinin sağlanması, ruhsal olarak destekleyecek mekanizmaların oluşturulması önem kazanmaktadır (Kaya, 2020). Kuşkusuz bu süreçte dini ve manevi uygulamaların devreye girmesi hastalığı atlama ve başa çıkma sürecini de kolaylaştırmaktadır. Din/maneviyat psikolojik sağlamlığı artırarak yaşanan hastalık, travma ve benzerini çekilebilir kılmakta, sığınacak yüce bir gücün olduğu düşüncesi ise kaygı ve diğer psikolojik rahatsızlıkları azaltmaktadır. Bu anlamda dini pratiklerin hastalık sürecinde manevi danışmanlar tarafından tedaviye destek bağlamında entegre edilmesi kaçınılmazdır.

### **Kaynakça**

- Aşkın, R., Bozkurt, Y., & Zeybek, Z. (2020). Covid-19 Pandemisi: Psikolojik Etkileri ve Terapötik Müdahaleler. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(37), 304-318.
- Ayten, A. (2010). *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz yayıncılık.
- Bahadır, A. (2002). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bahar, A., Koçak, H. S., Bağlama, S. S., & Çuhadar, D. (2020). Can Psychological Resilience Protect the Mental Health of Healthcare Professionals during the COVID-19 Pandemic Period?. *Dubai Medical Journal*, 3(44), 133-139.
- Çankaya, M. (2020). COVID-19 pandemisi ve sağlık çalışanlarının iyilik hali değişimi. *Atlas International Congress On Social Sciences 7. Proceeding Book*, ss. 446-460.
- Dadfar, M., Lester, D., Turan, Y., Beshai, J.A. & Unterrainer, H.-F. (2020): Religious spiritual well-being: results from Muslim Iranian clinical and non-clinical samples by age, sex and group, *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, DOI:10.1080/15528030.2020.1818161
- Demir, O, Ö., (2017). Nitel Araştırma Yöntemleri. K. Böke (Ed.), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (5. basım) içinde (s. 285-318). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gashi, F. (2011). Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma. *Balkan Araştırma Dergisi*, S. 1, Cilt 3.
- Gashi, F. (2020). Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1) , 511-535.
- Gencer, N. (2020). Kovid-19 Sürecinde Yaşlı Olmak: 65 Yaş ve Üstü Vatandaşlar İçin Uygulanan Sokağa Çıkma Yasağı Üzerine Değerlendirmeler ve Manevi Sosyal Hizmet. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4(1), 35-42.

- Gupta, S., & Sahoo, S. (2020). Pandemic and mental health of the front-line healthcare workers: a review and implications in the Indian context amidst COVID-19. *Gen Psychiatr* 33(5) , e100284.
- Gürsu, O. (2017). Nöropsikoloji, Din Ve Psikolojik İyi Oluş. *Journal of International Social Research*, 10(53).
- Horozcu, Ü. (2010). Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki, *Milel ve Nihal*, 7 (1), 209-240.
- Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İstek, E. (2017). Avrupa'da Veba Salgını ve Salgında Din Faktörü (Viyana Örneği). *Tarih Araştırmaları Dergisi* 36(62) , 173-204.
- Kaplan, H., Sevinç, K., & İşbilen, N. (2020). Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma. *Electronic Turkish Studies*, 15(4).
- Karaimamoğlu, T. (2016). Kara Ölüm Veba Salgını ve Ortaçağ İngilteresine'sine. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(37), , 591-610.
- Karlı, N. (2020). Covid 19 Algısı, Sağlık Bilişleri ve Dindarlık. Dindarlık, *Kişilik ve Ruh Sağlığı* içinde, (edt. Nevzat Gencer, Muammer Cengil), Çamlıca yay. İstanbul.
- Kasapoğlu, F. (2020). COVID-19 Salgını Sürecinde Kaygı ile Maneviyat, Psikolojik Sağlık ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi. *Electronic Turkish Studies*, 15(4).
- Kasapoğlu, F. (2020b). Examining the relationship between fear of COVID-19 and spiritual well-being. *Spiritual Psychology and Counseling*, 5, 343–356.
- Karataş, Z. (2020). COVID-19 Pandemisinin Toplumsal Etkileri, Değişim ve Güçlenme. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4(1), 3-15.
- Kay, A.C., Shepherd, S., Blatz, C.W., Chua, S.N., ve Galinsky, A.D. (2010). For God (or) Country: The Hydraulic Relations Between Government İnstability and Belief in Religious. *Sources of Control. Journal of Personality and Social Psychology*, 99, ss. 725-739.

- Kaya, B. (2020). Pandeminin Ruh Sağlığına Etkileri, *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 23, 123-124. doi:10.5505/kpd.2020.64325.
- Kimter, N. Covid-19 Günlerinde Bireylerin Psikolojik Sağlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 574-605.
- Kızılgeçit, M., & Çinici, M. (2020). Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (54), 45-65.
- Kul, A., Demir, R., & Katmer, A. N. (2020). Covid-19 Salgını Döneminde Psikolojik Sağlamlığın Yordayıcısı Olarak Yaşam Anlamı ve Kaygı. *Electronic Turkish Studies*, 15(6).
- Lai, J., Ma, S., Wang, Y., Cai, Z., Hu, J., Wei, N., ... & Hu, S. (2020). Factors associated with mental health outcomes among health care workers exposed to coronavirus disease 2019. *JAMA network open*, 3(3), e203976-e203976.
- Lazarus, R., & Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal, and Coping*. New York: Springer.
- Menteşe, L. (2020). Kara Vebanın Batı ve Doğu Toplularına Etkisi. *Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi*, 2(1) , 78-87.
- Müftüoğlu, M. (2020). Kur'ân-ı Kerim'e Göre Bela ve Musibetler Karşısında İnsanın Durumu ve Manevi Değerlerin Önemi. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, (5), 8-27.
- Nadeem, S. (2020). Coronavirus COVID-19: Available Free Literature Provided by Various Companies, Journals and Organizations around the World. *Journal Of Ongoing Chemical Research*, 5(1): , 7-13.
- Okumuş, E. (2002). Tabii Afetler Din ve Toplum. *İslami Araştırmalar Dergisi* , 339-373.
- Özcan, Z. (2020). Yükleme, Kaygı ve Başa Çıkma Bağlamında Covid-19 Salgınına Dini Bakış. *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı İçinde*, (Editör: Nevzat Gencer, Muammer Cengil), Çamlıca yay.: İstanbul.
- Özyürek, A., & Atalay, D. (2020). COVID-19 Pandemisinde Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı ve Ölüm Kaygısı İle İyilik Hali Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *TURAN: Stratejik Araştırmalar Merkezi*, 12(46), 458-472.



- Pan, R., Zhang, L., & Pan, J., (2020). The Anxiety Status of Chinese Medical Workers During the Epidemic of COVID-19: A Meta-Analysis, *Psychiatry Investigation*, 17(5), 475-480.  
<https://doi.org/10.30773/pi.2020.0127>
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, and practice*. New York: The Guilford Press.
- Reutter, K. K., & Bigatti, S. M. (2014). Religiosity and spirituality as resiliency resources: Moderation, mediation, or moderated mediation? *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 53(1), 56-72. <https://doi.org/10.1111/jssr.12081>
- Rutter, M. (1987). Psychosocial resilience and protective mechanisms. *American Journal of Orthopsychiatry*, 57(3), 316-331. <https://doi.org/10.1111/j.1939-0025.1987.tb03541.x>
- Schachner, E. (2012). "Is there a difference between the brain of an atheist and the brain of a religious person?", *Scientific American Mind*, <http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=is-there-a-difference-between-the-brain> (E.T. 06.07.2015).
- Shanafelt, T., Ripp, J., & Trockel, M. (2020). Understanding and addressing sources of anxiety among health care professionals during the COVID-19 pandemic. *Journal of American Medical Association*, 323(21), 2133-2134.
- Shaw, A., Joseph, S., & Linley, P. A. (2005). Religion, spirituality, and posttraumatic growth: A systematic review. *Mental Health, Religion & Culture*, 8(1), 1-11. <https://doi.org/10.1080/1367467032000157981>
- Tarhan, N. (2020). Olağanüstü Durumlarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Sempozyumu Açılış Programı, [https://www.youtube.com/watch?v=xFqDKUwMmc&list=PLxbO2H8aHgLv9jiV9PXgM\\_xQuI6byQLRF&index=4](https://www.youtube.com/watch?v=xFqDKUwMmc&list=PLxbO2H8aHgLv9jiV9PXgM_xQuI6byQLRF&index=4)
- Tuncay, F. E., Koyuncu, E., & Özel, Ş. (2020). Pandemilerde Sağlık Çalışanlarının Psikososyal Sağlığını Etkileyen Koruyucu ve Risk Faktörlerine İlişkin Bir Derleme. *Ankara Medical Journal*, 2, 488-501.

Turan, Y. (2018). Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 395-434. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>

turkiyenin-koronafobi-haritasi-aciklandi, (2020).

<https://uskudar.edu.tr/tr/icerik/5156/turkiyenin-koronafobi-haritasi-aciklandi>

Yapıcı, A. (2020). Kovid-19 Küresel Salgınına Dini ve Dindışı yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı mı, İnsanın suçu mu? (Edt: E. Okumuş), *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar, Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. Eskişeni yay., ss. 117-172.

Yıldırım, A., Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

## Osmanlı Medrese Müfredatından Felsefe Dersi Kaldırıldı mı?

Was Philosophy Teaching Banned in The Ottoman Madrasa Curriculum?

**Ali BAKKAL**

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Faculty of Divinity Akdeniz University, Antalya / Turkey, alibakkal52@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-4948-2736

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	29 Ocak / January 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – Şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

**Atf / Cite as:** Bakkal, Ali, Osmanlı Medrese Müfredatından Felsefe Dersi Kaldırıldı mı?/Was Philosophy Teaching Banned in The Ottoman Madrasa Curriculum?tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 221-252. doi: 10.30622 tarr.870895

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Osmanlı Medrese Müfredatından Felsefe Dersi Kaldırıldı mı?

Ali BAKKAL

### Özet

On yedinci yüzyılın çok yönlü Osmanlı bilgini Taşköprüzâde Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zunûn* ve *Mîzânü'l-hak* isimli eserlerinde Fatih Sultan Mehmed'in yaptırdığı Semâniye medreselerinde aslında birer kelâm kitabı olan *Haşîye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* adlı eserlerin okutulmasını istediğini, Kanuni Sultan Süleyman zamanına kadar medreselerde müderrislik yapacak olan kişilerin akli ve nakli ilimlerdeki bilgisi derecesine göre seçildiğini, Kanuni'den sonra ilimlerde duraklama dönemine girildiğini, sonradan gelenlerin "bu dersler felsefiyattır" diyerek *Haşîye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* derslerinin kaldırıldığını, bunların yerine fıkihtan *Hidâye* ve *Ekmel* derslerinin okutulmaya devam ettiğini, bu sırada Şeyhülislâm'lardan birinin *hikmetin* okutulmasını yasakladığını, bundan sonra pek azı dışında felsefi ilimlerin söndüğünü iddia etmiştir. Bu çalışmada Çelebi'nin bu iddialarının çoğunun doğru olmadığı, söz konusu kalam eserlerinin medreselerin kapatılmasına kadar okutulmaya devam ettiği, felsefenin medrese müfredatından çıkarıldığına dair bir fetvanın bulunmadığı, herhangi bir Şeyhülislam'ın da bu hususta bir fetvasına rastlanmadığı, bununla birlikte on altıncı yüzyıldan itibaren sadece felsefede değil, bütün bilim dallarında bir duraklamanın, hatta bir gerilemenin meydana geldiği ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Türk eğitim tarihi, Medrese, Osmanlıda felsefe, Osmanlıda bilimin gerilemesi, Felsefe dersinin kaldırılması.

### Was Philosophy Teaching Banned in The Ottoman Madrasa Curriculum?

#### Abstract

Seventeenth century versatile Ottoman scholar *Taşköprüzâde Kâtip Çelebi* says in his books titled *Keşfü'z-zunûn* and *Mîzânü'l-hak*, that *Fâtiḥ Sultan Mehmed* had ordered that the kalam books named *Haşîye-i Tecrîd* and *Şerh-i Mevâkıf* should be taught at *Semâniye* madrasahs which were established by him. He also says that these courses were selected among the students who were intending to be faculty member at madrasah according to their capacity on rational and transmitted sciences until the

times of Kānuni Suleiman the magnificent. After Kānuni when Ottoman Empire entered the period of pause, the authorities removed those courses from the curriculum because of attitudes developed against philosophy and those courses were considered philosophical instead the courses called *Hidāya* and *Ekmel* from fiqh established in the curriculum. He also says that one of the Sheikh-ul-Islam prohibited the teaching of Hikmet, and that philosophical sciences, except for a few, were extinguished after later. In this study, many of Kātib Çelebi's claims were shown not true, and those courses which were claimed to be abandoned actually were in the programs and there is no such order from any Sheikh-ul-Islam, however, not only philosophy all branches of material sciences were weakened afterward of the 16<sup>th</sup> century and even a recession were said to be occurred.

**Keywords:** History of Turkish education, Madrasah, philosophy in the Ottoman, decline of science in the Ottoman Empire, abolition of the philosophy course.

#### Structured Abstract

According to Taşköprizāde Kātib Çelebi, who is one of the versatile Ottoman scholar in the seventeenth century, appointments of instructors to madrasah was done in proportion to their ability on the rational and transmitted sciences until the period of Kānuni Suleiman the magnificent. *Fātih Sultan Mehmed* had ordered that the kalām books named *Haşiye-i Tecrîd* and *Şerh-i Mevâkıf* should be taught at *Semāniye* madrasahs which were established by him. However, those courses were abandoned from the curriculum because they were considered philosophical due to new attitude against philosophy. Instead, the courses called *Hidaya* and *Ekmel* from fiqh established in the curriculum. He also says one of the Sheikh-ul-Islam prohibited the teachings of Hikmet (Islamic term for philosophy). As a result philosophical science teaching diminished and those courses have not been taught properly. At last, first pausing in the science and then recession of intellectual thinking were started in the lands of Ottoman Empire.

Most of the academicians, who studied education in Ottoman Madrasah, were considered those words of Kātib Çelebi as the truth and thus, claimed that philosophy were abandoned from Ottoman madrasah curriculum after 16<sup>th</sup> century and consequently recession in madrasah occurred. On the contrary, some researchers says that the claims of Kātib Çelebi do not reflect the reality, therefore, he should not be fully trusted in this subject.

In this study, we discuss the truthiness of Kātib Çelebi's claims in one side, while the other side, we discuss what he meant while we are too considering the pause

period and recession observed in various sciences in the Ottoman Empire after 16<sup>th</sup> century.

The study revealed that the most claims of Kātip Çelebi are not correct. Accordingly, any record indicating teachings of *Hâşiye-i Tecrîd* and *Şerh-i Mevâkîf* as *Fâtih Sultan Mehmed* ordered could not be found on foundation certificates. Only, including the name *Hâşiye-i Tecrîd* on a student's teaching manual, which includes more names of some logic and kalam books, were found.

We could certify that even though importance of such kalām books was lost gradually, such courses were kept in the curriculum until the madrasah were closed totally. A group is called *Hâşiye-i Tecrîd* among the chain of madrasah although they were rather a lower in the rank. We did not find any fatwa about cancelling philosophy from the curriculum, which was set by any Sheikh-ul-Islam. Meantime, we also certify that not only philosophy, but all branches of positive sciences ran into a pause period first, and then their recession was observed.

Certainly we can say that Ottoman scholars up to times of Kanuni were more qualified in general. But, saying that non-existence of qualified scholars after Kānuni period would oppose the historical facts. This is because; even though their number is small or very small qualified scholars existed in all periods.

Madrasah programs, which could be found even today, a book called *Kevâkib-i Seb'a* which includes a prepared madrasah education and curriculum upon request French embasador in 1741, lists of students, written copies, autobiografies of teachers, diplomas, foreign testimonies, and works called *Hâşiye-i Tecrîd* and *Şerh-i Mevâkîf* were foun all the times untill the larest times of Ottomans, not only the times of Kātip Çelebi, who himself confirms these courses. These are enough evidence to indicate Hikmet and philosopy courses were not abandaned in the Ottoman madrasah.

In addition to logic and kalām, in all branches of science, various books were written after 16<sup>th</sup> century and during the pause and recession periods. Some of those even survived up today. It is observed that 52 books in 15<sup>th</sup> century, 300 in 16<sup>th</sup> century, 190 in 17<sup>th</sup> century in the field of astronomy; 28 books in 15<sup>th</sup> century, 81 in 16<sup>th</sup> century, 70 in 17<sup>th</sup> century in the field of math; two books in 14<sup>th</sup> century, 19 in 15<sup>th</sup> century, 61 in 16th century, 108 in 17<sup>th</sup> century in the field of nature and natural sciences; 14 books in 14<sup>th</sup> century, 97 in 15<sup>th</sup> century, 169 in 16th century, 140 in 17<sup>th</sup> century in the field of medicine and medical sciences; one book in 14<sup>th</sup> century, 4 in 15<sup>th</sup> century, 42 in 16th century, 24 in 17<sup>th</sup> century in the field of geography were written. As the studies and publications in these sciences continued, studies and publications in the field of philosophy is also continued. Since there is no

detailed literature search yet, what and how many books were published in the field of philosophy are currently unknown.

On the other hand, we did not run into evidence about prohibition of philosophy in the madrasah. His sayings about Sheikh-ul-Islām who banned philosophy could be Kādızāde Ahmed Şemseddin Efendi. Kādızāde requested for demolishing the Istanbul Observatory which was established by Takıyyüddin er-Râsîd perhaps because there were negative astrological interpretations emerged after apperance of a comet observed in those days. However, this request of his was not a fatwa also it was not about banning of philosophy neither.

If the words “hikmet” and “philosophy” mentioned by Kâtip Çelebi were evaluated as a whole, it is understood that what he meant was the contents of the books *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf*. The reason for this is that these books contain in large proportion of philosophical knowledge. For example, one third of *Şerh-i Mevâkıf* could be considered pure philosophy. Pure philosophy never took place among the main coerces of madrasah. Nevertheless, some teachers taught these courses and some curious students took those courses. Since there was not a single course contains only philosophical knowledge, banning of philosophy cannot be claimed.

Perhaps Kâtip Çelebi tried to explain reasons causing the recession observed in his times in the fields of rational sciences. Nevertheless, possible explanations given by Kâtip Çelebi are apparently not true. It would be better if one needs to search those reasons among the general causes why Ottoman ran into a pause and recession periods. This is the subject of historians anyhow.

### Osmanlı Medrese Müfredatından Felsefe Dersi Kaldırıldı mı?

Çoğu araştırmacılar medreselerin en önemli gerileme sebepleri arasında 16. yüzyıldan sonra medrese ders müfredatından felsefe derslerinin kaldırılmış olmasını gösterirler. Bu görüş büyük ölçüde Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn* ve *Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ahak* adlı eserlerinde yaptığı açıklamalara dayanmaktadır. Kâtip Çelebi'nin ifadeleri şöyledir:

“Ben derim ki, felsefe ve hikmet, Anadolu’da fetihten sonra, Osmanlı Devleti (tarihinin) ortalarına kadar revaç buldu. Bu dönemde bir kimsenin şeref ve itibarı, aklî ve naklî ilimleri<sup>1</sup> tahsili ve ihatası ölçüsüne göre olurdu. O dönemde, allâme Şemseddin el-Fenârî (ö. 834/1431), erdemli Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440’tan sonra), allâme Hocasâde (ö. 893/1488), allâme Ali Kuşçu (ö. 879/1474), erdemli İbnü'l-Müeyyed (ö. 950/1543) ve Mîrim Çelebi (ö. allâme İbn Kemâl (ö. 940/1534), erdemli İbnü'l-Hinâî (Kınalızâde Ali) (ö. 979/1572) gibi hikmet ve şeriatı şahsında cemetmiş büyük adamlar vardı. Çözülme ve gerileme dönemi başlayınca, bazı müftülerin<sup>2</sup> felsefenin okutulmasını yasaklamaları ve öğrencileri *Hidâye*<sup>3</sup> ve *Ekmel*<sup>4</sup> okumaya teşvik etmeleri sebebiyle ilimlerin rûzgârı durgunlaştı ve azaldı. Az miktarı hariç bütün ilimler silindi. Mezkûr kişi Anadolu’da ilimlerin çöküşüne sebep oldu. (...) İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) anlattığı gibi bu durum devletin de çöküşünün belirtilerindedir.”<sup>5</sup>

“Ulu Osmanlı devletinin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek *hikmet* ile *şeriat* ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacıları ün

<sup>1</sup> Aklî ve naklî ilimler ayrımı konusunda geniş bilgi için bk. Tuncay Akgün, “Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’ye göre Osmanlı’da Aklî ve Naklî İlimler Ayrımı Bağlamında Felsefe”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu*, ed. M. Fatih Gökçek (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 389-399; Murteza Bedir, “Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 5-31.

<sup>2</sup> Burada “müftü” ile kastedilen şeyhülislamdır. “Bazı” kelimesi ile Arapçada çoğu kez bir kişi kastedilir.

<sup>3</sup> Hanefî mezhebinin güvenilen metinlerinden biri olan *el-Hidâye*’nin müellifi Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî’dir (ö. 593/1197). Merginânî’nin bu eseri, Hanefî mezhebinde mutûn-ı erbaadan (dört temel metin) biri olan Kudûrî’nin *el-Muhtaşar*’ı ile mezhebin kurucu İmamı Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin *el-Câmi’u’s-şagîr*’inde mevcut olan fikhî meseleleri bir araya getirmek suretiyle kendisinin yazdığı *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı eserinin şerhidir. (Bk. Cengiz Kallek “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471-473).

<sup>4</sup> Kâtip Çelebi, “Ekmel” sözüyle tanınmış Hanefî fakihî Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî’nin (ö. 786/1384), Merginânî’nin *el-Hidâye*’si üzerine yazdığı *el-İnâye* şerhini kastetmektedir. *el-İnâye*, *el-Hidâye*’nin en önemli şerhlerinden biridir.

<sup>5</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 5 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ty. (Maarif Matbaası, İstanbul 1941 baskısından ofset), 1/680.



salmışlardı. Ebülfeth (Fâtiḥ) Sultan Mehmed Han Medâris-i Semâniye’yi<sup>6</sup> yaptırıp kanuna göre iş görölüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve *Haşiye-i Tecrîd*<sup>7</sup> ve *Şerh-i Mevâkıf*<sup>8</sup> derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler *felsefiyât* diye kaldırılıp yerine *Hidâye* ve *Ekmel* derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyât kaldı, ne *Hidâye* kaldı, ne de *Ekmel*. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu.”<sup>9</sup>

Biz bu çalışmamızda medrese programlarında akli ilimlerin ve felsefenin yeri konusunu ayrıntılı olarak inceleyecek değiliz. Bizim inceleyeceğimiz husus Kâtip Çelebi’nin yukarıda naklettiğimiz ifadelerinin tarihi gerçekliklerle ne kadar örtüştüğünü ve gerçekte onun ne demek istediğini tespit etmektir. Tabii olarak bu konuyu incelerken medrese programlarındaki akli ilimlerden ve felsefe eğitiminden söz edilecektir.

Birçok araştırmacı Kâtip Çelebi’nin sözlerini tarihî gerçekliğin dille ifadesi olarak kabul ettiği için görüşleri de bu yönde olmuştur. İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1888-1977) ise, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı* adlı eserinde Kâtip Çelebi’nin verdiği bilgilerden etkilenecek şunları yazmaktadır: “Medreselerin bozulmasında tefekkürü, faaliyete getirecek olan matematik, kelim ve felsefe (hikemiyat) gibi akli ilimlerin terk edilerek bunların yerine tamamen nakli ilimlerin kaim olması birinci derecede âmil olmuştur... Bazı şeyhülislamın telkinleri ile hikmet dersi medreselerden kaldırılarak bunun yerine zaten mevcut olan fıkıh, usûl-i fıkıh ilimlerine geniş yer verilmiştir.”<sup>10</sup> Yaşar Sarıkaya benzer görüşlerin Mehmet Zeki

<sup>6</sup> Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılan sekiz yüksek dereceli medrese *Sahn-ı Semân* (Sekiz Avlu) adıyla anılmaktadır. Her medrese bir avlu etrafında dizilmiş on dokuz oda ve bir dershane meydana geliyordu. Bu özelliğe sahip sekiz birimden meydana geldiği için bu medreselere *Sahn-ı Semân* ismi verilmiştir.

<sup>7</sup> İranlı İslam âlimi, filozof ve astronomi bilgini Nasîrüddin-i Tûsî’nin (ö. 672/1274) kelama dair *Tecrîdü’l-i’tikâd* adlı bir eseri mevcuttur. Bu eser daha çok *Tecrîdü’l-kelem* adıyla meşhur olmuştur. Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1349), bu eser üzerine *Teşyidü’l-kavâ’id fi şerhi Tecrîdü’l-akâ’id* adıyla bir şerh yazmıştır. Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) de Şemseddin el-İsfahânî’nin yazdığı bu şerh üzerine bir hâşiye yazmış olup bu hâşiye *Hâyetü’t-Tecrîd* adıyla meşhur olmuştur. (Bk. Bekir Topaloğlu, “Tecrîdü’l-i’tikâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/250-251).

<sup>8</sup> Kelâm, usûl ve dil bilgini Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) kelâma dair *el-Mevâkıf* adlı bir eser yazmıştır. Bu eserin birçok şerhi bulunmakla birlikte *Şerhu’l-Mevâkıf* denildiği zaman Seyyid Şerîf el-Cürçânî’nin (ö. 816/1413) Osmanlı medreselerinde de ders kitabı olarak okutulan eseri akla gelir. (Bk. Mustafa Sinanoğlu, “el-Mevâkıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/422-424).

<sup>9</sup> Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-hak fi ihtiyâri’l-ahak*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 9.

<sup>10</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 75-76.

Pakalın (1886-1972), Şehabettin Tekindağ (1918-1983), İsmet Parmaksızoğlu (1924-1984), Hüseyin Atay, Yahya Akyüz ve Hasan Akgündüz tarafından da dile getirildiğini ifade etmektedir.<sup>11</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Türk eğitimcisi ve tarihçisi Muallim Cevdet (1883-1935), Kâtip Çelebi'nin Kanuni'den sonra felsefe derslerinin programlardan kaldırıldığına dair görüşünün doğru olmadığını söylemiştir.<sup>12</sup> Abdülhak Adnan Adıvar (1882-1955) da kesin bilgilere dayanmamakla birlikte, fıkıh ve kelâm derslerinin yanı sıra, akli ilimlerden mantık ve matematiğin tamamıyla ihmal edilmediği kanaatindeydi.<sup>13</sup> Yaşar Sarıkaya ise konu hakkında sunduğu bir sempozyum bildirisinde “Akli ilimlerin ihmal ve terkiyle ilgili Kâtip Çelebi'nin tenkitleri doğruyu yansıtmamaktadır”<sup>14</sup> şeklinde bir sonucuna ulaşmıştır. Bu çalışmada Kâtip Çelebi'nin konuyla ilgili görüşleri delilleriyle birlikte ele alınarak tekrar değerlendirilecektir.

### 1. Kâtip Çelebi “Felsefe” ve “Hikmet” Kavramlarıyla Neyi Kastediyordu?

Kâtip Çelebi, Osmanlı döneminin ortalarına kadar felsefe ve hikmet derslerinin okutulduğunu, daha sonra bir müftünün “bunlar felsefedir” deyip aslında birer kelâm kitabı olan *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* kitaplarının medreselerde okutulmasını yasaklayıp bunların yerine birer fıkıh kitabı olan *Ekmel* ve *Hidâye*'nin okutulmasını teşvik ederken burada kullandığı *felsefe* ve *hikmet* kelimelerine yüklediği anlamın iyi bilinmesi gerekir. Çünkü o dönemde felsefe kavramına yüklenen anlam ile bugün yüklenen anlam arasında büyük farklılıklar vardır. Sözün doğru anlaşılması söyleyenin maksadını doğru anlamaya bağlıdır.

Grekçede *fila* sevgi anlamına, *sofia* da hikmet anlamına gelmektedir. Bu iki kelimenin birleşmesinden meydana gelen *filasofea* da tabiatıyla hikmet sevgisi anlamında olmaktadır. *Filasofia* tabiri Arapçaya *felsefe* şeklinde geçmiştir.<sup>15</sup> Buna göre *felsefe* ve *hikmet* kelimeleriyle kastedilen anlam örtüşmektedir. Tehânevî (ö. 1158/1745) de *hikmet* kelimesinin *ilmü'l-hikme* şeklinde bir ilim türü olarak

<sup>11</sup> Yaşar Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Akli İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim - Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, İstanbul 12-15 Nisan 1999, İstanbul: IRCICA Yayınları, 2001, 147.

<sup>12</sup> Osman Kafadar, *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 82-83.

<sup>13</sup> A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 16.

<sup>14</sup> Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Akli İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 157.

<sup>15</sup> Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/319.

kullanılması halinde bu tabirin “felsefe” anlamında kullanıldığını belirtmektedir.<sup>16</sup> “Tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte hikmet teriminin daha çok ‘felsefe, felsefi ilim, akli ilimler’ karşılığında kullanımı yaygınlık kazanmış”<sup>17</sup> olup, “zaman içinde hikmet kelimesi bizzat felsefeyi, hakîm de filozof ve tabibi ifade eder hale gelmiştir.”<sup>18</sup>

Bütün ilkçağ boyunca felsefe deyince bugün bilimden kastettiğimiz şeyden farklı bir şey anlaşılmamıştır.<sup>19</sup> Diğer bir ifade ile felsefe insanlar tarafından üretilen bütün bilim dallarının genel adıydı. “XIX. yüzyıldan önce İslam dünyasında felsefe denilince genellikle mantık, metafizik, fizik, ahlak, siyaset, astronomi, matematik, tıp ve kimya gibi bugün önemli bir kısmı felsefe dışında kalan birçok disiplini ihtiva eden bir bilimler bütünü akla getirdi.”<sup>20</sup> Hatta tarih, coğrafya, edebiyat ve musiki gibi ilimler dahi doğrudan olmasa bile dolaylı olarak felsefenin içinde yer alıyordu.

İlk dönemlerde ilim denilince daha çok tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi Kur’an’ın anlam dünyasıyla ilgili bilgi sistemleri kastedilmiş ise de, fetihler yoluyla İslâm kültür coğrafyasının genişlemesi neticesinde Grek, Helenistik, İran ve Hint kültür havzalarında ortaya çıkan ilmî birikimin 8. yüzyıldan başlayan tercüme hareketleriyle İslâm dünyasına aktarılmasıyla İslâm dünyasında tedavül etmeye başlayan bu bilgiler de ilim kavramı içine alındı. Kur’an’ın anlam dünyasıyla ilişkili ilmî disiplinlere “şer’î ilimler, dinî ilimler, naklî ilimler” denildi, bunların dışında kalan bilimler için ise “Akli ilimler, Yabancı ilimler, Yunânî ilimler, İlmü’l-Evâil, Felsefî ilimler, Acemî ilimler”<sup>21</sup> gibi tabirler kullanılmaya başlandı.

Kur’an’ın anlam dünyasıyla ilişkili olması cihetiyle kelâm ilmi naklî ilimler sınıfından olmakla birlikte, “felsefe, bir problem etrafında geliştirilen tutarlı, eleştirici ve temellendirici sistematik düşünce şeklinde anlaşılacak olursa” kelâm ilminin de felsefe kapsamında mütalaa edilmesi gerekmektedir.<sup>22</sup> Nitekim Saçaklızâde (ö.1145/1732) gibi bazı âlimler ilâhiyat (metafizik) ile kelâm ilmi

<sup>16</sup> Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Ali. *Keşşâfû istilâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1995), 1/170.

<sup>17</sup> İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/506.

<sup>18</sup> İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/112.

<sup>19</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları 1999), 59.

<sup>20</sup> Harun Anay, “Felsefe –Literatür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/320.

<sup>21</sup> İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 91.

<sup>22</sup> Mahmut Kaya, “Felsefe”, 12/312.

arasındaki konu birliği sebebiyle kelâm ilmini “aklî ilimler” sınıfına dahil etmişlerdir.<sup>23</sup>

Kâtip Çelebi'nin ifadeleri dikkatlice incelendiğinde *felsefe* ve *hikmet* kelimelerini aynı anlamda kullandığı, *aklî ve naklî ilimler* ile *hikmet ve şeriat ilimleri* tabirleriyle aynı şeyi kastettiği, medreselerde okutulmasının yasaklandığını ifade ettiği *Haşiyeye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* adlı eserlerin birer kelâm kitabı olmaları hasebiyle kelâm ilmini aklî ilimlerden saydığı anlaşılmaktadır. Esas itibariyle onun şikayet ettiği şey kelâm ilmi de dahil olmak üzere bütün aklî ilimlerin medreselerde artık eskisi gibi okutulmadığı, bu ilimlerin revaçta olmadığı, geçmişte olduğu gibi hem aklî hem naklî ilimleri şahsında toplamış olan insanların yetişmez olduğudur. Başka bir ifadeyle Kâtip Çelebi, özelde Kindî'den İbn Rüşd'e kadar İslâm coğrafyasında yetişen filozofların ortaya koydukları sistematik düşünceler bir tarafa felsefî düşünceleri ihtiva eden kelâm ilmine, genelde ise aklî ilimler kapsamına dahil olan bütün bilim alanlarına ilgilin azaldığını, hatta bir şeyhülislamın bunları tedris etmeyi yasakladığından şikayet etmektedir. Bu şikâyetle Kâtip Çelebi'nin kendisinde bir “meşrep” teşkil edecek derecede<sup>24</sup> bir işrakî olduğunu da dikkate almak gerekir.

Muallim Cevdet, Kâtip Çelebi'nin felsefe derslerinin medrese ders müfredatından kaldırıldığı görüşüne katılmaz. Ona göre Kanuni ile Kâtip Çelebi'nin yaşadığı yüz yıllık dönem arasında *Şerh-i Mevâkıf* ve *Şerh-i Makâsîd* isimli kelâm eserlerinin medreselerde okutulduğu kesindir. İslam âlimlerinin materyalist felsefenin ulûhiyeti inkâr eden görüşlerine düşman olmaları son derece haklı bir tutumdur. Bununla birlikte Muallim Cevdet, spiritüalist felsefe “en dar kafalı müderrisler” tarafından bile öğretiliyordu. Medreselerde Yunan felsefesinin İslâm inançlarına aykırı görüşlerinin de öğretilmesinden çekinilmez, kelâm ilminin felsefî fikirlerle mücadele ilmi olduğunu ifade ederlerdi.<sup>25</sup>

Gerek özel anlamda felsefe, gerekse genel anlamda aklî ilimler Osmanlı medreselerinden kaldırılmamıştır. Her dönemde *Hidâyetü'l-hikme ve Hikmetü'l-ayn* gibi felsefe ve mantık ağırlıklı kitaplar olsun, *Haşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi felsefî kelâm kitapları olsun Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Bununla birlikte 16. yüzyıldan itibaren aklî ilimlerde bir duraklama ve gerileme dönemi yaşandığı da doğrudur. Kâtip Çelebi'nin vurgulamak istediği şey de biraz budur.

## 2. Kâtip Çelebi'nin İddiaları ve Tarihi Gerçeklikler

<sup>23</sup> İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, 116.

<sup>24</sup> İlhan Kutluer, “Hikmetü'l-işrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/524.

<sup>25</sup> Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 83.

Konunun doğru anlaşılması ve problemin çözülmesi için öncelikle Kâtip Çelebi'nin ileri sürdüğü iddiaların tarihi gerçekliklerle ne kadar uyduğuna bakmamız gerekir.

### 2.1. Fatih'in Vakfiyesinde *Hâşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'in Okutulmasına Dair Bilgi

Kemal Edip Kürkcüoğlu, *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri* adıyla bir eser hazırlamış olup bu eser 1938 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından basılmıştır. Bugün elimizde Fâtih külliyesine ait on vakfiye bulunmaktadır. Bu vakfiyelerin hiç birisinde Kâtip Çelebi'nin *Mizânü'l-Hak* adlı eserinde zikrettiği “Ebülfeth Sultan Muhammed Han, Medâris-i Semâniye'yi yaptırıp kanuna göre iş görölüp okutulsun diye ve *Hâşiyeye-i Tegrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* derslerinin okutulmasını bildirmişti” ifadesi yer almamaktadır. Vakfiyelerde daha çok külliye hakkında genel bilgiler verilmekte, ders çeşitlerinden ve kitap isimlerinden söz edilmemektedir. Hocalarla ilgili olarak bu medreselerde görev yapacak olan müderrislerin aklî ve naklî ilimlerde şöhret bulmuş kimselerin görev yapması istenmektedir.<sup>26</sup>

Fatih döneminde hazırlandığı kabul edilen “*Kânûnnâme-i Talebe-i Ulûm*” veya “*Kânûn-ı Örfiye-i Osmâniye*” adlı talimatnamede ise şu ifadeler yer verilmiştir:

“Şüyûh-ı müderrisîn kütüb-i mu‘teberâtından *Şerh-i Adud*<sup>27</sup> ve *Hidâye* ve *Keşşâf*<sup>28</sup> ve sâir ihtiyâr ettikleri kitâbları ayıdalar. Ve şüyûh-ı mezkûreden derecede aşağı olan kimesneler *Telvîh*<sup>29</sup> dek ayıdalar. Andan bir derece aşağı olanlar *Miftâh*<sup>30</sup> dek ayıdalar ve ol dereceden bâkî sığâr-ı müderrisîn *Şerh-i Tavâli*<sup>31</sup> ve *Şerh-i Metâli*<sup>32</sup> ve *Mutavvel*<sup>33</sup> ve *Hâşiyeye-i Tegrîd*

<sup>26</sup> Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 149.

<sup>27</sup> Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-İcî'nin (ö. 756/1355) istidlal metodlarını ele alan 10 satırdan ibaret *el-Âdâbü'l-'Adudiyye* adlı bir eseri vardır. Bu eser *Âdâbü'l-bahş* ve *er-Risâletü'l-'Adudiyye* adlarıyla da anılmaktadır. Şemsüddin Muhammed el-Hanefî el-Tebrîzî'nin (ö. 902/1496) bu eser üzerine yazdığı şerh, *Şerhu'l-Adud* ismiyle meşhur olmuş ve Osmanlı medreselerinde çokça okutulmuştur.

<sup>28</sup> Mu‘tezile âlimlerinden Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) ünlü tefsirinin adıdır.

<sup>29</sup> Hanefî fakihlerinden Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) önce fıkıh usulüne dair *Tenkîhu'l-uşûl* adıyla bir eser kaleme almış, daha sonra yine kendisi bu eseri *et-Tavzîh fi halli gâvâmizi't-Tenkîh* adıyla şerhetmiştir. Tefâtânî (ö. 792/1390) de Sadrüşşerîa'nın bu şerhi üzerine *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* adıyla bir haşiyeye yazmıştır. Telvîh diye meşhur olan eser bu haşiyedir.

<sup>30</sup> *Miftâh* ile, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) Arap grameri ve belâgatı üzerine yazdığı *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseri kasteditmektedir.

<sup>31</sup> Çok yönlü Şâfiî bilgini Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) kelâm ilmine dair *Tavâli 'u'l-envâr min mefâli'i'l-enzâr* adıyla bir kitap yazmıştır. Bu kitabın en meşhur şerhi yine bir Eş'arî kelâmcısı olan Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Metâli 'u'l-enzâr 'alâ Tavâli 'i'l-envâr* adlı eseridir.

ayıdalar. Ve mütûn-ı fikhî ve şürûhu dahi her müderris tâkâtı yetdikce ayıdalar... Tetimmelerde *Şerh-i Şemsiyye*<sup>34</sup> ve mâ-fevkın ayıtdıralar, tâ ki *İsfahânî*'ye varınca; mülâzim olup kapuma mülâzemeteye geldikleri vakt ol temessük için müderrisinden alınan mektûbları bile getüreler."<sup>35</sup>

Vakfiyelerde bulunmasa da, Kanunnamelerde medreselerde okutulması gereken bazı kitapların adlarına yer verilmiştir. Bunlar arasında *Şerh-i Mevâkıf*'in adı bulunmamakla birlikte *Hâşiye-i Tecrîd*'in adına yer verilmiştir. Yine Fatih Sultan Mehmed'in tedaris kanunnamesinin baş tarafında yer alan ilk cümlede, bir öğrencinin sarf ve nahiv ilimlerini öğrendikten sonra sırayla matematik, geometri ve belâgat (meânî, bedî ve beyan) alanlarında gerekli bilgileri aldıktan sonra "danişmend" olması istenmiştir.<sup>36</sup>

Bu durumda Kâtip Çelebi'nin Fatih Sultan Muhammed'in Medâris-i Semâniye'de *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* derslerinin okutulmasını istediğine dair verdiği bilgi büyük ölçüde doğrudur. Kâtip Çelebi'nin yanıltığı husus, bu bilginin vakfiyelerde bulunmasıyla ilgilidir. Oysa bu bilgi vakfiyelerde değil, kanunnamelerde bulunmaktadır.

## 2.2. Osmanlı Medreselerinde Son Dönemlere Kadar Kelâm Mantık ve Felsefe Kitaplarının Okutulması

Osmanlı medreselerinde Cumhuriyet döneminde medreselerin lağvedilmesine kadar medreselerde *Hâşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserler dahil olmak üzere kelâm, mantık ve felsefe üzerine çeşitli kitaplar okutulmaya devam edilmiştir.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), Şemseddin el-İsfahânî'nin, *Me'tâlî 'u' l-enzâr* adlı eseri üzerine bir haşiye yazmış olup bu haşiye daha çok *Şerh-i Me'tâlî* adıyla meşhur olmuştur.

<sup>33</sup> Sekkâki'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâgatla ilgili bölümü için Hatib el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) kaleme aldığı *Telhişü'l-Miftâh* adlı eseri üzerine Teftezânî'nin (ö. 792/1390) yaptığı şehrin adı *el-Mutavvel*'dir.

<sup>34</sup> *eş-Şemsiyye fi'l-mantık* Necmuddîn Ali b. Omer el-Kâtibî el-Kazvîni'nin (ö. 675/1277) mantık alanında telif ettiği bir eserdir. Şemsiyye üzerine birçok şerh yapılmıştır. Bunların en meşhuru Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed el-Râzî el-Tahtânî'nin (ö. 766/1364) yazdığı *Tahrîrî'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye fi şerhi's-Şemsiyye* adlı eseridir. Bu eser Osmanlı medreselerinde

en çok okutulan mantık kitaplarından biridir.

<sup>35</sup> Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 29.

<sup>36</sup> Cevat İzgi, "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları 1* (Chicago: 1995), 131.

<sup>37</sup> Osmanlı Medreselerinde okutulan kitaplar hakkında geniş bilgi için bk. Şükran Fazlıoğlu, "*Nebi Efendi-zade'nin Kaside fi el-kutub el-meşhure fi el-'ulum*'una Göre Bir Medrese Talebesinin Ders ve Kitap Haritası", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 1* (2003), 191-221; a.mlf., "Manzûme fi tertîb el-kutub fi el-'ulûm ve Osmanlı Medreseleri'ndeki Ders Kitapları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1, (Ocak 2003), 97-110; a.mlf., "Ta'lim ve İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ders Müfredatı". *Divân İlmi Araştırmalar* 18/1 (2005), 115-173; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 25-46.

Bazı medreseler, buralarda okutulan en önemli kitapla adlandırılmıştı. Kelâm ilmine dair *Hâşiyetü't-Tecrîd* kitabının okutulduğu medreselere Tecrid Medresesi denirdi. Bu medreselerde müderrise günlük olarak 20-25 akçe dolayında ücret verilirdi. Dolayısıyla bu medreselere müderrisin aldığı ücret sebebiyle Yirmili de dendiği olurdu. Tecrid medreselerinin üzerinde Otuzlu,<sup>38</sup> Otuzbeşli (Miftah medreseleri), Kırklı, Hâriç, Dâhil, Sahn-ı Semân, Ayasofya (Altmışlı), Süleymaniye, Dârülhadîs medreseleri bulunurdu.<sup>39</sup> Yani *Hâşiyetü't-Tecrîd*'in okunduğu medrese öyle çok yüksek dereceli bir medrese de değildi. Burada *Hâşiyetü't-Tecrîd* okunduğuna göre yüksek dereceli medreselerde bu eserden daha üstün sayılan kitaplar okutuluyordu. Meselâ *Şerhu'l-Mevâkıf* bizzat kendisinin *Cihannümâ* adlı eserinde belirttiği üzere Kırklı medreselerde ders kitabı olarak okutuluyordu.<sup>40</sup>

1741 yılında Fransız hükümetinin talebi üzerine Osmanlı devleti tarafından hazırlanan *Kevâkib-i Seb'a (Yedi Yıldız)* adlı eserde, Osmanlı medreselerindeki eğitim mantığı, okutulan ders kitapları, eğitim yöntemleri ve eğitimin amacı gibi hususlarda ayrıntılı olarak bilgi verilmiştir.<sup>41</sup>

Bu çalışmada bir medrese öğrencisinin, sırasıyla hangi dersleri aldığı ayrıntılarıyla anlatılmaktadır. Buna göre öğrenci nahivden sonra Mantık ilmine başlamaktadır. Mantıkta sadece bir kitabın öğrenilmesi ile yetinilmemekte, önce öğrenci *İsâgocî*<sup>42</sup> risâlesini, daha sonra bunun *Hüsâm Kâtî* (ö. 760/1359) tarafından yapılan şerhini ve bu esere Muhyiddîn et-Tâlîşî (ö. 884/1479) tarafından yapılan haşiyeyi; sonra Fenârî'nin (834/1431) Esîrüddin el-Ebherî'nin *İsâgücî (er-Risâletü'l-Eşîriyye)* adlı eseri üzerine yazdığı *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye (Fenârî)* isimli şerhini ve Kavî-i (Kul) Ahmed b. Hızır'ın (ö. 950/1543) bu şerhe yazdığı hâşiyesini; sonra Necmüddîn Ali b. Omer el-Kâtibî el-Kazvîni'nin (ö. 675/1277) *Şemsîyye fi'l-mantuk* adlı eserini; sonra el-Taftâzânî'nin 789/1387 yılında telif ettiği *Tehzîbü'l-mantuk ve'l-keîâm* adlı meşhur eseri ve şerhlerini; sonra Kutbuddîn-i Şîrâzî'nin (ö. 766/1364) *Şemsîyye şerhi Tahrîru'l-kavâidi'l-mantukiyye fi şerhi's-Şemsîyye*'sini ve bu eseri üzerine Seyyid Şerîf'in haşiyesini ve Seyyid Şerîf'in

<sup>38</sup> Osmanlıda medrese hiyerarşisini göstermek için üç ayrı usul kullanılmıştır: Okutulan kitap, müderrisin aldığı günlük ücret ve hâriç, dâhil, Sahn, Süleymaniye, dârülhadîs şeklinde özel isimlendirme usulü. Yirmili, Yirmibeşli, Altmışlı gibi isimlendirmeler bu medreselerde müderrisin aldığı günlük ücrete göre yapılan medrese isimlendirmesidir.

<sup>39</sup> İpşirli, "Medrese – Osmanlı Dönemi", 28/329.

<sup>40</sup> Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", 149.

<sup>41</sup> Şükran Fazlıoğlu, "Manzûme fi tertîb el-kutub fi el-'ulûm ve Osmanlı Medreseleri'ndeki Ders Kitapları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. I, S. 1, (Ocak 2003), 2. s. 97-110;

<sup>42</sup> İsâgocî, Süryânî asıllı Yeni Eflâtuncu filozof Furfüriyûs'un (ö. 304) eseridir. Furfüriyûs bu kitabı Aristo'nun mantığa dair yazdığı kitapların ilki olan *Kategoriler* adlı eserinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla yazmıştır. Beş tûmelden bahseden bu eser İslâm dünyasında Grekçe isminin Arapça'daki söylenişiyile *İsâgücî* şeklinde anılmıştır.

*Şemsiyye* şerhi üzerine yazdığı *Hâşiye* üzerine Kara Dâvud diye bilinen İbn Kemâl el-Kocevî el-Rûmî el-Hanefî'nin (ö. 948/1541-42) *Hâşiye*'yesini okurlardı.<sup>43</sup>

*Kevâkib-i Seb'a*'ya göre daha sonra Nazarî Hikmet ilmine geçilir. Bu derse İbn Esîrüddîn Ebherî'nin (ö.663/1265) mantık, tabîyât ve ilâhiyât olmak üzere üç ana bölümden oluşan *Hidâyetü'l-Hikme*<sup>44</sup> adlı eseri okunarak başlangıç yapılır.<sup>45</sup>

“Bu eser, esas itibariyle, İbn Sînâ (ö. 428/1037) çizgisindeki İslâm felsefesinin Gazzalî ve Fahreddin er-Râzî tarafından gerçekleştirilen eleştirisinin dikkate alınarak yeniden yazılmış bir el kitabı konumundadır. İslâm dünyasındaki meşşâî felsefe geleneğini biraz önce belirtilen ilke uyarınca talimî hale getirmek amacıyla kaleme alınan bu metin son zamanlara kadar İran ve Hint alt-kıtası ile bütün Osmanlı coğrafyasındaki medreselerde felsefe ve aklı ilimler konusunda ders kitabı olarak okutulmuştur. Bugün hâlen geleneksel medrese eğitimi veren okullarda kadîm mantık, fizik, kozmoloji ve ilâhiyât sahasında okutulan bir eserdir.”<sup>46</sup>

Daha sonra öğrenci bu eser üzerine Kâdî Mîr Meybûdî<sup>47</sup> (ö. 909/1503-1504) tarafından yapılan şerhini okur, sonra Muslihuddîn-i Lârî'nin (ö.979/1572) bu esere yazdığı *Hâşiye*'ye geçer. Son olarak Necmüddîn el-Kâtibî (ö. 675/1277) *Aynü'l-Çavâ'id* adlı eserine ilâhiyyât ve tabîyyât konularını ilâve ederek hazırladığı *Hikmetü'l-Ayn* adlı felsefe ve mantık kitabını okuyarak felsefe derslerini tamamlar.<sup>48</sup>

Mantık ve felsefe derslerinden sonra öğrenci Kelâm ilmine geçer. Bu ilme Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) akaide dair risâlesini (*'Akâidü'n-Nesefî*) okuyarak başlar. Sonra Teftâzânî'nin bu eser üzerine yaptığı *Şerhu'l-'Akâ'id*'ini<sup>49</sup> okurdu. *Kevâkib-i Seb'a*'ya göre *Şerhu'l-'akâid*, Molla Hayâlî diye bilinen Ahmed b. Mûsâ'nın (ö. 862/1458'den sonra), *Hayâlî*

<sup>43</sup> Şükran Fazlıoğlu, “Ta’lim ve İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin Ders Müfredatı”, *Dîvân İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1), 148-150.

<sup>44</sup> *Hidâyetü'l-Hikme*'nin Osmanlı medreselerinde okutulması hakkında daha geniş bilgi için bk. Yormaz, Abdullah. “Muhaliif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme”, *DÎVÂN İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1), 175-192.

<sup>45</sup> Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 153.

<sup>46</sup> Yormaz, Abdullah. “Muhaliif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme”, 183.

<sup>47</sup> Kâdî Mîr'in hayatı ve eseri için bk. Bekir Karlığa, “Kâdî Mîr Meybûdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/118-119.

<sup>48</sup> Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 1/69-107; Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 153.

<sup>49</sup> Bu eser Süleyman Uludağ tarafından *Kelam ilmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-akaid)* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş ve Arapça metniyle birlikte Türkiye Diyanet Vakfı tarafından (İstanbul 1991) yayımlanmıştır.



*hâşiyesi*'yle birlikte okunursa yukarı-iktisâd rütbesine yakın olurdu.<sup>50</sup> Daha sonra Celâlüddîn ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Risâle fî işbâti'l-vâcib*, Adudüddin el-Îcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'si üzerine Celadeddin ed-Devvânî'nin yaptığı ve *Akâid-i Celâl* diye bilinen şerhini okuyup *Mevâkif* veya *Şerhu'l-Mevâkif*'a geçmeler ve kelâm ilmini Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Makâsîd* adlı esire üzerine yine kendisinin yazdığı *Şerhu'l-Makâsîd*'ı okuyarak tamamlardı.<sup>51</sup> *Şerhu'l-Mevâkif* ve *Şerhu'l-Makâsîd* birer kelâm kitabı olmakla birlikte mantık, felsefe, matematik, geometri ve alet ilimleri hakkında detaylı bilgiler içermektedirler. Bu kitapları okuyanlar o günkü şartlar içinde aynı zamanda bu ilimleri de okumuş sayılırlar.

Öğrenci Kelâm ilmini okuduktan sonra astronomi, matematik ve geometri ilimlerini tahsil ederdi. Esasen öğrenci kelâm kitaplarını okurken bu ilimler hakkında iyi bir altyapıya da sahip olarak bu derslere başlamış oluyordu. Öğrenciler ilk önce Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) Öklid'in *Elementler* adlı eserinden alınmış otuz beş temel önerme hakkında yaptığı değerlendirmeleri ihtiva eden *Eşkâlü't-te'sîs*<sup>52</sup> adlı eserini okurlar. Bu eser Geometri (Hendese) iktisar rütbesinde (özet çerçevesinde) okutulan bir kitaptır. Sonrasında daha detaylı bilgi elde etmek için (istiksâ rütbesinde) Öklid'in (ö. M.Ö. III. yüzyıl) geometrinin temel ilkelerini içeren *Elementler (Usûlü'l-hendese, Kitâbü'l-Usûl)* adlı kitabını okurlardı.<sup>53</sup> Bu kitapları okuduktan sonra matematiğe dair eserlere geçilir. İktisar rütbesinde (ilk kitap ve özet olarak) XVI. yy.'ın ikinci yarısında yetişen matematikçilerden Bahâüddîn Muhammed b. Huseyn el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) *Risâle-i bahâiyye* olarak da bilinen *el-Hulâsat fî el-hisâb* adlı eserini okurlar. İktisâr rütbesinde bir kitap olmasına rağmen, bu kitapla birlikte *el-Hulâsat fî el-hisâb* üzerine Ramazân Efendi ile Ömer b. Ahmed el-Maî el-Çullî'nin şerhlerini okumaları halinde yukarı-iktisâda yakın olurlardı.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 155.

<sup>51</sup> Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", 153; Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 154-155.

<sup>52</sup> Şemseddin Semerkandî ve *Eşkâlü't-te'sîs* adlı eser hakkında geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Semerkandî, Mahammed b. Eşref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/475-476.

<sup>53</sup> Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", 153; Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 154-155.

<sup>54</sup> Cevat İzgi, "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları 1* (Chicago: 1995), 131; Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", 153; Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 154-155.

Matematik ve Geometri derslerinin medreselerin yanı sıra tekke ve zaviyelerde de verildiği istinsah edilen bazı eserlerden anlaşılmaktadır.<sup>55</sup>

Öğrenciler astronomi dersine giriş için Mahmûd b. Muhammed b. Ömer el-Çağmîni'nin (ö. 618/1221 [?]) *el-Mulahhas fî ilm el-hey'e el-basîte* adlı eserine Kâdî-zâde el-Rûmî (ö. 844/1440 civ.) tarafından yazılmış olan *Şerh*'ini, yani *Şerhu'l-Çağmîni*'yi okurlardı. Bu eser orta-iktisâd rütbesinde sayılmakla beraber Abdulâlî b. Muhammed b. Huseyn el-Bircendi'nin (935/1528'den sonra) Kâdî-zâde'nin *Şerh el-Mulahhas fî ilm el-hey'e el-basîte*'si üzerine yazdığı *Hâşiye ile birlikte okunması halinde* istiksâ rütbesine yaklaşırdı.<sup>56</sup> Öğrenciler ayrıca astronomi aletlerini kullanmasını öğrenmek için Nasiruddîn el-Tûsî'nin (ö.672/1274) Farsça *Bîst Bâb: Bîst bâb der marifet-i usturlâb* adlı eserini okurlardı.<sup>57</sup>

Diğer taraftan öğrenciler bu ilimleri sadece teorik olarak öğrenmekle kalmaz pratiğinin yapılması gereken hususlar özellikle tatil günlerinde uygulamalı olarak öğrenilirdi. Medrese Salı ve Cuma günleri tatil olurdu. Bu iki günde öğrenciler malzemelerini alıp özellikle yaz günlerinde mesire yerlerine giderler; burada boş durmayıp matematik ve geometri alanlarında çeşitli müzakerelerde bulunurlar, Hind, Kıbt, Zenc ve parmak hesapları yaparlar; usturlab ve rubu' tahtası gibi astronomi aletlerini kullanmayı öğrenirlerdi. Kış günlerinde gece sohbetlerinde ise daha çok edebiyat, muamma, bilmece, muhâdarât, tarih, şiir, aruz ve divan müzakerelerinde bulunurlardı.<sup>58</sup>

Yabancıların tanıklıkları: Osmanlı yazmaları, müellifleri, medrese ve mektepleri, kütüphaneleri, edebiyatı ve bilim hayatına dair *Letteratura Turchesca* adlı kitabıyla meşhur olan İtalyan din adamı ve edebiyatçısı Gian Battista Toderini'ye (1728-1799)<sup>59</sup>göre, Türklerin hesap usulleri son derece basit ve kısa idi. Türklerin birkaç dakika içinde dört köşe bir kâğıt üzerinde yaptıklarını, kendileri ancak dört sayfada ve iki saatte yapabiliyorlardı.<sup>60</sup> Ayrıca Toderini, bazı genç Türkler'in Avrupa'da yayımlanan cebirle ilgili kitaplarla ilgilendiklerini, İstanbul'dan ayrılmadan önce bunlardan biri ile görüştüğünü, bu zatın çok iyi İtalyanca konuştuğunu, bir Avrupalı kadar Cebir ilmine vakıf olduğunu, bunun

<sup>55</sup> İzgi, "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar", 131.

<sup>56</sup> Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 156- 157.

<sup>57</sup> Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 156- 157.

<sup>58</sup> İzgi, "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar", 131; Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", 153.

<sup>59</sup> Geniş bilgi için bk. Vildan S. Coşkun, "TODERİNİ, Gian Battista", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/208-209.

<sup>60</sup> İzgi, "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar", 131.

teminatını iki ehliyetli Fransız mühendis Mösyö Monnier ile Saint-Louis şövalyesi Mösyö De Lafitte Clavé'nin verdiklerini belirtmektedir.<sup>61</sup>

İcâzetnameler: Medrese tahsilini bitiren talebelere hocaları tarafından verilen İcâzetnameler de, medreselerde öğrencilere aklî ilimlerin öğretildiğini göstermektedir. Mesela Erginli Muhammed Hulusî Efendi'ye 1298/1881 tarihli icâzetnamede bu şahsın dinî ilimlerin yanında Kelâm, Belâgat, Mantık, Hikmet, Edebiyat vesâire okuduğu belirtilmektedir. Bir başka icâzetnamede ise Hasan Tahsin er-Rizevî adlı şahsın naklî ilimler yanında aklî ilimlerden *İsâgocî şerhini*, *el-Fenârî'yi*, *el-Hayâlî ve Kâdîmîr'i*, *Şerhu'l-Metâli'i*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerh-i Çâğmînî*'yi tahsil ettiği yazılmaktadır.<sup>62</sup>

Öğrenci listeleri: Mübahat Kütüküoğlu tarafından yayınlanan “1869'da Faal İstanbul Medreseleri” listesinde mevcut 5369 talebeden 1101'inin Mantık; 287'sinin *Akâid Şerhi*, 108'inin hikmetten *Kâdî Mîr*, 182'sinin ise Kelâm'dan *Celâl* okumakta olduğu görülmektedir. Bu da, aklî ilimlerden mantık, kelâm ve hikmet'in XIX. yüzyılın ikinci yarısında dahi İstanbul medreselerinde okutulmaya devam edildiğini göstermektedir. Ancak bu listede hendese (geometri) ve hey'et (astronomi) ilimlerinin yer almadığı görülmektedir. Bu durumu dikkate aldığımızda mezkûr öğretim döneminde bu derslerini alan bir öğrencinin bulunmadığı şeklinde değerlendirebiliriz. Ayrıca listenin bütün öğrencileri kapsamadığı ve İstanbul'daki medreselerle sınırlı olduğu da dikkate almak gerekir.<sup>63</sup>

İstinsahlar: Medreselerde genelde aklî ilimlerin özelde felsefenin kaldırıldığına dair görüşün doğru olmadığına gösteren bir başka delil de, bu derslere ait kitapların medreselerde hem hocalar hem öğrenciler tarafından değişik zamanlarda defalarca istinsah edilmesidir. Meselâ Âmilî'nin matematik ilmine dair *Hulâsatü'l-Hisâb* adlı eseri, ilki 1064'te olmak üzere çeşitli bölgelerde bulunan 14'ten fazla medresede istinsah edilmiştir. Kadızâde-i Rûmî'nin geometriye dair *Tuhfetü'r-Reîs* adlı eseri, aralarında İstanbul'daki Semâniye ve Şehzâde medreseleriyle Bursa Sultaniye medresesinin de bulunduğu 30'dan fazla medresede istinsah edilmiş ve bu eser üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır. Yine Kadızâde-i Rûmî'nin Astronomiye dair *Şerhu'l-Mûlahhas fi'l-Hey'e* adlı eseri

<sup>61</sup> İzgi, “Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar”, 132.

<sup>62</sup> Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mûlahazalar”, 154.

<sup>63</sup> Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mûlahazalar”, 155.

20'den fazla medresede istinsah edilmiştir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. İstinsahların en yoğun olduğu dönem ise 18. yüzyıldır.<sup>64</sup>

Otobiyografler: Osmanlı âlimleri kendilerinin yazdıkları otobiyograflerinde veya ilimlerin tertibi ile ilgili eserlerinde aklı ilimleri aldıklarını beyan etmektedirler.

Öncelikle bizzat Kâtip Çelebi'nin kendisi, "1525-1545 yıllarındaki müderrisliği sırasında en aşağı medreseden 60 akçeli en yüksek medreseye kadar çeşitli medreselerde kelâmdan *Hâşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*1, fıkıhtan *Şerh-i Ferâ'iz*'i, Sadrüşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sini ve *el-Hidâye*'yi, usûl-i fıkıhtan *et-Tavzîh* ve *et-Telviḥ*'i, hadisten *Meşâbiḥu's-sünne* ve *Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye*'yi, Buhârî'yi, tefsirden Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzil*'ini, belâgattan *el-Muṭavvel* ve *Şerh-i Miṣtâh*'ı okuttuğu"nu belirtmiştir.<sup>65</sup>

Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö.1115/1703) yazdığı otobiyografisinde matematik, geometri ve astronomi derslerini, hikmet ile tefsir dersleri arasında; Bursalı İsmail Hakkı (ö.1137/1625) fûnûn-ı cüz'iyeye ile ilgili birçok risaleyi, usûl-i fıkıh ve tefsir dersleri arasında gördüklerini belirtmişlerdir.<sup>66</sup>

Uşak'ta Cami-i Kebir Medresesi müderrisi Nebi Efendizâde (ö.1200/1786) *Kasîde fi kütübi'l-meşhûre fi'ulûm* adlı manzum eserinde bir medrese öğrencisinin kemal sahibi olabilmesi için 29 ilim dalıyla ilgili kitapları okuması gerektiğini ifade etmektedir. Bu manzum eserde matematik, geometri ve astronomi ilimleriyle ilgili kitaplardan, hikmet (felsefe) ve usûl-i fıkıh dersleri arasında söz edilmiştir.<sup>67</sup>

Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) *Tertîb-i ulûm* adlı 125 beyitlik manzum eserinde başta Doğu Anadolu'da Erzurum bölgesindeki medreseler olmak üzere İstanbul ve Kahire'deki Osmanlı medreselerinde mütedavil olan eserlerin tümünü dikkate alarak bunları 31 dalda toplamış ve her dalda okunan *metni* zikretmiştir.<sup>68</sup> İbrahim Hakkı, İlm-i Mantık, İlm-i Hikmet (felsefe), İlm-i Kelâm, İlm-i Hendese (Geometri), İlm-i Hisâb (Matematik), İlm-i Hey'et (Astronomi), İlm-i Amel – İlm-i Alât (astronomi aletleri), İlm-i coğrafya, İlm-i Zîc - İlm-i takvim, İlm-i

<sup>64</sup> Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinde Aklı İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", 155.

<sup>65</sup> Mehmet İpşirli, "Medrese – Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/329.

<sup>66</sup> İzgi, "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar", 131.

<sup>67</sup> İzgi, "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar", 133.

<sup>68</sup> Fazlhoğu, "Ta'lim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 119.

nücûm (astroloji)<sup>69</sup> ve İlm-i teşrîh - İlm-i tıb - İlm-i tıbbî- Nebî'yi<sup>70</sup> bu ana dallar arasında saymıştır.

Nebî Efendizâde ve İbrahim Hakkı'nın dışında medreselerde okutulan kitap isimlerini veren başka müellifler de vardır. İshak b. Hasan el-Tokâdî'nin (ö.1100/1689) *Nazm el-'ulûm*'u, Saçaklızâde Mehmed el-Mar'aşî'nin (ö.1145/1732-33) *Tertîb el-'ulûm*'u, meçhul bir müellifin *Manzûme fî tertîb el-kutub fî el-'ulûm* adlı manzum eseri bunlara örnek verilebilir.

Bilim tarihçisi Adnan Adıvar'a göre XVII. yüzyıldan itibaren medreselerde yavaş yavaş aklî ve pozitif ilimler itibardan düşmeye başlamış, dersler daha çok fıkıh alanına tahsis edilmişti. Matematik, astronomi ve felsefe gibi dersler, her ne kadar tamamıyla ortadan kalkmış değilse de, ikinci planda kalmışlardır.<sup>71</sup>

### 2.3. Osmanlı Döneminde Aklî İlimler Alanında Yazılan Eserler

Osmanlılar bilim ve medeniyette Selçuklular ve Beylikler döneminin bir devamı niteliğindedir. Bu sebeple kurumlarını onlara benzer şekilde kurmuşlardı. Medreselerini oluştururken de mümkün olduğu kadar Selçuklu medreselerini örnek almışlardı. Selçuklu medreselerinde aklî ve naklî ilimlerin tamamı okutulurdu. Yüksek düzeyli Osmanlı medreseleri de buna göre planlanmıştı.

Osmanlılar, 16. yüzyıl sonlarına kadar bütün alanlarda Avrupa'dan ileri bir konumdaydı. 16. yüzyıldan sonra Avrupa ayağa kalktı, Osmanlı ise duraklama dönemine girdi. Bununla birlikte silah sanayinde 17. yüzyıla kadar Osmanlı, Avrupa'dan ilerideydi. Osmanlı için en tehlikeli asır 18. yüzyıl olmuştur. Fakat bu durum, 18. yüzyıl sosyal hayatı, 16. yüzyıldan daha gerilere gitmişti, şeklinde anlaşılmalıdır. 18. yüzyıl sosyal hayatı 16. yüzyıl sosyal hayatından çok daha kaliteli ve zengindi. Çünkü bu asrın Osmanlısı geçmiş asırlarını birikimini yiyordu. Avrupa'nın da nereye doğru gittiğinin çok farkında değillerdi.

Ekmeleddin İhsanoğlu'nun editörlüğünde Osmanlı döneminde Astronomi, Matematik, Tabîî ve Tatbikî Bilimler, Tıp ve Coğrafya alanlarında yapılan literatür çalışmaları tamamlanmıştır. Bu çalışmalar Osmanlı devletinde asırlara göre çeşitli bilim dallarında ne oranda yükselme veya düşüş olduğunu açıkça göstermektedir.

### Fen ve Sağlık Bilimleri Alanlarında Asırlara Göre Eserlerin Dağılımı

Eserin yazıldığı asır	Astronomi	Matematik	Tabîî ve Tatbikî	Tıp	Coğrafya
-----------------------	-----------	-----------	------------------	-----	----------

<sup>69</sup> İbrahim Hakkı bu ilmin tehlikeli olduğunu söyler.

<sup>70</sup> Fazlıoğlu, "Ta'lim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", 153-159.

<sup>71</sup> Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 31-54, 126-127.

			Bilimler		
8./14. asır			2	14	1
9./15. asır	52	28	19	97	4
10./16. asır	300	81	61	17 9	42
11./17. asır	190	70	108	14 0	24
12./18. asır	344	121	70	22 3	47
13./19. asır	267	176	1226	14 91	244
14./20 asır	222	466	1591	29 50	335
Yazıldıkları asır bilinmeyenler	1063	174	277	51 1	30
Toplam eser sayısı	2438	1116	3354	56 07	727

**Genel Toplam**

**13242**

Yukarıdaki tabloda<sup>72</sup> görüldüğü üzere 16. yüzyılda astronomi alanında 300 eser telif edilirken bu sayı 17. asırda 190'a düşmüştür; Matematik alanında bu değişim 81'den 70'e, Tıp alanında 179'dan 140'a, Coğrafya alanında 42'den 24'e düşüş şeklinde olmuştur. Özellikle Coğrafya alanındaki düşüş çok daha dikkat çekicidir. Coğrafi keşiflerin yapıldığı bir dönemde hassaten Coğrafya alanında daha çok eser verilmesi gerekirken bu alanda yarıya yakın bir düşmenin olması Osmanlı Devleti'nin kendi içine kapandığı anlamına gelir. Sadece Tabii ve Tatbiki Bilimler

<sup>72</sup> Burada verdiğimiz tablo, editörlüğünü Ekmeleddin İhsanoğlu'nun yaptığı Osmanlı bilim tarihi literatürüne dair eserlerden alınarak oluşturulmuştur. Bk. Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Astronomi Tarihi Literatürü*, 2 Cilt (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1997), 1/CVIII; a.ed., *Osmanlı Matematik Tarihi Literatürü*, 2 Cilt (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1999), 1/XCII; a.ed., *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Tarihi Literatürü*, 2 Cilt (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2006), 1/CXVII; a.ed., *Osmanlı Tıbbi Bilimler Tarihi Literatürü* 4 Cilt (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2008), 1/CXIX; a.ed., *Osmanlı Coğrafya Tarihi Literatürü*, 2 Cilt (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2000), 1/LXXVIII.

alanında yükseliş vardır. Bunun sebebi de askerî teknoloji ve madencilik alanında o dönemde Osmanlı Devleti'nin iyi bir konumda olmasıdır. Bu alandaki gerileme bir asır sonrasında gerçekleşmeye başlayacaktır. 17. yüzyılda Tabii ve Tatbiki Bilimler'de 108 eser verilirken, 18. asırda bu sayı 70'e düşmüştür.

Esasen aşağıdaki tablo Osmanlı Devleti'nin hangi alanlarda ne zaman ne kadar kuvvetli olduğunun ve ne zaman ne oranda küçüldüğünün en açık göstergesidir. Bu tabloya göre Osmanlı Devleti Astronomi, Matematik, Tıp ve Coğrafya alanlarında 16. asrın sonundan itibaren, Tabii ve Tatbiki Bilimler alanında ise 17. asır sonundan itibaren gerilemeye başlamıştır. 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren mühendishanelerin ve mekteplerin açılmasıyla birlikte yeniden yükselişe geçilmekle birlikte artık Avrupa'yı yakalamak mümkün olmamıştır. 1768-1774 yıllarında Ruslarla yapılan savaşlarda mağlubiyet ve büyük toprak kayıpları başlamış, yıkılışa kadar devlet savaşlardan başını kaldırıp da bilim ve teknoloji alanında atılması gereken adımları bir türlü atamamıştır.

#### Fen ve Sağlık Bilimleri Alanlarında Asırlara Göre Müelliflerin Dağılımı

Müellifin yaşadığı asır	Astronomi	Matematik	Tabii ve Tatbiki Bilimler	Tıp	Coğrafya
8./14. asır			2	9	1
9./15. asır	25	12	14	41	6
10./16. asır	85	44	35	73	29
11./17. asır	100	41	34	84	20
12./18. asır	152	68	47	117	30
13./19. asır	128	109	269	282	176
14./20 asır	66	196	1074	823	167
Yaşadıkları asır bilinmeyenler	26	21	21		29
Toplam müellif sayısı	582	491	1095	1429	458

**Genel Toplam**

**4055**

Yukarıda tabloda<sup>73</sup> görüldüğü üzere 16. yüzyılın sonlarında Astronomi, Matematik, Tıp ve Coğrafya bilimleri alanında başlayan gerileme müellif kalitesinde de kendisini göstermeye başlamıştır. 16. yüzyıldan sonra eser veren müelliflerin sayısı artmakla birlikte verdikleri eser sayısında büyük azalma vardır. Ayrıca muhteva bakımından incelendiğinde bir önceki asırda yaşayan müelliflerin eserlerinin daha kaliteli olduğunu da söylemek mümkündür.

Dini ilimler alanındaki durum akli ilimlerden pek farklı değildir. Bu konuda çok sınırlı da olsa elimizde istatistikî bilgi bulunmaktadır. Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun sadece Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan yazma eserleri esas alarak gerçekleştirdiği bir çalışma esas alındığında, asırlara göre Osmanlı döneminde yazılmış olan tefsirlerin sayısı hakkında şöyle bir tablo ile karşılaşmaktayız:

#### Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirler

Yazıldığı asır	14	15	16	17	18	19
Tefsir sayısı	0	4	8	5	6	3

Tefsir alanında durum böyle olunca felsefe alanında da benzer durumun olması tabii karşılanmalıdır. Problem felsefenin medrese müfredatından çıkarılması değil, genel anlamda bilimle ilgilidir.

Bu durumun pratikte de bazı menfi neticeleri olmuştur. Mukayese için iki olayı zikretmeyi uygun buluyoruz:

Osmanlı'nın en başarılı deniz savaşı Preveze Deniz Muharebesi sayılır. 1538 yılında gerçekleştirilen bu savaşta Andrea Doria komutasındaki haçlı donanması kare yelkenli 140 kalyon, 168 kadirge ve pek çok nakliye gemisiyle 55.000 askerden oluşuyordu. Buna mukabil Barbaros'un donanmasında kadirge türü 122 gemi ve 20.000 asker bulunuyordu. Haçlı donanması her alanda Osmanlı donanmasından üç kat daha büyüktü. Andrea Doria askerlerine ve silahlarına çokça güvendiği için ilk olarak top atışını o başlattı. Fakat toplarının menzili kısa olduğu için güller denize düşmüştü. Barbaros'un toplarının menzili daha uzundu. Öyle ki Andrea Doria'nın top menziline girmeden, onları vurabiliyordu.

<sup>73</sup> Burada verdiğimiz tablo editörlüğünü Ekmeleddin İhsanoğlu'nun yaptığı Osmanlı bilimi tarihi literatürüne dair eserlerden alınarak oluşturulmuştur. Astronomi için bk. İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Astronomi Tarihi Literatürü*, 1/CV; a.ed., *Osmanlı Matematik Tarihi Literatürü*, 1/LXXXIX; a.ed., *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Tarihi Literatürü*, 1/CXIII; a.ed., *Osmanlı Tıbbi Bilimler Tarihi Literatürü*, 1/CXI; a.ed., *Osmanlı Coğrafya Tarihi Literatürü*, 1/LXIX.



Kalyonlar tek tek batırıldı ve Andrea Doria mağlup oldu.<sup>74</sup> Bu savaş Barbaros'un komutanlık maharetinden ziyade Osmanlı toplarının menziline, düşman toplarının menziline daha fazla olması sebebiyle kazanılmıştı.

Yaklaşık olarak bundan iki yüz elli sene sonra III. Selim (1789-1807) zamanında şöyle bir olay meydana gelir: Kâğıthane'de gerçekleştirilen bir bayramlaşma töreninde humbaracılar havan topu atışında hedefi tutturamayarak başarısız olur. Padişah bu işe son derece üzülür ve hedefin doğru hesaplanması için bir uzman bulunmasını emreder. Aslında bu işin uzmanı humbaracılarıdır. Yükselme döneminde değil topu doğru atmak, sefer esnasında bile bunlar top dökerlerdi. Fakat uzun süre ciddi savaşların olmaması askerlerin eski bilgilerini unutmalarına sebep oldu. Uzman olması gereken kişiler artık uzman değildi. Baş sıkılan medreseye giderdi. Bu sefer de öyle oldu. Humbaracılar hedefi tutturamayınca kendilerine yol gösterecek olan kişinin bir müderris olması gerektiğini düşünüyorlardı. Medresede İsmail Gelenbevî'ye (ö.1205/1791) geldiler. Durumu anlattılar. Gelenbevî, humbaracıların yaptığı açığı hatalarını ince riyazî hesaplarla düzeltti, böylece atışlarda tam isabet kaydedildi.<sup>75</sup> Bu olay, aynı zamanda III. Selim'i ıslahat hareketlerini yapmaya sevk eden hadiselerden biri sayılır.

Osmanlı medreseleri her şeye rağmen İsmail Gelenbevî gibi muhteşem bir zatı içinden çıkarabilmiştir. Başka bir ifadeyle medreselerde isteyen felsefe, astronomi ve tefsir okuyabilirdi.

Osmanlı döneminde medrese programları günümüzde olduğu gibi mutlaka belli derslerin okutulmasına dayanmıyordu. Medreselerde eğitim daha çok belli kitapların okunması ve iyice hazmedilmesi (bazen ezberlenmesi) şeklinde cereyan ediyordu. Medreselerde "sıra kitaplar" diye adlandırılan belli bir sıra ile herkesin okuması gereken kitaplar vardı, bir de belli alanlarda genellikle müderrislerin okutmayı tercih ettikleri kitaplar vardı. Üst sıralara gelince herkese aynı kitap okutulmamakla birlikte, o alanda yine de herhangi bir kitap okuma mecburiyeti vardı. Üst düzey mantık ve orta seviyedeki matematik kitaplarının okunması zorunluydu. Bir de bazı müderrisler farklı alanlarda uzmanlaşmışlar, isteyenlere kendilerinin arzu ettikleri kitapları öğrencilere okuturlardı. Bir müderrisin veya

<sup>74</sup> İdris Bostan, "Preveze Deniz Muharebesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/343-344.

<sup>75</sup> Şerafettin Gölcük & Metin Yurdagür, "Gelenbevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/552.

öğrencinin ayrıcalığı da bu tür kitapları okutmak ve okumaktan geçirdi. Dolayısıyla bazı müderrisler, felsefe, matematik, astronomi gibi alanlarda uzmanlaşmışlar, bir nevi seçmeli ders kabilinden bu dersleri öğrencilerine okuturlardı. Kâtip Çelebi zamanından sonra da bu usul devam etti. Nitekim onun vefatından 122 sene sonra 1679-1680 senelerinde on bir ay İstanbul'da kalmış olan İtalyan asilzadesi Comte de Marsigli İstanbul'daki medrese eğitimi hakkında şu bilgileri verir:

“İlk sıralarda dinî eğitim görürler. Burada akaid vesaire tedris edilerek iyi bir muhakeme kudreti tahsil olunur. Zihin ve fikirleri süsleyen daha yüksek alarak ilerlemek isteyenler, nesren ve nazmen yazı yazmayı öğrenmeye koyulurlar. Bundan sonra da kendi tarihlerini büyük bir zekâ ve akıl dairesinde doğru ve hatadan salim bir şekilde yazarlar. Ayrıca onlar mantık ilmine ve eski felsefenin bütün kısımlarına ve tıbbî ilimlere çok ehemmiyet vererek çalışırlar.”<sup>76</sup>

Marsigli Osmanlı ilim hayatı hakkında da şu bilgileri vermektedir: “Türkler'de eğitim ve öğretim, genel olarak uygulama ve egzersize dayalı bir şekilde cereyan eder. Bunun için Hıristiyanların birçoklarının güya Türkler'in okumasını bilmediklerini ve Kur'an'ı anlamadıklarını söylemeleri, asıl ve esası olmayan isnatlardan ibaret şeylerdir. Bu gibi asılsız fikirlerin bizde husule gelmesine sebep, bizim şark lisanlarını bilmememizdir. Bizim üniversitelerimizde şark lisanlarının incelenmesi ve okutulması aramızda fenlerin yayılma ve genişlemesinden sonra başlamıştır. Fakat bu eğitim, ecdadımızın istekleri dairesinde devam etmedi. İşte bundan dolayı yalan ve hakikate tamamıyla aykırı birtakım şeylere inanmaktayız ki, bu hâl ilim ve malumatımızı lekelemektedir. Okuyucularımızı yanlış fikirlerden korumak için, İstanbul'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer şehirlerinde ve kezâ İranlılar ve Araplar arasında ulûm ve fûnûna müntesip adamlar arasında üç dil (Türkçe, Arapça, Farsça) konuşan hemen hiç kimse yoktur.”<sup>77</sup>

Marsigli'nin ifadelerinden Kâtip Çelebi'den çok sonraları da Osmanlı medreselerinde fen ve felsefe derslerinin okutulduğunu anlamaktayız. Ancak zaman içerisinde bir azalma olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü 16. yüzyıldan sonra fen ve felsefe ilimlerine olan ilginin gittikçe azaldığını görüyoruz.

Bütün bu bilgiler medreselerin kapatılmasına kadar medreselerde felsefenin yanı sıra astronomi, matematik ve geometri gibi fen bilimlerinin de okutulduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Netice itibariyle, Kâtip Çelebi'nin ifadeleri aklî ilimlerin

<sup>76</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1999), 1/249 (L.S. Marsigli, *Stato Militare del'Imperia Ottomano*, I, 40'tan naklen).

<sup>77</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, s. 249 (L.S. Marsigli, *Stato Militare del'Imperia Ottomano*, I, 39'dan naklen).

medreselerde ihmal ve terk edildiklerini göstermekten çok uzaktır. Kaldı ki, Çelebi'nin kaldırıldığını iddia ettiği kitaplar kelâm ilmine dairedir.<sup>78</sup>

#### 2.4. Medreselerde Felsefe Dersinin Okutulmasını Yasaklayan Bir Şeyhülislam Oldu mu? Buna Dair Bir Fetva Var mı?

Kâtip Çelebi *Kesfî'z-Zünûn*'unda, “Gerileme devri ile birlikte ilimlerde duraklama devrine girdi. Bu sırada Şeyhülislâm'lardan biri *hikmetin* okutulmasını menetti” demekle birlikte, şu ana kadar herhangi bir Şeyhülislam'ın Osmanlı medrese müfredatından felsefe dersinin okutulduğuna yasakladığına dair bir bilgi ve belgeye rastlanmamıştır. Şeyhülislâm fetvaları genellikle yazılı ve açık olduğu için, eğer böyle bir fetva var idiyse, mutlaka ortaya çıkmalıydı. Esasen Kâtip Çelebi de bir Şeyhülislâm fetvanın varlığından değil, bir Şeyhülislam'ın felsefenin okutulmasını engellediğinden söz etmektedir. Dolayısıyla Çelebi'nin ifadesinden yola çıkarak mutlaka bir Şeyhülislam fetvası aramamız gerekmez. *Mizânü'l-Ahak*'taki ifadesi daha genel olup felsefi kelâm derslerinin kaldırılmasını isteyenler “sonra gelenler”dir. Anlaşıldığı kadarıyla felsefi kelâm derslerinin kaldırılmasını isteyenler sadece bir Şeyhülislam değil, onun gibi düşünen bir gruptu. Bu derslerin kaldırılmasını isteyenler yerlerine fıkıhtan *Hidâye* ve *Ekmel*'in okutulmasını istiyorlardı. Esasen *Hidâye* ve *Ekmel* de medreselerde eskiden beri okutuluyordu. Dolayısıyla felsefi kelâm derslerinin kaldırılıp yerlerine *Hidâye* ve *Ekmel* derslerinin konulması gibi bir durum da söz konusu değildir. Ancak her zaman olduğu gibi öğrenciler medrese derslerinin ağır geldiğinden şikâyet etmiş olabilir. İlme karşı eski iştiaak da olmadığı için aslında var olan *Hidâye* ve *Ekmel* derslerine de yeterinde değer verilmeyebilir. Fakat medreseden mezun olanlar, kadılık, müftülük, imamlık gibi görevlerde bulunacaklarından öncelikle fıkıh konularında iyi yetişmeleri gerekir. Dolayısıyla felsefi kelâm derslerinin azaltılıp, *Hidâye* ve *Ekmel* derslerine daha fazla ağırlık verilmesi istenmiş olabilir.

Cevat İzgi'ye göre, Kâtip Çelebi'nin “ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu” gibi ifadeleri gerçeği yansıtmayıp gelişigüzel kullanılan sözlerdir. Ona göre bu gibi ifadeler her devirde tekrarlanan kalıplaşmış sözlerden ibarettir.<sup>79</sup>

Medrese programında resmi bir değişiklik yapılmadığı açıktır. Ancak Kâtip Çelebi'nin de vurguladığı gibi “gerileme devri ile birlikte ilimlerde duraklama devrine giril”diğinden, sonuç itibarıyla *Hâşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi

<sup>78</sup> Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmâli Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 147-148.

<sup>79</sup> İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1/135-136.

eserleri tam olarak anlayanların sayısı azaldığı gibi *Hidâye ve Ekmel*’i bilenler de azalmıştır. Bu sebeple Kâtip Çelebi “Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyât kaldı, ne *Hidâye* kaldı, ne de *Ekmel*. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu.” demektedir. Anlaşıldığı kadarıyla ona göre felsefi kelâm derslerindeki hafifletme, fıkıh derslerinde de gerilemeye sebep olur; gelinen durum bunun ispatı kabilindedir.

Kâtip Çelebi, bu işlere bir şeyhülislamın<sup>80</sup> müdahalesinden söz ettiğine göre burada da onun işaret etmek istediği birinin olduğunu düşünüyoruz. Durduk yerde bu ilim abidesi insanın geçmişte yaşamış bir şeyhülislamı suçlayacağı düşüncesinde değiliz. Bize göre bu Şeyhülislâm, Takıyyüddin er-Râsîd’in (ö. 993/1583) kurduğu İstanbul Rasathanesi’nin yıkılmasına talep eden Şeyhülislam Kadızâde Şemseddin Ahmed Efendi (ö.988/1580) olabilir.

Şam’dan doğup yetişen astronomi ve matematik bilgini Takıyyüddin İstanbul’a gelince II. Selim tarafından müneccimbaşılığa tayin edildi. 1577 yılında Padişah III. Murad’ın izni, Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa (ö. 987/1579) ve Hoca Sâdeddin Efendi’nin (1008/1599) destek ve yardımlarıyla Tophane mevkiinde bir rasathane kurdu. Amacı, Uluğ Bey “Zic”inde gördüğü bazı eksiklikleri ve hataları yeni astronomik gözlemler yardımıyla düzeltmek ve Uluğ Bey “Zic”ini güncellemektir.<sup>81</sup> 1577 yılına gelindiğinde gökte bir kuyruklu yıldız görüldü. Rasathanede bu yıldızla ilgili gözlemler yapıldı. Ancak kuyruklu yıldızla ilgili bazı astrolojik yorumlar rasathanenin yıkılmasına sebep oldu. Rasathanenin yıkılmasında Takıyyüddin’in de onayı var mıydı meselesi tartışmalı bir konudur.

Çoğunlukla dillendirilen görüşe göre kuyruklu yıldızla ilgili yorumlar zamanın şeyhülislamı Kadızâde Şemseddin Ahmed Efendi’yi (ö. 988/1580) kızdırdı. Zaten siyasî olarak da Takıyyüddin’le pek aynı çizgide değildi. Bunu fırsat bilen Kadızâde özet olarak padişaha “Rasathâneler buldukları ülkeleri felâkete sürükler” anlamına gelen bir mektup yazdı ve 22 Ocak 1580 yılında rasathanenin kurulmasına izin veren III. Murad’ın emriyle top atışlarıyla yıkıldı.<sup>82</sup> Öyle

<sup>80</sup> Katip Çelebi bir şeyhülislamdan söz ederken, Uzunçarşılı gibi ciddi bir araştırmacıya gelince bu ifade “bazı şeyhülislamlar”a dönüşecektir. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, 76.

<sup>81</sup> Ali Bakkal, *İslâm Astronomi Tarihi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), s.

<sup>82</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) ve T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ortak yayını, 2007), 2/34-35; E. İhsanoğlu (Ed.), *OALT*, I, 199-204; a.mlf., *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, I, 269-270; Hüseyin Topdemir & Yavuz Unat, *Bilim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008), 157-58; S. Ayduz, “Rasathâne”, *DİA*, XXXIV, 457-58.

anlaşıyor ki bazı kesimler rasathanenin bu tür astrolojik yorumlara temel teşkil etmesi için kurulmuş olduğu düşüncesini yaymış bulunuyorlardı.

Ekrem Buğra Ekinci ise rasathanenin işlevini tamamlamış olması sebebiyle yıkıldığını belirtmektedir. Alaaddin Mansur'un Farsça olarak kaleme aldığı *Şehinşahnâme* adlı manzum eserinde yazdığına göre, Padişah, Takıyyüddin'e rasat işlerini soruyor; o da, "Uluğ Bey "Zîc"inde pek çok şüpheli yerler vardı. Artık rasatlar yardımıyla zîc düzeltilmiş bulunuyor. Düşman kederinden kıvranıyor; artık rasadın sona erdiğini emir buyurun da kötü niyetli ve kıskanç kimselere ibret olsun" <sup>83</sup> diye cevap veriyor. Bu cevap hem rasathanenin kuruluş amacını, hem de amacın gerçekleşmiş olduğunu ifade etmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, rasathanenin kuruluş amacı tamamlanmıştır. Astrolojik görüşler toplumda sıkıntı meydana getirmeye başlayıp şeyhülislamın da rasathanenin yıkılmasını talep edince Padişah Takıyyüddin ile görüşme ihtiyacı duymuş ve sonucun ne olduğunu öğrenmek istemişti. Elbette Takıyyüddin rasathanenin yıkılmasını istemezdi. Ancak dedikoduların önünü kesmek için buna razı olduğu anlaşılmaktadır.

Ekinci'nin tespitine göre Kâdızâde Ahmed Şemseddin Efendi'nin padişaha bir mektup yazıp, rasathanenin uğursuzluğu sebebiyet vermesi sebebiyle yıkılmasını talep etmesi, binanın da Kılıç Ali Paşa tarafından yıkılması bilgisi ilk olarak Nev'îzâde Atâî (1583-1635) tarafından verilmektedir. Oysa Atâî bu olaya şahid olmamıştır, onun doğum tarihi dahi bu hadiseden üç yıl sonradır. "Üstelik kitabında rasathanenin kuruluş ve kapanış tarihlerini bile yanlış vermiştir. Kâdızâde, hem fikh, hem de fen âlimidir. Geometri ve astronomi üzerine eserleri vardır. Böyle bir âlimin, öyle bir mektup yazdığını düşünmek dahi gülünçtür. Şu halde bu meselede Atâî'ye itimat etmek doğru değildir."<sup>84</sup> Doğrusu rasathanenin yıkıldığı zamanda yaşayanlar tarafından yazılmayıp hadisenin meydana geldiği tarihte hayatta bile olmayan bir kişi tarafından böyle bir olayın dile getirilmesi son derece şüphe uyandırmaktadır. Rasathanenin astrolojik yorumlar sebebiyle kapandığını ve muhtemelen kerhen de olsa Takıyyüddin'in buna rıza gösterdiğini söyleyebiliriz.

Kâtip Çelebi'nin sözünü ettiği şeyhülislam da "medreselerde felsefenin okunmasını meneden" birisi olmayıp, İstanbul Rasathanesi'nin yıkılmasında aracılık

<sup>83</sup> Ekrem Buğra Ekinci, "Takıyyüddin ve Yıkılan Rasadhanesi Hakkında Efsaneler", <https://www.ekrembugraekinci.com/article/?ID=566> (Erişim tarihi: 07.01.2021).

<sup>84</sup> Ekrem Buğra Ekinci, "Takıyyüddin ve Yıkılan Rasadhanesi Hakkında Efsaneler", <https://www.ekrembugraekinci.com/article/?ID=566> (Erişim tarihi: 07.01.2021).

eden, en azından yıkılmasını isteyen Kâdızâde Ahmed Şemseddin Efendi olduğunu söyleyebiliriz. Rasathanenin yıkılması tabîi olarak aklî ilimlerde bir duraklamaya, hatta bir gerilemeye sebebiyet verecektir. Kâtip Çelebi bu gerçekliği, şeyhülislamın aklî ilimlerin okutulmasını menetme şeklinde yorumlamış olmalıdır.

Kâtip Çelebi'nin Kanuni'den sonra felsefe derslerinin programlardan kaldırıldığı şeklindeki görüşüne katılmayan Muallim Cevdet'e göre, Takıyyüddîn'in rasathanesinin yıktırılmasından (1580) sonra fen ve felsefe derslerinin itibardan düştüğünü belirtir. Bu olaydan sonra medreseler yalnız edebiyat ve dini bilimlerden icazet vermekle yetinmiş, bunun sonucunda da din bilimlerindeki birçok konu riyaziyat olmadığı için anlaşılammış ve medreseler cahilane bir taassup içine düşmüştür.<sup>85</sup>

Sokullu'nun vefatından sonra her alanda bir duraklamaya girildiği görülmektedir. Bundan medreseleri ayrı tutmak mümkün değildir. Eğer bir göreve en ehliyetli olan değil de, falan-filan hatırına bazı kişiler getiriliyorsa, orada ilerleme beklemek beyhudedir. Söz gelimi Hoca Sâdeddin'in beş oğlundan iki oğlu Mehmed ve Esad efendiler şeyhülislamlığa, diğer iki oğlu kazaskerliğe, torunlarından Ebû Saîd Mehmed, Bahâî Mehmed ve Ebû Saîd'in oğlu Feyzullah efendiler de şeyhülislamlık makamına kadar yükselmişlerdir.<sup>86</sup> Benzeri durumu pek çok alanda görmek mümkündür. Bir müessesede iltimas başladığı zaman artık o müesseseden hayır gelmez. Medreseler de buna dâhildir. Medreselerden felsefe derslerinin kaldırılması değil, büyük ölçüde iltimas bitirmiştir. Esasen iltimas dediğimiz bu husus, iltimas olduğu bilinerek değil, bir hak olarak yapılıyordu. Molla Fenârî'den (ö.834/1431) itibaren ulema oğullarına resmî anlamda bazı imtiyazlar verilmişti. Bu imtiyazlar gittikçe yoğunlaşmış ve genelleşmiştir.<sup>87</sup>

Ne medreselerden felsefe dersi kaldırılmıştır, ne de felsefenin okutulmasına yasaklayan bir şeyhülislam olmuştur! Kâtip Çelebi'nin de vurguladığı gibi, gerileme devri ile birlikte ilimlerde duraklama devrine girmiştir. Gerilemenin genel sebepleri ilimlerde de gerilemenin genel sebepleridir.

## SONUÇ

Osmanlı medreselerinin XVI. yüzyıldan sonra duraksamaya girdiği, daha sonra önceki yüzyıllara nisbetle bir gerileme yaşandığı tarihi bir gerçektir. Elbette

<sup>85</sup> Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 82-83.

<sup>86</sup> Şerafettin Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/ 196. 196-198.

<sup>87</sup> Bazı örnekler için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 76-82.

bunun birtakım sebepleri vardır. Kâtip Çelebi bu durumu medrese programından felsefe derslerinin kaldırılmasına bağlamıştır.

Kâtip Çelebi'ye göre Kanunî dönemine kadar medreseye yapılan tayinler, müderrislerin aklî ve naklî ilimlerde üstünlük ölçüsüne göre yapılıyordu. Fatih Sultan Mehmed kurduğu Semâniye medreselerinin vakfiyesinde birer kelam kitabı olan *Haşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf*'in okutulmasını emretmiş, ancak sonra gelenler “Bunlar felsefiyattır” diyerek bu dersleri kaldırıp, fıkıhtan *Hidâye* ve *Ekmel* derslerinin okutulmasını uygun görmüşlerdir. Bu arada bir şeyhülislam hikmetin (felsefe) okutulmasını yasaklamıştır. Sonuçta pek azı dışında felsefî ilimler söndüğü gibi, *Hidâye* ve *Ekmel* de doğru dürüst okutulmamıştır. Bu uygulamalar neticesinde ilimde önce duraklama, sonra da gerileme başlamış, Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat hâkim olmuştur.

Şüphesiz Kanuni dönemine kadar yetişen Osmanlı âlimlerinin genelde daha seviyeli olduklarını söyleyebiliriz. Ancak o dönemden sonra yetkin âlimlerin yetişmediğini söylemek tarihi gerçeklere aykırıdır. Fakat belli düzeyde bir kalite düşüklüğünden söz edilebilir.

Vakfiyelerde Kâtip Çelebi'nin iddia ettiği şekilde belli derslerin okutulmasıyla ilgili bir kayda rastlanmamıştır. Ancak bir talebe talimnamesinde *Hâşiye-i Tecrîd*'in de ismi verilerek bazı kelâm ve mantık kitaplarının adlarına yer verilmiştir.

Kâtip Çelebi'nin ifadeleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun hikmet ve felsefe tabirlerinden *Haşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* gibi eserleri kastettiği anlaşılmaktadır. Günümüze kadar ulaşılabilen medrese programları, 1741 yılında Fransız büyükelçisinin talebi üzerine hazırlanan medrese eğitimi ve müfredatını havi *Kevâkib-i Seb'a*, öğrenci listeleri, istinsahlar, müderrislerin otobiyografileri, icazetnameler, yabancıların tanıklıkları Kâtip Çelebi'nin zamanına kadar bu derslerin okutulduğunu göstermektedir. Ayrıca kendisi de bu derslerini okuttuğunu ifade etmektedir. Bütün bunlar medrese programlarından hikmet ve felsefe derslerinin kaldırılmadığını göstermektedir.

Mantık ve kelâm derslerinin yanı sıra 16. asırdan sonra gerilemeler olsa bile bilimlerin her alanında çeşitli eserler yazılmış ve bunların bir kısmı günümüze kadar gelmiştir. Yalnız Kâtip Çelebi'nin yaşadığı 17. asır sonuna kadar astronomi alanında Osmanlı ülkesinde 15. asırda 52; 16. asırda 300, 17. asırda 190; matematik alanında 15. asırda 28, 16. asırda 81, 17. asırda 70; tabiî ve tatbikî bilimler alanında 14. asırda 2, 15. asırda 19, 16. asırda 61, 17. asırda 108; tıp alanında 14. asırda 14, 15. asırda 97, 16. asırda 169, 17. asırda 140; coğrafya alanında 14. asırda 1, 15. asırda 4, 16. asırda 42, 17. asırda 24 eser telif edildiği görülmektedir. Bu eserlerin çoğu

müdürrisler tarafından yazılmıştır. Bu eserlerin telifi sadece felsefî eserlerin tedrisi değil aynı zamanda astronomi, matematik, tabî ve tatbikî bilimler, tıp ve coğrafya gibi diğer akli ilimlerin de okunmaya ve okutulmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak 16. Yüzyıldan itibaren kelâm ilmi dahil olmak üzere bütün akli ilimlerde bir düşünüş yaşandığı da bir gerçektir.

Öte yandan medreselerde felsefe dersi okutulmasını yasaklayan bir şeyhülislam olmadığı gibi, bir fetvaya da rastlanmamıştır. Onun hikmetin okutulmasını yasakladığını iddia ettiği şeyhülislam, Takıyyüddin'in rasathanesinin yıkılmasını isteyen Kâdızâde Ahmed Şemseddin Efendi olmalıdır. Ancak onun talebinin medresede felsefe derslerinin okutulmasını yasaklamakla hiçbir ilgisi yoktur.

Netice itibarıyla Kâtip Çelebi'nin ifadeleri büyük ölçüde tarihî gerçekliklerle uyuşmamaktadır. Kâtip Çelebi, ortaya koyduğu ifadelerle kendi zamanında akli ilimler alanında medreselerde başlayan gerilemeye, geriye dönük olarak bir sebep bulma çabası içine girmiş gibi görünmektedir. Osmanlı medreselerinde felsefe veya akli ilimlerin tahsili ve tedrisi hiçbir zaman yasaklanmamıştır. Ancak böyle bir yasağın olmaması, medreselerde bu alanda bir duraklama ve gerileme sürecine girilmediği anlamına gelmez. Bunun sebepleri Kâtip Çelebi'nin iddia ettiği hususlar değil, başka sebeplerdir. Bunların da Osmanlı'da fen bilimleri alanındaki düşünüş sebepleri içinde aranması gerekir.

### Kaynakça

Adivar, A. Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

Akgün, Tuncay, "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'ye göre Osmanlı'da Akli ve Nakli İlimler Ayrımı Bağlamında Felsefe". *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu*. ed. M. Fatih Gökçek. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 389-399.

Anay, Harun. "Felsefe –Literatür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/319-330. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları 1999.

Bakal, Ali. *İslâm Astronomi Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Bedir, Murteza. "Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldûn". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 5-31.



Bostan, İdris. “Preveze Deniz Muharebesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/343-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Coşkun, Vildan S.. “TODERİNİ, Gian Battista”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/208-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Çetintaş, İbrahim. *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2006.

Ekinci, Ekrem Buğra. “Takiyyüddin ve Yıkılan Rasadhanesi Hakkında Efsaneler”. <https://www.ekrembugraekinci.com/article/?ID=566> (Erişim: 07.01.2021)

Fazlıoğlu, Şükran. “Nebi Efendi-zade’nin *Kaside fi el-kutub el-meşhure fi el-‘ulum*’una göre bir medrese talebesinin ders ve kitab haritası”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 1 (2003), 191-221.

Fazlıoğlu, Şükran. “Manzûme fi tertîb el-kutub fi el-‘ulûm ve Osmanlı Medreseleri’ndeki Ders Kitapları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1, (Ocak 2003), 97-110.

Fazlıoğlu, Şükran. “Ta’lîm ve İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Ders Müfredatı”. *Dîvân İlmî Araştırmalar* 18/1 (2005), 115-173.

Gölcük, Şerafettin & Yurdağur, Metin. “Gelenbevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd. (ed.). *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Feza Yayıncılık, 1999.

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd. (ed.). *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1997.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. vd. (ed.). *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2000.

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd. (ed.). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1999.

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd. (ed.). *Osmanlı Tabii ve Tatbikî Bilimler Literatürü Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2006.

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd. (ed.). *Osmanlı Tıbbî Bilimler Literatürü Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2008.

İpşirli, Mehmet. “Medrese – Osmanlı Dönemi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

İzgi, Cevat. “Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 1. Chicago: 1995.

İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Kafadar, Osman. *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Karlığa, Bekir. “Kâdî Mîr Meybûdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/118-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kâtip Çelebi. *Keşfu’z-zunûn’an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ty. (Maarif Matbaası, İstanbul 1941 baskısından ofset).

Kâtip Çelebi. *Mizânü’l-hak fi ihtiyâri’l-Ahak*. haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

Kaya, Mahmut. “Felsefe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/311-319. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kutluer, İlhan. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan. “Hikmetü’l-işrâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/521-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan. “Semerkandî, Mahammed b. Eşref”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Süleymaniye Kütüphanesi’nde Bulunan Yazma Tefsirler*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2002.

Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmiye Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Sarıkaya, Yaşar “Osmanlı Medreselerinde Akli İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim - Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. İstanbul 12-15 Nisan 1999. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2001, 145-158.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) ve T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Ortak Yayını, 2007.

Sinanoglu, Mustafa. “el-Mevâkıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/422-424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfî istulâhâti 'l-fünûn ve 'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1995.

Topaloğlu, Bekir. “Tecrîdü'l-i'tikâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/250-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Topdemir, Hüseyin & Unat, Yavuz. *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.

Turan, Şerafettin. “Hoca Sadeddin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/196-198. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Yormaz, Abdullah. “Muhelif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme”. *Dîvân İlmi Araştırmalar* 18 (2005/1), 175-192.

## Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu‘tezile’nin Arap Dilini Kullanımı

The Usage Of The Arabic Language By Mu‘tezila In Context Of Sectarian Relations

**Turan BAHŞİ**

Dr. Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Antalya,  
turanbahsi@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: orcid.org/0000-0003-0900-9258.

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	29 Ocak / January 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – Şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

*Atıf / Cite as:* Bahşi, Turan, Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu‘tezile’nin Arap Dilini Kullanımı/ The Usage Of The Arabic Language By Mu‘tezila In Context Of Sectarian Relations. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 253-292. doi: 10.30622 tarr.870752

*İntihal / Plagiarism:* Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu‘tezile’nin Arap Dilini Kullanımı<sup>1</sup>**

**Turan Bahşi**

### **Özet**

İslâm düşünce tarihinde Mu‘tezile, kendine has akılcı söylemleriyle temâyüz eden itikadî bir mezheptir. Söz konusu ekol mensupları, inanç sistemlerini “usûl-i hamse” adını verdikleri beş temel esas üzerine kurmuşlardır. Onlar Kur’ân’ın sözü edilen prensipler doğrultusunda anlaşılması gerektiğini savunmuşlar ve zâhirî anlamı bu esaslarla çelişen âyetleri, mezhebî fikirlerine uyumlu hale getirmek için kimi zaman Arap diline dayalı olarak tevile yönelmişlerdir. Bu makale Mu‘tezile mensuplarının, dile ait verileri mezhebî fikirlerini destekleyecek şekilde kullanımlarını Arap dili perspektifinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmamız Kelâm ve Tefsir ilimlerinin Arap dili orjiniinde bulunduğu disiplinler arası bir araştırma özelliği taşımaktadır. Çalışmada nitel araştırma tekniklerinden döküman analizi metodu esas alınmıştır. Makalede öncelikle mezhep mensuplarının dille irtibat kurduğu alanlar genel hatlarıyla incelenmiş, ardından i‘tizâlî fikirler doğrultusunda kullanılan Arap diline ait veriler, gramatik tahliller ve belâgî yorumlar başlıkları altında analize tabi tutulmuştur. Ayrıca Mu‘tezile’nin mezhebî sâiklerle kullandığı kıraat farklılıkları da dilsel zeminde tartışılmıştır. Mezhep mensuplarının, itikadî fikirleri doğrultusunda yaptıkları gramatik izahlar genellikle âyetlerin farklı i‘râb çözümlmelerine dayanmaktadır. Onlar, âyetlerin anlamlarını mezhebî fikirlerine göre sabitleyip i‘râb çözümlmelerini bu doğrultuda yapmışlardır. Bununla birlikte bazı harflere ideolojilerine uygun anlamlar yükledikleri tespit edilmiştir. Mu‘tezile için belâgata dair veriler ise mezhebî fikirlerin ortaya konulması açısından önemli görülmüştür. Mezhep mensuplarının itikadî aidiyetleri bağlamında kullandıkları en temel belagat unsuru mecâzdir. Arap dilinde mecâz, Mu‘tezilî düşünürlerin elinde bir yandan dilsel olarak sınırları çizilen bir kavram halini almış diğer yandan i‘tizâlî düşüncede kullanılan bir yorum aracına dönüşmüştür. Mezhep mensupları gerek nahvî gerek belâgî izahlarda olsun Arap dilini, usûl-i hamseye hizmet edecek şekilde kullanmışlardır. Bu durum onların eserlerinde yer verdikleri kimi dilsel tahlilleri, nastan hareketle düşünceyi inşa etmek gibi bir gaye ile yapmadıklarını bunun yerine

<sup>1</sup> Bu makale *Mu‘tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

söz konusu dilsel analizleri ideolojik amaçlarla kullandıklarını ortaya koymaktadır. Çalışmamızın Mu'tezilî gelenekteki dil ve düşünce arasındaki ilişkinin sorgulanmasına katkı sunması öngörülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Mu'tezile, Dil-Düşünce İlişkisi, Nahiv, Belâgat.

### **The Usage Of The Arabic Language By Mu'tezila In Context Of Sectarian Relations**

#### **Abstract**

The Mu'tazila is a school of theology which became distinguished in the history of Islamic thinking by its peculiar rational expressions. The members of this school being talked of, defended that the Qor'an has to be understood in the direction of the fundamental principles named usul al-khams. They sometimes tend to interpret the apparent meanings based on the Arabic language to get verses that contradict to these principles matched with their sectional thoughts. In this article there is intended to evaluate the usage of language data by Mu'tezilian members in a way that supports their sectarian thoughts from the Arabic language perspective. For this reason, our study has the feature of an interdisciplinary research in which the sciences of Kalam and Tafsir meet in the origin of the Arabic language. In this study the document analysis method, one of the qualitative research techniques, was used. In this article firstly the areas where members of the sect communicate with language were examined in general terms, and then the data belonging to the Arabic language used in line with the ideas of the sect were analyzed under the headings of grammatical analyzes and eloquent comments. In addition, the differences in the recitation that Mu'tezile uses with the sects were discussed on linguistic grounds. The mentioned situation sometimes caused them to move away from the context of the verse due to different i'râb evaluations. However, we witness that they load appropriate meanings to the letters in line with their ideology. In the grammatical explanations mentioned, Mu'tazila sometimes took advantage of the opportunities of the Arabic language, and sometimes has resorted to some strained interpretations that is not inherent in the language. For Mu'tazila, the data on rhetoric are considered important in terms of revealing the theological ideas. The most basic element of rhetoric used by the members of the creed in the context of their theological affiliation is metaphor. Metaphor, in the Arabic language, has become a linguistically demarcated concept in the hands of Mu'tazilian philosophers, on the other hand, it has become a tool of interpretation used in ideological ideas. The

members of the creed regarded the Arabic language as a tool serving the usûl-i hamse, both in nahvî and rhetoric explanations. This situation reveals that they did not make some linguistic analyzes they included in their works with the aim of establishing thought based on verses, instead they used these linguistic analyzes for ideological purposes. It is foreseen that our study will contribute to the questioning of the relationship between language and thought in the Mu'tezilian tradition.

**Keywords:** Arabic Language, Mu'tazila, The Relation Of Language And Thought, Grammar, Eloquence-Rhetoric.

### Structured Abstract

Mu'tazila is a school of Islamic theology that come to fore with its own rational discourse. The members of the school in question have built their belief systems on five basic principles which they call usul al-khams. They understood the Quranic verses in line with these principles that form the basis of their belief system and juggled with the verses that contradict these principles by using some mental methods. These alternative forms of verses include the use of Arabic language as an instrument of interpretation by the members of the school. They had a creed purpose such as having their "i'tizâlî" ideas approved by the Quran through linguistic references. This study aims to evaluate the use of language data by the members of Mu'tazila in a way to support their creed ideas from the perspective of the Arabic language. For this reason, our study has the feature of an interdisciplinary research in which the sciences of Kalam and Tafsir meet in the origin of the Arabic language. The document analysis method, one of the qualitative research techniques, was used in the study. First of all, the areas where members of the creed communicate with language are examined in general terms. In the interpretation activities of Mu'tazila's verses based on linguistic data, the participation of the notables of the school since the emergence of the creed, who are interested in language and literature and conducting studies in this field, has a great role. In fact, having a linguist identity and being interested in language studies can be considered as one of their most distinctive qualities. Members of Mu'tazila used their knowledge and experience in the field of Arabic language to support their theological preferences in the debates they are involved. According to Mu'tazila, an interpreter should use his knowledge and experience in the field of language, as in other religious sciences, to serve the principles of monotheism and divine justice, which are accepted as the summary of the five basic principles of the creed. In the interpretation made by the members of

the sect, the Arabic language is considered to be important as it serves the “usûl-i hamse”. In fact, the Arabic language for Mu'tazila is a mechanism that comes into play in expressing the previously adopted ideology, but not in the formation of the “i'tizâlî” idea. In our study, the data of the Arabic language, which were determined to be used by the members of the creed in line with the i'tizâlî ideas, were analyzed under the headings of grammatical analysis and rhetoric comments. The grammatical explanations used by the members of the creed in the context of their theological affiliation are generally based on different “i'râb” analyzes of the verses. They fixed the meanings of the verses according to their creed ideas and made their analysis in this direction. The mentioned situation sometimes caused them to move away from the context of the verse due to different i'râb evaluations. However, we witness that they load appropriate meanings to the letters in line with their ideology. In the grammatical explanations mentioned, Mu'tazila sometimes took advantage of the opportunities of the Arabic language, and sometimes has resorted to some strained interpretations that is not inherent in the language. For Mu'tazila, the data on rhetoric are considered important in terms of revealing the theological ideas. Namely, the success of the members of the creed in their discussions is closely related to their ability to use their “nice and effective speech” skills. The most basic element of rhetoric used by the members of the creed in the context of their theological affiliation is metaphor. Metaphor, in the Arabic language, has become a linguistically demarcated concept in the hands of Mu'tazilian philosophers, on the other hand, it has become a tool of interpretation used in ideological ideas. Namely, while the verses that comply with the basic principles of the creed are accepted as muhkem and understood in their real meaning; The verses that are contrary to the aforementioned principles were regarded as mutaşâbih and were taken out of their true meanings in line with the verses that were accepted as muhkem on the same subject, and were transferred to metaphorical meanings. The point that draws attention here is that they show their theological prejudices as “presumption” in the verses that they do not consider rational to understand the real meaning and interpreting the mentioned expressions as metaphorical. They have benefited from metaphor in a way to support their theological ideas on the issues mentioned. It is seen that members of Mu'tazila, who stand out with their linguist identity, are also interested in the field of recitation. They took into account the structure of recitations that allowed different linguistic inferences and benefited from this point as long as they supported their creed ideas. The members of the creed regarded the Arabic language as a tool serving the usûl-i hamse, both in nahvî and rhetoric explanations. This situation reveals that they did not make some linguistic analyzes



they included in their works with the aim of establishing thought based on verses, instead they used these linguistic analyzes for ideological purposes. We consider that this study will contribute to the questioning of the relationship between language and thought in the Mu'tazilian tradition, and also provide an idea for future studies where the mentioned relationship will be analyzed and discussed.

### Giriş

Son ilâhî mesaj olan Kur'ân, insanlığa Arapça olarak gönderilmiştir.<sup>2</sup> İslâm düşünce tarihinde Arap dili, farklı etnik kökene sahip Müslümanlar arasında müşterek manevî kültürü yansıtan bir boyut kazanmış ve "din dili" olarak telakki edilmiştir.<sup>3</sup> Zira vahyin Arapça oluşu, dinî bilgi ve bu dil arasında bir ilişkinin tesis edilmesini gerekli kılmıştır. Söz konusu ilişki gözetilerek âyetlerin izahında dilsel referanslardan istifade edilmiştir. Öte yandan dil kurallarıyla bağdaşmayan, diğer bir ifadeyle Arap dilinin onaylamadığı tevillerin ise muteber kabul edilemeyeceği de belirtilmiştir.<sup>4</sup> Yorum faaliyetlerinde dilsel argümanlara yer verenlerden biri de Mu'tezile mezhebidir.

Mu'tezile, hicrî ikinci asrın başlarında tarih sahnesine çıkan ve ortaya koyduğu kendine has akılcı söylemleriyle temâyüz eden itikadî bir mezheptir.<sup>5</sup> Mezhep mensupları inanç sistemlerini "usûl-i hamse" adını verdikleri beş temel prensip üzerine inşa etmişlerdir. Bu esaslar; tevhid, adalet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-münkerdir. Onlar inanç esaslarının beş esas şeklinde formüle edilmesinin, kendilerini diğer itikadî ekollerden ayırt eden bir yönü olduğuna dikkat çekerek<sup>6</sup> usûl-i hamse'yi bir bütün olarak benimsemeyen kişinin Mu'tezilî kabul edilemeyeceğini vurgulamışlardır.<sup>7</sup>

Mu'tezile mensupları temel inanç prensiplerini temsil eden usûl-i hamseye uygun olan âyetleri, olduğu gibi kabul ederlerken; zâhirî anlamı bu

<sup>2</sup> Ahkâf 46/12; Yûsuf 12/2; Zümer 39/28; Nahl 16/103; Ra'd 13/37.

<sup>3</sup> Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel), Vadi Yayınları, Ankara 2012, s. 18.

<sup>4</sup> Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997, s. 103.

<sup>5</sup> Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü, Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s. 239-240.

<sup>6</sup> Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, s. 123-124.

<sup>7</sup> Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-reddi 'alâ İbni'r-Râvendî el-mulhid*, nşr. H. Samuel Nyberg, Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, Beyrut 1993, s. 126-127.

esaslarla çelişen âyetleri mezhebî fikirlerine uyumlu hale getirmek için te'vil etmişlerdir. Bu nedenle Mu'tezile'nin diğer itikadî mezheplerle teolojik gerilimi en yoğun yaşadığı yer, hiç şüphesiz Kur'ân'ın anlaşılması konusudur. Onlar, Kur'ân'ın dinî bilgi için temel referans olma özelliğini, mezhebî gerekçelerle kullanarak kendi fikirlerini Kur'ân'a onaylatma çabası içerisine girmişlerdir. Bu hususta onların gâibin şahide kıyası, müteşâbihin muhkeme hamli ve aklın nakle tahkimi gibi birtakım yöntemler izledikleri ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Bahsedilen metotlar uygulanış bakımından Mu'tezile'nin, âyetlerin dilsel analiziyle yakından ilgilenmesini de gerekli kılmıştır. Nitekim mezhep mensupları, usûl-i hamse çerçevesinde ileri sürdükleri itikadî fikirleri dil-düşünce zemininde kurgulamaya gayret etmişler ve dilbilimine dair verileri, sahip oldukları itikadî düşünceleri Kur'ân'a dayandırmak maksadıyla istihdam etmişlerdir.

Bu makale Mu'tezile mensuplarının dile ait verileri itikadî fikirlerinin destekleyicisi olarak kullanımlarını Arap dili perspektifinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmamız Kelâm ve Tefsir ilimlerinin Arap dili orjininde bulunduğu disiplinler arası bir araştırma özelliği taşımaktadır. Araştırmada başta Zemahşerî (ö. 538/1144) olmak üzere İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî müelliflerin eserlerinden döküman analizi metoduyla elde edilen bulgular dilsel zeminde tartışılmıştır. Söz konusu dilsel argümanlardan önce Mu'tezile'nin ve Arap diliyle ilgilenmesinin ardında yatan hususlar genel hatlarıyla ele alınacaktır.

### 1. Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanmasının Arka Planı

Mezhep mensuplarının dille irtibatı incelendiğinde onların kelâmci kimliklerinin yanı sıra Arap dili alanında yürütülen çalışmalara da katıldıkları görülmektedir. Onlar dil alanında edindikleri bilgileri girdikleri münazaralarda ve beytü'l-hikme'de gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinde kullanmışlardır. Mezhebî âidiyetler bağlamında yararlandıkları dilsel argümanlara geçmeden önce sözü edilen hususlar genel hatlarıyla ele alınacaktır.

#### 1.1. Dilci Kimlikleri

Mu'tezile'nin, âyetlerin dilbilim verilerine dayalı bir şekilde te'vil çabalarında, ortaya çıkışından itibaren mezhebin ileri gelenlerinin dil ve edebiyata merak duyan ve bu alanda çalışmalar yürüten kişilerden oluşmasının rolü büyüktür. Kaynaklarda Mu'tezile'nin kurucu imamlarından Vâsıl b. Ata'nın (ö. 131/748)

<sup>8</sup> Sözü edilen metotlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Yasin Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2015, s. 191-203.

Arapça'da “garîb” kelimelerin anlamlarını bile çok iyi bildiği ve bu kelimeleri özenle kullandığı bilgisi bulunmaktadır. Öyle ki onun, içinde “ر” (r) harfi bulunan kelimeleri doğru bir şekilde telaffuz edemediği ve bu harfin bulunmadığı eş anlamlı kelimeleri ustalıkla seçmesi sayesinde konuşurken hiç sıkıntı yaşamadığı da söylenmektedir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) Vâsıl'ın “mızrağımı at!” ve “atına bin!” anlamlarına gelen “أَطْرَحُ رُمْحَكَ” ve “ارْكَبُ فَرَسَكَ” gibi “ر” harfli yaygın kullanımları tercih etmediğini; onun bahsedilen anlamları “أَلْقِ فَنَاتَكَ” ve “اعْلُ جَوَاتَكَ” sözleriyle ifade ettiğini söylemektedir.<sup>9</sup> Hatta dönemin Irak valisinin huzurunda Vâsıl'ın “ر” harfli kelimeleri kullanmadan bir hutbe verdiği ve onun “ر” harfini telaffuz etmeden meramını kolaylıkla anlatabilmesinin Arap edebiyatında “darbimesel” halini aldığı belirtilmektedir.<sup>10</sup>

Mu‘tezile mezhebinin ortaya çıkışında önemli rol oynayan Basralı Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) ise dil sahasında uzman bir kişi olduğu; özellikle edebî sanatları kullanımındaki mahareti sayesinde muhataplarını etkilediği ve fikirlerini toplumda rahatlıkla yayabildiği dile getirilmektedir.<sup>11</sup> Diğer bir Mu‘tezilî Bişr b. Mu‘temir (ö. 210/825) ise şiir ve edebiyat konusundaki bilgisiyle meşhur olmuştur. Genellikle didaktik türde şiirler kaleme almasının yanı sıra onun Câhiliyye şiirlerine de vâkıf olduğu görülmektedir. Bu hususta Câhız, mezhep mensupları arasında Bişr'in şiir rivâyeti hususundaki özel konumunu “Tüm Mu‘tezilî âlimler, Arap şiirini nakletmekle ilgilenmişlerdir. Ancak onların şiir rivayetiyle en çok ilgileneni, Bişr'dir.” sözleriyle ifade etmektedir.<sup>12</sup> Şiir konusundaki çalışmalarına ek olarak Bişr'in *Sâhîfetü'l-belâğa* isimli risâlesi belâgatın teorik yönüne ilişkin erken dönem dil çalışmalarından biri olarak görülmektedir.<sup>13</sup> O, sözü edilen eserde lafız ve anlam

<sup>9</sup> Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut 2004, s. 55. Zemahşeri'nin, Vâsıl'ın “ر” harfli kelimeleri telaffuz edememesinden *Divân* isimli eserinde bahsettiği görülmektedir. O, döneminin yöneticilerinin önemli makamlara yaptıkları atamalarda kendisine de görev vermelerini dileyerek şöyle demektedir:

“لَا تَجْعَلُونِي مِثْلَ هَمْزَةٍ وَاصِلٍ فَيَسْقُطَنِي حَذْفٌ وَلَا رَاءَ وَاصِلٍ”

“Bana ne hazfın düşürdüğü vasıl hemzesi gibi davranın.

Ne de Vâsıl'ın (telaffuz edemediği) “râ” harfi gibi davranın.” (Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Divânu Cârillâh ez-Zemahşeri*, Dâru Sâdır, Beyrut 2008, s. 503.)

<sup>10</sup> İsmail Durmuş, “Haziif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 124.

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 588; Johann Fück, *el-'Arabîyye -dirâsâtun fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib-*, (çev. Abdulhalim en-Neccâr), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1952, s. 59.

<sup>12</sup> Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, yy. 1965. c. VI, s. 405.

<sup>13</sup> Bişr, İbrâhim. b. Cebele b. Mahreme es-Sekunî, öğrencilerine hitâbet dersi anlatırken yanlarına gitmiş. Bunun üzerine İbrâhim, Bişr'in dersine katılmak istediğini sanmıştır. Ne var ki Bişr, İbrâhim'in öğrencilerine yönelerek “Siz İbrâhim'in anlattıklarını dikkate almayın!” dedikten sonra belâgatle ilgili tuttuğu notları onlara vermiştir. Bkz. Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, yy.

arasındaki bağ, bir lafzın fasih olarak değerlendirilmesi için aranılan şartlar ve sözdeki ta'kid (kapalılık) gibi unsurları genel hatlarıyla ele alarak; kendisinden sonraki dilcilerin belâgatı, teorik olarak incelemelerinin yolunu açmıştır.<sup>14</sup> Mu'tezile'nin itikadî bir mezhep haline gelmesinde etkin bir rol oynayan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) da dil ve edebiyat konularına ilgi duyan bir kişi olduğu görülmektedir. Öyle ki Arap edebiyatının ileri gelen simalarından Müberred'in (ö. 286/900) Ebu'l-Huzeyl'in edebî yönünü övdüğüne ve onu fesâhat sahibi bir kişi olarak betimlediğine dair birtakım rivâyetler aktarılmaktadır.<sup>15</sup>

İlk dönem Mu'tezile imamı tarafından Arap diline gösterilen ilgi sonraki kuşaklar tarafından da sürdürülmüştür. Onların arasında da Arap dil çalışmaları ön saflarda bulunan ve itikadî düşüncenin Arap diliyle bağlantısını ortaya çıkarmaya çalışan isimlerle karşılaşmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse Mu'tezilî İbn Cinnî (ö. 392/1002) Arap dilinin usûlünü incelediği *el-Hasâis* isimli kitabının “بَابُ مَا يُؤَمَّنُهُ عِلْمُ الْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْإِعْتِقَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ” “Arap dilinin, dinî inancı korumasının bâbı” başlığını taşıyan kısmın, eserinin en kıymetli bölümlerinden biri olduğu söylemekte ve burada dinî düşünce ve Arap dili arasında kuvvetli bir ilişki olduğunu vurgulamaktadır. İbn Cinnî, dinî düşüncede pekçok kişinin doğru yoldan ayrılıp dalâlete düşmesinin onların Arap dilini yeterince bilmemesinden kaynaklandığını vurgulamaktadır.<sup>16</sup>

Mu'tezile'nin son halkasında bulunan ve taassup derecesinde mezhebine bağlı olan<sup>17</sup> Zemahşerî de yaptığı çalışmalar ile Arap diline katkı sunmuştur. O *el-Mufasssal* isimli nahiv kitabında bu dile hizmet etmeyi kendisine nasip ettiği için Allah'a hamdetmektedir.<sup>18</sup> Müellif sözü edilen eserinde fıkıh ve tefsir gibi dinî disiplinlerin Arap dilinden bağımsız bir şekilde düşünülmemeyeceğini söylemektedir.

tsz. c. I, s. 135; İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed, *el-İkdu'l-ferid*, thk. Abdulmecîd et-Terhîni, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. IV, s. 146-147.

<sup>14</sup> Velîd Kassâb, *et-Türâsin-nakdî ve'l-belâğî li'l- Mu'tezile hatta nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dârü's-Sekâfe, Katar-Doha 1985, s. 39-42.

<sup>15</sup> Kassâb, *et-Türâsin-nakdî ve'l-belâğî* s. 35; Hasan Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm – Belâgat İlişkisi*, Dilara Yayınları, Isparta 2012, s. 30.

<sup>16</sup> İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, yy. tsz. c. III, s. 245.

<sup>17</sup> Zemahşerî'nin hayatı incelendiğinde onun yakaladığı her fırsatta i'tizâlî kimliğini ön plana çıkarma gereği hisseden biri olduğuna tanık olunmaktadır. Nitekim kaynaklarda onun yakınlarını ziyarete gittiğinde kim olduğunu soran bir hizmetçiye “Ebu'l-Kâsım el-Mu'tezilî geldi, de!” şeklinde bir cevap verdiği rivâyet edilmektedir. Bkz. İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut 1968, c. VII, s. 168, 170; Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. II, s. 87; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, c. II, s. 279.

<sup>18</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Mufasssal fi 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâra, Ummân 2003, s. 29.

Zemahşerî, fıkıh usûlünün pek çok konusunun nahiv ilmine dayandığını<sup>19</sup> bunun yanı sıra tefsirlerde de âyetlerin anlamlarını izah etmek için Sîbeveyhi (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş (ö. 215/830) gibi dilcilere müracaat edildiğini ifade etmektedir.<sup>20</sup> Zemahşerî nahiv ilminin yanında belâgatle de ilgilenmiştir. O *Keşşâf* isimli tefsirini kaleme alırken kendinden önce temelleri Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) tarafından atılan “nazm” teorisinin uygulayıcısı olmuştur.<sup>21</sup> Müellif *Keşşâf*’ın girişinde belâgata dair bilgilerin tefsir ilmi açısından müstesnâ bir konumda bulunduğunu Câhız’ın (ö. 255/869) *Nazmu’l-Kur’ân* isimli eserinden yaptığı bir alıntıyla şöyle dile getirmektedir:

Bir fakîh, ahkâma ilişkin ilimlerde ve fetva verme hususunda akranları arasında öne çıkıp varlığını gösterse de bir mütekellim kelâm ilminde diğer insanların fevkinde olsa da kıssa ve haber ezberleyen biri İbnu’l-Kırriyye’den (ö. 84/703) daha çok bilgiye sahip olsa da bir vâiz Hasan-ı Basrî’den (ö. 110/728) daha etkileyici vaaz etse de bir nahivci Sîbeveyhi’den (ö. 180/796) daha iyi gramer kurallarını bilse de lugat ilmiyle meşgul olan biri tüm sözcükleri diline pelesenk etse de bahsedilen kişilerden hiçbiri Kur’ân’a özgü olan şu iki disiplinde yetkinleşmedikçe hakikat (denizine) dalamaz. Bunlar, ilmü’l-me’ânî ve ilmü’l-beyân’dır.<sup>22</sup>

Verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere mezhep mensupları arasında dilci kimliği ile ön plana çıkan pekçok isme rastlanmaktadır. Bu hususta dilci kimliğe sahip olmanın ve dil çalışmalarıyla ilgilenmenin onların en belirgin vasıflarından biri olduğu söylenebilir. Onlar Arap dili alanında edindikleri bilgi ve tecrübelerini yaptıkları itikadî tartışmalarda da kullanmışlardır. Bu yönüyle söz konusu münazaraların onların Arap diline başvurmalarının arka planını yansıtan bir özelliği bulunmaktadır.

## 1.2. Yaptıkları Münazaralar

<sup>19</sup> Nahiv-fıkıh usûlü arasındaki ilişki hakkında detaylı bilgi için bkz. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 31-66.

<sup>20</sup> Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 30.

<sup>21</sup> Hasan Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri –Tarih ve Problemler-*, edt. İsmail Güler, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 270.

<sup>22</sup> Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vucûhi’t-te’vil*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 2015, c. I, s. 7. Arap dili ve edebiyatı alanında önemli çalışmalar gerçekleştiren son dönem araştırmacılarından Şevki Dayf, Zemahşerî’nin “beyân” tabirinin yanında “me’ânî” şeklinde bir kavram tercih etmesinin ardında müellifin i’tizâlî kimliğinin etkili olduğunu söylemektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Şevki Dayf, *el-Belâğa: Tetavvur ve Tarih*, Dâru’l-Meârif, Kahire tsz., s. 221.

Mu'tezile mensupları Arap diline dair verileri, girdikleri münazaralarda teolojik tercihlerini desteklemek üzere kullanmışlardır. Onların gerek Ehl-i Kitap'la gerekse diğer ekollerle yaptıkları tartışmalarda dilin özelliklerinden ve inceliklerinden istifade ettikleri görülmektedir. Örneğin Hristiyanlar “*Oğlum budur ve ondan razıyım.*”, “*Sevgili oğlum, budur.*”, “*Sen, benim sevgili oğlumsun, senden razıyım.*” gibi İncil ifadelerinden hareketle Hz. İsa'nın (as) Tanrı'nın oğlu olduğunu iddia etmişler ve ona Tanrı'nın hulûl ettiğine inanarak ulûhiyet isnat etmişlerdir. Onlar İnciller'de Hz. İsa (as) için kullanılan “oğlum” ifadesinin Kur'an'da Allah'a izafe edilen “habîb”, “halîl” ve “rûh” gibi kavramlara benzediğini iddia etmişlerdir.<sup>23</sup>

Mu'tezile'den Câhız (ö. 255/869) Hristiyanların bu iddialarının geçersiz olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur. Câhız “habîb”, “halîl” ve “rûh” gibi ifadelerin Kur'an'da mecâzî olarak kullanıldığını ve mecâzın belirlenmesinde hakiki anlamla mecazi anlam arasındaki “alâka”nın önemli bir fonksiyon yerine getirdiğini söylemiştir. Örneğin Kur'an'da Hz. İbrâhim (as) hakkında kullanılan “halîl” ifadesinin, onun ateşe atılırken gösterdiği sabır ve teslimiyetten kaynaklandığını yoksa Hristiyanların iddia ettikleri gibi Hz. İbrâhim için ulûhiyetten bir payın verilmesi gibi bir durumun asla söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Buna ek olarak Câhız, hakikî anlamı bir yana “ibn/oğul” ifadesinin mecâzî olarak dahi, Tanrı'ya isnat edilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü bu şekilde bir kullanım Allah'ın yüceliğine aykırıdır. Nitekim “oğul” ifadesinde mecâzî anlamın varlığını iddia etmek, şefkat ve merhamet amaçlı “amca” ve “dayı” gibi ifadelerin de O'nun hakkında söylenilmesine kapı aralamaktadır. Zira insanlar kendi aralarında konuşurken akrabalık bağı bulunmasa dahi karşısındaki kişi hakkında söz konusu ifadeleri kullanmaktadırlar. Bundan hareketle Câhız, Allah'a isnat edilen bir ifadenin sadece dilsel kullanımını yeterli görmeyerek, aynı zamanda bu ifadenin sübûtu kat'î bir nasta bulunmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir. İncillerin ise sübûtunun kesinliğinden bahsetmek imkânsızdır. Zira İnciller bir dilden diğerine tercüme edilerek orjinalliğini yitirmiş ve tahrif edilmiştir. Dolayısıyla İncildeki ifadelerin hakikat mi ya da mecâz mı olduklarının belirlenmesi bundan hareketle de Tanrı için mümkün olan veya olmayan isim ve sıfatların tespit edilmesi mümkün değildir. Câhız'ın ortaya koyduğu bu fikirler daha sonra Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) tarafından da benimsenmiştir.<sup>24</sup> Değinilen konuda Kâdî Abdülcebbâr ise dinî nasların anlaşılmasında vahyin indiği dildeki hakikî ve mecâzî ifadelerin doğru

<sup>23</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 73-74.

<sup>24</sup> Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Muhtâr fi'r-reddi 'ale'n-nasârâ*, thk. Muhammed Abdullah Şerkâvî, Daru'l-Cil, Beyrut 1991, s. 72-81; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 74.

tespit edilmesine dikkat çekerek bu hususun diğer dillere yapılan tercümelerde de dikkate alınması gerektiğini şöyle dile getirmektedir:

Diller bu konuda (hakikî ve mecâzî ifadeler bakımından) birbirinden farklı mahiyet göstermektedir. Bu nedenle deriz ki: Bir dilden başka bir dile tercüme yapan kimse öncelikle Allah Teâlâ hakkında kullanılması mümkün olan ifadeleri bilmelidir. Buna ek olarak O'nun için söylenilmesi aklen mümkün olmayan ifadelerin farkında olması ve her iki dildeki hakikat ve mecâz kullanımları konusunda bilgi sahibi olması gerekir. Zira bir lafız kimi zaman bir dilde hakikî manada kullanılabilirken öteki dilde mecâzî anlamda kullanılabilir. Dolayısıyla mecâzî olarak geçen ifadeleri, başka dile hakikî anlamda çeviren kişi hata yapmıştır. Söz konusu kitaplardaki (Kutsal Kitaplardaki) mecâzî ifadelerin durumu, Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin durumuna benzer. Malumdur ki; Kur'ân'ı Arapça'dan Farsça'ya tercüme eden birçok kişi bu hususta ya anlamı aklen idrak edememesi nedeniyle ya da dil konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığı için hataya düşmektedir.<sup>25</sup>

Mu'tezililer gayri müslimlerin yanı sıra diğer mezheplerle yaptıkları münazaralarda da fikirlerini ortaya koyarken dilsel argümanlar kullanmışlardır. Mesela Mu'tezile Allah'ın sıfatları konusunda teşbih ve teccime düşen ve O'nun sıfatlarının insanın sıfatları gibi olduğunu söylemekten geri durmayan akımlara karşı tenzihçi bir yaklaşımla ilâhî sıfatları, zihni kavramlar ve hükümler düzeyine indirgeyen bir anlayış ortaya koymuştur.<sup>26</sup> Mu'tezilî düşünürler, Allah'a ilim ve kudret gibi masdâr formunda bulunan sıfatların isnat edilemeyeceği konusunda fikir birliği etmişlerdir.<sup>27</sup> Onlara göre bu sıfatların Allah'a isnadı, O'nun dışında başka kadîm varlıkların kabulü (teaddüd-i kudemâ) demek olup; bu durum tevhid fikrine aykırıdır. Bu hususta Vâsıl b. Ata "Kim Allah'a kadîm bir sıfat isnadında bulunursa, o kişi aslında iki ilâhın varlığını kabul etmiştir." demektedir.<sup>28</sup> Teaddüd-i kudemâ endişesiyle Mu'tezile, Allah'ın "عَالِمٌ لِذَاتِهِ" "Zâtıyla âlim" ve "قَادِرٌ لِذَاتِهِ" "Zâtıyla kâdir" olduğunu söyleyerek O'nun hakkında söz konusu sıfatların müştâk formlarının kullanılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta onlardan bazıları,

<sup>25</sup> Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Emin el-Hülî, Kahire 1960, c. V, s. 111.

<sup>26</sup> Pişgin, *Kur'ân'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 183; İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 101.

<sup>27</sup> Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982 s. 38.

<sup>28</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 38, 40.

müşâk halde bulunan sıfatların da mecâzî mana taşıdığını iddia ederek Allah'ın her şeyi iştmesi ve görmesinin aslında her şeyi bilmesinden mecâz olduğunu söylemişlerdir.<sup>29</sup> Bu nedenle naslarda geçen sarîh ifadeleri i'tizâlî fikirleri doğrultusunda dilsel analizler yaparak yorumlamışlardır.

Görülüyor ki mezhep mensupları girdikleri tartışmalarda sahip oldukları dilsel birikimden istifade etmişlerdir. Bununla birlikte onlar dilci kimlikleriyle beytülhikme çatısı altında yürütülen faaliyetlere de katılmışlardır.

### 1.3. Beytülhikme Faaliyetleri

Beytülhikme, fetih hareketleriyle birlikte ilk kez tanışılan Helen, İnan ve Hint gibi kültürlerin tanınması amacıyla felsefe ağırlıklı olmak üzere mantık, matematik, astronomi ve tıp gibi alanlarda pekçok eserin Arapça'ya tercüme edildiği bir kurumdur. Sözü edilen tercüme merkezleri aynı zamanda kültürlerde ortaya atılan dinî söylemlerin tahlil ve tenkit edildiği bir yer olma özelliğine de sahiptir.<sup>30</sup> Bu kurumlar Abbasi halifesi Me'mûn zamanında en parlak çağını yaşamıştır. Onun döneminde Konstantin, Efes, Kıbrıs ve Bergama gibi şehirlerden felsefe ve mantık kitapları getirilmiştir. Halife de burada yürütülen ilmî çalışmalara büyük bir değer atfederek diğer dillerden Arapça'ya yapılan tercüme faaliyetlerini teşvik etmiştir. Bu hususta Me'mûn'un mütercimlere bahşış olarak tercüme edilen eserlerin ağırlığınca altın verdiği rivâyet edilmektedir.<sup>31</sup> Öte yandan i'tizâlî görüşlere meyliyle bilinen ve Mu'tezile'yi devletin resmî mezhebi ilan eden Me'mûn, bahsedilen eserlerin Arapça'ya çevrilmesini ve elde edilen bilgilerin Mu'tezilî fikirleri desteklemek üzere kullanılmasını emretmiştir.<sup>32</sup>

Mu'tezile mensupları da bu merkezlerde aktif rol alarak başta felsefe olmak üzere diğer dillerde yazılan eserleri Arap diline tercüme etmişler ve bu kitaplardan öğrendikleri usûl ve metotları ortaya koydukları dinî söylemlerde kullanmışlardır.<sup>33</sup> Onların beytülhikmede özellikle felsefî eserlerdeki kavram ve ıstılahların Arapça'ya aktarımında önemli bir rol üstlendikleri görülmektedir. Bu konuda Câhız (ö. 255/869) Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) "tavîl", "basît" ve

<sup>29</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 38; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 52.

<sup>30</sup> Hıdır Ahmed Atâullah, *Beytü'l-hikmeti fî 'asri'l-'Abbâsiyyîn, Dâru'l-Fikri'l-Arabî*, Kahire tsz., s. 202; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, s. 88-90.

<sup>31</sup> Atâullah, *Beytü'l-hikme*, s. 203, 209; Mustafa Demirci, "Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslâm Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl: 2015, sy. 44, s. 109

<sup>32</sup> Atâullah, *Beytü'l-hikme*, s. 203.

<sup>33</sup> Gazi Erdem, "İslâm Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, yıl: 2013, c. XVI, sy. 42, s. 65



“kâmil” gibi aruz ilmindeki “bahir”<sup>34</sup> adlarını; diğer nahiv âlimlerinin de “hal” ve “zarf” gibi nahiv ilmine dair birtakım kavramları ilk kez ortaya koydukları gibi Mu‘tezile’nin de Araplar tarafından daha önce kavramsal olarak bilinmeyen “cevher”, “araz” ve “hüviyet” gibi ıstılahları icat ettiklerini söylemektedir.<sup>35</sup> Buna göre Mu‘tezile mensuplarının bir yandan Beytülhikmedeki Arapça’ya tercüme faaliyetlerinde aktif rol oynadıkları, diğer yandan da bu kurumu i‘tizâlî görüşlerini yaymak için kullandıkları söylenilebilir. Nitekim özellikle halife Mu‘tasım-Billâh döneminden sonra tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü beytülhikmenin, Mu‘tezile’nin siyasî propagandaları için kullanılan bir merkeze dönüştüğü ifade edilmektedir.<sup>36</sup>

## 2. Mu‘tezile’nin Kur’ân Yorumunda Kullandığı Dilsel Argümanlar

Arap dili Mu‘tezile için Kur’ân’ın tefsir edilmesinde önemli bir fonksiyon üstlenmekte olup âyetlerin tevlini yapacak kimsenin sadece Arapça konuşma ve yazma edimlerine sahip olması yeterli değildir. Müfessirin, Arap dilinin gramerini inceleyen nahiv ilminin<sup>37</sup> yanı sıra belâgat alanında da müktesebat sahibi olması beklenmektedir.<sup>38</sup> Mu‘tezile’ye göre bir müfessir dil sahasındaki birikim ve tecrübesini -diğer dinî ilimlerde de olduğu gibi- mezhebin beş temel esasının özeti olarak kabul edilen tevhid ve adalet prensiplerine hizmet edecek şekilde kullanması gerekmektedir.<sup>39</sup> Bundan hareketle mezhep mensuplarının yaptıkları tevillerde Arap dilinin, usûl-i hamseye hizmet ettiği ölçüde önem taşıdığı söylenilebilir. Şu husus belirtilmelidir ki Mu‘tezile için Arap dili, i‘tizâlî düşüncenin oluşumunda değil; aslında daha önceden benimsenmiş ideolojinin dile getirilmesinde devreye giren bir mekanizmadır.<sup>40</sup> Burada mezhep mensuplarının i‘tizâlî fikirlerini ifade ederken başvurdukları dilsel argümanlar; gramatik tahliller, belâgî yorumlar ve kıraat farklılıklarına dayanan dilsel izahlar başlıkları altında incelenecektir.

### 2.1. Gramatik Tahliller

<sup>34</sup> Bahir, şiirin yazımı esnasında şairin gözettiği belli tef’ilelerden oluşan özel bir vezne verilen isimdir. Aruz ilminde toplam onaltı bahir bulunmakta olup; bunların onbeşini Halil b. Ahmed ortaya koymuştur. Bkz. Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Aruz*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, s. 55.

<sup>35</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, c. I, s. 139-140.

<sup>36</sup> Necatî Avcı, “İslâm Dünyasında Kütüphaneciliğin Doğuşu ve İlk Örnekleri (Beytü’l-Hikme’den Dâru’l-Hikme’ye)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000, s. 10.

<sup>37</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 606.

<sup>38</sup> Mu‘tezile’nin belâgat ilmine dair yaptığı atıflar, bu alanın teşekkül sürecine bağlı olarak hicrî 6. asırda Zemahşerî ile birlikte daha belirgin bir hâl aldığı gözlemlenmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 7.

<sup>39</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 606.

<sup>40</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Galip Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb, İz* Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 211-222.

Mu'tezile'nin, mezhebî fikirlerini ortaya koymak üzere yaptığı gramatik yorumlar nahiv ilminin sınırları içerisinde ele alınabilir. Sözlükte “yönelmek, kastetmek ve izini sürmek” gibi manalarda kullanılan nahiv, bir disiplin olarak “i'râb ve binâ açısından kelimenin cümledeki konumunun tespit edilmesini sağlayan kurallar” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>41</sup> Temelleri Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından atılan bu ilmin<sup>42</sup> tarihî süreç içerisinde sistematize edilerek kayıt altına alınması, dinî ilimlerin dilsel içerikler kazanması üzerinde etkili olmuştur. Bu hususta ilk dönem kelâm kitaplarında âyetlerin izahı için gramer kurallarına yoğun bir şekilde yer verilmediği; sonraki dönemlerde ise bu hususun giderek yaygınlık kazandığı ifade edilmektedir.<sup>43</sup> Nitekim nahiv ilmi, ortaya çıkışında da tanık olduğu üzere âyetlerin murad-ı ilâhiye uygun şekilde anlaşılması açısından özel bir konumda bulunmaktadır.<sup>44</sup> Öte yandan bu ilmin kelâm disipliniinde yorumun temel dinamiklerinden birini teşkil ettiği de belirtilmelidir.<sup>45</sup> Mezhebî düşüncelerini dil ile temellendirme amacı taşıyan Mu'tezile de Arap dilinin gramer boyutuyla ilgilenerek bu sahada çeşitli çalışmalar yürütmüştür. Nitekim İbnü'l-Mukadder (ö. 442/1050) tarafından Mu'tezilî dilcilerin isimlerinden ve nahiv ilmine sundukları katkılardan bahseden bir kitap yazıldığı söylenmektedir.<sup>46</sup> Söz konusu eser her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da Zeydî kimliği ile meşhur İbnü'l-Murtezâ'nın (ö. 840/1437) *Tabakâtu'l- Mu'tezile* isimli eserinde “من القائلين بالعدل من النحاة” “Nahivcilerden adalet öğretisini (usûl-i hamseyi) savunanlar” başlığı altında nahiv ilmiyle uğraşan mezhep müntesiplerinden bahsettiğine tanık olunmaktadır.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1993, c. XL, s. 45; Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh -Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye-*, (nşr. Muhammed Tâmir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerıyyâ Câbir Ahmed), Dâru'l-hadîs, Kahire 2009, s. 1120.

<sup>42</sup> İbnü'l-Enbârî, Kemaluddîn Abdurrahmân, *Nuzhetu'l-elıbbâ fı tabakâti'l-udebâ*, (nşr. İbrahim Samurâî), Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1985, s. 18; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahıyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 2008, s. 15.

<sup>43</sup> Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, s. 211.

<sup>44</sup> İbn Haldûn, Ebü Zeyd Velıyyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-Belhî, Dımaşk 2004, c. II, s. 367; Turan Bahşı, “Arapçada “Lahn”ın Dil Çalışmalarına Etkisi”, *Turkish Academic Research Review* (TARR), yıl:5 sayı: 4, s. 600.

<sup>45</sup> Güman, *Nahiv ve Fıkah Usûlü İlişkisi*, s. 32.

<sup>46</sup> Talâl Yahyâ İbrâhîm-Sâmîr Abdülcebbâr Nâsıf, “en-Nuhâtü'l-Mu'tezile”, *Âdâbu'r-Râfıdeyn*, sy. 45, 2007, s. 2.

<sup>47</sup> İbnü'l-Murtazâ, Mehdî Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut 1971, s. 131. İbnü'l-Murtezâ sözü edilen bölümde Kutrub (ö. 210/825), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi Mu'tezilî nahivcilerin adlarını sıralamaktadır. Öte yandan o bu listede mezhebî taassubunun da etkisiyle Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), İsâ b. Ömer (ö. 149/766) ve Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) gibi kaynaklarda i'tizâlî görüşleri benimsediğine dair herhangi bir bilgi bulunmayan dil âlimlerinin isimlerine de yer vermektedir.

Mezhep mensuplarının i'tizâlî söylemlerini Kur'ân'a dayandırmak üzere kullandığı gramatik izahların "i'râb" ağırlıklı olduğu görülmektedir. "أُغْرِبَ" fiilinin masdarı olan i'râb kelimesi sözlükte, "bir şeyin hakikatini ortaya çıkarmak ve bir şeyi açıklamak" gibi manaları ifade etmektedir. Bir terim olarak i'râb "kelimenin cümle içinde fâil, nâib-i fâil ve mübtedâ gibi sahip olduğu konumlara işaret eden bilgiler" şeklinde tarif edilebilir.<sup>48</sup> Mu'tezile'nin i'râbı bir tevîl enstrümanı olarak benimsemesinin arkasında i'râb ve anlam arasındaki ilişkiyi<sup>49</sup> mezhebî saiklerle kullanma arzusu bulunmaktadır. Nitekim lafzın i'râbında yapılan küçük değişimler ifade edilmek istenilen anlamda kimi zaman büyük farklılıkları beraberinde getirmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'nin itikadî hüküm bildiren âyetlerde i'râba bakış açısının, anlamı önceleyen bir tavır barındırdığı söylenilebilir. Diğer bir ifadeyle onlar, âyetlerin anlamlarını mezhebî fikirlerine göre sabitleyip i'râb çözümlmelerini bu doğrultuda yapmışlardır. Bahsedilen durum kimi zaman farklı i'râb değerlendirmeleri sebebiyle âyetin bağlamından uzaklaşmalarına da sebep olmuştur. Şöyle ki âyetlerin gramatik çözümlmelerinin yapıldığı eserlerde onlara özgü bahsedilen i'râb çözümlmeleri kimi zaman "هَذَا إِغْرَابٌ الْمُعْتَرَلَةُ" "Bu, Mu'tezile'nin i'râbıdır." şeklinde betimlenmiştir.<sup>50</sup>

Örneğin Mu'tezile adalet prensibi uyarınca Allah'ın bütün fiillerinin iyi ve güzel (hasen) olduğunu dolayısıyla O'na kötü ve çirkin (kabîh) olarak gördükleri fiillerin isnat edilemeyeceğini savunmaktadır. Diğer bir deyişle onlar Allah'ın, hasen kabul ettikleri fiiller işlediğini, kabîh gördükleri eylemlerin ise insandan kaynaklandığını düşünmektedirler.<sup>51</sup> Bu düşünceden hareketle mezhep mensuplarının, insanın eylemlerinin (ef'âl-i ibâd) yaratıcısını insan olarak

<sup>48</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut tsz., c. I, s. 588-593; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 748-749; Cürçânî, Ebu'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 34; Emîl Bedî Yakûb, *Mevsûatu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabîyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. II, s. 296. Kur'ân'ın anlaşılmasında i'râbın önemine dikkat çeken Zerkeşî (ö. 794/1392), Kur'ân'ı araştıran ve onun inceliklerini öğrenmek isteyen bir kişinin âyetlerde yer alan ifadelerin mübtedâ-haber, fâil-mef'ûl gibi i'râb konularına dikkat etmesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire tsz., c. I, s. 302.

<sup>49</sup> Bahsedilen ilişkiye Mu'tezile'den İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Hasâis* adlı kitabında değinmektedir. O "بَابٌ فِي تَجَادُّبِ الْمَعَانِي وَالْإِغْرَابِ" "Anlamlar ve i'râb arasındaki mücâdele bâbı" başlığı altında i'râb ve anlamın çatışması durumunda esas alınması gereken tarafın anlam olduğunu dolayısıyla i'râb çözümlmelerinin anlam odaklı yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. III, s. 255.

<sup>50</sup> Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimaşk tsz., c. X, s. 255; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c. VIII, s. 226; İbrâhim-Nâsîf, "en-Nuhâtü'l-Mu'tezile", s. 2.

<sup>51</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 133-134.

belirledikleri ve bu hususta söz birliği içerisinde oldukları ifade edilmektedir.<sup>52</sup> Ef'âl-i ibâd hakkındaki düşünceleri nedeniyle Mu'tezile “ وَأَسِرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ ” : “İster sözünüzü açıktan söyleyin, ister gizleyin; O, içinizde olanı bilir. Yaratan (Allah) bilmez mi hiç?! O, latîftir, habîrdir.”<sup>53</sup> âyetindeki ism-i mevsûl olan “مَنْ” kelimesinin “يَعْلَمُ” fiilinin fâili olarak merfû olduğunu kabul etmekten uzak durmaktadır. Zira bahsedilen i'râb çözümlemesine göre anlam, meâlî verilen şekilde ortaya çıkmakta yani hem gizli hem de aşikâr bütün sözlerin dolayısıyla da insanların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kanıtlamaktadır.<sup>54</sup> Ancak mezhep mensuplarından Ca'fer b. Harb (ö. 236/850) ve Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816) âyeti mezhebî fikirleriyle uyumlu hale getirmek için farklı i'râb çözümlemesinde bulunmuşlardır. Onlar “يَعْلَمُ” fiilinin fâilinin, fiil içindeki Allah'a râci müstetir “هو” olduğunu ve “مَنْ” kelimesinin ise âyette mef'ûl konumunda bulunduğunu ayrıca “خَلَقَ” “yarattı” fiilinin faili olan müstetir “هو” zamirinin insana râci olduğunu ileri sürmek suretiyle âyetin “Allah, kulunun yarattığını bilmez mi hiç!” şeklinde bir anlam taşıdığını iddia etmişlerdir.<sup>55</sup>

Mu'tezile'nin ef'âl-i ibâd konusunda itikadî düşüncelerine uygun i'râb analizinde bulunduğu diğer bir yer “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ” : “Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı (eylemlerinizi/putları) Allah yarattı.”<sup>56</sup> âyetidir. Diğer âyetlerde geçen bazı “mâ/ما” kalıplarının ism-i mevsûl ya da masdariyye olma durumlarını bir anlam zenginliği olarak telakki eden Zemahşerî<sup>57</sup> bu âyetin tefsirinde söz konusu tavrından vazgeçmek durumunda kalmaktadır. Ona göre âyetteki “mâ” kelimesine “ellezi/الذي” yani ism-i mevsûl anlamı verilmelidir. Bu izahın ardından müellif “Mâ/ما” kelimesine ism-i mevsûl anlamı verdin de, neden Cebriyye'nin dile getirdiği masdariyye olmasını inkâr ettin ve âyeti ‘Allah sizi ve eylemlerini yarattı.’ gibi anlamadın?”<sup>58</sup> şeklinde bir soruya yanıt aramaktadır. Burada Zemahşerî, mezhebinin “halku'l-ef'âl” konusundaki söylemleriyle çelişmemek için “mâ”nın masdariyye anlamına hamledilmesine karşı çıkmakta ve ism-i mevsûl manasında kullanıldığını ispat etmeye çalışmaktadır. Böylece o, âyetten insanın kendi fiillerinin yaratıcısı

<sup>52</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 39.

<sup>53</sup> Mülk 67/13-14.

<sup>54</sup> Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005, c. III, s. 514.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, Mizan Yayınları, İstanbul 2010, c. XV, s. 301; Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, c. III, s. 514.

<sup>56</sup> Saffât 37/96.

<sup>57</sup> Örneğin müellif *Keşşâf*'ta “وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ” : “O (Allah), onların ortak koştuğu şeylerden münezzehtir ve yücedir”<sup>57</sup> (Yûnus 10/18) âyetinde bulunan “mâ” kelimesinin ism-i mevsûl ve masdariyye anlamları taşıyabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 325.) Benzer açıklamalar için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 415, 495-496.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 49.

olduğu fikrine aykırı bir mana anlaşılmasının önüne geçmek istemektedir. Ardından müellif “mâ”yı masdariyye olarak yorumlayanları Arap dilini bilmemekle ve mezhebi taassuba sahip olmakla suçlamaktadır.<sup>59</sup> Şunu belirtmek gerekir ki Zemahşerî söz konusu “mâ”yı masdariyye olarak tevîl edenleri mezhebî önyargılara sahip olmakla eleştirirken kendisi de bu harfî i‘tizâlî fikirlerinin etkisiyle salt mevsiile olarak belirlemekle aynı türden bir tavır sergilemektedir. Çünkü söz konusu âyetteki “mâ/ما”nın masdariyye olarak anlaşılması da Arap dili açısından makul bir yorum<sup>60</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Zemahşerî bu anlam zenginliğini i‘tizâlî saiklerle görmezden gelmektedir.

Mezhep mensuplarının itikadî eğilimleri doğrultusunda i‘râb değerlendirmesinde buldukları diğer bir yer “وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا”<sup>61</sup> âyetidir. Mu‘tezile rızık kavramına yüklediği anlama uygun bir şekilde bu âyeti i‘râb etmiştir.<sup>62</sup> Şöyle ki onlar rızıkın sadece helal şeylerden ibaret olduğunu buna mukabil haram yollarla ele edilen şeylerin rızık olamayacağını iddia etmişlerdir. Bahsedilen fikir, haram yiyen ya da hayatı boyunca haramdan geçimini temin eden kişilere Allah’tan başkasının rızık vermesi gibi yanlış bir sonuca ulaştırması nedeniyle tenkit edilmiştir.<sup>63</sup> Mu‘tezile benimsediği rızık anlayışına uygun bir şekilde âyetteki “حَلَالًا طَيِّبًا” ifadesini şöyle i‘râb etmektedir: Onlara göre bahsedilen ifade, öncesinde geçen “كُلُوا” emir fiilinden anlaşılan “لَاكُلُّ” masdarına müteallik olmalıdır. Dikkat edilirse onların yaptıkları i‘râb çözümlemesine göre helal ve temizlik vasıfları rızık olarak verilen şeyin bir nitelemesi olarak kabul edilmemekte ve âyete “Allah’ın size rızık olarak verdiği şeyleri helal ve temiz bir şekilde yiyin!” şeklinde bir mana yüklenmektedir. Bu anlam üzerinden Mu‘tezile şu önermeyi kurmaktadır:

Allah, rızık olarak verdiklerinin yenilmesine izin vermiştir.

O’nun yenilmesine izin verdikleri, helal bir şekilde yenilenlerdir.

Bundan hareketle rızık olan her şey, helal bir şekilde yenilenlerdir.<sup>64</sup>

Görüldüğü gibi Mu‘tezile, âyeti ilk olarak mezhebî düşünceleri doğrultusunda i‘râb etmekte, ardından da i‘râb farklılığı ile ortaya çıkan anlamı mantık kuralları çerçevesinde itikadî fikirlerini destekleyecek şekilde

<sup>59</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 50.

<sup>60</sup> Neseî, *Medâriku’t-tenzil*, c. III, s. 130; İbnü’l-Müneyyir, Ebu’l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed, *el-İnsâf fî mâ tedammehü’l-Keşşâf* (*Keşşâf* zeylinde), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2015, c. IV, s. 49.

<sup>61</sup> Mâide 5/88.

<sup>62</sup> Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Fahrüddîn, *Mefâtihu’l-ğayb: et-Tefsîru’l-kebîr*, Dâru Fikr, Lübnan 1981, c. XII, s. 77.

<sup>63</sup> Teftâzânî, Sa’düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn, *Şerhu’l-‘Akâidi’n-Neseîyye*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Ezheriyye, Kahire 1987, s. 64-65; Şerafeddin Gölcük, “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 73.

<sup>64</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XII, s. 77.

kullanmaktadır. Hâlbuki “حَلَالًا طَيِّبًا” ifadesi Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi “الأكل” “yeme” eylemine değil; bunun yerine “المأكل” yani “yenilen şeye” de müteallik olması dilsel açıdan mümkündür. Böylece söz konusu âyetin meali; “Allah'ın size verdiği rızıktan helal ve temiz olanı yişin.” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla âyet, rızıkın bazı durumlarda haram olduğunu ve Allah Teâlâ'nın yenilecek şeyleri helal ve hoş olan rızıkta tahsis ettiğini ortaya koymaktadır. Buna mukabil Mu'tezile'nin ileri sürdüğü i'râb çözümlemesi ise âyetteki tahsîs ve takyidi işlevsiz hale getirmektedir.<sup>65</sup>

Mu'tezile'nin mezhebî aidiyetleri bağlamında yaptığı gramatik izahlar arasında kimi zaman kelimelere yüklenen farklı anlamlarla da karşılaşılmaktadır. Örneğin mezhep mensupları Allah'ın dünya hayatında imân ve itaat eden kullarına mükâfat vereceğini (va'd), âsilere de ceza tehdidinde (va'îd) bulunduğunu dolayısıyla itaatkâr mü'minlere mükâfat, âsilere de ceza verilmesinin Allah için zorunlu (vâcip) olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>66</sup> Bu anlayış ekseninde Mu'tezilî Zemahşerî “وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ” : “Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin velileridir. Onlar ma'rûfu emredip münkeri yasaklarlar, namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler, Allah ve Rasulüne itaat ederler. Allah işte bunlara rahmet eder.”<sup>67</sup> âyetini tefsir ederken tenfis harflerinden olan “sîn/السين” harfinin<sup>68</sup> “kat'iyet/kesinlik” anlamı taşıdığını ileri sürmektedir.<sup>69</sup>

Zemahşerî'nin bu harfe “kat'iyet/kesinlik” anlamı vermesi Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) da belirttiği üzere “i'tizâlî bir kaygı”dan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki Zemahşerî'nin yaptığı dilsel izahının nirengi noktası, gerek günahkâr bir kimsenin cezalandırılması gerekse itaat eden bir mü'minin mükâfatlandırılması gibi konularda Allah'a vücûbiyet isnat eden i'tizâlî mefkûrenin temellendirilmesidir. Ebû Hayyân bu konuda Zemahşerî'nin dilsel bir hataya düştüğünü çünkü “sîn/السين” harfinin, muzâri fiilin anlamını gelecek zamana tahsis

<sup>65</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XII, s. 77.

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 135-136.

<sup>67</sup> Tevbe 9/71.

<sup>68</sup> Muzâri fiil, yalın bir şekilde yani “sîn/السين” harfi kullanılmadan, hâl (şimdiki zaman) ya da müstakbel (gelecek zaman ve geniş zaman) anlamı ifade etmektedir. Buna karşın söz konusu harf eklendiği muzari fiilin zaman anlamı sınırlandırarak gelecek zamana tahsis etmektedir. Örneğin “يَفْعَلُ” fiili şimdiki, gelecek ve geniş zamanlarını ifade ederken “سَيَفْعَلُ” gibi bir kullanım, fiilin bildirdiği oluşun (hades) gelecek zamanda ortaya çıkacağını göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu'r-Radi 'ale'l-Kâfiye*, Câmîatu Karyunus, Bingazi 1996, c. IV, s. 6; İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, c. I, s. 39.

<sup>69</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 280.

eden bir kelimedenden ibaret olduğunu belirtmektedir.<sup>70</sup> Ebû Hayyân'ın yanı sıra İbn Hişâm (ö. 761/1360) da Zemahşerî'nin va'd ve va'îd bildiren fiillerin başına gelen "sîn/السين" harfine ilişkin izahlarının gramatik temellerden yoksun olduğunu söyleyerek bu harfe kesinlik anlamı veren bir nahiv âlimi bulunmadığına dikkat çekmektedir.<sup>71</sup>

Mezhep mensuplarının itikadî fikirleri doğrultusunda kelimelere yükledikleri farklı anlama diğer bir örnek olarak "Len/لن" harfi<sup>72</sup> verilebilir. Bu harf başına eklendiği muzâri fiilin i'râbını etkilemekte ve fiilin anlamını olumsuzla dönüştürerek zamanını geleceğe tahsis etmektedir.<sup>73</sup> Ayrıca gramer kitaplarında "len/لن" harfinin, olumsuzla dönüştürdüğü anlamı tekit ettiği de belirtilmektedir.<sup>74</sup> Mu'tezile'nin ideolojik gayelerle bu harfin anlamına ilişkin yaptığı müdahale "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ" "Mûsâ, belirlediğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi kendisiyle konuştuğunda o, 'Ya Rabbi! Bana kendini göster de sana bakayım.' dedi. Rabbi, 'Sen beni göremezsün. Ama şu dağa bak! Şayet o, yerinde durabilirse; o zaman sen de Beni görürsün' buyurdu." âyetinde açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eserinde mezhebinin ru'yetullâha ilişkin görüşlerini desteklemek üzere "لَنْ مُؤْتَوَعَةً لِلتَّأْيِيدِ" "len/لن", (olumsuzlanan ifadenin) ebedîlik durumunu göstermek üzere vaz' edilmiştir.<sup>75</sup> demektedir. Böylece o "len/لن" ile ortaya çıkan olumsuz anlamın ilâ nihâye âhirette de devam edeceğini ileri sürmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın "len/لن" harfinin vaz'ına ilişkin ileri sürdüğü fikir, birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Ondandır yaklaşık yarım asır sonra yaşayan ve müfessir kimliğinin yanı sıra Arap dili alanındaki çalışmalarıyla da tanınan Vâhidî (ö. 468/1076) söz konusu harfe ebedîlik anlamının verilmesine karşı çıkmıştır. O, dilcilerin referans gösterilerek "len/لن" kelimesine ebedîlik anlamı yüklenmesinin, onlara yapılmış bir iftiradan ibaret olduğunu belirtmektedir. Ayrıca

<sup>70</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. IV, s. 34.

<sup>71</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârib*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîb, es-Silsetü't-Türâsiyye, yy. tsz., c. II, s. 345-346.

<sup>72</sup> "Len/لن" in, türetilmesine dair nahiv âlimleri arasındaki ihtilaf için bkz. Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn, *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi Cem'il-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. II, s. 286.

<sup>73</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, c. III, s. 501; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât – Mu'cemun fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, s. 791.

<sup>74</sup> Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi*, c. II, s. 286; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, c. III, s. 501

<sup>75</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 264

Vâhidî muteber kabul edilen kitaplarda böyle bir görüş ortaya atılmadığını söylemektedir.<sup>76</sup>

Buna karşın sonraki tarihsel süreçte Mu'tezile saflarında Kâdî Abdülcebbâr gibi Zemahşerî'nin de "len/لن" kelimesine ebedilik anlamı verdiği görülmektedir. Zemahşerî zikredilen âyeti tefsir ederken ru'yetullâhın Allah'ın sıfatlarına aykırı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 131/748), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu'tezililerden daha üstün bir şekilde Allah'ı tanıyan Hz. Mûsâ aleyhisselâm'ın "أَنْظُرُ إِلَيْكَ" : "Sana bakayım" şeklindeki sözü bizzat kendisinin bir isteği olmayıp; bu ifade İsrâiloğullarının dile getirdiği bir talebin hikâye edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>77</sup> Ardından Zemahşerî 'len' kelimesinin bir işin gerçekleşmesinin muhâl olduğunu nitelemek üzere kullanıldığını göstermektedir. O, itikadî görüşleri uyarınca "لَا تُرْكُهُ الْأَبْصَارُ" : "Gözler onu idrak edemez."<sup>78</sup> âyetinin, Allah'ın görülmesinin gelecekte mümkün olmadığını ortaya koyduğunu, "لَنْ تَرَانِي" : "Beni asla göremezsin" âyetinde ise bu durumun vurgulu bir şekilde ifade edildiğini iddia etmektedir.<sup>79</sup>

Zemahşerî'nin "len/لن" harfinin anlamına yaptığı müdahale, dilci kimliği ile meşhur âlimler tarafından eleştirilmiş ve bu tercihin i'tizâlî aidiyetlere dayandığı ifade edilmiştir. Sözelimi İbn Mâlik (ö. 672/1274) nahiv ilminde kaleme aldığı *el-Kâfiyetü 'ş-şâfiye* isimli manzumesinde<sup>80</sup> şu beyte yer vermektedir:

”وَمَنْ رَأَى النَّغْيَ بِأَنْ مُؤَبَّدًا      فَقَوْلُهُ ارْزُدْ وَسِوَاهُ فَاعْضُدًا“

“Her kim hükmederse; len/لن ile gerçekleşen nefyin, ebedî olduğuna

*Reddet bu görüşü, sen sarıl gayrına!”<sup>81</sup>*

<sup>76</sup> Vâhidî'ye göre bu iddianın mesnetsiz olduğunu ortaya koyan delillerden biri de Yahudilerin dünya hayatında ölümü istememelerinden bahseden "وَلَنْ يَمْتَوُوهُ أَبَدًا" âyetidir. (Bakara 2/95) "len/لن" harfinin ebedilik anlamına hamledilmesine mebni âyetten Yahudilerin gerek dünyada gerekse âhirette hiçbir şekilde ölümü temenni etmeyeceklerinin anlaşılması gerekmektedir. Oysaki onlar, kıyâmet gününde ölümü temenni edeceklerdir. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIV, s. 237-244.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 148-149.

<sup>78</sup> En'âm 6/103

<sup>79</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 148-149.

<sup>80</sup> *el-Kâfiyetü 'ş-şâfiye* Arap dilinin gramere ilişkin konularının ele alındığı 2557 beyitlik bir manzumedir. İbn Mâlik bu eseri dil öğretiminde pratik bir fayda sağlama amacıyla daha sonra özetleyerek *el-Elfiyye* isimli manzumesini hazırlamıştır. Daha geniş bilgi için bkz.: Turan Bahşi, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2012, s. 31-32.

<sup>81</sup> İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî, Dâru'l-Menâmûn li't-Türâs, yy. 1982 c. III, s. 1531; İbnu Ebi'l-İz, Ebu'l-Hasen Sadruddîn, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*,



İbn Mâlik bu satırlarda ebedilik anlamı veren kişinin kimliğini açıkça zikretmese de o, *el-Kâfiyetü's-şâfiye*'ye yaptığı şerhinde bu kişinin Zemahşerî olduğunu söylemektedir. Ona göre Zemahşerî'nin “len/لن” harfini ebedilik anlamına hamletmesi, Allah'ın görülemeyeceği şeklindeki mezhebî düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra İbn Mâlik, ru'yetullâh'ı bildiren âyet ve sahih hadislerin varlığı nedeniyle Zemahşerî'nin benimsediği düşüncenin doğru olmadığına dikkat çekmektedir. Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitlerin ardından o, Allah Teâlâ'dan ru'yeti inkâr etmekten kendisini korumasını ve ru'yetle şereflenen kullar zümresine dâhil olmayı istemektedir.<sup>82</sup> İbn Mâlik'in Zemahşerî özelinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler birçok dilci tarafından benzer şekillerde tekrarlanmaktadır.<sup>83</sup>

Mu'tezile taraftarları “len” harfinde de görüldüğü üzere kelimenin anlamına ilişkin açıklamalarında tıpkı i'râb çözümlerinde yaptıkları gibi mezhebî fikirlerini öncelemişlerdir. Bundan hareketle özellikle i'tizâlî fikirlerine aykırı buldukları âyetlerin tevilde, Mu'tezile'nin yaptığı gramatik tahlillerin, nastan hareketle düşünceyi kurma gibi bir gaye ile yapılmadığı bunun yerine ideolojik aidiyetlerin Kur'an'a dayandırılması gibi mezhebî bir amacı gerçekleştirmek üzere bahsedilen dilsel çözümlere yer verildiği söylenilebilir. Bu durum örneklerde de görüldüğü üzere kimi zaman onların dilin tabiatında bulunmayan birtakım dilsel çıkarımlar yapmalarını ve bu tavrın eleştirilmesini de beraberinde getirmiştir. Söz konusu eleştirilerin dil ilimlerinin öğretimini hedefleyen temel eserlere taşınması ve satır aralarında bu türden tenkitlere yer verilmesi ise dikkat çekicidir. Bahsedilen eserlerde karşılaşılan Mu'tezile eleştirilerinin; dilin, kişiler ve gruplardan bağımsız bir kimliğe sahip olduğunu ve bünyesinde barındırdığı kurallara aykırı sayılabilecek eklentilere boyun eğmediğini<sup>84</sup> ortaya koyma çabası olarak okunması mümkün gözükmektedir. Mezhep mensupları i'tizâlî fikirlerini Kur'an'a dayandırmak amacıyla sadece gramatik izahlarda bulunmamış ayrıca belirtilen amacı gerçekleştirmek üzere Arap dilindeki mecâz olgusunu kullanmışlardır. Onların mecâza dair söylemleri, belâgat içerikli yorumlar üzerinden incelenebilir.

## 2.2. Belâgî Yorumlar

thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, yy. tsz., c. I, s. 214.

<sup>82</sup> Bkz. İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye*, c. III, s. 1531.

<sup>83</sup> Örneğin bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, c. III, s. 504-504; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 791-792.

<sup>84</sup> Hüseyin Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969, s. 13-14.

Sözlükte, “varmak, hedefe ulaşmak ve son bulmak” gibi anlamlar ifade eden belâgat<sup>85</sup> Arap diline dair ilimler içinde tekâmülünü en geç tamamlayan ilimdir. Nitekim ilk dönemlerde belâgatın “güzel ve etkili konuşma melekesi”<sup>86</sup> olarak tanımlandığı ve tarihsel süreç içerisinde bu anlayışın “güzel konuşmanın kâide ve kurallarını incelemeye” evrildiği görülmektedir. Müstakil bir disipline dönüşmeden önce ise belâgat konuları “beyân”, “bedî”, “şiiir ve nesir kritiği” ve “fesâhat” gibi başlıklar altında incelenmiştir.<sup>87</sup> Mu'tezile mensupları nahiv disiplininde olduğu gibi belâgat sahasında da bu ilmin üzerine inşâ edileceği temel kuralları belirlemeye yönelik çalışmalar yürütmüşlerdir. Nitekim Câhız (ö. 255/869) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi Mu'tezilî dilcilerin “belâgat nedir?” sorusunun cevabını aradıkları ve belâgata dair birtakım kavramlar üretmek suretiyle bu alana katkı sundukları ifade edilmektedir.<sup>88</sup> Mu'tezile'nin ilk dönem belâgat çalışmalarına katılmasında, mezhebin ileri gelenlerinin o zaman henüz nüve halinde bulunan belâgat bilgilerine, dinî bir boyut yüklemesi etkili olmuştur. Bu hususta Câhız (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eserinde mezhebin ileri gelenlerinden olan ve edebî vaazlarıyla tanınan Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) belâgate dinî bir değer atfettiğine dair bazı rivâyetlere yer vermektedir.<sup>89</sup>

Mu'tezile için belâgata dair veriler, itikadî düşüncelerin ifade edilmesi açısından önemlidir. Şöyle ki mezhep mensuplarının girdikleri tartışmalarda başarı elde etmeleri, onların “güzel ve etkili söz söyleme” becerisini kullanabilmeleriyle yakından ilişkilidir. Bu hususta Sümâme b. el-Eşras (ö. 213/828), Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi (ö. 319/931) gibi Mu'tezilî kimliği ile tanınan kişilerin belâgata dair nüansları bildikleri ve girdikleri tartışmalarda bu bilgilerden yararlandıkları dile getirilmektedir.<sup>90</sup> Nitekim belâgat kabiliyeti, tartışma esnasında muhatabı ikna etmeye yarayan temel araçlardan biridir. İkna ise Mu'tezile'nin

<sup>85</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. VIII, s. 419; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Fikr, yy. 1979, c. I, s. 301.

<sup>86</sup> Belâgat kavramı İngilizce'de “rhetoric” ve “eloquence” terimleriyle ifade edilmektedir. Bu terimlerden rhetoric belâgatın teorik; eloquence ise meleke özelliğini yansıtmaktadır. Bkz. Elias Anton – Edvar E., *el-Kâmûsu'l-'Arabî (Modern Dictionary Arabic-English)*, el-Matbaatü'l-Asriyye, Kahire tsz., s. 75.

<sup>87</sup> Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 215-217.

<sup>88</sup> Sekkâkî'ye kadar belâgat alanına katkı sunan diğer Mu'tezilî dilciler için bkz: Zafer Kızıklı, “Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri” *ICANAS 38 Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Kitabı*, Ankara 2007, s. 1018-1023.

<sup>89</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. I, s. 114.

<sup>90</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Kelamcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, sy. 10, s. 218.

münazaralarda kullandığı cedel<sup>91</sup> metodunun nihâi bir gâyesidir. Mu'tezile mensupları bu açıdan yani belâgatı muhataplarını ikna etmek için kullanması nedeniyle antik çağ filozoflarından sofistlere benzetilmiştir. Atina sokaklarında gezip ikna kabiliyetlerini kullanarak kendi fikirlerini halka anlatmak için nutuklar veren Sofistler gibi, Mu'tezile'nin de Basra mescit ve sokaklarında benzer metotlarla insanları kendi saflarına çekmek için propagandalar yaptığı ifade edilmektedir.<sup>92</sup>

Mu'tezile'nin mezhebî aidiyetleri bağlamında yaptığı belâgî yorumlarda üzerinde durulması gereken en temel unsur mecâzdır. Sözlükte “bir yeri geçmek ve yol katetmek” gibi anlamlar ifade eden<sup>93</sup> mecâz, belâgat ilminde “bir lafzın, hakikî anlamının dışında kullanılması”<sup>94</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Sîbeveyhi (ö.180/796) başta olmak üzere ilk dönem dilcileri, eserlerinde her ne kadar bir ıstılah olarak mecâzdan bahsetmeseler de olgusal düzlemde mecâzın Arap dilinde varlığına dikkat çekmişlerdir.<sup>95</sup> Mu'tezilî dilciler de mecâzın kavramlaşma sürecine<sup>96</sup> katkı sağlamışlardır. Nitekim mecâz kelimesi, ıstılahî olarak hakikatin karşılığı anlamında ilk defa Câhız (ö. 255/869) tarafından *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserde kullanılmıştır.<sup>97</sup> O, *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eserinde ise mecâzın dilde farklı kullanımlara olanak veren (ittisa') bir özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>98</sup> Kâdî Abdülcebâr ise Kur'ân'ın Arap diliyle nâzil olduğuna dikkat çekerek Kur'ân'da hakikat anlamında kullanılan lafızların yanı sıra mecâzî ifadelerin de yer aldığını vurgulamıştır.<sup>99</sup>

Şunu belirtmek gerekir ki Arap dilinde mecâz, Mu'tezilî düşünürlerin elinde bir yandan kavramsal olarak sınırları çizilen bir belâgat öğesine dönüşmüş

<sup>91</sup> Cedel, münazara ilmine dair bir kavram olup, “tartışmada hasmın ileri sürdüğü fikirlerin iptali ve kendi düşüncesinin ispatı için karşılıklı yürütülen diyalog” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Hasan Marulcu, *Kelâm'da Nazar ve Münazara Âdabı*, Dilruba Yayınları, Isparta 2018, s. 47-50.

<sup>92</sup> İhsan Abbas, *Târîhu'n-nakdî'l-edebî inde'l-'Arab (Nakdu's-ş-ri)*, Dâru-s-Sekâfe, Beyrut 1983, s. 66-67; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sy. 11, s. 277.

<sup>93</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. V, s. 326.

<sup>94</sup> Tefâtânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *Muhtasarü'l-me'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz., s. 322-324; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa, funûnuhâ ve efnânuhâ (ilmü'l-beyân ve'l-bedi')*, Dâru'l-Furkân, Ummân 2007, s. 140-142.

<sup>95</sup> Sîbeveyhi (ö.180/796), *el-Kitâb* isimli eserinde Arap dilinde ifadelerin anlam boyutundaki genişlemelerini “ittisâ”, “si'atü'l-keâm” ve “tevesü” gibi genel kavramlarla ifade etmektedir. Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyhi)*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncı, Kahire tsz., c. I, s. 160, 167, 211-216.

<sup>96</sup> Bahsedilen sürece dair detaylı bilgi için bkz. Esat Sabırlı, *Selefi Söylemde Mecaz Karşılığı (İbn Teymiyye'nin Kur'ân'da Mecaza Bakışı Özelinde)*, Aybil Yay., Konya 2017, s. 92-96.

<sup>97</sup> Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî*, s. 335.

<sup>98</sup> Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, c. V, s. 426.

<sup>99</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fadlu'l-i'tizâl* s. 152.



ifadesinin hakikat anlamında olmadığını bu ifadeye mecâz yoluyla “bekleyen” anlamının verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>106</sup>

Ancak ru’yetullâha delâlet eden “إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” ifadesinin mecaza hamledilmesinde Mu‘tezile’nin haklı bir gerekçesi bulunmamaktadır. Zira Ehl-i sünnet âlimlerinin de belirttiği gibi her ne kadar dünyada bizzat karşılığı olmasa da görme eyleminde esas olan mevcudiyettir ve nassın görmeye işaret etmesinden hareketle ru’yetullâh mümkündür.<sup>107</sup> Şunu ifade etmek gerekir ki Mu‘tezile tarafından ideolojik gayelerle bu kelimeye “bekleme” manasının yüklenmesi Kur’ân’ın kendisiyle indirildiği Arap dilinin gramatikal yapısına yapılan bir müdahaledir. Zira “نَظَرَ” fiili “bekleme” manası taşıdığına mef’ûlünü, harf-i cer kullanılmadan almaktadır.<sup>108</sup> Hâlbuki söz konusu ifade Kur’ân’da “bakmak” anlamında kullanılan diğer âyetlerde de olduğu gibi<sup>109</sup> harf-i cer ile müte‘addî yapılmıştır. Ayrıca belâgat açısından “إِلَى رَبِّهَا” “Rablerine” ifadesinin, “bakan ve gören” manasında kullanılan “نَاطِرَةٌ” kelimesine takdiminin Allah’ın âhirette görüleceğini te’kid ettiği de ifade edilmelidir.<sup>110</sup>

Mu‘tezililer ru’yetullâh’ın yanı sıra haberî sıfatları bildiren âyetler karşısında da itikadî fikirlerini destekleyecek şekilde mecâzdan istifade etmişlerdir. Söz konusu haberî sıfatlardan biri de “istivâ”dır.<sup>111</sup> Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”: “*Rahmân, arşa istivâ etti.*”<sup>112</sup> âyetini tevîl ederken “istivâ” kelimesinin “bir yere yaslanmak ve yerleşmek” manası taşıdığını ve bu anlamın da cisimler için geçerli olduğunu belirtmektedir. O, Allah’ın cismaniyetten tenzih edilmesi gerektiğini düşünerek “istivâ” ifadesinin mecâza hamledilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Kâdî Abdülcebâr bu kelimenin mecâzî olarak “istilâ” yani “üstün gelme ve hâkimiyeti altına alma” anlamı taşıdığını söylemekte ve bu kullanımın yaygın bir üslup olduğunu göstermek üzere Arap şiirinden şu beyti örnek vermektedir:

“قَدِ اسْتَوَى بِشَرْ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدِمٍ مَهْرَاقٍ”

<sup>106</sup> Kâdî Abdülcebâr, Ebu’l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 418-419; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 61.

<sup>107</sup> Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass – Bâkullâni ve Kâdî Abdülcebâr’da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 427.

<sup>108</sup> “نَظَرَ” fiilinin Kur’ân’daki harf-i cersiz kullanımları için bkz. Yâsîn 36/49; En’âm 6/158; Fâtır 35/43; Neml 27/35.

<sup>109</sup> A’râf 7/198; Kâf 50/6; Âl-i İmrân 3/77.

<sup>110</sup> Pişgin, Yasin, “Kur’an’a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünde Yönden Mütşabah Âyetlerin Tevili Meselesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, sy. 29, s. 128.

<sup>111</sup> İstivâ kavramıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Güven, “Hakikat ve Mecâz Bağlamında Mütşabah Bir Kavram Olarak “İstivâ””, *Hikmet Yurdu*, 2010, c. III, sy. 6, İbn Rüşd ö.s., s. 175-192.

<sup>112</sup> Taha 20/5.

“Bişr kılıç kullanmaksızın ve kan dökmeksizin Irak’a istivâ etti/egemen oldu.”<sup>113</sup>

Kâdî Abdülcebbar’ın “istivâ” kavramını mecâza hamletmesi, onun bu tür müteşâbih ifadeler karşısında müntesibi olduğu mezhebin genel karakteristiğini yansıtmakta diğer bir ifadeyle “tefvîz”i değil de “te’vîl”i esas aldığını ortaya koymaktadır. O, mecâza dayalı olarak yaptığı söz konusu teville bir yandan tenzihçi bir yaklaşım sergileyerek müşebbihe ve mücessime gibi grupların antropomorfik Tanrı anlayışlarına karşı çıkmakta, diğer yandan “istivâ”nın Zât-ı Kibriyâ hakkında simgelediği sırlı ve akıl üstü bağlamı aklileştirmeye çalışmaktadır.<sup>114</sup>

Mezhep mensuplarının haberî sıfatların yanı sıra mecâzdan yararlandıkları diğer bir konu, halife Me’mûn döneminde siyasî bir zemine taşınarak halka zorla dayatılan halku’l-Kur’ân ideolojisidir. Mu’tezililer Allah’ın kıdem sıfatı dışında ezeli bir sıfatının bulunmaması iddiasıyla O’nun ezeli kelâm sıfatına sahip olmasını inkâr etmişler bunun neticesinde Kur’ân’ın mahlûk olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>115</sup> Tevhid ilkesine aykırı olacağı endişesiyle sıfatların zât ile aynı şeyi ifade ettiğini söyleyen ve Kur’ân’ın mahlûk olduğu fikrini savunan Câhîz’a (ö. 255/869) göre kelâm-ı ilâhî ses, telif, nazm ve hece harflerinden oluşan bir cisimdir. Ona göre Kur’ân’ın harflerden oluşması, onun bir başlangıcı ve sonu olduğunu göstermektedir ki başlangıcı ve sonu olan her şey mahlûktur. Bu düşünceden hareketle Câhîz, “وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٍ وَالْبَحْرِ يَمْدُءُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَدِدْتَ كَلِمَاتُ اللَّهِ”: “Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem olsaydı, deniz de -ardından ona yedisi daha eklenmek üzere- mürekkep olsaydı yine de Allah’ın kelimeleri tükenmezdi.”<sup>116</sup> âyetindeki “Allah’ın kelimeleri” ifadesiyle, hakikî anlamın yani Kur’ân’ın kastedilmediğini ve bu ifadenin mecaza hamledilerek “Kur’ân’ın nimetleri,

<sup>113</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 226.

<sup>114</sup> Pişgin, “Müteşâbih Âyetlerin Tevili Meselesi”, s. 118, 123. Bu bağlamda diğer bir müteşâbih ifade olan “yed” “el” kelimesinin “kudret” anlamında kullanılmasına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 57-58.

<sup>115</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 38-39; Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 219-220; Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu’tezile Eklü*, s. 259-261. Mu’tezile’nin ileri sürdüğü halku’l-Kur’ân ideolojisinin Allah’ın kelâm sıfatına sahip olmasına aykırı olduğu, bundan hareketle de Kur’ân’ın mahlûk kabul edilmesinin isabetli bir fikir olmadığı ortaya konulmuştur. İtikâdî içeriğe sahip söz konusu tartışmalar, Arap dili alanında yürütülen çalışmalar üzerinde de etkili olmuştur. Özellikle dillerin kökenine dair ileri sürülen tezlerde ve belâgat alanında yapılan çalışmalarda bu tartışmaların izlerine rastlanmaktadır. Bkz. Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III, The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, Oxon 1997, s. 107; Ali Ceyhan, *Halku’l-Kur’ân Tartışmalarının Arap Dili Çalışmalarına Katkısı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2009, s. 49.

<sup>116</sup> Lokmân 31/27.

*güzellikleri ve incelikleri hakkındaki sıfatlar*” gibi bir anlam taşıdığını ileri sürmektedir.<sup>117</sup>

Mu‘tezile’nin itikadî fikirlerini desteklemek üzere yaptığı mecâz yorumlarında dikkat çekmek istediğimiz husus mezhep mensuplarının Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Müberrred (ö. 286/900) gibi erken dönem dilcileri tarafından dilsel bir olgu olarak değerlendirilen ve Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) ile birlikte kavramsallaşan “mecâz-ı aklî”<sup>118</sup> türünü yoğun bir şekilde kullanmalarındır. Aklî mecâz, bir fiilin ya da fiil anlamı taşıyan isimlerin gerçek fâiline değil de; bir ilgi/mülâbeset<sup>119</sup> gözetilerek fâilinden başka bir ögeye isnat edilmesidir.<sup>120</sup> Mecâzın bu türüne aklî adı verilmesi, özne ve yüklem gibi cümle unsurları arasındaki ilişkiyi belirlemede aklın işlevsel bir konumda olduğunu göstermektedir.<sup>121</sup> Öte yandan diğer mecâz türlerinde olduğu gibi aklî mecâzda da bir “karîne” bulunmalıdır. Sözü edilen karine, aklî mecâz bulunan ifadede isnadın hakikat üzere anlaşılmasına engel olmakta ve bu isnadın mecâzî bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır. Mu‘tezile ise aklî mecâzın varlığını ileri sürdüğü bazı âyetlerde i‘tizâlî ön yargılarını aklî mecâzın karinesi olarak göstermekten geri durmamaktadır.

Örneğin Zemahşerî “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ : “Şüphesiz Allah (gerçeği açıklamak için) herhangi bir şeyi, bir sivrisineği hatta onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İnananlar, bu misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu pekâlâ bilirler. İnkâr edenler ise: Allah bu misali vermekle neyi kastediyor ki? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoğunu da doğru yola ulaştırır. Fakat O, bununla sadece fâsikları saptırır.”<sup>122</sup> âyetinde açık bir şekilde Allah’a isnat edilen “يُضِلُّ” “Dalâlete düşürür/saptırır” fiilini zâhirî anlamından çıkarmak için aklî mecâza başvurmuştur. Zemahşerî “Allah bir misal vermiş (sivrisinek örneği) bunun üzerine bir grup insan dalâlete düşmüş; diğerleri ise hidâyete ulaşmıştır. Dolayısıyla Allah söz konusu misali vermekle ilk grubun sapmasına, ikincisinin de hidâyetine

<sup>117</sup> Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, c. I, s. 209. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 51-52.

<sup>118</sup> Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu mustalahâtî l-belâğîyye ve tetavvurihâ*, ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Mevsûat, Beyrut, 2006, s. 199-200.

<sup>119</sup> Aklî mecâzın varlığından bahsedilirken üzerinde durulan en meşhur mülâbeset türleri şunlardır: Fâiliyye (mechûl fiilin veya ism-i mef‘ûlün, fâile isnadı), mef‘ûliyye (mâ'lûm fiilin veya ism-i fâilin, mef‘ûle isnadı), masdariyye (fiilin, masdarına isnadı), zamâniyye (fiilin, zamana isnadı), sebebiyye (fiilin, sebebe isnadı) ve mekâniyye'dir (fiilin, mekâna isnadı). Konu hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn, *Telhisu'l-miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz., s. 18.

<sup>120</sup> Tefâtânî, *Muhtasarü'l-me‘ânî*, s. 45.

<sup>121</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 504; Abbâs, *el-Belâğa*, s. 140.

<sup>122</sup> Bakara 2/26.

sebepe olmuştur.”<sup>123</sup> sözleriyle “يُضِلُّ” ifadesinin Allah’a aklî mecâz yoluyla isnat edildiğini dile getirmektedir. Ona göre buradaki mecâz, fiilin sebebe isnadı kabilindedir.<sup>124</sup>

Zemahşerî’nin söz konusu fiilin Allah’a isnadını, hakikat üzere anlamayı terk ederek aklî mecâza sarılmasının temelinde i‘tizâlî amaçlar bulunmaktadır. Çünkü Mu‘tezile Allah’ın, kulunu dalâlete düşürmesini kabîh bir fiil olarak yorumlamakta ve kabîh fiil işlemekten Allah’ın tenzih edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna karşın Ebû Hayyân ve İbnü’l-Müneyyir gibi ilim adamları kâinattaki her şeyin yaratıcısının Allah olmasından hareketle; Allah’ın kulunu saptırmasının tıpkı hidâyet etmesi gibi onun yarattığı bir fiil olduğunu belirtmişler ve âyetteki isnadın hakikat olarak değerlendirilmesinin önünde bir mâni bulunmadığını ifade etmişlerdir.<sup>125</sup>

Benzer şekilde Zemahşerî “حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً” “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.”<sup>126</sup> âyetini tefsir ederken “حَتَّمَ” “mühürleme” fiilinin, Allah’a isnadının, O’nun kullarını hakkı kabul etmekten ve hakka ulaşmaktan engellediği anlamına geleceğini söylemektedir. Ardından müellif böyle bir eylemin kabîh bir fiil olacağını bu nedenle de Allah Teâlâ’nın bundan tenzih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zemahşerî “حَتَّمَ” ifadesinde fiilin sebebine isnad edilmesine dayanan akl-i mecâz bulunduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre “حَتَّمَ” fiilinin hakikî anlamdaki isnadı ya şeytana ya da kâfire yapılmalıdır.<sup>127</sup> Zemahşerî’nin âyetin tefsirinde yaptığı bu izahlar, Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) tarafından i‘tizâlî görüşleri benimseyenlerin ileri sürdükleri te’viller arasında zikredilmektedir.<sup>128</sup> Ayrıca İbnü’l-Müneyyir, âyetteki isnadın mahiyetine ilişkin kullandığı ifadelerle Zemahşerî’nin “âyetin sarih anlam zirvesinden te’vîl vadisine” indiğini söylemiş ve onun bu konuda aklî ve naklî delillere muhalefet ettiğini belirtmiştir.<sup>129</sup>

İncelenen örneklerde de görüldüğü gibi Mu‘tezile, müteşâbih kabul ettiği âyetlerin tevîlinde Arap dilindeki mecâz olgusundan yararlanmıştı. Bu hususta mezhep mensuplarının i‘tizâlî fikirlerinden hareketle mecâzda bulunması zorunluluk

<sup>123</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 123.

<sup>124</sup> Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 123.

<sup>125</sup> İbnü’l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 123; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. I, s. 270.

<sup>126</sup> Bakara 2/7.

<sup>127</sup> Zemahşerî bu âyetin tefsirinde mecâz-ı aklî dışında diğer belâgat unsurlarından da istifade etmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 60.

<sup>128</sup> Beydâvî, *Envâru’l-tenzil ve esrâru’l-te’vîl*, c. I, s. 23.

<sup>129</sup> Detaylı bilgi için bkz. İbnü’l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 57-59.



arz eden “karîne” tespitinde buldukları görülmektedir. Sözü edilen durum da onların mezhebî düşüncelerini haklı çıkarmak maksadıyla Arap diline yaklaşıklarını ortaya koymaktadır. Mu‘tezile’nin itikadî fikirlerini ortaya koyarken kullandığı dilsel argümanlar âyetlerin farklı okunuş şekillerinde de bulunmaktadır.

### 2.3. Kıraat Farklılarına Dayanan Dilsel İzahlar

Kur’ân’ın korunarak nesilden nesle intikali hususunda Müslümanların son derece titiz ve gayretli olduklarının bir göstergesi kabul edilen kıraatlerde<sup>130</sup> âyetlerdeki kelimelerin farklı okunuş şekilleri, râvilerine nisbet edilerek incelenmektedir.<sup>131</sup> Kıraatler sıhhat bakımından bazı şartlara göre tasnif edilmiştir. Bu şartların arasında kıraatin imlâ olarak Hz. Osman’a nispet edilen mushaf hattına mutabık olması ve bir yönüyle bile olsa dil kurallarına uygunluk arz etmesi gibi dil alanını ilgilendiren birtakım kriterler de bulunmaktadır.<sup>132</sup> Ayrıca kıraatlerde kelimelerin malum-meçhul, müfred-cemi ve muhâtab-gâib gibi farklı okunuş keyfiyetleri de Arap diliyle ilişkilidir.<sup>133</sup> Belirtilen hususlar kıraatin Arap dilinden bağımsız bir alan olmadığını ortaya koymaktadır.

Dilci kimliği ile ön plana çıkan Mu‘tezile mensupları da kıraat alanıyla ilgilenmişlerdir. Mu‘tezile’nin kıraat olgusuna yaklaşımının incelendiği çalışmalarda mezhep mensuplarının itikadî görüşlerini temellendirme kaygısıyla eklektik bir yaklaşım benimsedikleri; onların kimi zaman mütevâtir kıraatler arasında tercihte buldukları kimi zaman ise şâz kıraatleri, mütevâtir kıraatlere öncelikli ifade edilmektedir.<sup>134</sup> Hatta bu hususta onların bazı okuyuş biçimleri ihdâs etmeleri iddiasıyla eleştirildikleri dahi görülmektedir.<sup>135</sup> Mezhep mensuplarının itikadî amaçlarla kullandıkları kıraatlerin bütünüyle incelenmesi makalemizin kapsamı

<sup>130</sup> Bu konuda ilim adamlarının Kur’ân’daki kelimelerin işmâm, imâle ve teshil gibi telaffuz şekillerini ayrıntılı bir şekilde tespit ettikleri, şifahi olarak aktardıkları ifade edilmektedir. Bkz. Abdurrahman Çetin, “Kur’ân’ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatlerin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2001, c. XXXVII, sy. 4, s. 98.

<sup>131</sup> İbnü’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Şemsüddin Muhammed, *Müncidü’l-mukri’in ve mürşidü’l-tâlibîn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 9.

<sup>132</sup> Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddin, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2008, s. 163-176; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 118-119; Nazife Nihal İnce, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlmî Arasındaki Münasebet*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2018, s. 90.

<sup>133</sup> Mustafa Altundağ, “Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 20, s. 47-48.

<sup>134</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirün*, c. 1, s. 268-269.

<sup>135</sup> Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh, *el-İnsâf fî’t-tenbîhi ale’l-me’ânî ve’l-esbâbi’lletî evcebeti’l-ihtilâf beyne’l-müslimîn fî ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1987, s. 159-160.

dışında kalmaktadır. Bu nedenle söz konusu kıraatlerin dile ilişkin boyutları örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Arap dilinde isimler, fiil cümlelerinde kimi zaman i'râb bakımından fâil ya da mef'ûl olarak değerlendirilmeye imkân tanıyan bir şekilde bulunmaktadır. Bu durum da doğal olarak cümlede ifade edilmek istenilen anlamın değişmesine neden olmaktadır. Mu'tezile “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” : “Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.”<sup>136</sup> âyetinde bahsedilen anlam farklılaşmasından yararlanmaktadır. Şöyle ki mütevâtir kıraatlerin tamamı âyetteki lafza-i celâlin merfu okunması hususunda görüş birliği içerisindedirler. Buna göre âyette “اللَّهُ” lafzı “كَلَّمَ” fiilinin fâilidir. Mütevâtir okuyuşa göre anlam ise mealini verdiğimiz şekilde ortaya çıkmakta ve Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatına sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Fakat Mu'tezile daha önce de değindiğimiz üzere “teaddüd-i kudemâ” iddiasıyla Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatına sahip oluşunu kabul etmemektedir. Sözü edilen görüş İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) Allah lafzının mansûb olarak okunduğu “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” şeklindeki İbrâhim en-Nehaî'ye (ö. 96/714) ait şâz kıraati tercih etmesinde etkili olmuştur. Görüldüğü üzere bu okuyuşa göre “كَلَّمَ” fiilinin fâili “مُوسَى” kelimesi; mef'ûlü ise lafza-i celâl olarak belirlenmektedir. Bahsedilen âyette cümledeki fail ve mef'ûl arasındaki değişim, “Mûsa, Allah ile konuştu.” şeklinde bir manayı ortaya çıkarmakta ve bu anlam i'tizâlî görüşlere de uyum göstermektedir.<sup>137</sup>

Kaynaklarda İbn Cinnî'nin öncelediği şâz kıraatle ilgili şöyle bir olay nakledilmektedir: Bir gün kıraat imamlarından Ebû Amr b. Alâ'ya (ö. 154/771), itikat bakımından i'tizâlî fikirleri savunan biri gelmiş ve “Ben “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” âyetinde fâilin Allah değil de Mûsâ olması için lafza-i celâli mansûb bir şekilde okumanı istiyorum.” demiştir. Ebû Amr bu istek üzerine “Hadî bu âyeti senin istediğin şekilde okudum! diyelim, peki “وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...” : “Mûsâ belirlediğimiz vakit gelip de Rabbi kendisine konuşunca...”<sup>138</sup> âyetinde ne yapacaksın ki?!” şeklinde bir cevap vermiştir. Söz konusu kişi, Ebû Amr'ın verdiği bu cevap karşısında söyleyecek bir ifade bulamamıştır.<sup>139</sup>

Mu'tezile'nin itikadî görüşleri nedeniyle mütevâtir kıraati bırakıp şâz kıraate başvurduğu diğer bir örnek ise “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” “Şüphesiz biz her şeyi

<sup>136</sup> Nisâ 4/164.

<sup>137</sup> İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirâati ve'l-idâhi anhâ*, thk. Ali en-Needî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdülfettah İsmâîl Şelebî, Dâru Serkîz, yy. 1986, c. I, s. 204; Bayram Demircigil, “İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIX, sy. 35, s. 96-97.

<sup>138</sup> A'râf 7/143.

<sup>139</sup> İbnu Ebi'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, c. I, s. 177.

*bir ölçüye göre yarattık.*<sup>140</sup> âyetidir. Mütevâtir kıraatlerin tamamında âyetteki “كُلُّ” kelimesi, mansub olarak yer almaktadır. Bu okuyuş şekline göre “كُلُّ” ifadesi, mezkûr fiilden anlaşılan mahzûf “خَلَقْنَا” fiilinin mef’ûlü olarak i’râb edilmektedir.<sup>141</sup> Söz konusu i’râb değerlendirmesine göre âyetin anlamı, meâli verilen şekilde ortaya çıkmakta ve bu ifade âlemdeki tüm oluş ve eylemlerin mahlûk, bunların yaratıcısının ise sadece Allah olduğunu göstermektedir. Bu anlam ise Mu’tezile’nin ef’âl-i ibâd konusundaki düşüncelerine ters düşmektedir. Söz konusu nedenle mezhep mensupları, insanın gerçekleştirdiği eylemleri âyetin mefhumundan çıkarmak için Ebu’s-Semmâl’e nisbet edilen şâz bir okuyuşa itibar etmişlerdir.<sup>142</sup> Bahsedilen şâz kıraatin tercih edilmesini savunanlardan İbn Cinnî, bu hususta şu ifadeleri kullanmaktadır:

Her ne kadar ilim adamlarının çoğunluğu “كُلُّ” ifadesinin mansûb okuyuş şeklini tercih etse de bu kelimenin merfu okunması mansûb okunmasından daha kuvvetlidir. Merfu okuyuş biçimine göre ilgili kelime, mübtedâ konumunda yer almaktadır. Böylece âyet “زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ” “Zeyd, benim dövdüğüm kimsedir.” ifadesine de benzerlik göstermektedir. Bu gibi ifadelerde ref’a seçimi, *el-Kitâb* sahibinin (Sîbeveyhi) yanı sıra birçok dilcinin görüşüdür.<sup>143</sup>

İbn Cinnî’nin ortaya koyduğu tercihe göre âyetteki “خَلَقْنَا” fiili, “كُلُّ شَيْءٍ” ifadesinin sıfatı olmaktadır. Dolayısıyla âyet her şeyin değil de, Allah’ın yarattığı şeylerin bir takdir üzere olduğunu bildirmekte; diğer bir deyişle “كُلُّ شَيْءٍ” ifadesinden bazı istisnâların çıkarılmasına olanak sağlamaktadır. Nihayetinde âyet Mu’tezile aleyhine bir delil olmaktan çıkmakta ve mezhebî fikirlerle uyumlu hale gelmektedir. İbn Cinnî’nin mütevâtir kıraati devre dışı bırakarak şâz kıraati öncelemesinde i’tizâlî görüşleri değil de gramatik gerekçeleri kullanması ise dikkat çekicidir. Fakat İbn Cinnî’nin öne sürdüğü bu tercihin, diğer nahivciler tarafından onaylanmadığı ve genel geçer bir doğru olarak da telakki edilmediği belirtilmelidir. Örneğin içlerinde İbn Mâlik’in de bulunduğu dilciler, mütevâtir okunuş şekline mebni âyetin umumî bir anlam ifade ettiğini; ref okuma biçiminde ise bu mananın

<sup>140</sup> Kamer 54/49.

<sup>141</sup> “كُلُّ” kelimesinin mansûb okunuş biçimiyle ilgili diğer i’râb çözümlenmeleri için bkz. Seyf, Muhammed b. Abdillâh, *el-Eseru’l-‘akdî fi teaddüdi’t-tevcîhi’l-i’râbî li âyâti’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’t-Tedmuriyye, Riyad 2008, c. II, s. 580-586.

<sup>142</sup> Semî Halebî, *ed-Dürrü’l-mesûn*, c. X, s. 146-147; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 133; Mehmet Adıgüzel, “Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 28, s. 188-191.

<sup>143</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, c. II, s. 300.

ortadan kalktığına dikkat çekmişler ve anlam boyutunda ortaya çıkan değişim nedeniye ilgili kelimenin mansûb okunmasını tercih etmişlerdir.<sup>144</sup>

Mu'tezile'nin ef'âl-i ibâd konusundaki fikirlerine aykırı bir durum oluşmasını engellemek üzere kıraat farklılığından yararlanmasına diğer bir örnek “قُلْ أَغُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ” : “De ki: Yarattığı tüm şeylerin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım.”<sup>145</sup> âyetidir.<sup>146</sup> Bu hususta İbn Atıyye (ö. 541/1147) Allah Teâlâ'nın şerri yaratmadığını ileri süren Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) başta olmak üzere Mu'tezile mensuplarının âyetteki “şerr” kelimesini tenvinle okuduklarını ve “mâ” kelimesini de nefy/olumsuzluk anlamına hamlettiklerini söylemektedir. Bu tercihe göre âyetin meali “De ki: Yaratmadığı şerden Sabahın Rabbine sığınırım.” şeklinde ortaya çıkmaktadır. İbn Atıyye mezhep mensuplarının ileri sürdüğü söz konusu kıraatin, aslında mezhebî düşünceleri haklı çıkarmak gayesiyle kurgulandığını bu nedenle de reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü Allah, “اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” : “Allah her şeyin yaratıcısıdır”<sup>147</sup> âyetinde de görüldüğü üzere kâinattaki her şeyin yaratıcısı olduğunu açık bir şekilde bildirmektedir.<sup>148</sup>

Mu'tezile'nin mezhebî aidiyetler bağlamında kıraat farklılıklarından yararlanmasına diğer bir örnek “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا” : “Allah, melekler ve ilim sahipleri O'ndan başka tanrı olmadığına adaletle şahitlik ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir. Hiç şüphe yok ki; Allah katında din, İslâm'dır...”<sup>149</sup> âyetidir. Zemaşerî bu âyetin tefsirinde “أُولُو الْعِلْمِ” : “ilim sahipleri” ifadesiyle kastedilen kimselerin Mu'tezilî bilginler olduğunu söylemektedir. Ardından o, âyette yer alan “أَنَّهُ” ve “أَنَّ” harflerinin hemzelerinin fethalı ve kesralı okunuş şekillerinin gramatik uzantılarını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Burada dikkat çeken husus müellifin hemzenin okunuşa bağlı olarak ortaya çıkan anlamlarda İslâm'ın aslında Mu'tezile'nin tevhid ve adalet prensiplerinden ibaret olduğunu vurgulamasıdır.

<sup>144</sup> İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el- Mahtûn, Dâru Hicr, yy. tsz., c. II, s. 142; Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli, *Netâicü'l-fiker fi'n-Nahv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcüd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 336.

<sup>145</sup> Felak 113/1-2.

<sup>146</sup> Batalyevsî, *el-İnsâf fi't-tenbihi ale'l-me'ânî*, s. 159-160.

<sup>147</sup> Zümer 39/62.

<sup>148</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. VIII, s. 533.

<sup>149</sup> Âl-i İmrân 3/18-19.

Ayrıca onun kendi mezhebî dışındaki bütün ekollerin İslâm dairesi dışında olduğunu iddia etmesi de mezhebî taassubundan kaynaklandığı ifade edilmektedir.<sup>150</sup>

Görüldüğü üzere Mu'tezile sadece mütevâtir kıraatlerden değil aynı zamanda âyetlerin diğer okunuş şekillerinden de yararlanmıştı. Bu durum onların söz konusu kıraatlerin farklı dilbilimsel çıkarımlara imkân tanıyan yapısını gözettiklerini ve mezhebî düşüncelerini desteklediği ölçüde bu hususu kullandıklarını ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Mu'tezile, Kur'ân âyetlerini inanç sistemlerinin temelini oluşturan "usûl-i hamse" doğrultusunda anlamış ve mezhebî fikirleriyle çelişen âyetleri birtakım akli yöntemler kullanarak teville başvurmuştur. Söz konusu tevillerde Arap dilinin, mezhep mensupları tarafından bir yorum enstrümanı olarak kullanıldığı görülmektedir. Onlar dilsel referanslar aracılığıyla i'tizâlî düşüncelerini Kur'ân'a onaylatma gibi mezhebî bir amaç taşımışlardır.

Mu'tezile mensuplarının itikadî gerekçelerle kullandıkları dilsel argümanlar genel hatlarıyla gramatik tahliller, belâgî yorumlar ve kıraat farklılıklarına dayanan dilsel izahlar şeklinde tasnif edilebilir. Onların mezhebî aidiyetleri bağlamında başvurdukları gramatik izahlar genellikle âyetlerin farklı i'râb çözümlmelerine dayanmaktadır. Bununla birlikte kimi harflere ideolojilerine uygun anlamlar yüklediklerine de tanık olunmaktadır. Bahsedilen gramatik açıklamalarda Mu'tezile kimi zaman Arap dilinin imkânlarından istifade etmiş; kimi zaman ise dilin tabiatında olmayan zorlama olarak kabul edilebilecek birtakım yorumlara başvurmuştur.

Mu'tezile için belâgata dair veriler, itikadî fikirlerin ortaya konulması açısından önemli kabul edilmiştir. Mezhep mensuplarının i'tizâlî aidiyetler bağlamında başvurdukları en temel belagat unsuru mecâzdır. Arap dilinde mecâz, Mu'tezilî düşünürlerin elinde bir yandan dilsel olarak sınırları çizilen bir kavram halini almış diğer yandan ideolojik fikirlerde kullanılan bir yorum aracına dönüşmüştür. Onlar akla uygun bulmadıkları bazı âyetlerde i'tizâlî ön yargılarını hakikî mananın anlaşılması önündeki "karine" olarak göstermek suretiyle bahsedilen ifadeleri mecâza hamletmişlerdir.

<sup>150</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 339-340. Krş. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VII, s. 223; İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 340.

Görülüyor ki mezhep mensupları gerek nahvî gerek belâgî izahlarda olsun Arap dilini usûl-i hamseye hizmet eden bir araç olarak görmüşlerdir. Bu durum onların eserlerinde yer verdikleri kimi dilsel tahlilleri, nastan hareketle düşünceyi kurma gibi bir gaye ile yapmadıklarını bunun yerine söz konusu dilsel analizleri, ideolojik amaçlarla kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Çalışmamızın Mu'tezilî gelenekteki dil düşüncesi arasındaki ilişkinin sorgulanmasına katkı sağlayacağı bununla birlikte sözü edilen bağın analiz edilip tartışılacağı diğer çalışmalar için fikir vereceği de söylenilebilir.

### Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan, *el-Belâğa, funûnuhâ ve efnânuhâ (ilmü'l-beyân ve'l-bedî')*, Dâru'l-Furkân, Ummân 2007.
- Abbas, İhsan, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab (Nakdu's-ş-ri)*, Dâru-s-Sekâfe, Beyrut 1983.
- Adıgüzel, Mehmet, "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 28, ss. 165-200.
- Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalahâti'l-belâğiyye ve tetavvurihâ*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûat, Beyrut, 2006.
- Altundağ, Mustafa, "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 20, ss. 23-48.
- Atâullah, Hıdır Ahmed, *Beytü'l-hikmeti fî 'asri'l-'Abbâsiyyîn*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire tsz.
- Avcı, Necati, "İslâm Dünyasında Kütüphaneciliğin Doğuşu ve İlk Örnekleri (Beytü'l-Hikme'den Dâru'l-Hikme'ye)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000, ss. 5-14.
- Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu'tezile Özel Sayısı, ss. 27-54.
- \_\_\_\_\_, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü, Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- Bahşi, Turan, "Arapçada "Lahn"ın Dil Çalışmalarına Etkisi", *Turkish Academic Research Review (TARR)*, yıl:5 sayı: 4.

- \_\_\_\_\_, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2012.
- Batalyevsi, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed, *el-İnsâf fi't-tenbihi ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, yy. 1965.
- \_\_\_\_\_, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, yy. tsz.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhtâr fi'r-reddi 'ale'n-nasârâ*, thk. Muhammed Abdullah Şerkâvî, Daru'l-Cil, Beyrut 1991.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh -Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye-*, (nşr. Muhammed Tâmir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerîyyâ Câbir Ahmed), Dâru'l-hadîs, Kahire 2009.
- Ceyhan, Ali, *Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Arap Dili Çalışmalarına Katkısı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2009.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Çelebi, İlyas, "Sıfat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 100-106.
- Çetin, Abdurrahman, "Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatlerin Rolü", *Diyanet İlmi Dergi*, 2001, c. XXXVII, sy. 4, ss. 77-100.
- Dayf, Şevkî, *el-Belâğa: Tetavvur ve Tarih*, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Demirci, Mustafa, "Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslâm Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2015, sy. 44, ss. 99-119.
- Demircigil, Bayram, "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. XIX, sy. XXXV, ss. 77-101.
- Dereli, M. Vehbi, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Durmuş, İsmail, "Hazif", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, c. XVII, ss. 124.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1993.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât – Mu'cemun fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Elias Anton – Edvar E., *el-Kâmûsu'l-'Arabî (Modern Dictionary Arabic-English)*, el-Matbaatü'l-Asriyye, Kahire tsz.
- Emîl Bedî Yakûb, *Mevsûatu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. II, s. 296.
- Erdem, Gazi, “İslâm Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, yıl: 2013, c. XVI, sy. 42.
- Fück, Johann, *el-'Arabiyye -dirâsâtün fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib-*, (çev. Abdulhalim en-Neccâr), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1952.
- Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel), Vadi Yayınları, Ankara 2012.
- Gölcük, Şerafeddin, “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 73-74.
- Güman, Osman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017.
- Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass – Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Güven, Mustafa, “Hakikat ve Mecâz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak “İstivâ””, *Hikmet Yurdu*, 2010, c. III, sy. 6, ss. 175-192.
- Ğusn, Suleyman b. Salih b. Abdilaziz, *Mevkîfu'l-mütekellimîn mine'l-istidlâl bi nusûsi'l-Kitâb ve's-sünne*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1996.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sy. 11, ss. 268-298.
- \_\_\_\_\_, “Kelamcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Roller”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, sy. 10, ss. 208-220.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-reddi 'alâ İbni'r-Râvendî el-mulhid*, nşr. H. Samuel Nyberg, Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, Beyrut 1993.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Abdulmecîd et-Terhînî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.



- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, yy. tsz.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirâati ve'l-idâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdülfettah İsmâîl Şelebî, Dâru Serkîz, yy. 1986.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Fikr, yy. 1979.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-Belhî, Dımaşk 2004.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1968.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'arîb*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, es-Silseletü't-Türâsiyye, yy. tsz.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed, *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî, Dâru'l-Menâmûn li't-Türâs, yy. 1982.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu't-teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Dâru Hicr, yy. tsz.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.
- İbnu Ebi'l-İz, Ebu'l-Hasen Sadruddîn, *Şerhu 'akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, yy. tsz.
- İbnu'l-Enbâri, Kemaluddîn Abdurrahmân, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, (nşr. İbrahim Samurâî), Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1985, s. 18; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 2008.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *Müncidü'l-muğri'în ve mürişidü't-tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebu'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed, *el-İnsâf fi mâ tedammenehü'l-Keşşâf* (*Keşşâf* zeylinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtu'l -Mu'tezile*, Beyrut 1971.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- İnce, Nazife Nihal, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlmi Arasındaki Münasebet*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2018.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l- i'tizâl ve tabakâti'l- Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393/1974.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Emin el-Hûlî, Kahire 1960.
- \_\_\_\_\_, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Kassâb, Velîd, *et-Türâsin-nakdî ve'l-belâgî li'l- Mu'tezile hatta nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dârü's-Sekâfe, Katar-Doha 1985.
- Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, ss. 88-90.
- Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn, *Telhisu'l-miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.
- Kızıklı, Zafer, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri" *ICANAS 38 Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Kitabı*, Ankara 2007, ss. 1007-1026.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969.
- Marulcu, Hasan, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm – Belâgat İlişkisi*, Dilara Yayınları, Isparta 2012.
- \_\_\_\_\_, Hasan, *Kelâm'da Nazar ve Münazara Âdabı*, Dilruba Yayınları, Isparta 2018.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, Mizan Yayınları, İstanbul 2010.
- Nasr Hâmid, Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim -Mu'tezile'ye Göre Kur'ân'da Mecâz Meselesi-*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul 2015.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005.
- Pişgin, Yasin, "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünde Yöünden Müteşabih Âyetlerin Tevili Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, sy. 29, ss. 105-136.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2015.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu'tezilî Zemahşeri'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İz yayıncılık, İstanbul 2009.
- Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, Câmiatu Karyunus, Bingazi 1996.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut 2004.

- \_\_\_\_\_, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- \_\_\_\_\_, *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru Fikr, Lübnan 1981.
- Sabırlı, Esat, *Selefi Söylemde Mecaz Karşılığı (İbn Teymiyye'nin Kur'an'da Mecaza Bakışı Özelinde)*, Aybil Yay., Konya 2017.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2014.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dımaşk tsz.
- Seyf, Muhammed b. Abdillâh, *el-Eseru'l-'akdi fî te'addüdi't-tevcîhi'l-i-râbi li âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 2008.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb (Kitâbu Sibeveyhi)*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncı, Kahire tsz.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- \_\_\_\_\_, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008.
- \_\_\_\_\_, *Hem'ul-hevâmi' fî şerhi Cem'il-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, *Netâiciü'l-fiker fî'n-Nahv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Talâl, Yahyâ İbrâhîm – Nâsîf, Sâmîr Abdülcebbâr, “en-Nuhâtü'l-Mu'tezile”, *Âdâbu'r-Râfideyn*, sy. 45, 2007.
- Taşdelen, Hasan, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri –Tarih ve Problemler-*, edt. İsmail Güler, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, ss. 215-306.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn *Muhtasaru'l-me'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1987.

- Tural, Hüseyin, *Arap Edebiyatında Aruz*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.
- Türcan, Galip, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Ünverdi, Veysi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2017, c. IV, sy. 2, ss. 1-28.
- Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III, The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, Oxon 1997.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1993.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire tsz.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Dîvânu Cârillâh ez-Zemahşerî*, Dâru Sâdır, Beyrut 2008.
- \_\_\_\_\_, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2015.
- \_\_\_\_\_, *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-'Arabîyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâra, Ummân 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire tsz.

## Halit Ziya'nın Aşk-ı Memnu Romanında Kadın Temsillerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi

Examination of Female Representations in Halit Ziya's Novel Aşk-ı  
Memnu in Terms of Gender

**Erdi DEMİR**

Doktorant, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Ens. Yeni ve Yakınçağ Araştırmaları  
ABD, edemir.akdeniz@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-3227-5984

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	01 Şubat / February 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – Şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

**Atıf / Cite as:** Demir, Erdi, Halit Ziya'nın Aşk-ı Memnu Romanında Kadın Temsillerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi/Examination of Female Representations in Halit Ziya's Novel Aşk-ı Memnu in Terms of Gender. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 293-307. doi: 10.30622 tarr.872711

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



**Halit Ziya'nın Aşk-ı Memnu Romanında Kadın Temsillerinin Toplumsal  
Cinsiyet Açısından İncelenmesi**

**Erdi DEMİR**

**Özet**

Bu çalışma, toplumsal cinsiyet normlarının edebi bir metindeki yansımalarını konu almaktadır. Eser, kaleme alındığı dönemin fikir geleneği, yaşam pratikleri ve kadına karşı bakış açısını yansıtmaları bakımından önem arz etmekle beraber kadın çalışmaları ve toplumsal cinsiyet disiplini açısından zengin bir veri kaynağı sunmaktadır. Çalışmada, kadın kimliği konusuyla ilgili literatür taraması yapılarak toplanan verilerin doküman incelemesi yapılmıştır. Çalışmada yapıta bağlı kalmak üzere kadın karakterler üzerinden toplumsal roller ve eylem biçimlerinin toplumsal cinsiyet normlarıyla olan ilişkisi incelenmiştir. Çok eşlilik, yasak aşk, aldatma gibi konuların, toplumsal değer çatışmalarının kadın karakterler üzerinden sunumunun yapıldığı anlaşılmış, yapının ataerkil bir bakış açısıyla kurgulandığı soncuna ulaşılmıştır. Yapıtta, toplumsal cinsiyet rolleriyle uyumlu (itaatkâr, fedakâr, uysal, sessiz) kadınlar ideal ve ahlaki olgunluğa sahip kimseler olarak kurgulanırken özgürlükçü ve bağımsız kadın tiplerinin olumsuz eleştirisinin yapıldığı tespit edilmiştir. Halid Ziya Uşaklıgil'in eseri *Aşk-ı Memnu*, kadınların toplumsal statü ve konumlarının toplumsal cinsiyet bakış açısıyla değerlendirilebilmesi için zengin bir veri kaynağı sunmaktadır. *Aşk-ı Memnu*'da yasak aşk konusu üzerine şekillenen mutsuz bir evlilik ve bu evliliğe yol açan sebepler ve sonuçları anlatılmaktadır. Yapıtta Batılılaşmayı, giyim, kuşam ve modadan ibaret gören, Fransızca öğrenmek, piyano çalmak ile modernleştiğini sanan insanların özgürlük aracılığıyla Türk aile yapısına uygun düşmeyen yaşam biçimleriyle (gece partileri, gezintiler, flörtler ve yasak aşklar, kaçamak ilişkiler, aldatmalar, kamusal alanda erkek-kadın görünümleri) toplumsal ve kültürel değerleri kaybedişi anlatılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aşk-ı Memnu, Yasak aşk, Toplumsal cinsiyet, Ataerkillik, Kadın

### **Examination of Female Representations in Halit Ziya's Novel Aşk-ı Memnu in Terms of Gender**

#### **Abstract**

This study focuses on the reflections of gender norms in a text. The work provides a rich source of data from women's studies and gender discipline, which is important in that it reflects the idea of the period in which it was written, life practices and perspective towards women. The study conducted a weaver review of data collected by reviewing literature on the topic of female identity. In the study, the relationship of social roles and forms of action on female characters with gender norms was examined. It was understood that issues such as polygamy, forbidden love, and deception were presented on the female characters of social value conflicts, and it was finally achieved that they were established from a patriarchal point of view. It has been found that while women who are compatible with gender roles (obedient, altruistic, docile, silent) are fictionalized as those who have ideal and moral maturity, negative criticism of libertarian and Independent Women types is made. Khalid Ziya Uşaklıgil's works Aşk-ı Memnu provide a rich data source for evaluating the social status and positions of women from a gender perspective. Aşk-ı Memnu describes a marriage of unhappy people formed on the topic of forbidden love and the reasons and consequences that lead to this marriage. Which Westernization, who's clothing and fashion learn French, play the piano, although a rapid with the freedom of the people who thinks through the Turkish family structure does not fit into a way of life (with all-night parties, rides, flirtations, and forbidden love, extra-marital relationships, deception in the public sphere, the male-female views) describes a loss of social and cultural values.

**Keywords:** Aşk-ı Memnu, Forbidden love, Gender, Patriarchy, Woman

#### **Structured Abstract**

This study focuses on the reflections of gender norms in a text. The work provides a rich source of data from women's studies and gender discipline, which is important in that it reflects the idea of the period in which it was written, life practices and perspective towards women. The study conducted a weaver review of data collected by reviewing literature on the topic of female identity. In the study, the relationship of social roles and forms of action on female characters with gender norms was examined. It was understood that issues such as polygamy, forbidden love, and

deception were presented on the female characters of social value conflicts, and it was finally achieved that they were established from a patriarchal point of view. It has been found that while women who are compatible with gender roles (obedient, altruistic, docile, silent) are fictionalized as those who have ideal and moral maturity, negative criticism of libertarian and Independent Women types is made. Khalid Ziya Uşaklıgil's works *Aşk-ı Memnah* provide a rich data source for evaluating the social status and positions of women from a gender perspective. *Aşk-ı Memnah* describes a marriage of unhappy people formed on the topic of forbidden love and the reasons and consequences that lead to this marriage. Which Westernization, who's clothing and fashion learn French, play the piano, although a rapid with the freedom of the people who thinks through the Turkish family structure does not fit into a way of life (with all-night parties, rides, flirtations, and forbidden love, extra-marital relationships, deception in the public sphere, the male-female views) describes a loss of social and cultural values. In *Aşk-ı Memnah*, there are two types of women who cover the literature of the Tanzimat and Servet-i Fünun period. First, a chaste, docile type of woman who tries to hide her sexual identity, even if she is a chambermaid, concubine, slave, is a scheming, lewd type of woman who knows happiness other than the pleasure of the other ISE and skin. What is interesting is that forms of behavior and Social Action, called chastity, cheekiness and immorality, are considered modern or contemporary symbols. The definition of women in the household as pure, clean, chaste, altruistic and ideal women who obey men, the demotion of women in the public sphere, the depraved, lewd qualities are quite striking. The phenomenon of women's identity entered Turkish social life after the Tanzimat edict within the framework of rights, freedoms, the social status and position of women. A number of social rights were granted to women by the Tanzimat edict, educational institutions for girls and women, nursing schools were opened. In fact, the Tanzimat edict covers military and legal reforms due to military defeats against the West. II. During the constitutional period, developments in women's rights and freedoms continued, numerous women's associations were established, and women's magazines were published. Women began to practice professions such as teaching, nursing, and Midwifery. Sultan II. Given that during the reign of Abdulhamid (1876-1909), women were forbidden to travel in the public sphere in thin cloth dresses, it is better to understand how much the women's movement had gained in Ottoman society. II. During the constitutional period, the institutions of Union and Progress Administration were initially given great support for the strength of the women's movement. The reason why the women's movement gained momentum during this period; the women's movement can be supported by



both Young Turks and non-governmental associations, and the publication of women's magazines can be shown more accurately the institutionalization of the women's movement. Female characters such as Firdevs Hanım, Mademoiselle, Nihal, Bihter, Peyker, Şayeste Hanım and Cemile in the work are generally characterized as opposite to each other and opposite to each other. Established as a cheating, scheming, lewd woman, Firdevs Hanım and her daughter Bihter's lives are exaggerated in individual and psychological roofs, while emphasis is placed on massage, pure, fun and positive aspects of male characters compared to female characters. Behlil's polygamy, philandering, mischief and irresponsible behavior are not negatively reflected, while the conflicts of Honor, morality and social value are presented on female characters. Although the work mentions a YALI who lived a Western-type life and the individual lives of its inhabitants, the existence of a society governed by the rules of religion is mentioned. This situation determined the direction and form of public-private space, space and social relations. Behlul is a polygamous man who is patriarchal, inclined to status and power, although he is presented as a Western allusion to image, clothing, social practices, thought, way of life and culturally. The behavior of women such as Mademoiselle, who shows the feelings of chaste, demure, compassion, love, is presented correctly and ideally, while the sequential freedom of Bihter, who has the right to choose marriage or even argue with her mother about it, is criticized. She is a female representative, quiet, obedient, altruistic, and in all respects male, compatible with the collective gender rollers. Women who do not wake up with gender roles, women who are unhappy by observing material interests, who lose their wives, whose material and spirituality cannot achieve pleasure, whose ends do not become good, reveal that the work is written from a male-dominated point of view. The fact that the elements of power and power are gathered in the male characters, the status and dignity of a woman can be determined by men, can be considered a projection of this patriarchal approach. It is possible for women to have dignity and state in the hands of obedience to a male-dominated social order. Bihter's suicide as a result of the appearance of forbidden love can be read as an attempt to clean up the honor of her husband Adnan Bey, not an attempt to protect her own identity. As a matter of fact, it seems that the way to keep women under control is social control mechanisms such as morality, honor, chastity.

### Toplumsal Cinsiyet ve Kadınlık

Toplumsal cinsiyet, toplumun kadın erkek ilişkilerine bakış açısını yansıtan, toplumsal değerler, gelenekler ve görenekler üzerine inşa edilen normlardır. Toplumun uzun yıllardır sahip olduğu düşünce stili ve fikir geleneğini yansıtan bu normlar, ataerkil, cinsiyetçi bir yaklaşımın ürünüdür. Toplumsal cinsiyetin izdüşümlerine edebiyatta, sanatta, sporda, ekonomide, siyasette, kamusal alanda ve birçok toplumsal kurumda rastlamak mümkündür.

Toplumsal cinsiyet normları, biyolojik cinsiyet üzerine yüklenen kültürel ve sosyolojik pratikleri işaret etmektedir (Demir, 2020: 833). Toplumsal Cinsiyet, erkek ile kadın arasındaki güç ilişkilerini anlayabilmek, toplumsal yaşamda olup bitenleri algılamak ve eşitsizlikleri vurgulamak için kullanılan bir kavramdır (Ecevit, 2011: 4,5; Karkıner, 2011: 149). Kadınlardan ve erkeklerden beklenen toplumsal davranış ve eylemler toplumsal kabul ile yakından ilgilidir. Berktaş'a (2000) göre; tarihsel ve kültürel çalışmalar kadın-erkek sosyal ilişkisinin temeline ışık tutmaktadır. İlk çağlardan günümüze iş bölümü ve uzmanlaşma kavramları, özel mülkiyetin gelişmesi günümüze kadar kadın-erkek ilişkilerinin biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır. Kadınlara ya da erkeklere toplum tarafından biçilen kültürel motifler, kadınlara duygusal olma, yardımsever ve şefkatli olma, uzlaşmacı ve yapıcı tavırlarla sosyal ilişkiler kurma gibi bir dizi toplumsal bilinçaltı unsurları öğretmektedir (Ecevit, 2011: 4). Erkekler, toplumsal cinsiyet normlarına göre, rasyonel olma, para kazanma, risk alma, rekabet ve mücadelecilik olma, kararlı ve güçlü olma, duygusallıktan öte menfaatleri gözetme, koruyucu ve gözetici olma gibi değerlerle özdeşleşmiştir (Atay, 2004: 11; Sancar, 2011: 169,170). Bu durum cinsiyet farklılıklarına dayalı bir toplumsal rejimin şekillenmesine sebep olmuştur. Örneğin kadınlar kamusal alanda estetik giyindikleri vakit cinsellik objesi olarak algılanmaktadırlar. Göğüs çatalı görünen bir bayanın durumu "dekolte"; mini etek giydiği vakit iç çamaşırı görünen kadın ise "frikik" vermiş sayılırken, iç çamaşırı ya da fermuarı açık kalmış bir erkeğin durumu ise "frikik" olarak adlandırılmamaktasırardan bir unutkanlık olarak yansıtılmaktadır (Elçik, 2011: 148). Ayrıca eşinden boşanmak isteyen kadına toplum nazarında iyi gözle bakılmaması, eşinden boşanması sonrası gayri ahlaki kötü yollara sevk olacağına inanılması toplumsal cinsiyetçi bakışın birer yansıması kabul edilebilir. Araç pazarlama ve satışlarında bikiş, iç çamaşır ve yüksek topuklu kadınların araçların önünde poz vermesi, satılık, hiç kullanılmamış, sıfır kilometre araçlar için "kız gibi araç" ifadelerinin kullanılması kadınların bekâretine vurgu yapan cinsiyetçi hegemonik norm ve söylemlerden sadece bir kaçıdır. Kısaca ataerkil bakış açısının pekişmesi

olarak kadınlık ve erkeklik adı verilen normlartoplumsal hayatı ve sosyal ilişkileri kadınlar aleyhine değiştirip dönüştürmektedir. Kadınlar, sosyal bir varlık olarak toplumsal hayatta ve kamusal alanda dışlanmakta, erkeklerle eşit hak ve özgürlüklere sahip olamamaktadır. Toplumsal cinsiyet perspektifinde kadınlık imgesi, hane içi konumlu, temizlik, yemek ve çocuk bakımı gibi karşılıksız emekle özdeşleşmiştir. Bu durum kamusal alanda karşılıklı emekle geçimini temin eden erkeklerin kadınlar karşısında konumunu güçlendirmekle beraber, her iki cins arasında hiyerarşiye dayanan sosyal ilişkiler ağını inşa etmektedir (Ecevit, 2011: 27; Demir, 2018:15).Kadınlık ve erkeklik fiziksel özellikleri vurgulamak bir yana sosyal yapı tarafından belirlenen toplumsal roller ve eylem biçimlerini öne çıkarmaktadır. Sosyal bileşenler, kadınlık ve erkeklik yapılarını biçimlendirmekte ve işlevlik kazandırmaktadır. Medya, spor kültürü, sünnet törenleri, askere gitmek, evlenmek, dövüşmek önemli erkeklik testleri olarak algılanmaktadır (Connel, 2001).

#### **Tanzimat Dönemi ve Kadın Konusu**

Tanzimat dönemi roman ve edebi metinlerde kadın konusu,kadının eğitimi, aşk, yasak aşk, görücü usulü evlilik, aldatan kadın, cariyelik, kölelik, çok eşlilik, namus, iffet gibi konular etrafında ele alınmaktadır. Edebi eserlerde, dönemin sosyal ve kültürel değerleri, gelenekleri ve ahlak kurallarına bağlılık gibi kültürel motiflerini görebilmek mümkündür. Nitekim kaleme alınan eserlerin büyük bir çoğunluğunda yıkılmaya yüz tutmuş bir devlet ile Batılılaşma arasında tutum ve değerler çatışması yaşayan toplumsal karakterler görülmektedir (Çetin, 2002; Karabulut, 2013: 66).

Kadın gündeme geldiğinde mekân kurgulama bakımından sınırlılık getiren, kamusal alan ile özel alan arasında ikilem yaşayan yazarlar, toplumsal değerleri, yaşam biçimlerini ve sosyal yapıyı göz önünde bulundurmamak suretiyle kadınları genellikle hane içinde cariyeye, ikinci eş, zorla evlendirilen kadın gibi pasif ve edilgen toplumsal rollerle temsil etmişlerdir (Gökçek, 2000; Günay Erkol, 2011: 149). Nitekim din kurallarıyla yönetilen bir toplumda kamusal alanda bir kadının özgürce bir erkek ile el ele tutuşarak yürümesi yasaktır ve doğal olarak kadınlar sosyal ilişkilerini hane içerisindeki konumlarına göre şekillendirmektedir. Bu durum ise kadınların erkeklerle mektup yoluyla iletişim kurabilmesine görücü usulü evliliklerin pekişmesi, aile baskısı sonucu evlilikler gibi durumlara sebep olabilmektedir (Tekin, 2010: 85).Dolayısıyla Tanzimat dönemi eserlerinde erkeklere sosyal ve ekonomik yönden bağımlı, itaatkâr ve iffetli, erkeklerin çok eşliliğine ses çıkaramayan, çocuk doğurarak soyun devamını sağlayan kadın profilleri çizilmiştir (Kandiyoti, 1997; Gülendam, 2006).Eserlerde çoğunlukla romantizmin etkisiyle batıya öykünen,

Boğaziçi'nde yalılarda lüks ve müreffeh bir hayat süren, sandal gezintilerine çıkan, piyano çalmayı öğrenen, Fransızca konuşabilen kadın tiplerine yer verilirken diğer taraftan itaatkâr ve toplumsal statüsü hane içi rolleri ile doğru orantılı olan, fedakâr, eşine bağlı aynı zamanda ideal anne kadın tiplerine yer verilmektedir. Romantizmin ve Fransız edebiyatının etkisiyle iyi ve kötü kadın, ahlaki yozlamış kadın ile iffetli kadın ikilemi sıkça kullanılan motifler arasındadır (Namlı, 2019: 210). Ataerkil bir bakış açısının ürünü olan cariyelik, kölelik, odalık, halayıklık gibi kadın temsillerine sık sık yer verilmesi toplumsal bakış açısının ve yaşam pratiklerinin birer yansıma olarak değerlendirilmektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin *Felatun Bey ile Rakım Efendi* isimli eserinde parayla satın alınan bir köle olan "Canan" tipi ön plana çıkmaktadır. Canan<sup>1</sup>, köle olmasına rağmen, diksiyon, konuşma, dil eğitimi almış ideal bir kadın olarak sunulmaktadır. Sami Paşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* isimli eserinde "Dilber" isimli kadın karakter para ile satın alınan bir cariyedir ve Namık Kemal'in *İntibah* isimli eserindeki "Dilaşup" adındaki kadın karakter için de aynı durum geçerlidir. Tüm bu kadın karakterlerin ideal bir kadın şeklinde tanıtılmasının ortak tarafı; erkek egemenliğini kabul eden ve itaatkâr kadın olmalarıyla ilgilidir (Moran, 1999: 253).

Tanzimat ve sonrasında verilen eserler teknik ve kurgu açısından zayıf olsa da dil, üslup ve içerik yönüyle batılı anlamda gerçekçi eserler de kaleme alınmıştır (Tanpınar, 2001). Bu gerçekçi eserlerden birisi; olay örgüsü ve karakterleri gerçek olan, realist ve psikolojik özellikler taşıyan, Halit Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu* isimli romanıdır (Kantemir, 1982: 228). *Aşk-ı memnu*, olayların gelişim evrelerini kadınlar üzerinden kurgulayan, örtünme, evlilik tercihinde özgür kadın temsillerinin sunulduğu, batılı anlamda modern bir romandır (Tanpınar, 2001). Eserin konusu, yaşam biçimini benimsemiş bir Türk ailesi sunulmakla birlikte eğlence düşkünlü, gezmek ve eğlenmekten başka sorunları olmayan bir kadının, duygularıyla değil maddi menfaatler gözeterek zengin bir adamla evliliği ve bu evlilik içinde başka birisi ile yasak aşkı konu almaktadır (Çetin, 2002: 20).

### **Aşk-ı Memnu**

Adnan Bey, İstanbul'da Boğaziçi'nde Nihal ve Bülend isimli çocukları ile varlıklı bir yaşam süren, zengin, dul 46-50 yaşlarında bir adamdır. Eşini, ikinci çocuğu Bülend dünyaya geldiğinde kaybeden Adnan Bey, Melih Takımı olarak bilinen Firdevs

<sup>1</sup>Canan, Ahmet Mithat Efendi'nin *Felatun Bey ile Rakım Efendi* isimli yapıtında Rakım Efendi tarafından esirciden 100 altına satın alınan Çerkez bir cariyedir. Toplumsal cinsiyet normlarıyla uyumlu tutum ve davranışlarıyla ön plana çıkan, bir tiptir.

Hanım'ın küçük kızı Bihter ile evlenmeyi arzu etmektedir. Firdevs Hanım 45 yaşlarında, başkalarının aşk tekliflerine cevap vermiş, eşini başka erkeklerle aldatmış, bakımlı, güzel ve yaş takıntısı olan bir kadındır. Kızları Peyker ve Bihter yüzünden yıpranıp yaşlandığı gerekçesiyle kızlarına içten içe kin besleyen Firdevs Hanım, Adnan Beyin kendisine evlilik teklif etmesini beklerken, kızı Bihter ile Adnan Bey'in evlenmesi karşısında hayal kırıklığına uğramaktadır.

Bihter, eğlenmekten, giyinmekten, mesire alanlarına ve sandal gezintilerinden çok hoşlanan bir kadındır. Bihter, lüks yaşamayı ve tüketmeyi seven bir tiptir. Adnan Bey ile evlenerek annesinden kurtulmayı ve Adnan Beyin yalısına taşınarak zengin bir hayat yaşamayı planlamaktadır. Bu amaçla Adnan Bey ile aralarındaki yaş farkına rağmen bu evliliği kabul eder. Adnan Bey'le evlenen Bihter, bir süre sonra aralarındaki yaş farkından dolayı uyumsuz bir evlilik yaptığını, Adnan Bey'in duygu, heyecan ve ihtiyaçlarına cevap veremediğini fark eder. Bihter, Adnan Beyin genç ve yakışıklı yeğeni Behlül'e gönlünü kaptırır ve aynı evin içerisinde yasak aşk yaşamaya başlar. Behlül ise, amcasının mal varlığı sayesinde tıpkı onlar gibi zengin bir hayat yaşayan, çok eşli, çapkın, sorumsuz bir gençtir. Babasını Bihter'e kaptıran Nihal, Büleddin'in yatılı okula gönderilmesi ve bazı hizmetlilerin (Şakire Hanım, kocası Süleyman Bey ve Kızları Cemile) evden gönderilmesinden Bihter'i sorumlu tutmaktadır ve yalıda gittikçe yalnızlaşmaktadır. Kendi konağındaki rutubeti bahane eden Firdevs Hanım, tıpkı kızı Bihter gibi Adnan Beyin sahip olduğu varsıl hayatın nimetlerinden faydalanabilmek için kızının yalısına taşınır ve kısa sürede kızıyla Behlül arasında bir ilişki olduğunu sezer. Bir annelik içgüdüyle kızının evliliğini korumak, maddi ve manevi menfaatlerini kaybetmemek için evin kızı Nihal ile Behlül'ün aralarını yapmaya çalışır ve bu konuda da başarılı olur. Hâlbuki kardeş gibi büyüyen Behlül ile Nihal'in yakınlaşması Matmazel De Courton'u rahatsız etmektedir. Matmazel, bir mürebbiye olarak 3-4 yaşlarından beri bir anne şefkati ve merhameti ile Nihal'e sahip çıkan, temiz yürekli, iyiliksever bir kadındır. Behlül'den uzak durması aksi halde büyük acılar çekeceği yönünde Nihal'i uyarırsa da fayda etmemiş, Nihal gönlünü Behlül'e kaptırmıştır. Bütün bu gelişmeler içinde evin hizmetlisi, bahçıvanı Beşir, saf bir kalple Nihal'e âşıktır.

Beşir tüm olan bitenleri dışardan gözlemleyerek, Nihal'in zarar görmemesi için bir süre susar ve sonrasında harekete geçer. Nihal'in Behlül ile yakınlaşması Beşir'i çıldırtır ama karşılıksız aşk, O'nu üzüntüsünden hasta eder. Bir gün Bihter'in Behlül'ün odasından çıktığını ve uzun zamandır seviştiklerini Adnan Bey'e anlatması üzerine Adnan Bey çılgına döner ve hesap sormak için Bihter'in yanına gittiğinde durumdan haberdar olan Bihter, Adnan beyin onuru, kendi yaşadığı psikolojik

incinme, yasak ilişkinin verdiği pişmanlıkla intihar ederek hayatına son verir. Büyük bir travma yaşayan aile, evden gönderilen Şayeste Hanım ve ailesini, Fransız Matmazel'i geri çağırır, Bülend yatılı okuldan geri alınır. Sonunda büyük üzüntülerin ardından tekrar huzurlu ve mutlu bir hayat sürmeye başlarlar.

### **Toplumsal Değerler Çatışması Yaşayan Kadınlar: Firdevs Hanım-Bihter**

Aşk-ı Memnu' da Türk toplumunun alışık olmadığı Batılı yaşam tarzıyla ön plana çıkan giyim kültürü, tüketmek ve eğlenmek için yaşayan Firdevs Hanım, olumsuz özellikleri ile kurgulanmıştır. Firdevs Hanımın eşi dışında başka erkeklerle görüşmek ve mektuplaşmak şeklinde yaşam biçimi eleştirilmekle beraber gelenekçi, muhafazakâr aile yapısı ile uyumsuzluk konusunun kadın karakter üzerinden sunulduğu görülmektedir. Firdevs Hanımın başka erkeklerle mektuplarını okuyan eşi, üzüntüsünden hastalanıp ölmüştür. Eserde aile sadakatsizliği, ahlaki yozlaşmanın temsili Firdevs Hanım tarafından paylaşılmış, diğer taraftan özgürlükçü kadın imgesinin olumsuz eleştirisi yapılmıştır. Çünkü özgürlüğün ve ahlaki sınırlılıkların olması, Türk aile yapısına uygun değildir zira ailevi trajedilere yol açabilecektir (Maden, 2008: 80; Şahin, 2010: 122).

Aile birliğinin korunmaması, sadakatsizlik, yasak aşk ile özdeşleşen diğer karakter Firdevs Hanımın kızı Bihter'dir. Geleneksel toplumsal değer ve normlar ile batılı ve özgürlükçü yaşam biçimi arasındaki çatışmayı temsil eden Bihter karakteri, Adnan Bey ile evli olmasına rağmen gençlik, heyecan ve şehvet duygularına hâkim olamayan bir kadın tipi olarak sunulmaktadır (Kantemir, 1982: 237). Adnan Bey ile yaşça uyumsuzlukları, maddi çıkarlar gözeterek yapılan evliliği bahane ederek Adnan Bey'in yeğeni Behlül ile yasak aşkı yansıtılmaktadır. Bihter'in toplumsal cinsiyet rolleri ile uyumsuz bir biçimde, itaatkâr, fedakâr, sadık bir eş olmaması eleştirilirken Behlül 'ün çok eşliliği, çapkınlığı ve sorumsuzluğu problem olarak görülmez. Nitekim Halit Ziya, yapıtında çevredeki kadınları merkeze taşımış, olay örgüsünü kadın karakterler üzerine inşa etmiştir.

### **Özgürlükçü Kadın-Muhafazakâr Kadın İmgesi: Bihter, Peyker ve Nihal**

Bihter, Adnan Beyin kendisiyle evlenmek arzusu karşısında eserin kaleme alındığı dönemde olağan olmayan bir biçimde evlilik konusunda seçme ve söz hakkına sahip olan, bağımsız, özgürlüğünü savunan bir kadın olarak annesi ile münakaşa etmiştir. Bu durum, ataerkil ve din kuralları ile yönetilen bir toplumda alışık olunmayan bir ilgi uyandırmıştır (Günay Erkol, 2011: 160). Bihter'e karşılık Nihal ise hayatında gördüğü ve tanıdığı ilk erkek olan Behlül ile evlenmek istemiş, narin, kırılğan,

duygusal ve feminen tutumlarıyla ön plana çıkmıştır (Moran, 1999). Nihal, zengin ve iyi bir eğitim almış ailenin mensubu olmasına rağmen şıarmaktan imtina eden, kibar ve ahlaki olgunluğa sahip bir kadındır. Davranış ve eylemleri ölçülü, uysal genç bir kadın olan Nihal, kültürel muhafazakârlığın iyi niyet ve temiz aşkın sembolüdür (Kantemir, 1982: 238; Çetişli, 2004).

Aynı şekilde Bihter'in ablası Peyker, Behlül 'ün ahlaksızca aşk tekliflerine olumsuz cevap vererek, ailesini ve eşi Nihat'ı koruyucu, kollayıcı tavırlarıyla kız kardeşinin zıt karakteri olarak konumlanmıştır. Dikkate değer husus, yazarın olumsuz, kötü ve hoş olmayan durum ve konuları ataerkil düşüncenin etkisiyle kadın karakterler üzerinden sunması olmuştur.

### **Aldatan Kadınlar: Firdevs Hanım, Bihter**

Firdevs Hanım ise eşi Melih Beyi başka erkeklerle aldatan, ahlaki değerler noktasında nasibini almamış birisidir. Eşinin başka erkeklerle mektuplarını okuyan Melih Bey üzüntüsünden ölmüştür. Meşrep, sadakatsiz ve aldatan bir kadın olan Firdevs Hanım, hayatı boyunca lüks, zengin ve müreffeh bir hayat sürme arzusu ile hareket etmiş, menfi özellikleri ile hem hane içinde hem de hane dışında boy göstermiş entrikacı bir kadındır. Bu sebeple adı çıkmış ve kendisinden kötü sözle bahsedilen bir üne kavuşmuştur (Öztürk, 1998: 128; Nisan & Bekiroğlu, 2016: 55). Erkekleri, kendi kızlarından daha fazla benimseyen Firdevs Hanım yaşının gerektirdiği ahlaki olgunluğa sahip olamayan, annelik statüsünden çok meşrepliği ile öne çıkan bir kadındır. Bu sebeple Aldatan kadın temsiline öncülüğünü yapmaktadır.

Firdevs hanımın küçük kızı Bihter, Adnan Bey ile evliliğine rağmen aynı yalıda yaşadıkları Adnan Beyin yeğeni Behlül ile yasak aşk yaşayan, aldatan, sadakatsiz ve annesi gibi ahlaken yozlaşmış bir kadındır. Evliliği öncesinde bakımlı, giyinmeye düşkün ve eğlenceli bir hayatı olan Bihter, evlendikten sonra Adnan Bey ile aralarındaki yaş farkını bahane ederek şehvet ve heyecan duygularına mağlup olmuş, iradesine hâkim olamamıştır (Zariç, 2017: 154). Bihter, annesinin huy ve mizaçlarını taşıyan, yetinmekten ziyade tüketmek için yaşayan ve ihanet eden bir kadını temsil etmektedir. Bihter, uyumsuz ve çiftler arasında yaş farklılığı fazla evliliklerin sorun olacağını, aynı zamanda para ve maddi menfaatler gözetilerek yapılacak bir evliliğin ise saadet getirmeyeceğinin temsili niteliğindedir (Öztürk, 1998: 129). Bihter'in, annesinden aldığı kişiliği, ten uyumunun dışında bir haz ve sevgi anlayışının olmaması, Adnan Beyin onun ruhuna ve heyecanına karşılık verememesi, Behlül 'ün cezbediciliği ve çapkınlığı yasak ilişkiye sebep olmuştur (Çetin, 2002: 31).

### **İffetli Kadınlar: Matmazel De Courton, Nihal**

Fransa'dan İstanbul'a gelen ve bir Rum ailesinin yanında bir süre mürebbiyelik yaptıktan sonra Adnan Beyin yalısında Nihal'e bakıcılık yapan Matmazel, evlenmemiş bir kadın olmamakla birlikte ağırbaşlı, iffetli ve aile terbiyesi almış bir kadındır. Adnan Bey'e âşık olan Matmazel, kibar, naif ve iyiliksever bir kadındır. Evlenmemiş ve çocuk sahibi bir anne olmamasına rağmen annelik içgüdülerini Nihal ile gidermiş, ona merhametle ve şefkatle yaklaşmıştır (Çetin, 2002; Bağcı, 2018: 106). Yalıdan ayrılıp Fransa'ya dönerken Nihal'in zarar görmemesi adına Behlül'den uzak durması ve dikkatli olması hususunda onu uyarmıştır. Toplumsal cinsiyet rolleri ve davranışlarıyla uyumlu olması sebebiyle olumlu, yapıcı yönleriyle kurgulanan Matmazel, anne şefkati, koruyuculuk, kadınsılık, duygusallık, merhamet ve sevgi duygularının temsili niteliğindedir.

Nihal, aynı ev içerisinde Behlül ile birlikte büyüyen ve ilk gördüğü erkekle (Behlül) evlenme teşebbüsünde bulunan, iffetli, terbiyeli ve temiz aşkın temsilidir. Nihal, duygusal, anne sevgisinden mahrum büyüyen ve iyi kalpli genç bir kadındır. Annesiz büyümüş, babası Adnan Bey de Bihter'le evlenince iyice yalnız kalmıştır. Behlül'e âşık olan Nihal, saf ve temiz aşkın, dürüstlüğün ve iffetli bir kadını temsili etmesi bakımından Bihter ve Firdevs Hanımın tersi bir karakterdir. Zengin ve lüks bir hayat sürmesine rağmen, ağır başlılığı, terbiyesi ve güzel ahlaklı oluşu ile Nihal, ideal bir eş, temiz kalpli bir kadını simgelemektedir.

### **Anne Tipi, Merhametli ve Şefkatli Kadınlar: Matmazel De Courton**

Eserde çocuk sahibi olmamasına rağmen bir anne sevgisi ile Matmazel De Courton, ilgisini ve sevgisini Nihal'e yönlendirmiştir. Matmazel, koruyucu, merhametli ve iyiliksever bir kadın olarak belirmektedir. Onun bu sıfatları üstlenmesi, annelik statüsünün pekişmesini sağlamış, feminen, duygusal, koruyucu-kollayıcı, merhametli ve yardımsever bir kadın olarak algılanmıştır (Zariç, 2017: 153). Firdevs Hanım kızının Behlül ile ilişkisini fark ettiği anda kızının evliliğini koruyabilmek için bir annelik refleksi ile daha çok maddi kazanımları kaybetmemek adına Bihter'i Behlül'den uzak tutmak için Nihal ile Behlül'ün yakınlaşmasını sağlamıştır (Çetin, 2002: 35). Firdevs Hanımın bu tutumu daha çok, iktidar ve statüsünü kaybetmemek, sahip olduğu zenginliğin elinden gitmemesi için bir uğraş olarak değerlendirilebilir.

### **Sonuç**

Halid Ziya Uşaklıgil'in değerli eseri *Aşk-ı Memnu*, kadınların toplumsal statü ve konumlarının toplumsal cinsiyet bakış açısıyla değerlendirilebilmesi için zengin bir



veri kaynağı sunmaktadır. Aşk-ı Memnu'da yasak aşk konusu üzerine şekillenen mutsuz bir evlilik ve bu evliliğe yol açan sebepler ve sonuçları bireysel, psikolojik yönleriyle ele alınmaktadır (Kantemir, 1982; Kandiyoti, 1997). Eserde Batılılaşmayı, giyim, kuşam ve modadan ibaret gören, Fransızca öğrenmek, piyano çalmak ile modernleştiğini sanan insanların özgürlük aracılığıyla Türk aile yapısına uygun düşmeyen yaşam biçimleriyle (gece partileri, gezintiler, flörtler ve yasak aşklar, kaçamak ilişkiler, aldatmalar, kamusal alanda erkek-kadın görünümüleri) toplumsal ve kültürel değerleri kaybedişi anlatılmaktadır (Çetişli 2004; Tanpınar, 2007; Maden, 2008: 80,85).

Aşk-ı Memnu'da Tanzimat ve Servet-i Fünun dönemi edebiyatını kapsayacak iki türlü kadın tipi temsil edilmektedir. Birincisi, odalık, cariyeye, köle dahi olsa cinsel kimliğini saklamaya çalışan iffetli, edepli, uysal kadın tipi, diğeri ise maddi ve ten hazzından başka mutluluk bilmeyen entrikacı, iffetsiz ve ahlaksız kadın tipidir (Çetin, 2002: 20; Günay Erkol, 2011: 156). İlginç olan durum, iffetsizlik, arsızlık ve ahlaksızlık olarak adlandırılan davranış ve toplumsal eylem biçimlerinin modernleşme veya çağdaşlaşmanın bir simgesi olarak değerlendirilmesidir (Maden, 2008). Ayrıca hane içinde konumlandırılan kadınların saf, temiz, iffetli, fedakar ve erkeklere itaat eden ideal kadınlar olarak tanıtılması, kamusal alandaki kadınların düşkün, ahlaksız, iffetsiz nitelendirilmesi bir hayli çarpıcıdır (Şahin, 2015: 84). Eserde yer alan Firdevs Hanım, Matmazel, Nihal, Bihter, Peyker, Şayeste Hanım, Cemile gibi kadın karakterler genellikle birbirine zıt, ters yönde kişilikler olarak karakterize edilmiştir. Aldatan, entrikacı, iffetsiz kadın olarak kurgulanan Firdevs Hanım ve kızı Bihter'in yaşadıkları bireysel ve psikolojik çatışmalar abartılı bir şekilde anlatılırken erkek karakterlerin kadın karakterlere göre masum, saf, eğlenceli ve pozitif yönlerine vurgu yapılmıştır. Behlül'ün çok eşliliği, çapkınlığı, yaramaz ve sorumsuz tavırları olumsuz bir şekilde yansıtılmazken, namus, ahlak ve toplumsal değer çatışmaları kadın karakterler üzerinden sunulmuş olması dikkat çekicidir (Kaplan, 2002). Eserde her ne kadar Batı tipi bir yaşam süren bir yalı ve sakinlerinin bireysel yaşamlarından bahsedilmiş olsa da din kuralları ile yönetilen muhafazakâr bir toplumun varlığı söz konusudur (Günay Erkol, 2011: 160,161). Bu durum kamusal-özel alan, mekân ve sosyal ilişkilerin yönünü ve şeklini belirlemiştir. Behlül, görünüm, giyinme, sosyal pratikler olarak her ne kadar Batılı bir tip olarak sunulsa da düşünce, yaşam biçimi ve kültürel olarak ataerkil, statü ve iktidar eğilimli, çok eşli bir adamdır. İffetli olma, ağırbaşlı olma, şefkat, sevgi duygularını belli eden Matmazel gibi kadınların davranışları doğru ve ideal bir biçimde sunulurken, evlilik konusunda seçme hakkı olan hatta bu konuda annesiyle

tartışabilen Bihter'in sınırlı özgürlüğü eleştirilmektedir. Nitekim doğru ve ideal kadın tipinden kasıt; toplumsal cinsiyet rolleri ile uyumlu, sessiz, itaatkâr, fedakâr ve her bakımdan erkeğe bağlı bir kadın temsilidir. Toplumsal cinsiyet rolleri ile uyuşmayan kadınlar, maddi menfaat gözeterek mutsuz evlilik yapan, eşlerini kaybeden, maddi ve manevi hazza ulaşamayan, sonları hayırlı olmayan kadınlar olarak kurgulanması, eserin erkek egemen bakış açısıyla yazıldığını ortaya koymaktadır.

Bihter, Adnan Bey ile zenginliği ve parası için evlenmiş, toplumsal bir kurum olan aile kavramının gerektirdiği ahlaki olgunluktan uzak, anne olamayacak bir karakterdir. İhtirasları, kıskançlıkları, hane halkı ile olan ilişkileri açısından istenilmeyen bir kadın tipidir. Yasak aşkı ile eşi Adnan Beyin onuruna leke getirmiş, namusunu ve eşinin onurunu korumak için kendini kurban ederek intihar etmiştir. Bihter'in canına kıymasının arkasında yatan sebep erkek egemenliğine karşı direnememesi, özgürlüğün ve ahlaki sınırlılığın varlığıdır. Bihter, intihar ederken Behlül 'ün veya Adnan Bey'in bu olayda sorumluluğundan bahsedilmemesi, Behlül'ün Hollandalı tiyatro oyuncusu Kette ile birlikteliği, çapkınlığı, çok eşliliğinin vurgulanmaması ataerkilliğin izdüşümü olarak algılanabilir. Eserde zenginlik, iktidar ve statünün erkek karakterlerde olması, kadınların bu zenginlikten faydalanmak için erkeklere yaranmaya, yaklaşılmaya çalışması toplumsal cinsiyet normlarının yansıması olarak değerlendirilebilir (Bağcı, 2018: 107).

### **Kaynakça**

- Ahmet Mithat Efendi (2020). Felatun Bey İle Rakım Efendi, İstanbul: Salon Yayınları.
- Atay, T. (2004). Erkeklik En Çok Erkeği Ezer, *Toplum Ve Bilim*, Güz.
- Bağcı, Y. Y. (2018). Aşk-I Memnu'da Erkeğin Sunumu. *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (4), 97-108.
- Berktaş, F. (2000). Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, İstanbul: Metis Yayınları.
- Connell, R. W. (2001). Studying Man And Masculinity, *Resourcesfor Feminist Research*, Fall-Winter.
- Çetişli, İ. (2004). Metin Tahlillerine Giriş (Roman- Hikâye-Tiyatro) 2, Ankara: Akçağ Yayınları.

Çetin, N. (2002). II. Abdülhamit Dönemi Türk Romanında “Aşk-ı Memnu” Teması, *Türkoloji Dergisi*, 15(1), 19-59.

Demir, E. (2018). Kadınların Siyasal Katılımı Antalya’da AK Parti Ve CHP Kadın Kolları Örneği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.

Demir, E. (2020). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadının Siyasetteki Rolü Ve Önemi, Yunus Emre Tansü (Ed.), *Abay Kunanbayev Anısına Türkiye Ve Türk Dünyası Araştırmaları-III*, İKSAD Publishing House, Gaziantep, 833-863.

Ecevit, Y. (2011). Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç, Yıldız Ecevit Ve Nadide Karkıner (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2-29.

Elçik, G. (2011). Cinsellik Ve Beden, Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Yıldız Ecevit Ve Nadide Karkıner (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 140-167.

Gökçek, F. (2000). Tanzimat Dönemi Roman Ve Hikâyelerinde Kadın Erkek İlişkilerinin Düzenlenişi İle İlgili Bazı Tespitler, *Türk Yurdu*, 126–132.

Gülendam, R. (2006). Türk Romanında Kadın Kimliği (1946–1960), Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.

Günay-Erkol, Ç. (2011). Osmanlı-Türk Romanından Çağdaş Türk Romanına Kadınlık: Değişim Ve Dönüşüm, *Türkiyat Mecmuası*, 21(2), 147-175.

Kandiyoti, D. (1997). Cariyeler, Fettan Kadınlar Ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgeleri; Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler Ve Toplumsal Dönüşümler, İstanbul: Metis Yayınları.

Kantemir, E. (1982). Aşk-I Memnu Eser İncelemesi, *Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 15(1), 227-239.

Kaplan, R. (2002). Aşk-I Memnu: Evinde Bir Yabancı Adam, *Hece Roman Özel Sayısı*, 65/65/67, 550-559.

Karabulut, M. (2013). Tanzimat Dönemi Türk Romanında Kadın Üzerine Tematik Bir İnceleme, *Erdem Dergisi*, 49-69.

Karkıner, N. (2011). Aile Ve Evlilik, Yıldız Ecevit Ve Nadide Karkıner (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 130-154.

Maden, S. (2008). Aşk-I Memnû Ve Madam Bovary Romanlarında Kadınların Yönlendirdiği Olay Örgüsü. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (24), 79-97.

- Moran, B. (1999). Türk Romanına Eleştirel Bakış 1, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Namlı, T. (2019). Tanzimat Romanında Alafranga Züppe Eleştirisi, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 11, 189-239.
- Nisan, F. & Bekiroğlu Akçay, H. (2016). Aşk-I Memnu Dizisinin Alımlanması Üzerine Bir Çalışma, *Karadeniz Teknik Üniversitesi, İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 3(12), 47-66.
- Öztürk, R. (1998). An Assessment Of Charles Dickens's Great Expectationsand Halit Ziya Uşaklıgil'n Aşk-I Memnu, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*,1(2),122-136.
- Tanpınar, A. H. (2001). Huzur, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2007). 19. Asır Türk Edebiyatı, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tekin, S. (2010). Osmanlı'da Kadın Ve Kadın Hapishaneleri, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 29(47), 83-102.
- Sancar, S. (2011). Erkeklik, Yıldız Ecevit Ve Nadide Karkıner (Ed.). Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 168-191.
- Şahin, S. (2010). Romandan Tiyatroya Aşk-I Memnu, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 16(64), 121-130.
- Şahin, E. (2015). Fall Of Women İn British Literatureandturkishliterature Of 19th Century: A Comparativeapproach, *The Journal Of Academic Social Science Studies*, Pp 83-97.
- Uşaklıgil, H.Z. (2008).Aşk-I Memnu, İstanbul: Özgür Yayınları
- Zariç, M. (2017). Aşk-I Memnu'da Karakterlerin Çatışmaları, Tercihleri Ve Akıbetleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (50), 150-157.

## Manzum Bir Osmanlı Kroniği Olan Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân'ın Kaynakları

Sources of Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân, a Verse Ottoman Chronicle

**Göker İNAN**

Dr., Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, gokerinan@gmail.com, Orcid ID: 0000-0003-1280-4041.

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	9 Ocak / January 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

**Atıf / Cite as:** İnan, Göker, Manzum Bir Osmanlı Kroniği Olan Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân'ın Kaynakları / Sources of Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân, a Verse Ottoman Chronicle. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 308-334. doi: 10.30622 tarr.857129

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet şAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Manzum Bir Osmanlı Kroniği Olan *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'ın Kaynakları<sup>1</sup>

Göker İNAN

### Özet

XVIII. yüzyıl Osmanlı sahasının âlim şahsiyetlerinden olan Ahmed Hasîb Efendi uzun yıllar müderrislik ve kadılık yapmıştır. Aynı zamanda şair ve tarihçilik tarafı bulunan Hasîb, manzum yazmayı seven ve edebiyat yeteneği olan bir isimdir. Bu sebeple Osman Gazi'den Fatih Sultan Mehmed devrinin sonuna kadar gelen *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân* adlı tarihini tamamen manzum olarak kaleme almıştır. Türkçe olarak yazılmış en uzun manzum kronik olma özelliğini taşıyan eser, 19.727 beyitten oluşmaktadır. *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, kaynakları yönünden de dikkati çekmektedir. Eserde kroniklerden tabakat ve biyografi kaynaklarına, şair tezkirelerinden menakıpnâmelere kadar çok sayıda eserden istifade edildiği gibi şifahi bilgilerden de yararlanılmıştır. Yapılan araştırma sonunda ise eserin en temel kaynağının Gelibolulu Âlî'nin *Kühü'l-Ahbâr*'ı olduğu tespit edilmiştir. İkinci önemli kaynağı ise Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *Şakâik-ı Nu'mâniyye*'sidir. Bilhassa ulema ve mutasavvıfların biyografilerinde ana kaynak bu eser olmuştur. Bu iki eser dışında istifade edilen kaynaklar da müstakil başlıklar altında gösterilmiştir. Hasîb, eserinde katılmadığı rivayetleri de ele almış ve bunlar hakkındaki görüşlerini açık bir şekilde dile getirmiştir. Kimi zaman kaynaklar arasında mukayeseli bir okuma yaptığı da anlaşılmaktadır. Söz konusu hususlar, bu çalışmada şahit beyitlerle gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Hasîb, *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, manzum tarih, Osmanlı kronikleri

### Sources of *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, a Verse Ottoman Chronicle

#### Abstract

Ahmed Hasîb Efendi, one of the scholars of the 18th century in Ottoman, was a mudarris and judge for many years. Hasîb is a poet and a historiographer who likes to write poems and has literary talent. Therefore he wrote the history called as *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, which is from Osman Gazi until the end of the reign of Sultan Mehmed the Conqueror, completely in verse. The work, which is the longest verse chronicle written in Turkish, consists of 19.727 couplets. *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân* also draws attention in terms of its sources. Many works have been used from chronicles to tabaqât and biographical sources; from poets to hagiography as well as verbal information in the study, It has been found that the most basic source of the work is the *Kühü'l-Ahbâr* of Mustafa Âlî as a result of the research, The second important source is Taşköprizâde Ahmed Efendi's *Şakâiku'n-Nu'mâniyye*.

<sup>1</sup> Bu makale 2019'da kabul edilen "Hasîb'in *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân* İsimli Manzum Tarihinde Fatih Devri (İnceleme-Metin)" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

In particular, this work has been the main source in the biographies of the ulema and sufis. Sources used other than these two works are shown under separate titles. Hasib also handled the rumors which he did not agree with and expressed his views on them clearly in his work. It is also understood that he sometimes made a comparative reading between sources. These issues have been tried to be demonstrated with witness couplets in this study.

**Key Words:** Ahmed Hasib, *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, verse chronic, Ottoman chronicles

### Structured Abstract

Ahmed Hasib Efendi who was a mudarris and judge in the Ottoman Empire in the 18th century came to the forefront with his poet and historian identity rather than his scholarly personality. When his written works are examined, it is seen that they are among the basic historical sources. Another aspect of Hasib is that he has a special interest in writing in poetry and he prefers to explain the subjects with poetry. *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, his most important work, clearly reveals this aspect of Ahmed Hasib.

*Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân* has a feature of being the longest verse Ottoman chronicle written in Turkish with a volume of 19.727 couplets. There is also a biographical aspect of the work in which the events from Osman Gazi until the end of the period of Sultan Mehmed the Conqueror are mentioned. Because the statesmen, scholars, physicians, sufis, poets after each sultan's era belonging to various groups were introduced under special titles. Most of the work such as 11.892 couplets are separated for the period of Fatih. The preceding section consists of 7835 couplets.

For those who work in field of history, it is important to determine the sources of historical artifacts from previous periods. This study which is about the sources of *Silkü'l-Le'âl* written in the 19th century aims to facilitate scholarly benefit from mentioned work. Firstly comparative readings were performed for the information and findings about the sources of *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*.

Hasib mentioned the sources that he used in many parts by their names. However it is found that there are some works that he did not cited in some chapters. The comparative method is used to determine both the way of benefiting from the sources that he cited with names and the sources used without mentioning names.

As a result of the comparative readings it is found that Ahmed Hasib benefited from various sources such as chronicle, *tabaqât*, *velâyatnamah*, collection of biographies while writing *Silkü'l-Le'âl*. The author occasionally evaluates the information given in the used works with critical approach. This shows that Hasib is not only a narrator but also he did not neglect to question while transferring information.

Ahmed Hasib also mentioned some of the sources that he cited from *Silkü'l-Le'âl* in a part of his work namely *Ravzatü'l-Küberâ*. According to the information given in the mentioned work, the *Künhü'l-Ahbâr* of Gelibolulu Mustafa Âlî, the *Heşt Behişt* of İdrîs-i Bitlisî, the *Tenkühü't-Tevârîh* of Hezârfen Hüseyin Efendi and the *Târîh-i Rühî* of Rühî Çelebi are the sources used in *Silkü'l-Le'âl*. He also pointed out that he did not specify a particular name in the same section, but by using general expressions, he also reviewed other history books and made transfers from them.

Since *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân* is an Ottoman history from the beginning to the end of the reign of Sultan Mehmed the Conqueror, of course, the works written in this field were the most basic sources that Hasib benefited from. As a

result of the comparative readings, it was determined that the work he benefited the most was the *Künhü'l-Ahbâr* of Âlî. Hasîb himself states that he likes the historiography of Mustafa Âlî and takes him as an example in his work. As a matter of fact, he substantially organized *Silkü'l-Leâl*'s general framework and set a course according to this work; He wrote *Künhü'l-Ahbâr* in verse for most parts of *Silkü'l-Leâl*. Therefore some sources in the work are also mentioned over *Künhü'l-Ahbâr*. However it cannot be said that Hasîb did not see other sources and only limited to quote what Âlî wrote; because it is understood from his criticisms in some parts that he read and evaluate every resource he could reach. Yet Hasîb criticized Âlî in the some parts where he referred to *Künhü'l-Ahbâr* by stating that he did not approve what Âlî wrote and Hasîb compared the information given by Âlî with other sources.

One of the most remarkable characteristics of *Silkü'l-Leâl* is that it chronically contains historical information in a comprehensive way as well as being rich in terms of biographical information. The main source of information about scholars and sufis in the work is Taşköprüzâde Ahmed Efendi's *eş-Şakâik en-Nu'mâniyye*. This work is also one of the sources of Âlî; However, Ahmed Hasîb's benefit level from *Şakâik* is much wider comparing to Âlî did from this work. So much so that when the work is reviewed in general it is revealed that the second main source shaping the content of *Silkü'l-Leâl* is *eş-Şakâik en-Nu'mâniyye*.

Another source of biography that Ahmed Hasîb benefited from besides *eş-Şakâik en-Nu'mâniyye* is *Ravza-i Evliyâ* which is a small volume book by Baldirzade Mehmed Efendi who also wrote poems with the pseudonym "Selîsî." In *Silkü'l-Le'âl*, apart from these mentioned sources it is also benefited from poet tezkires, menâkıpnâmes, dictionaries and verbal information.

There are biographies of many poets in *Silkü'l-Leâl*. When considered from this point of view that the work can be regarded as a verse chronicle as well as a verse of a suara tezkire. While writing the poets part in the work, references were made to Latîfî, Sehî Beg, Âşık Çelebi and Kınaltzâde tezkires, especially *Künhü'l-Ahbâr*, sometimes directly or indirectly. It is unclear whether Hasîb confirmed the information by looking at the main source in indirect citations. However, he expanded those events by narrating them or mentioned information that is not found in *Künhü'l-Ahbâr* for some characters. This clearly shows his researcher side and he analyses different sources. For instance as a result of comparisons it is understood that Ahmed Hasîb applied directly to Sehî Beg's *Heşt-Bihîşt* and to Hasan Celebi's *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*.

It is understood from some couplets in *Silkü'l-Leâl* that Hasîb personally researched works of valâyetnâme and menâkıpnâme and benefited from them in his work. Also the rumors and information that he heard orally and conveyed in his work played an important role in the formation of *Silkü'l-Le'âl*. In addition to these a dictionary reference is found among the apostil notes in the transcript written by him. All these prove that the author's bibliography has diversity.

As a result *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân* is not only the longest verse Ottoman chronicle written in Turkish, but it is also remarkable in terms of the sources used by Ahmed Hasîb Efendi by noting down his criticism, comparison and evaluations.

The author conveyed the information obtained from different sources by comparing them with each other and drawing attention to different viewpoint. By this way he examines and evaluates every resource that he can reached. His scholarly curiosity, scrutiny, the way of frequently mentioning his applied works, his comparative presentation for obtained information from different sources, and his critical approach coming forward prominently are remarkable in all respects of his period.



## Giriş

Manzum anlatım ile mensur ifadelerle göre daha akıcı ve zihinde yer etmesi kolay metinler oluşturulabildiği için manzum ifade, tarih boyunca çeşitli konular için ilgi gören bir anlatım biçimi olmuştur. Ahengiyle kulağa hitap etmesi yanında nesre göre daha az sözle özlü bir anlatımı içeren manzum üslup, bazı eserlerin bütününe kapsayacak şekilde kullanılmış; bazı eserler ise manzum-mensur karışık olarak yazılmıştır.

Osmanlı toplumunda manzum sözlere ayrı bir değer verilmiştir. Nitekim gerek padişahlardan, devlet adamlarından ve ilmiye mensuplarından gerekse reâyâdan çok sayıda kişi hem okuma hem de yazma noktasında şiirle alakadar olmuşlardır. Osmanlı sahasının XVIII. asır şair ve tarihçilerinden Ahmed Hasib Efendi (ö. 1166/1752) de manzum te'lîfe özel bir ilgi duyduğu anlaşılan isimlerdendir. Onun baştan sona kadar manzum olarak kaleme almış olduğu *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, 20.000 beyte yaklaşan hacmi yanında müellifin tenkit ve değerlendirmeleriyle kullandığı kaynaklarıyla da dikkate değerdir. Osman Gazi'den Fatih Sultan Mehmed devrinin sonuna kadar gelen hadiselerin anlatıldığı eserin biyografik bir tarafı da mevcuttur. Zira her padişah devrinden sonra o dönemin devlet adamları, âlimleri, hekimleri, mutasavvıfları, şairleri gibi çeşitli zümrelere mensup zevât, müstakil başlıklar altında tanıtılmıştır. Söz konusu eser, Osmanlı sahasında yazılmış en hacimli manzum Türkçe kronik olma özelliğini de taşımaktadır.

Osmanlı devrinde Hasib'in *Silkü'l-Le'âl*'inden önce de tamamen şiir şeklinde kaleme alınmış kronikler bulunmaktadır. Bu hususta tespit edilebilen ilk eser Ahmedî'nin (ö. 815/1412-13) *İskender-nâme*'sinin sonuna eklediği ve yaklaşık 340 beyitten oluşan *Dâstân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân* başlıklı bölümdür (Ahmedî, 2004; Ahmedî, 2019). Eserini Yıldırım Bayezid'in oğlu Emir Süleyman'a sunan Ahmedî, bu haliyle manzum tarih geleneğinin ilk temsilcilerinden sayılır. Enverî'nin (ö. 869/1465'ten sonra) *Düstûr-nâme* adlı 3696 beyitlik tarihî<sup>2</sup>, Kemâl'in (ö. 895/1490'dan sonra) 3029 beyitten oluşan *Selâtin-nâme*'si (Öztürk, 2001), II. Bayezid devri şairlerinden Ahmed Rıdvân'ın (ö. 935/1528'den sonra) *İskender-nâme* adlı eserinde Osmanoğullarına ayırdığı "Nusret-nâme-i Osmân" başlığını taşıyan 465 beyitlik kısım (Ünver, 1979), Hadîdî'nin (ö. 940/1533-34) 6646 beyitten müteşekkil *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ı (Öztürk, 1991), Mahremî'nin (ö. 942/1535) 12.280 beyitten oluşan *Şehnâme*'si (Aynur, 1993), Sultan Süleyman devri âlimlerinden Mevlânâ İsâ'nın (ö. 950/1543'ten sonra) 4412 beyitlik *Câmiu'l-Meknûnât*'ı (Erdoğan, 2019), Şemsî Ahmed Paşa'nın (ö. 988/1580) 2398 beyitlik *Şehnâme-i Sultân Murâd* adlı eseri (Şemsî Ahmed Paşa, 2003), Ganîzâde Nâdirî'nin (ö. 1036/1627) 1956 beyitten oluşan *Şehnâme*'si (Alıklıç, 1993) ve İbrahim Mülhimî'nin (ö. 1065/1650) 4585 beyitten oluşan *Şehensâh-nâme-i Murâdî*'si (Alper, 2012) diğer örnekler olarak zikredilebilir.

Bu genel bibliyografyadan sonra aşağıda öncelikle Hasib'in hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından da eserlerin mukayeseli incelenmesiyle elde edilen ve bu çalışmanın konusunu oluşturan *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'ın kaynakları konusuna geçilecektir.

<sup>2</sup> Eser üzerine ilk çalışmayı Mükrimin Halil Yınanç yapmış ve eser daha sonra çeşitli çalışmalara konu olmuştur. (Enverî, 1928; Ademler, 2007; Öztürk, 2012). Ayrıca Paul Lemerle Gazi Umur Bey ile ilgili bölümü Fransızcaya çevirerek yayımlamıştır. (Lemerle, 1957).

## 1. Mü'minzâde Ahmed Hasîb Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

### 1.1. Hayatı

Eserlerinde ya da tezkire kayıtlarında doğum tarihine dair herhangi bir bilgi yer almayan yazarın<sup>3</sup> ismi Ahmed'dir; Hasîb ise mahlasıdır. Doğum yerinin Bursa olduğu *Ravzatü'l-Küberâ*<sup>4</sup> ve *Mecmûa-i Tevârih*<sup>5</sup> adlı eserlerinde kendisi tarafından belirtilmektedir. Şiirlerinde vezin icabı kimi zaman "Hâsib" mahlasını kullanmıştır.<sup>6</sup> Osmanlı dönemi bazı tabakât ve biyografi yazarlarının bu kullanımı fark edemedikleri için Hasîb ile Hâsib'i iki farklı kişi olarak değerlendirdikleri de görülmektedir.<sup>7</sup>

Ahmed Hasîb'in *Ravzatü'l-Küberâ*'daki "*Pederim Mü'minzâde Mehmed Efendi...*" (Mü'minzâde, 2003: 170) ifadesinden, kendisine alem olan "Mü'minzâde" isminin babasından değil, dedelerinden intikal ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan ailenin siyadet vasfı bilindiğinden Hasîb Efendi de kaynaklarda "Seyyid" sıfatıyla zikredilmektedir.<sup>8</sup> *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'daki bir beyitten de Hasîb'in Osmanlı Devleti'nin ilk devir tanınmış âlimlerinden Molla Fenârî'nin soyundan geldiğini öğrenmekteyiz:

Kemîne nâzım evlâdından olmagla o zî-şânın  
Fenârî pertevi kılsa n'ola ben hâki nûrânî (H. 94a)<sup>9</sup>

Hasîb'in ailesine dair bilgiler son derecede sınırlıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi babasının adı Mehmed ve dedelerinden birinin ismi Mü'min'dir. Dedesinin bu isminden dolayı söz konusu aile birkaç kuşak "Mü'minzâdeler" olarak tanınmıştır. Nitekim Ahmed Hasîb'in hem babası Mehmed Efendi hem de kendisi, "Mü'minzâde" lakabını kullanmışlardır.

<sup>3</sup> *Sâlim Tezkiresi*'nde 1120/1709 senesinde medrese tahsilini tamamladığı belirtilmektedir. (İnce, 2005: 287). Klasik dönemde bir talebenin medreseyi tamamlama yaşı göz önüne alındığında Ahmed Hasîb'in doğum tarihinin 1690 yılı dolaylarına tekabül ettiği bir tahmin olarak değerlendirilebilir.

<sup>4</sup> "Bu fakîr-i pür-taksîr...mahmiyye-i Bursa'da mehd-ârâ-yı vücûd ve nemâ-yâfte-i âlem-i şuhûd olup..." (Mü'minzâde 2003: 2).

<sup>5</sup> Eserde kaydettiği başlık şu şekildedir: "Târîh-i Hasîbü'l-Bursevî" (İnan, 2013: 354).

<sup>6</sup> Bu hususta en bariz örnek, *Mecmûa-i Tevârih* isimli manzum eserindeki "Târîh-i Hâsib Seyyid Ahmed Efendi el-Kâdî bi-Medîne-i Sarâybosna sâbıkan" başlığıdır. Müellif hattı olan söz konusu eserde "Hâsib" ifadesi kendisine aittir. (İnan, 2013: 101).

<sup>7</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinin II. cilt 140. sayfasında "Hâsib Ahmed Efendi" adında bir zâtın Bursa'daki sular üzerine Miyâhiyye adında bir eser kaleme aldığından bahsetmektedir. (Bursalı Mehmed Tâhir, 1333: 2/140. Yine aynı yazar C. 3, s. 144'te "Mü'minzâde Ahmed Hasîb Efendi" başlığı altında tezminin konusu olan Hasîb'i zikretmektedir. (Bursalı, 1333: 3/144). Müellifin eserlerinden "Miyâhiyye"yi anlatırken değineceğimiz üzere aslında ikisi de aynı şahıstır. Söz konusu Hasîb-Hâsib mahlas ve şahıs ikilemine Tuhfe-i Nâilî müellifi Mehmed Nâil Tuman da düşmüştür. Osmanlı şairlerinin muhtasar biyografi ve şiirlerinden örnekler verdiği eserinin I. cildinde Hâsib adında birinden bahsederken (s. 174) yine aynı ciltte Hasîb isminde bir zâtın bahsetmektedir (s. 198) Oysa her ikisi de Ahmed Hasîb Efendi'dir. (Tuman, 2001: 1/174; 198).

<sup>8</sup> "Ol gonce-i gül-istân-ı siyâdetin..." (Erdem, 1994: 75). "Bunlar dahî sâdât-ı kesîrû'l-berekâtdan olup..." (İnce, 2005: 287). "Mü'minzâde Seyyid Ahmed Hasîb..." (Tuman, 2001: 198).

<sup>9</sup> Eserin müellif nüshası olan Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Koleksiyonu, 596 numarada kayıtlı nüsha, çalışma boyunca H olarak kısaltılacaktır. Yanındaki rakam ise nüshada metnin bulunduğu varak numarasını ifade etmektedir.

Ahmed Hasib Efendi'nin babası Seyyid Mehmed Efendi, Şeyhülislam Feyzullah Efendi'den ders almıştır. Eserinde babasının Feyzullah Efendi'den mezuniyetine değinir.<sup>10</sup> Hasib'in genç yaşta iken babasını kaybettiğini yine eserinden öğreniyoruz.<sup>11</sup> Daha sonra maddi ve manevi mühim desteklerini göreceği ve Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin oğlu olan Seyyid Mustafa Efendi ile de babası vesilesiyle tanışmıştır.<sup>12</sup> Babasının vefatından sonra Mustafa Efendi'nin kendisine kol kanat gerdiğini: “gâlibâ cebîn-i hâlimde eser-i sedâd u reşâd ve nûr-ı ma‘rifet ü isti‘dâd müşâhede buyurmuşlar ki...” ifadeleriyle belirtmiştir. Mustafa Efendi, istidat gördüğü Hasib'e tahsil hayatı sürecince maddi ve manevi destek sağlamıştır. İki arasında bu beraberlik Mustafa Efendi'nin vefatına kadar yaklaşık kırk sene devam etmiştir. Hasib bu hususu bir şiirinde:

Bendesi olalı kırk sâli tecâvüz etdi  
O dururken kimi esrârıma hemrâz ideyim  
Beni sîr etdi anın ni‘met-i lâ-tuhsâsı  
Eshyâdan kimi ol dâvere enbâz ideyim

mısraları ile açıklar (Mü'minzâde, 2003: 170-171). Bu destekler vesilesiyle tahsil hayatını rahat bir şekilde sürdürmüş ve o devir âlimlerinin ders halkasında bulunmuştur.<sup>13</sup>

1708 senesinde Bursa'daki Ahmed Paşa Medresesi'nde Süleyman Efendi'nin yanında müderris yardımcısı olarak vazife alan Ahmed Hasib (İnce, 2005: 287), 1129/1717 senesinin Recep ayında Ebû İshak İsmail Efendi'nin huzurunda yapılan imtihanı başarıyla vermiş ve müderris olmaya hak kazanmıştır İlk vazife yeri ise yine Bursa'daki Esediyye Medresesi'dir (Fındıklılı, 1989: 5/225). *Tekmiletü's-Şakâik* kaydına göre Bursa'da şer'iyye mahkemesinin kitâbetinde de vazife almıştır (Fındıklılı, 1989: 5/225). 1147/1735 senesinde ise kadılığa geçiş yapmıştır (Erdem, 1994: 75). Aynı yıl kaleme aldığı, İstanbul'daki dergâhları anlattığı *Dergeh-nâme* adındaki manzum eserini Hekimoğlu Ali Paşa'ya (ö. 1171/1758) takdim ettikten sonra Bosna kadısı olarak tayin edilmiştir.<sup>14</sup> Bu husus Hasib ile Ali Paşa arasındaki münasebeti göstermesi bakımından mühimdir. Nitekim söz konusu dostluk ilerleyen yıllarda da devam etmiş; aşağıda eserlerine değinilirken bilgi verileceği üzere *Mecmûa-i Tevârih*'i Hekimoğlu Ali Paşa'nın ikinci kez sadârete getirilmesinin akabinde kendisinden talepte bulunmasıyla kaleme almıştır.

Bosna'dan sonra sırasıyla Kayseri, Tokat, Bağdat ve Manisa kadılıkları yapan Hasib; Manisa'dan sonra İstanbul'a dönmüş ve Atpazarı civarında bir eve yerleşerek vefatına kadar burada yaşamıştır (Fındıklılı, 1989: 5/225). Altmış

<sup>10</sup> “Pederim merhûm Mü'min-zâde Mehmed Efendi rahmetullâhi aleyh şehîd-i müşârün ileyh Feyzullâh Efendi hazretlerinin bilâ-imtihân çerâğ-efrûhtesi olduğu...” (Mü'minzâde, 2003: 170).

<sup>11</sup> *Ravzatü'l-Küberâ*'da “Bu abd-i kadim pederden yetim kalmağla...” ifadesiyle yıl belirtmeden babasının vefatını zikretmiştir. (Mü'minzâde, 2003: 170).

<sup>12</sup> Osmanlı tarihine “1703 Edirne Vak'ası” olarak geçen ve Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin yanında birçok kişinin de ölümüyle sonuçlanan bu hâdisenin akabinde Mustafa Efendi Kıbrıs'tan Bursa'ya sürülmüştür. *Ravzatü'l-Küberâ*'da bu hâdiseye değinen Hasib, Seyyid Mustafa Efendi'nin Bursa'da yirmi üç yıldan fazla kaldığını yazar (Mü'minzâde, 2003: 170). Mustafa Efendi Bursa'ya geldiğinde babasının da öğrencilerinden olan Mehmed Efendi ile tanışmış ve dost olmuşlardır. Ahmed Hasib de Mustafa Efendi'yi bu dönemde tanımıştır.

<sup>13</sup> “Asrının ulemâ-yı benâmından tahsil-i ulûm ederek...” (Fındıklılı 1989: 5/225).

<sup>14</sup> Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, No. 3465, vr. 65b (Derkenar notu olup yazı çevrimi aşağıda eserle ilgili kısma kaydedilmiştir).

yaşların başında vefat ettiği anlaşılan müellifin ölüm tarihi 1166/1752'dir.<sup>15</sup> Biyografi kaynaklarında kabrinin Emir Buharî Tekkesi karşısındaki Kazasker Abdurrahman Efendi'nin yaptırdığı mektebin hazîresinde olduğu belirtiliyorsa da söz konusu hazîre bugün kaybolduğundan kabrin yerini tayin ve tespit etmek mümkün olamamaktadır.

## 1.2. Eserleri

Ahmed Hasîb Efendi'nin tespit edilebilen eserleri tarih ve edebiyat ağırlıklı olup sırasıyla şunlardır:

### 1.2.1. Miyâhiyye

*Miyâhiyye* Ahmed Hasîb'in Bursa'daki suların fayda ve özelliklerinden bahsettiği 38 beyitlik küçük bir manzumesidir.<sup>16</sup> Te'lif tarihi tam olarak tespit edilememiş olsa da Fındıklılı İsmet Efendi'nin verdiği: "Bursa'da cârî olan suların isimlerini ayân ve her birinin fennî ve tıbbî olan menâfi'ini beyân eden Miyâhiyye nâmında bir manzûmesi vardır. Bu eserini o târîhde Bursa'da ikâmet etmekte bulunan Kaplan Giray Hân'a hediye etmiştir." (Fındıklılı, 1989: 5/227). bilgisi değerlendirildiğinde 1730'a kadar yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kaplan Giray (ö. 1738), 1716'da görevinden alınınca önce Gelibolu'ya sürülmüş; ardından Bursa'daki çiftliğinde yaşamasına izin verilince 1730 senesine kadar Bursa'da yaşamıştır (İnalçık, 1977: 204).

*Miyâhiyye* hakkında bir makale yayımlanmış (Eroğlu, 2008) ve *Bursa Kütüğü* Latin harflerine aktarılırken içerisinde bu manzume de yer verilmiştir (Kepecioğlu, 2009: 4/112-113).

### 1.2.2. Dergeh-nâme

*Dergeh-nâme* Sultan I. Mahmud'un saltanatı zamanında 1735 senesinde kaleme alınmış olup İstanbul'un 97 adet dergâhının kısaca tanıtıldığı 129 beyitten oluşan bir manzumedir. Hacmi küçük olmakla birlikte Osmanlı tasavvuf ve şehir tarihine dair kaynak değeri taşıdığı için önemlidir. Yukarıda da değinildiği üzere *Dergeh-nâme* devrin sadrazamı Hekimoğlu Ali Paşa'ya takdim edilmiş ve Hasîb, Bosna kadılığı ile ödüllendirilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 3465 numarada kayıtlı bir nüshaya yazılmış olan:

Merhûm vezîr-i a'zam u ekrem Hekîm-zâde Ali Paşa hazretlerinin sadâret-i ülâsında Burusevî Mü'minzâde merhûm Hasîb Efendi'[nin] verdiği Dergeh-nâme kasidesidir ki mukâbelesinde Bosna mevleviyyetin tevcîh idüp yüz altın ve bir at ve bir Mushaf-ı şerîf kerem [ü] ihsân buyurmuşlar. Hakk te'âlâ ikisini dahi mağfûr eyleye. Âmîn (65b).

notundan, şaire yüz altın, bir at ve bir Mushaf-ı şerif verildiği de anlaşılmaktadır. Söz konusu manzume 1305/1888 tarihinde *Kethüdazâde Ârif Efendi Menâkıbnâmesi*

<sup>15</sup> Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*'nde Hasîb'in vefat tarihini 1165 olarak vermekte ise de (Bursalı, 1333: 2/140) *Fatin Tezkiresi*'nde, *Tekmiletü's-Şakâik*'te, Mehmed Tevfik'in *Mecmûatü't-Terâcim*'inde ve *Tuhfe-i Nâilî*'de yazarın vefat tarihi ittifakla 1166 verildiğinden biz de bu tarihi esas alıyoruz. (Fatin Dâvûd, 1271: 60; Fındıklılı 1989: 5/225; Zübeyiroğlu, 1989: 311; Tuman, 2001: 1/174).

<sup>16</sup> Manzumeye Babaefendizâde Şeyh Saîd tarafından aynı vezinde 6 beyit daha eklenmiş ve beyit sayısı 44'e ulaşmıştır. Bkz. *Güldeste-i Şuara*, Bursa, Hüdâvendigar Matbaası, 1287, s. 17-19.

ile birlikte basılmıştır (Emin Efendi, 1305: 319-329).<sup>17</sup> Ayrıca günümüz harflerine aktarılarak bir armağan kitabı içerisinde de yayımlanmıştır (Kut; Kut: 1987: 213-236).

### 1.2.3. *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*

Bu makalenin konusunu oluşturan *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'a aşağıda daha detaylı olarak değinilecektir.

### 1.2.4. *Mecmûa-i Tevârih*

Hekimoğlu Ali Paşa, 1155/1742 senesinde ikinci kez sadrazam tayin edildikten sonra bu sadâreti tebrik niyetiyle yazılan manzumeleri bir araya toplatmayı düşünmüş ve bu görevi Ahmed Hasib'e vermiştir. O da yaklaşık bir sene zarfında söz konusu şiirleri bir araya getirmeye muvaffak olmuştur.<sup>18</sup> Eserde 112 adet manzume yer alır. İçerisinde ramazaniye, esbiyye, bahariyye gibi nazım türlerinden örnekler de bulunmaktadır. Ahmed Hasib Efendi bu mecmuayı düzenlerken kendi yazdığı kaside ve kıt'aları da eklemiştir. Dönem şairlerinden altmış kişi de mecmuaya katkıda bulunmuştur. Bir diğer önemli husus, Ahmed Hasib'in buradaki şiirlerde kimi zaman "Hâsib" mahlasını kullanmasıdır. Eserin tek nüshası, bizzat Hasib'in kendi elinden çıkmış olan Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 3388 numarada kayıtlı yazmadır. Eser hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (İnan: 2013).

### 1.2.5. *Ravzatü'l-Küberâ*

*Ravzatü'l-Küberâ*, 1703 senesinde meydana gelmiş olan ve Osmanlı tarihinde "Edirne Vak'ası" olarak bilinen isyanı konu almaktadır. Söz konusu ayaklanma Şeyhülislam Fezullah Efendi'nin katli, Sultan II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve III. Ahmed'in cülusuyla sonuçlanmıştır.<sup>19</sup> Eserin müellif hattı bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, 1437 numarada kayıtlı olup 1165/1752 tarihlidir. Yukarıda bahsi geçen *Mecmûa-i Tevârih*'ten yaklaşık on sene sonra kaleme alınmıştır.

Ahmed Hasib *Ravzatü'l-Küberâ*'yı önce Osmanzâde Tâib'in *Hadikatü'l-Vüzerâ* isimli biyografi eserine zeyl olarak düşünmüş; fakat sonraları eser ilk hedefinden ayrılarak Edirne Vak'ası'nı anlatan müstakil bir kitaba dönüşmüştür. Yazar, Şeyhülislam Fezullah Efendi'nin oğlu Mustafa Efendi ile olan tanışıklığını bu eserde dile getirmektedir. Ayrıca Hasib'in hayatı ve ailesi hakkında az da olsa önemli bilgiyi burada bulmaktayız. Fındıklılı İsmet Efendi ile Mehmed Tevfik Efendi, Edirne Vak'ası'nın anlatıldığı *Ravzatü'l-Küberâ*'yı *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i*

<sup>17</sup> Muzıka-i Hümayun hocalarından Emin Efendi tarafından bastırılan *Dergeh-nâme*'ye Hasib'in vefatından sonra teessüs ve teşekkül eden bazı dergâhlar yine kendisi tarafından aynı vezin ve kâfiyede ilave edilmiştir. Böylelikle beyit sayısı 138'e çıkmıştır. Kitaptaki: "İşbu Dergeh-nâme nazm olunduktan sonra binâ kılınan ba'zı dergâh-ı şeriflerin nazmı bir mîm (ə) işâretiyle âcizâne mu'ahharen tertîb ve imlâ kılındı." (Emin Efendi, 1305: 318) ifadesinden de anlaşıldığı üzere bu durum, kendi beyitleri ile Hasib'inkiler karışmasının diye alınan bir tedbirdir.

<sup>18</sup> Eserin başında "sene-i mezbûre [1155/1742] Rebû'l-evvelinin yigirmi dördüncü günü sebt ü tahrîrine şürû' olundu..." ibaresi yer almaktadır. Bkz. Ahmed Hasib Efendi, *Mecmûa-i Tevârih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, No. 3388, vr. 2a.

<sup>19</sup> Bu ayaklanmayla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Özcan, 1994: 445-446).

*Osmân* ile karıştırmışlardır.<sup>20</sup> *Ravzatü'l-Küberâ* üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmış ve söz konusu çalışma yayımlanmıştır (Mü'minzâde, 2003).

Bunlar dışında katalog kayıtlarında Ahmed Hasib'e ait olarak gösterilen *Vahdet-nâme*<sup>21</sup>, *Mecmûatü Kasâid ve Gazeliyât*<sup>22</sup> ve *Mecmûatü'l-Fetâvâ*<sup>23</sup> adlı eserler bulunmaktadır. Fakat söz konusu yazmalar Mısır'da bulunduğu ve teşebbüslerimize rağmen adı geçen eserlere ulaşmak mümkün olmadığından bunlar hakkında ayrıntılı bilgi verilememiştir. Son olarak *Nevâdirü'z-Zürefâ* adlı mecmuada yer alan bir aşk hikayesi Hasib'e atfedilerek yayımlanmıştır (Kurtlar Oğuz, Gürbüz, 2020: 1951-1975).

## 2. *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*

“Osmanlı Hânedanının İnciler Dizisi” anlamına gelen *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, Ahmed Hasib Efendi'nin en mühim eseridir. 19.727 beyitlik hacmiyle Türkçe olarak yazılmış en uzun manzum Osmanlı kroniği özelliğini taşıyan eserin üç nüshası tespit edilmiştir. Bunlardan en önemlisi müellif hatlı olan Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, No. 596'daki nüshadır. Diğer iki nüsha İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde TY104 ve TY4132 numarada kayıtlıdır. Her iki nüsha da 1790'dan sonra istinsah edilmiştir (İnan, 2019: 21-24)

*Silkü'l-Le'âl*'e göre çok daha küçük ölçekli olmakla birlikte diğer eserleri de dikkate alınca Hasib'in manzum te'lîfe ilgi duyduğu ve genellikle manzum yazmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Müellif, bu eseri kaleme alma konusunda kendisini teşvik eden kişinin Şeyhülislam Mustafa Efendi olduğunu kitabın henüz başlarında yer alan beyitlerde ifade etmiştir (H, 3b). Eserin yazılış tarihine dair ise Hâlet Efendi 596 numarada kayıtlı müellif nüshasının ferağ kısmı da dâhil olmak üzere kesin bir kayıt tespit edilememiştir. Bununla birlikte metindeki bazı beyitler bu hususta ipucu vermektedir. I. Mahmud'un Ayasofya'ya bir kütüphane ve şadırvan yaptırdığının belirtildiği aşağıdaki beyit bilhassa mühimdir:

Kütüb-hâne imâret ile buldı başka bir revnak  
Husûsâ taşra şadırvânı ol nev-hayr-i sultânî (H, 217a)

Kütüphanenin ve şadırvanın inşa tarihi 1153/1740-41'dir (Eyice, 1991: 217). “Nev-hayr-i sultânî” ifadesinden anlaşıldığına göre söz konusu binalar eserin yazıldığı tarihte henüz yapılmıştır. Bu durumda *Silkü'l-Le'âl*'in yazım tarihi olarak gösterilebilecek en yakın ve isabetli tarih 1740'ların başıdır.

*Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*, aruzun hecez bahri olan mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün kalıbıyla ve kaside nazım şekliyle yazılmıştır. Eser, bazı övgülerin ardından Osmanoğullarının nesebi hakkındaki birtakım rivayetlerin aktarılmasıyla başlar (H, 1b-4a). Ardından Osmanlı kroniklerinin bir kısmında Ertuğrul Gazi'nin babası olarak kabul edilen Süleyman Şah (aslında Gündüz Alp) ve Ertuğrul Gazi hakkında bilgi verilir (H, 4a-16b). Sonra da Osman Gazi ile padişahlar kısmına geçiş yapılır. Her padişaha ait bölümün sonunda da anlatılan döneme göre değişiklikler olmakla birlikte ümerâ, vüzerâ, ulemâ, mutasavvıflar ve şuarâ gibi çeşitli zümrelere mensup zâtlar hakkında bilgiler yer alır.

<sup>20</sup> “Âsâr-ı kalemiyyesinden olarak 1115'de zuhûr iden Edirne Vak'ası'nı hâkî *Silkü'l-Le'âl* unvânlı bir târihi vardır.” Bkz. Fındıklılı 1989: 5/227). “Bin yüz on beş târihinde vâkî olan vak'a-i hâ'ileyi mübeyyin *Silkü'l-Le'âl*î nâm târihi...” (Zübeyiroğlu, 1989: 311).

<sup>21</sup> Kahire Hidiv Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no. 9175.

<sup>22</sup> Mısır Millî Kütüphanesi, Edebî Türkî, no. 149.

<sup>23</sup> Mısır Millî Kütüphanesi, Türkî Talat, no. 21.

*Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'ın en hacimli kısmı 11.892 beyitle Fatih devrine ayrılmıştır. Öncesindeki bölüm ise 7835 beyitten oluşmaktadır. Ahmed Hasîb, eserinde çeşitli kaynakla atıf yapmış ve bunları yer yer eleştirel bir yaklaşımla kullanmıştır. Çalışmamızın temel konusunu oluşturan *Silkü'l-Le'âl*'in kaynakları, aşağıda metin örnekleri de verilerek ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

### 3. *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'ın Kaynakları

Ahmed Hasîb *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'ı kaleme alırken kronik, tabakat, velayetname, tezkire gibi çeşitli kaynaklardan istifade etmiştir. Kullandığı eserlere sıklıkla atıflar yaptığı ve verilen bilgileri eleştirel bir yaklaşımla değerlendirdiği görülmektedir. Bu da Hasîb'in yalnızca nakilci biri olmadığını ve bilgileri aktarırken sorgulamayı ihmal etmediğini göstermektedir. Eserin hemen başında Ertuğrul Gazi'nin kardeşleri hususunu aydınlatmak için söylediği şu beyit, kaynak eserleri mukayeseli okuyup kendince bir kıstas belirlediğini göstermektedir.

Biri birine tatbik eyledim târîh-i eslâfi  
Mutâbık bulmadım her birinin var fazl u noksânı (H, 6a)

Atıfların bazıları “tevârîh-i selefde...”, “Vakâyi'-nâmeler tahrîri gerçi âdet olmuştur...”, “tevârîh u siyerde...”, “tevârîh ehlinin...” ve “tevârîhin sühan-dânı”<sup>24</sup> şeklinde eserin ismi zikredilmeden genel olarak yapılmakta; bazısında ise açık olarak yazar veya kaynağın ismi belirtilmektedir. Referans eserler arasında tarih kitaplarının yanında tabakat, biyografi, şair tezkireleri ve menâkıp-nâmelerin de bulunması dikkate değerdir. Eser kaleme alınırken istifade edilen kaynaklara aşağıda müstakil başlıklar altında değinilmiştir.

#### 3.1. Kronikler ve Tarih Kaynakları

*Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân* başlangıcından Fatih Sultan Mehmed devrinin sonuna kadar gelen bir Osmanlı tarihi olduğundan bu sahada yazılan eserler Hasîb'in istifade ettiği en temel kaynaklar olmuştur. En çok yararlandığı eser ise Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ıdır. Zira yazar, *Silkü'l-Le'âl*'in genel çerçevesini ve yol haritasını büyük oranda bu esere göre düzenlemiş; eserinin büyük kısmında âdetâ *Künhü'l-Ahbâr*'ı manzum olarak yazmıştır. Bu sebeple eserde geçen bazı kaynaklar Âli üzerinden zikredilmiştir. Bununla birlikte Hasîb'in diğer kaynakları görmediği söylenemez; çünkü ulaşabildiği her kaynağı okuduğu ve değerlendirmelerde bulunduğu, bazı yerlerde getirdiği eleştirilerden anlaşılmaktadır. Ayrıca *Silkü'l-Le'âl*'de kullandığı kaynakların bazılarını *Ravzatü'l-Küberâ* adlı eserinin bir bölümünde kendisi de belirtmiştir:

Bu fakîr-i sâlifü't-tahrîr evvelâ selâtîn-i sitteyi, ba'dehû Ebü'l-Feth Sultân Mehmed Hân -tâbe serâhum- hazerâtını, vüzerâ-yı 'izâm ve vükelâ-yı kirâm ve meşâyih-i zevî'l-ihtirâm ve ulemâ-yı sudûr-ı vâcibü'l-'izâm ve hazzâk-ı etibbâ ve şu'arâ vü zurafâsıyla ma'an *Târîh-i Âli* ve *Heşt Behîşt-i Monla İdrîs* ve *Târîh-i Hezârfen* ve *Târîh-i Rûhî* ve sâir kütüb-i siyerden nakl u tettebbu'la nazm u inşâ ve *Silkü'l-Le'âl* ismiyle nâmzed ve tevsîm edip hattâ bi-avnillâhî'l-Meliki'l-Allâm ahvâl-i selâtîn-i 'izâm cülûs-ı Bâyezid Hân'a gelince nazmla insicâm... (Mü'minzâde, 2003: 6-7).

Yukarıdaki metinde Hasîb tarafından zikredildiği üzere Âli'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ı, İdrîs-i Bitlisi'nin *Heşt Behîşt*'i, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin *Tenkîhü't-Tevârîh*'i ve Rûhî Çelebi'nin *Rûhî Târîhi*, *Silkü'l-Le'âl*'de kullanılan

<sup>24</sup> Bunlara örnek olarak sırasıyla bkz. H, 3a; 4a; 9a; 111b.

kaynaklardandır. “Sâir kütüb-i siyerden nakl u tettebbu” ifadesi ise yazarın ismini vermediği başka eslere de müracaat ettiğini düşündürmektedir.

Hasib'in tarih sahasında istifade ettiği eserler arasında *Künhü'l-Ahbâr*'ın önemli bir yeri olduğundan ilk olarak bu eserle *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân* arasındaki ilişki gösterilecek; ardından diğer kronikler, yazıldıkları tarih sırasına göre ele alınacaktır.

### 3.1.1. *Künhü'l-Ahbâr* / Gelibolulu Mustafa Âli (ö. 1008/1600)

“Haberlerin Özü” anlamına gelen *Künhü'l-Ahbâr*, XVI. yüzyıl şair ve tarihçilerinden Gelibolulu Mustafa Âli tarafından kaleme alınmıştır. Eser dört ayrı rükünden oluşmaktadır. Birinci rükün, yaratılıştan Hz. Peygamber devrine kadar gelen genel bir tarihi içerir. İkinci rükün siyer-i Nebevî, Emevî ve Abbâsîler devrini içermektedir. Üçüncü rükünde Türk ve Moğol hanedanları tarihi, son rükünde de Osmanlı tarihi anlatılmıştır (Schmidt, 2002: 555-556).<sup>25</sup> Bu rükünlerden en önemli ve orijinal olanı ise Osmanlı tarihinin anlatıldığı son, yani IV. rükündür.<sup>26</sup>

Hasib'in *Silkü'l-Leâl*'de verdiği bilgiler ve kendi ifadeleri incelendiğinde *Künhü'l-Ahbâr*'ı ayrıntılı şekilde tetkik ederek okuduğu ve eserinde kullanmak üzere notlar adığı anlaşılmaktadır. Aşağıdaki beyitte hem bunlara işaret etmiş, hem de Âli'nin tarzını “gönül açıcı” olarak niteleyip tarihçiliğini överek *Silkü'l-Leâl*'de *Künhü'l-Ahbâr*'ı örnek aldığını belirtmiştir:

Tettebbu' eyleyüp Âli-yi zârın Künhü'l-Ahbâr'ın  
O nehc-i dil-güşâya sürdüm esb-i tab'-ı Sahbân'ı (H, 4a)

Fatih devrinin başlarındaki bir beyitte de Âli'yi tarihçiler arasında mümtaz gördüğünü aşağıdaki ifadelerle dile getirir:

Yazar Künh'inde ahvâl-i Gedik Paşa'yı tafsîlen  
Tevârih u siyer erbâbınıñ Âli-yi zî-şânı (İnan, 2019: 142)

Başka bir bölümde de dikkatle incelendiğinde *Künhü'l-Ahbâr*'ın doğru bilgi konusunda birçok tarih kitabından üstün olduğunu görüleceğini belirtmiştir. Aynı kısımda Âli'nin sözü gereğinden fazla uzatması sebebiyle okuyana bıkkınlık verebildiğini; fakat konuya vâkıf, ilim ve irfan sahibi bir müellif olduğunu vurgulayarak Âli'nin üslubunu beğendiği için nazımda da nesirde de onun izinde ilerlediğini söylemiştir:

Bakılsa dîde-i im'ân ile var Künhü'l-Ahbâr'ın  
Sadâkatde niçe târîhe belki fazl ü rüchânı

Biraz itnâbı vardır mûris-i imlâldir tab'a  
Velâkin vardır Âli'nin vukûf u ilm ü irfânı

Kemîne nâzımın müstahseni olmagla etvârı  
Anın isrinde kıldım nazm u inşâda kadem-rânî (İnan, 2019: 153-154)

<sup>25</sup> Eserle ilgili bilgi için ayrıca bkz. (İsen, 1983: 49-57; Schmidt, 1991).

<sup>26</sup> *Künhü'l-Ahbâr*'ın bilhassa dördüncü rükünü üzerine müteferrik olarak çok sayıda araştırma ve çalışma yapılmıştır. Bazı örnekler için bkz. (Aydın, 1993; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, 1997; Çerçi, 2000; Şentürk, 2003; Gelibolulu Mustafa Âli, 2019).



*Silkü'l-Le'âl* ile *Künhü'l-Ahbâr* mukayeseli olarak incelenip aralarındaki münasebete bakıldığında Hasib'in her bakımdan Gelibolulu Âli'yi örnek aldığı gözlemlenmektedir. Örneğin Âli'nin II. Mehmed devri olaylarını anlatırken kullandığı numaralandırma sistemi *Silkü'l-Le'âl*'e de aynen tatbik edilmiş ve Fatih devri hâdiseleri Âli'nin yaptığı gibi 36 başlık altında anlatılmıştır.<sup>27</sup>

Yukarıdaki bilgilerden açıkça anlaşılacağı üzere Hasib *Silkü'l-Le'âl*'i hazırlarken *Künhü'l-Ahbâr*'ı model almış; anlatımındaki sıralamada bile Âli'yi takip etmiştir. Fakat ulema ve meşâyih konusunda Taşköprüzâde'nin Osmanlı ulema ve mutasavvıf biyografilerini anlattığı *Şakâik-ı Nu'mâniyye*'sinin öne çıktığı görülmektedir. Örneğin Molla Zeyrek bahsi *Künhü'l-Ahbâr*'da çok kısa geçilmişken *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'da ayrıntılı olarak verilmiş; Molla Zeyrek'in Hacı Bayram-ı Veli'den ders alması, İstanbul'dan önce Bursa'da müderrislik yapması gibi hususlar *Şakâik-ı Nu'mâniyye*'den alınmıştır.<sup>28</sup> Yine Hocaşâde ile ilgili bölümler *Künhü'l-Ahbâr*'da özet olarak geçilirken Hasib *Şakâik-ı Nu'mâniyye*'den bilgi iktibaslarıyla bölümü zenginleştirmiştir.<sup>29</sup> Diğer taraftan bilhassa ulema ve meşâyih bölümlerinde verilen bazı bilgilerin *Künhü'l-Ahbâr*'da da *Şakâik-ı Nu'mâniyye*'de zikredilmediği; Hasib'in bunları doğrudan halktan duyulan ve tevatür haline gelen haberler olarak yazdığı görülmektedir.<sup>30</sup>

*Silkü'l-Le'âl*'de Fatih Sultan Mehmed devri âlimleri anlatılırken Molla Hüsrev'den Ahaveyn'e kadar ilk 27 isim *Şakâik-ı Nu'mâniyye* ve *Künhü'l-Ahbâr*'a paralel olarak aynı sıralamada gitmekte, daha sonra Hasib kendi tasarrufuyla Melihî'nin biyografisine geçiş yapmaktadır. Daha sonra Hatib Sirâcüddîn'i zikretmekte ve ardından Fatih devri hekimlerini anlatmaktadır (İnan, 2019: 831-852). Hekimlerde şahısların sırası *Şakâik-ı Nu'mâniyye* ve *Künhü'l-Ahbâr*'daki gibidir. Ardından mutasavvıflara geçilmektedir. En son olarak da yine Âli'deki sıralamanın takip edildiği şüara kısmı gelmekte ve 31 şairi içeren bu bölümle eser tamamlanmaktadır (İnan, 2019: 118-124).

Âli'yi yoğun olarak kullanan ve yeri geldikçe öven Ahmed Hasib, uygun görmediği görüşlerde eleştirmekten de kaçınmamıştır. Mesela Sinan Paşa'ya dair kısımda paşaya yapılan bazı olumsuz muamelelerden dolayı Fatih Sultan Mehmed'in kararsız ve sebatsız bir kişiliğe sahip olduğunu belirten Âli'nin eleştirilerini reddetmiş;<sup>31</sup> Yıldırım Bayezid'le Timur arasında ve Kılıç Arslan bahsinde yine Mustafa Âli'nin haksız ve insafsızca davrandığını ifade etmiştir:

Husûsâ Âli-i bîhûde-kâli itmern istisvâb  
İder Künh'ünde zirâ tahti'e şâhân-ı zî-şânı

Cenâb-ı Yıldırım Hân ile Timur'un husûsında  
Taraf-dârî-yi Timur ile itdi gayz-ı sultânî

Kılıç Arslan faslında dahi ifrât-ı gadr itdi

<sup>27</sup> *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'da başlıklar çoğunlukla "el-Hâdî aşer mine'l-havâdis" örneğindeki gibi Arapça kaydedilirken *Künhü'l-Ahbâr*'da "On birinci Vâkı'a" şeklinde Türkçe başlıklandırılmıştır.

<sup>28</sup> Mukayese için bkz. (İnan, 2019: 676-681; Taşköprülüzâde, 2007: 127; Şentürk, 2003: 189).

<sup>29</sup> Mukayese için bkz. (İnan, 2019: 681-711; Taşköprülüzâde, 2007: 127-140; Şentürk, 2003: 189-190).

<sup>30</sup> Bir örneği için bkz. (İnan, 2019: 92-96, Yazıcızâde Mehmed Efendi başlığı).

<sup>31</sup> Metin için bkz. (İnan, 2019: 789-791).

Cenâb-ı Fâtih'e kat'î idüp isnâd-ı tугyânî (İnan, 2019: 789).<sup>32</sup>

Hasîb'in, kullandığı kaynakları mukayeseli olarak ve eleştirel bir gözle okuduğuna bir örnek de Akşemseddin'le ilgili kısımdan alınan aşağıdaki beyittir. Müellif bu beyitte Âlî'nin Akşemseddin Menâkıbnâmesi'ni yazan Enîsî'ye atıfla verdiği bilginin diğer tarih ve siyer kitaplarınca da doğrulandığı belirtmiştir:

Yazar Kûnh içre Âlî Mîr Hüsey'nin böyle tahrîrin  
Tevârih u siyer te'yîd ider ber-kavl-i hakkânî (İnan, 2019: 852).<sup>33</sup>

Aşağıdaki beyitlerde ise tarih kaynaklarında Akşemseddin'e dair farklı farklı rivayetler bulunduğunu belirtmiş; metninin öncesinde *Şakâik*'ta bulunan bilgileri nazmetmiş olduğunu ifade ederek bu kısımdan itibaren *Kûnhü'l-Ahbâr*'daki rivayetlere geçiş yapacağına işaret etmiştir:

Tevârih ü siyerde hazret-i şeyhin kerâmâtı  
Tefâvüt üzredir uymaz biri birine ezmânı

Şakâyık nakli üzre nazm olunmuş idi bâlâda  
Velâkin Kûnhü'l-Ahbâr'ında Âlî-yi sühan-dânî (İnan, 2019: 875).

Aşağıdaki beyitte de Âlî'nin Akşemseddin'e dair tarih kaynaklarında zikredilmeyen birçok hâli yazdığı belirtilmiştir. Bütün bu çıkarımlara ise birçok kaynağı mütalaa etmekle ulaşılabileceği açıktır:

Yazar Kûnh içre Âlî hazret-i şeyhin niçe hâlin  
Tevârih u siyerde yokdur anın zikr ü tibyânı (İnan, 2019: 877).<sup>34</sup>

Başka bir örnek, Ebu'l-Vefâ'ya dair kısımda yer alan aşağıdaki beyittir. Söz konusu beyitte Şeyh Vefâ'nın kerametlerinin *Kûnhü'l-Ahbâr*'da tafsilatlı olarak anlatıldığı, *Şakâik*'ta ise daha özet şekilde olduğu belirtilmiştir. Hasîb'in bu tür dikkatleri, kaynakları mukayeseli olarak okuduktan sonra bilgileri eserine aldığı göstermektedir:

Yazar Kûnh içre Âlî hazret-i şeyhin kerâmâtın  
Şakâyık'da degildir ol kadar tafsîl-i tibyânı (İnan, 2019: 913).<sup>35</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi Hasîb, *Silkü'l-Leâl*'in gidişat ve muhtevasını büyük oranda *Kûnhü'l-Ahbâr*'a göre düzenlemiştir. Bunun doğal sonucu olarak *Silkü'l-Leâl-i Âl-i Osmân*'da Âlî'ye ve *Kûnhü'l-Ahbâr*'a sıklıkla atıf yapılır. Bunların bazıları kaynağı bildirme şeklinde, bazıları bir konuya dair Âlî'ye ve *Kûnhü'l-Ahbâr*'a atıf olarak görülürken bazıları da yorum, eleştiri ve başka kaynaklarla mukayese biçimindedir. Hasîb'in en fazla kullandığı ifadelerden biri "Yazar Kûnh içre Âlî" atfıdır. Diğer taraftan "Kûnhü'l-Ahbâr", "Târîh-i Âlî", "Kûnh-i Âlî", "Târîh-i Kûnh" veya sadece "Kûnh" olarak atıflar da dikkat çekmektedir.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> *Kûnhü'l-Ahbâr*'daki kısım için bkz. (Şentürk, 2003: 203-204).

<sup>33</sup> *Kûnhü'l-Ahbâr*'da bkz. (Şentürk, 2003: 225).

<sup>34</sup> Âlî'de ilgili kısmın tamamı için bkz. (Şentürk, 2003: 225-229).

<sup>35</sup> Mukayese için bkz. (Şentürk, 2003: 238-239; Taşköprülüzâde, 2007: 200-201).

<sup>36</sup> Söz konusu atıflar ve eserin kullanımıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. (İnan, 2019: 43-45).

Bazı kısımlarda Hasîb, *Künhü'l-Ahbâr*'da bulunan eser atflarını da *Silkü'l-Leâl*'e aynen almıştır. Bunları -en azından ilgili kısımlar için- müellifin bizzat müracaat ettiği eserler olarak değil de Gelibolulu Âlî üzerinden yapılan atflar olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bu hususta bazı örnekler şunlardır:

- Hasîb, *Silkü'l-Leâl*'in Yıldırım Bayezid'le ilgili kısmında Timur'la ilgili hadiseleri anlatırken İbn Arabşâh'a (ö.854/1450) da atıf yapar (H, 89b). Hem Osmanlı hizmetinde hem de Timur'un yanında bulunmuş olan İbn Arabşâh'ın Arapça *Acâibü'l-Makdûr* adlı eseri Timur ve dönemi için önemli bir kaynaktır. Fakat karşılaştırmamız neticesinde Hasîb'in İbn Arabşâh'a atfının kuvvetle muhtemel Âlî üzerinden olduğu anlaşılmaktadır.<sup>37</sup>
- Orhan Gazi'nin büyük oğlu Süleyman Paşa'nın Rumeli'ye geçişini anlatırken de: “Yazar Târih-i Aşık'da dahi şehzâdenin hâlin” (H, 36b) mısrası ile Âşıkpaşazâde'nin (ö. 889/1484'ten sonra) *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ının 39. bâbına atıf yapmıştır;<sup>38</sup> fakat *Künhü'l-Ahbâr*'ın ilgili kısmında da Âşıkpaşazâde'ye atıf mevcuttur (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2009: 16b). Hasîb, Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ını incelemiş olsa dahi bu kısımdaki bilginin Âlî üzerinden verilmiş olduğu açıktır.
- H, 16b'nin sonlarında ise Timurlular devri müverrihlerinden, *Ravzatu's-Safâ* adlı yedi ciltten oluşan tarih kitabının yazarı Mîrhând (ö. 903/1498) anılmıştır;<sup>39</sup> fakat mukayesemiz sonucunda bu atfın da Âlî üzerinden yapıldığı görülmektedir.<sup>40</sup>

Yukarıdaki bilgiler değerlendirildiğinde Gelibolulu Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ının *Silkü'l-Leâl*'in yol haritasını belirleyen en önemli kaynak olduğu; fakat Hasîb'in diğer kaynakları da mukayeseli olarak okuyup gereken kısımlarda eleştirilerini kaydederek eserini oluşturduğu anlaşılmaktadır.

### 3.1.2. Heşt Behişt / İdrîs-i Bitlisî (ö. 926/1520)

İdrîs-i Bitlisî'nin Farsça olarak kaleme aldığı ve Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ının da ana kaynaklarından olan *Heşt Behişt*, Hasîb'in *Ravzatü'l-Küberâ*'da *Silkü'l-Leâl*'de kullandığı kaynaklar arasında zikrettiği eserlerdendir (Mü'minzâde, 2003: 6-7).<sup>41</sup> Bu sebeple Hasîb'in atıf yaptığı kısımlarda Âlî'de de atıf olması, Ahmed Hasîb'in *Heşt Behişt*'i kullanmış olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Zaten aşağıda verilen örneklerden birinden *Heşt Behişt* ile *Künhü'l-Ahbâr*'ı mukayeseli olarak okuyup bilgileri değerlendirdiği de anlaşılmaktadır.

*Silkü'l-Leâl*'de İdrîs-i Bitlisî'ye Fatih dönemi kısmında atflar mevcuttur. Bazı örnekler şunlardır:

<sup>37</sup> *Künhü'l-Ahbâr*'da ilgili kısım için bkz. (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2009: vr. 36a). İbn Arabşâh'ın eserinde ilgili kısım için bkz. (İbn Arabşâh, 2012: 316-317). Aynı ibarelerin orijinali için bkz. (İbn Arabşâh, 1986: 339-340).

<sup>38</sup> Eserde bkz. (Atsız, 1970: 51-54).

<sup>39</sup> Yazar ve eseri hakkında bilgi için bkz. (Aka, 2005: 156-157).

<sup>40</sup> Mukayese için bkz. (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2009: 9b). Benzer başka örnekler için bkz. H, 4a; *Künhü'l-Ahbâr*'da ilgili kısım için bkz. 7b. H, 9a; *Künhü'l-Ahbâr*'da bkz. 8b. H, 17a; *Künhü'l-Ahbâr*'da bkz. 9b. H, 136b (Bu kısımda Hasîb: “Yazar Künh'inde Âlî Monlâ Neşri'den rivâyetle” kaydıyla kaynağının Âlî, onun kaynağının da Neşri olduğuna işaret etmiştir). *Künhü'l-Ahbâr*'da ilgili kısım için bkz. 73a. Bu bilgilere toplu hâlde ulaşmak için bkz. (İnan, 2019: 46-48).

<sup>41</sup> İdrîs-i Bitlisî ve *Heşt Behişt* hakkında bilgi için bkz. (Özcan, 2000: 485-488; Özcan, 1998: 271-273).

II. Mehmed'in vasıflarının anlatıldığı “Evsâf-ı Cemile-i Sultân-ı Müşârun İleyh” başlıklı bölümde yer alan aşağıdaki beyitte hem Âlî hem de İdrîs-i Bitlisî zikredilmiştir:

Yazar *Küh*'inde *Âlî* hem dahi *Heşt Behişt*'inde  
Müverrih *Monla İdrîs* eyleyüp tafsîl-i unvânî (İnan, 2019: 130).<sup>42</sup>

İstanbul'un fethiyle ilgili bir rivayete dair de müverrihe atıf yapılmıştır:

Yazar *İdrîs-i Bitlisî* anı *Heşt Behişt*'inde  
Tevârîh ehlinin vardır rivâyât-ı firâvânî (İnan, 2019: 155).<sup>43</sup>

Başka bir örnek, “Tafsîl-i Binâ-yı Şehr-i Kostantiniyye” başlıklı kısımdadır:

Yazar *İdrîs-i Bitlisî* anı *Heşt Behişt*'inde  
Ne vech ile ulaşırdı Sikender Şâh bahrâmî (İnan, 2019: 260).<sup>44</sup>

Bir diğeri, İstanbul'un kadim tarihine dair bilgiler verilirken geçen aşağıdaki beyitlerle görülmektedir. Hasîb, Âlî ile İdrîs-i Bitlisî'nin konuya dair farklı bilgiler verdiklerini; fakat ikisinin verdiği bilgilerin de doğru ve güvenilir olduğunu belirtir:

Tehâlûf üzredir Âlî ile *İdrîs-i Bitlisî*  
İkisinin de vardır sıhhat üzre sîdk-ı burhânî

Yine *İdrîs-i Münşî* nakl ider *Heşt Behişt*'inde  
Sitanbul şehrinin üslûb-ı âher üzre bünyâmî (İnan, 2019: 273)<sup>45</sup>

Ayasofya'ya dair kısımdan alınan aşağıdaki beyitlerde de Hasîb, İdrîs-i Bitlisî ve Âlî'den yararlandığını belirtmektedir:

Kimi erbâb-ı târihin Ayasofya budur dirler  
Yeriyle aslı yok dir tayy ider ahvâl-i bünyânî

Kemîne nâzımın *İdrîs* u *Âlî*'den rivâyetle  
Bu nazm-ı sâdesinde zerre-veş yok rayb ü noxsâmî (İnan, 2019: 283)<sup>46</sup>

“Der-Tafsîl-i A'yân-ı Devlet-i Âl-i Osmân ve Erkân-ı Sa'âdet-i Şâhân-ı Zî-Şân” başlıklı kısımda da hem Bitlisî'ye hem de Âlî'nin ondan naklettiğini belirterek *Kühü'l-Ahbâr*'a atıf görülmektedir:

Müverrih *Monla İdrîs* âb-ı rûy-ı tînet-i Bitlis  
Yazar *Heşt-i Behişt*'inde mülûk-i Âl-i Osmân'ı

Rivâyet ile andan nakl ider nakl-i dirâyetle  
Kitâb-ı *Kühü'l-Ahbâr*'ında *Âlî* gûş idüp anı (İnan, 2019: 362)<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Âlî'de de ilgili kısımda İdrîs-i Bitlisî'ye atıf yapılmıştır. Bkz. (Şentürk, 2003: 2-3).

<sup>43</sup> *Kühü'l-Ahbâr*'ın ilgili kısmında da yazara atıf yapılmıştır. Bkz. (Şentürk, 2003: 10).

<sup>44</sup> *Kühü'l-Ahbâr*'ın bu kısmında da İdrîs-i Bitlisî'ye atıf mevcuttur. Bkz. (Şentürk, 2003: 49).

<sup>45</sup> Yine *Kühü'l-Ahbâr*'da da yazara atıf mevcuttur. Bkz. (Şentürk, 2003: 54).

<sup>46</sup> *Heşt Behişt*'te ilgili kısım için bkz. (İdrîs-i Bitlisî, 2013: 118). *Kühü'l-Ahbâr*'ın bu kısmında Bitlisî'ye atıf tespit edemedik. Bkz. (Şentürk, 2003: 58-59).

Alâiyye'nin Osmanlı hâkimiyetine geçmesinin anlatıldığı kısımda yer alan aşağıdaki beyitte de İdris-i Bitlisi'ye atıf yapılmıştır.

Yazar Târîh-i Bitlisî bu emri iktizâ üzere  
Biraz insâf ider kadh eylemez evlâd-ı Osmân'ı (İnan, 2019: 561)

Ahmed Hasîb bu kısımda Âlî ve Bitlisi'nin Alâiyye'nin zaptına dair yaklaşımını değerlendirir ve İdris-i Bitlisi'yi insafli bulurken Âlî'nin Osmanlı hanedanına karşı mutaassıp bir tavır takındığını söyler.<sup>48</sup>

Yukarıdaki bilgiler değerlendirildiğinde Hasîb'in icap eden kısımlarda yine bilgileri tedkik ederek, birbirleriyle karşılaştırarak eserinde aktardığı; kendi çıkarımlarına ve değerlendirmelerine de yer verdiği görülmektedir.

### 3.1.3. Rûhî Tarihi / Rûhî Çelebi (ö. 928/1522)

XVI. asır âlimlerinden Rûhî Çelebi'ye atfedilen *Rûhî Tarihi*'nin (Yücel, Cengiz, 1992: 359-472) *Silkü'l-Le'âl*'de üç yerde zikredildiği tespit edilmiştir. Ertuğrul Gazi'nin gördüğü rüya anlatılırken (H, 11b), İlhanlı hükümdarı Mahmud Gazan Han'ın övüldüğü bir bölümde (H, 13b) ve Osman Gazi'nin devletin temellerini atarak tahta çülüs yılına dair rivayette (H, 17a) görülen söz konusu atıflar, *Künhü'l-Ahbâr*'da da ilgili kısımlarda mevcuttur (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2009: 8b, 9a, 9b). Fakat Ahmed Hasîb *Ravzatü'l-Küberâ*'sında bu eseri de *Silkü'l-Le'âl*'de kullandığı kaynaklar arasında açıkça zikretmiştir (Mü'minzâde, 2003: 6-7). Bu sebeple kaynakları yine mukayeseli olarak kullanmış olmalıdır.

### 3.1.4. Tenkîhü't-Tevârih / Hezarfen Hüseyin Efendi (ö. 1103/1691)

*Silkü'l-Le'âl*'de kullanılan bir başka kronik olan Hezarfen Hüseyin Efendi'nin *Tenkîhü't-Tevârih* adlı eseri de Hasîb tarafından *Ravzatü'l-Küberâ*'da *Silkü'l-Le'âl*'in kaynakları arasında zikredilmiştir (Mü'minzâde, 2003: 6-7). Hezarfen, muhtasar bir umûmî tarih olan bu eserini Sultan IV. Mehmed'e hocalık yaptığı sırada hazırlamıştır. Grek, Roma ve Bizans tarihleri ile ilgili bölümler yazılırken yabancı kaynaklardan da istifade edilmiş olması eserin dikkat çekici bir yönüdür.<sup>49</sup> *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'da birkaç yerde Hezarfen Hüseyin Efendi'ye atıf yapıldığı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki Düzmece Mustafa hadisesi anlatılırken Düzme Mustafa'nın savaş esnasında durmayan bir burun kanamasına yakalanması rivayetindedir. Bu kısımda Hasîb'in başlıkta da Hezarfen Hüseyin Çelebi'nin rivayetini aktardığını kaydettiği ve başlıktan sonraki ilk beyitte de onu “söz söylemeyi bilen” anlamındaki “sühandân” sıfatıyla nitelediği görülmektedir:

#### Rivâyet-i Hezârfen Der-Ru'âf-ı Düzme Mustafâ

Yazar Târîh-i Tenkîh içre bu nazm itdigim hâli  
Hezârfen dinilen ashâb-ı târihin sühan-dâni (H, 135b)

Hezarfen'in isim olarak referans gösterildiği ikinci örnek, “Rivâyet-i Hezârfen-i Dür-Endîş Der-Ferâg-ı Saltanat-ı Murâd Hân be-Ferzend-i Hîş” (H,

<sup>47</sup> *Heşt Behîşt*'te ilgili kısım için bkz. (İdris-i Bitlisî, 2013: 43-44). *Künhü'l-Ahbâr*'da bkz. (Şentürk, 2003: 84-85).

<sup>48</sup> Bu kısımlar için bkz. (İnan, 2019: 557-561). Bitlisî'de ilgili kısım için bkz. (İdris-i Bitlisî, 2013: 194-195). *Künhü'l-Ahbâr*'da bkz. (Şentürk, 2003: 148-149).

<sup>49</sup> Hezarfen Hüseyin Efendi ve tarihiyle ilgili bilgi için bkz. (İlgürel, 1998: 544-546).

146b) başlıklı kısımdadır. Başlıktan da anlaşılacağı üzere bu bölüm, II. Murad'ın tahtı Şehzade Mehmed'e bırakmasına dairdir ve ilk beyitte eserin ismi de zikredilmiştir:

Yazar *Târîh-i Tenkîh* içre sultân-ı cihân-ârâ  
Şu vech üzre ferâgat eylemişdi taht-ı sultânı

Üçüncü atıf ise “Rivâyet-i Hezârfen Der-Münâcât-ı Murâd Hân” başlığındadır. Varna Savaşı'ndan önce padişahın Allah'a iltica ve münacaatının anlatıldığı mezkûr bölümde Hasîb, söz konusu rivayetin Gelibolulu Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ında yer almadığını da belirtir:

*Hezârfen* naklidir bu cenkde nazm itdigim hâlet  
Velâkin itmemiş *Âlî* anı tahrîre şâyânî (H, 149b)

“Hareket-i Murâd Hân be-Semt-i Magnisa ve Cânib-i Edirne” başlığı altında da:

*Hezârfen* nakl ider *Târîh-i Tenkîh*'inde bu emri  
Anı tasdik ider tab'-ı selîm-i her sūhan-dânî (H, 151b)

beytiyle yine Hezarfen Hüseyin Efendi'ye atıf yapılmıştır.

Hasîb'in *Tenkîhü't-Tevârîh*'i de kendi usulüne uygun olarak müdekkik bir gözle okuduğu ve verilen bilgilerin karşılaştırmasını yaptığı anlaşılmaktadır.

### 3.2. Biyografik Kaynaklar

*Silkü'l-Leâl*'in en mühim hususiyetlerinden biri, kronik olarak tarihî bilgileri etraflı şekilde içermesi yanında, biyografik malumat yönünden de bir hayli zengin olmasıdır. Eserdeki ulemâ ve meşâyih bilgilerinin ana kaynağı ise Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin eş-*Şakâiku'n-Nu'mâniyye*'sidir. Bu sebeple aşağıda ilk olarak söz konusu esere yer verilmiştir.

#### 3.2.1. eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye / Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561)

Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Osmanlı âlimlerinin ve meşâyihinin biyografilerine dair kaleme aldığı, tam adı “eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye” olan eser, kısaca “Şakâik” ve “Şakâik-ı Nu'mâniyye” olarak meşhur olmuştur. Aslı Arapça olan ve Osmanlı sahasında çok beğenilip değer gören *Şakâik*'in çeşitli tercüme yapılmış ve üzerine zeyiller yazılmıştır. On tabaka hâlinde düzenlenen eser, Osmanlı Devleti'nin ilk on sultanı döneminde yaşamış ulema ve meşâyih biyografilerine dairdir. Osmanlı Devleti'nin kurucusu ve ilk sultanı olan Osman Gazi dönemindeki bilginler ilk tabakayı, onuncu padişah olan II. Selim dönemindekiler de onuncu tabakayı teşkil etmek üzere toplam 502 âlime dair bilgiler yer alır (Taşköprülüzâde, 2007: 13-16; Özcan, 2010: 485-486).

Ahmed Hasîb'in *Silkü'l-Leâl-i Âl-i Osmân*'da Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ından sonra en fazla kullandığı kaynak *Şakâik*'tir. Bu istifadenin en yoğun olduğu kısım ise gayet doğal olarak eserin Fatih dönemine dair olan bölümüdür.<sup>50</sup> Zira II. Mehmed'le birlikte artık bir imparatorluğa dönüşen devlet, her anlamda gelişmiş ve

<sup>50</sup> Eserin Fatih öncesi döneme ve Fatih kısmındaki kullanımına dair geniş bilgi için bkz. (İnan, 2019: 52-57).

genişlemiştir. Bu durum ilmî ve entelektüel sahada da kendini göstermiştir. Fatih'in ulemaya rağbeti ve her fırsatta onları İstanbul'a davet etmesi de bu noktada önemlidir. *Silkü'l-Leâl*'de *Şakâik*'a dair tespit edilen bazı hususlar şunlardır:

Sultan Orhan zamanının tasavvuf ehli kişileri arasında zikredilen “Abdâl Mûsâ”ya dair bölümde tarihçilerin onun kerametlerini aktardıkları zikredildikten sonra bilhassa *Şakâik*'a atıf yapılmıştır:

Kerâmât-ı bülehdin nakl ider târîh ashâbı  
Şakâyık'da mufassaldır husûsâ vâsf-ı unvânı<sup>51</sup>

Ulema ve meşâyihâ dair bilgilerde Âlî'de bazı isimlerin kısa bilgilerle geçildiği görülmektedir. Ahmed Hasîb bu isimlere dair malumatı *Şakâik*'tan rivayetlerle genişletmiştir. Örneğin Şeyh Sinan bahsi *Künhü'l-Ahbâr*'da çok kısa olarak yer alırken (Şentürk, 2003: 240) *Silkü'l-Le'âl*'de *Şakâik-ı Nu'mâniye*'den istifade ile bazı manevi hâller ilave edilerek genişletilmiştir (İnan, 2019: 924-928; Taşkoprülüzâde, 2007: 203-204).

*Şakâik*'tan ana kaynak olarak önemli ölçüde istifade edilmiş olan diğer bir örnek şudur: Hasîb, *Silkü'l-Le'âl*'de hacimli bir yere sahip Ahmed-i İlahî bölümünün sonlarına doğru:

Şakâyık'da yazılmışdır tarîk-ı Nakşibendî'nin  
Ricâl-i hoş-hısâli hâcegân u merd-i meydânı (İnan, 2019: 946)

beytiyle bir sonraki başlık olan “Der Beyân-ı Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve Silsile-i Şerîfe-i İşân” kısmının işaretini vermiş ve *Künhü'l-Ahbâr*'da bu kısımda değinilmeyip<sup>52</sup> *Şakâik*'ta Şeyh İlahî'nin akabinde zikri geçen bazı Nakşibendî meşayihine temas etmiştir (İnan, 2019: 946-967; Taşkoprülüzâde, 2007: 207-213).

*Silkü'l-Leâl*'de İbrâhîm Tennûrî'ye dair bölümde de Âlî'de bulunmayıp *Şakâik*'ta Tennûrî'nin ağzından aktarılan bir menkabe yer almaktadır (İnan, 2019: 899-902; Taşkoprülüzâde, 2007: 198).

Ahmed Hasîb bazı isimlere dair bilgilerde hem Âlî'dekileri aktarmış hem de *Şakâik*'takilere yer vermiştir. “Cemâlî Şeyh Muhammed eş-şehîr bi-Çelebi Halife” başlıklı Cemâl-i Halvetî'yle ilgili bölümde bu durum görülmektedir. Çelebi Halife'ye oldukça geniş bir bölüm ayıran ve onunla ilgili menkabeleri ve çeşitli rivayetleri kaydeden Hasîb, bu malumat için ilk kısımlarda *Şakâik*'taki bilgilerden istifade etmiş, sonrasında ise Âlî'dekilere ağırlık vermiştir. Bu sebeple söz konusu kısımda yer yer *Şakâik*'a yer yer de Âlî'ye atıflar mevcuttur (İnan, 2019: 974-985; Taşkoprülüzâde, 2007: 214-216; Şentürk, 2003: 245-248).

Ahmed Hasîb, verdiği bazı bilgilerde kaynaklar arasındaki farklara da dikkati çekmiştir. Aşağıda II. Murad dönemi uleması arasında zikredilen “Mevlânâ Hüsâmeddîn-i Tokatî” ye dair kısımdan bir beyit görülmektedir. Bu beyitte Hasîb,

<sup>51</sup> *Silkü'l-Le'âl*'de Abdâl Musâ'yla ilgili kısım için bkz. H, 48a-48b. *Şakâik*'ta bkz. (Taşkoprülüzâde, 2007: 31-32).

<sup>52</sup> Âlî, Şeyh İlahî'ye dair kısmın sonunda *Şakâik*'a atıfla bu bölümün devamında *Şakâik*'ta Nakşibendî tarikatına dair ve Halvetiyye'yle ilgili bilgiler bulunduğunu; kendisinin ise kitabının başka yerlerinde o isimlere müstakilen değindiği için bu kısımda bahsetmeyeceğini belirtir. Bkz. (Şentürk, 2003: 243-244).

Hüsâmeddîn-i Tokatî'nin Âlî'de “Na'l-bend-zâde” olarak şöhret bulduğu yazılmışken *Şakâik*'ta unvanının “Müderriş-zâde” olarak tahrir edildiğini söyler:<sup>53</sup>

Na'l-bend-zâde'dir dirler ana Târîh-i Âlî'de  
Şakâyık'da Müderriş-zâde'dir meşhûr unvânı (H, 176b)

Fatih devri ulemalarından, sultana hocalık da yapmış olan Hocazâde Muslihuddin Efendi'ye *Silkü'l-Leâl*'de geniş bir yer ayrılmıştır. Bu bölümde *Şakâik*'tan geniş ölçüde istifade eden Hasîb, *Şakâik-ı Nu'mâniyye*'de Hocazâde hakkında ayrıntılı bilgi bulunduğunu da bilhassa belirtmiştir.<sup>54</sup> Âlî'de kendisine ayrılan yer ise *Şakâik*'a göre oldukça sınırlıdır (Şentürk, 2003: 189-190).

“Hayâlî” lakabıyla bilinen Molla Şemseddin Ahmed hakkındaki bölümde yine hem *Şakâik*'a hem de *Künhü'l-Ahbâr*'a atıf yapılmıştır:

Yazar Taşköpri-zâde vasfını nihrîr-i mezbûrun  
Olur Künh içre Âlî nakli anın sıdk-ı burhânı (İnan, 2019: 714)<sup>55</sup>

Sinan Paşa kısmından alınan aşağıdaki beyitlerle ise tarihlerin çoğunda yer almadığı belirtilerek Taşköprüzâde'nin bir rivayetine giriş yapılmıştır:

Şakâyık'da yazar Taşköpri-zâde vasf idüp şeyhi  
Ne minvâl üzre cezb itmiş Sinân Paşa-yı zi-şânı

Cenâb-ı vâlidinden nakl-i sıhhatle yazılmışdı  
Velâkin ekser-i târîhde tayy itdiler anı (İnan, 2019: 787)<sup>56</sup>

Fatih Sultan Mehmed'e hocalık yapmış olan Molla Abdülkâdir'e dair kısımdan alınan aşağıdaki beyitte ise *Şakâik*'ta onun görevinden azlinin sebebinin nakledildiği; fakat “târîh-i Osmânî”de bu konunun açıkça anlatılmadığı belirtilip devamındaki beyitlerde de azil sebebi aktarılmıştır:

Şakâyık sâhibi nakl itdi gerçi bâ'is-i tardın  
Sarâhatle velâkin yazmadı târîh-i Osmânî (İnan, 2019: 797)<sup>57</sup>

Akşemseddin'in oğullarının anlatıldığı bölümde de kaynaklardaki bilgiler karşılaştırılmış; Akşemseddin'in Âlî'de “Nûrullâh” olarak zikredilen oğlunun, *Şakâik*'ta “Emrullâh” unvanıyla kaydedildiği belirtilmiştir:

Üçüncü oğlu Nûrullâh Muhammed'dir didi Âlî  
Virir Taşköpri-zâde ana Emrullâh unvânı (İnan, 2019: 884)<sup>58</sup>

<sup>53</sup> *Künhü'l-Ahbâr*'da ilgili kısım için bkz. (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2009: 85a). Muharrem Tan'ın *Şakâik* çevirisinde “İbn Midâs” lakabıyla bilindiği şeklindedir. Bkz. (Taşköprülüzâde, 2007: 31-32).

<sup>54</sup> Söz konusu bölüm için bkz. (İnan, 2009: 681-711). *Şakâik*'ta bkz. (Taşköprülüzâde, 2007: 127-140).

<sup>55</sup> *Künh* ve *Şakâik*'ta bkz. (Şentürk, 2003: 190-191; Taşköprülüzâde, 2007: 140-141).

<sup>56</sup> *Şakâik*'ta bkz. (Taşköprülüzâde, 2007: 166). Ebü'l-Vefâ'ya dair bir konuda ulema arasında Sinan Paşa'nın saygınlığını gösteren bu rivayet Âlî'de de yer almaz. Bkz. (Şentürk, 2003: 202-203).

<sup>57</sup> Bu beyitteki “târîh-i Osmânî”den kasıt *Künhü'l-Ahbâr* da olabilir. Zira *Künh*'te Molla Abdülkâdir'le ilgili kısım çok kısa olup sadece “Vezir Mahmud Paşa gamzı ile merdûd” olduğundan söz edilmiştir. Bkz. (Şentürk, 2003: 205). *Şakâik*'ta bkz. (Taşköprülüzâde, 2007: 167-168).



“Şeyh Mısıri-zâde Abdurrahîm Alâ Kavli Abdurrahmân” başlıklı bölümden alınan aşağıdaki beyitte ise *Şakâik*’ta adının “Abdurrahmân” olarak yazıldığı; fakat tarihçilerin “Abdurrahîm” olarak yazdıkları belirtilmiştir.<sup>59</sup>

Şakâyık’da yazar Taşköpri-zâde Abd-i Rahmân’dır  
Tevârih ü siyer ehli yazar Abdurrahîm anı (İnan, 2019: 896)

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*’ın ulema ve meşâyihâ dair kısımlarında aynı zamanda Âlî’nin de kaynaklarından olan *Şakâik*’in oldukça mühim bir yeri vardır. Bu önemli biyografi kaynağı, Hasîb’in *Künhü'l-Ahbâr*’dan sonra en fazla istifade ettiği ikinci kaynaktır. Ahmed Hasîb bazı bilgileri sadece *Şakâik*’tan almış, bazılarını ise Âlî’dekilerle karşılaştırmıştır. Sonuç olarak eserin geneli incelendiğinde *Silkü'l-Leâl*’in muhtevasını teşekkül ettiren ikinci ana kaynağın *Şakâik-ı Nu'maniyye* olduğu ortaya çıkmaktadır.

### 3.2.2. Ravza-i Evliyâ / Baldırzâde Mehmed Efendi (ö. 1060/1650)

Bir diğer kaynak, “Selîsî” mahlasıyla şiirler de yazmış olan Baldırzâde Mehmed Efendi’nin *Ravza-i Evliyâ* adlı eseridir. “Vefeyât-ı Baldırzâde” adıyla da anılan bu eser, Bursa’da yaşamış olan âlim, mutasavvıf ve şairler hakkında bilgiler içerir.<sup>60</sup>

*Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*’da *Ravza-i Evliyâ*, “Ziyâret-i Arslan be-Kabr-i Emîr Sultân” başlıklı kısımda Emir Sultan’ın bir kerameti anlatılırken *Zeyl-i Şakâik* ismiyle anılarak kullanılmıştır:

Sikât-ı Bursa’dan mesmû’adır bu emr-i hayret-zâ  
Selîsî ya’ni Baldır-zâde cedd-i müstemendânı

Yazar *Zeyl-i Şakâyık*’da azîzin niçe hâlâtın  
Husûsâ türbe-i ulyâda vâkı’ zevk-i rûhânî (H, 105b)

Yukarıdaki beyitlerin ardından Hasîb, Baldırzâde’nin eserinde yer alan, Bursa’ya bir arslan getiren kişinin kabir ziyareti yaptığı sırada arslanın ipini koparması ve Emir Sultan’ın türbesine yüz sürmesine dair menkabeyi anlatmıştır.<sup>61</sup>

Eserin Hasîb tarafından *Şakâik-ı Nu'maniyye*’nin zeyli olarak adlandırılması hatalı değildir. Zira yaygın olarak *Ravza-i Evliya* şekliyle bilinen bu eser, kütüphane kataloglarında *Menâkıb-ı Evliyâ*, *Vefeyât-nâme-i Baldırzâde*, *Vefeyât-ı Bursa*, *Ravzatü'l-Evliyâ* ve *Zeyl-i Şakâik-ı Baldırzâde* gibi muhtelif isimlerle kayıtlıdır.<sup>62</sup>

### 3.3. Velâyetnâmeler / Menakıpnâmeler

Kronikler dışında Hasîb’in kullandığı bir başka kaynak menakıpnâmelerdir. Bunlar arasında bilhassa Hacı Bektaş-ı Velî’nin manevî hâllerinin toplandığı

<sup>58</sup> *Künhü'l-Ahbâr*’da bu bilgi için bkz. (Şentürk, 2003: 230-231. *Şakâik*’ta bkz. (Taşköprülüzâde, 2007: 199-200).

<sup>59</sup> Muharrem Tan çevirisinde *Şakâik*’ta da “Abdurrahim” olarak yazılıdır. Bkz. (Taşköprülüzâde, 2007: 197). Bu durum, Hasîb’in kullandığı nüshayla ilgili olabilir.

<sup>60</sup> Yazar ve eseri hakkında bilgi için bkz. (Abdulkadiroğlu, 1992, s. 8-9).

<sup>61</sup> *Künhü'l-Ahbâr*’da ve *Şakâik*’ta tespit edilemeyen söz konusu rivayet için *Ravza-i Evliyâ*’da bkz. (Baldırzâde Selîsî, 2000: 83-84).

<sup>62</sup> Eserin muhtelif isimlendirmeleri için bkz. (Baldırzâde Selîsî, 2000: 29-43).

*Velâyetnâme* dikkati çekmektedir. Fakat mukayeseli olarak incelenince bazı atıfların Âlî üzerinden olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıdaki kısımlar buna örnektir:

Orhan Gazi devri anlatıldıktan sonra devrin mutasavvıflarının tanıtıldığı bölümde ilk olarak Hacı Bektaş-ı Veli ele alınmaktadır. Hacı Bektaş'ın hayat hikayesi ve kerametleri anlatılırken *Velâyetnâme*'ye atıflar vardır. Bunlardan biri, müridleriyle beraber kendisini görmeye gelen Mahmûd-ı Hayrânî'yi Şeyh'in yürüyen bir kaya üzerinde karşılaşması rivayetindedir (H, 42a).<sup>63</sup>

Yine Sultan Orhan devri tasavvuf büyüklerinden Ahî Evran anlatılırken onun Hacı Bektaş-ı Veli'nin talebesi olduğu ve bunun *Velâyet-nâme*'de yazılı olduğu söylenmektedir (H,46a).<sup>64</sup>

Diğer taraftan *Silkü'l-Leâl*'deki bazı beyitlerden Ahmed Hasîb'in velâyetnâme ve menâkıpnâme tarzı eserleri bizzat incelediği ve eserinde istifade ettiği de anlaşılmaktadır. Sultan Orhan devri mutasavvıflarından Abdal Murad'dan bahsedilirken onun hâl ve kerametlerinin yazılı olduğu velâyetnâmesine atıf yapılır (H, 48b). Böyle bir atıf *Künhü'l-Ahbâr*'da da *Şakâik*'ta da yoktur. Ayrıca her iki kaynaktaki çok kısa geçilen Abdal Murad'a *Silkü'l-Leâl*'de bu iki esere göre daha geniş bir yer ayrılmıştır. Diğer bir önemli fark da *Künhü'l-Ahbâr* ve *Şakâik*'ta Abdal Murad'dan sonra "Doğlu Baba" gelirken (Taşköprülüzâde, 2007: 32; Gelibolulu Mustafa Âlî, 2009: 23b) Ahmed Hasîb'in araya "Abdal Muhammed (Mehmed)" ve "Alacahırka" olmak üzere iki kişiyi daha ilave edip ardından Doğlu Baba'ya geçmiş olmasıdır (H, 48b-49b). Hasîb, Abdal Murad'ın oğlu olduğunu belirttiği Abdal Muhammed'in velâyetnâmesine de atıf yapmıştır (H, 49a). *Künhü'l-Ahbâr* ve *Şakâik*'ta tespit edemediğimiz Abdal Mehmed ile Alacahırka *Ravza-i Evliyâ*'da mevcuttur (Baldırzâde Selîsî, 2000: 89-92). Bütün bunlar değerlendirilince Hasîb'in bu zâtlara dair bilgileri, onların menâkıpnamelerini ve *Ravza-i Evliyâ*'yı incelemek suretiyle aktarmış olması muhtemeldir.

Başka bir örnek Emir Sultan'ın anlatıldığı kısımda görülmektedir. Ahmed Hasîb bu zât hakkında bilgi verdikten sonra kendi memleketi olan Bursa'da Emir Sultan menkabelerinin nakledildiğini ve onun irfanının büyüklüğünün velâyetnâmesinden anlaşıldığını belirtmektedir:

Kerâmât-ı büleddin nakl ider Bursa ehâlisi  
Velâyet-nâmesinden anlanur mikdâr-ı irfânı (H, 105b)

Emir Sultan'ın Yıldırım Bayezid'in kızı Hundi Sultan'la evliliğini anlattığı kısımda da bu hayret verici işin Bursa'nın güvenilir kişilerinden işitilmiş olduğunu, şehrin yaşlılarının da tevatürle naklettiklerini ve duyduğu rivayetleri kendisinin de birçok mecmuadan okuyarak teyit ettiğini söyler:

Ne vech ile olup dâmâdı Sultân Yıldırım Hân'ın  
Tevârih-i selefde gerçi vardır zıkr ü unvânı

Sikât-ı Bursa'dan mesmû'adır bu emr-i hayret-zâ  
Tevâtür birle nakl eyler o şehrin köhne-sâlânı

Vukû'ında anın mikdâr-ı zerre iştibâh itme

<sup>63</sup> Mukayese için *Künhü'l-Ahbâr*'da bkz. (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2009: 21a). Velayetname metninde bu menkabe için bkz. (Gölpınarlı, 1958: 50).

<sup>64</sup> Mukayese için *Künhü'l-Ahbâr*'da bkz. (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2009: 22b).

Niçe mecmû'ada gördüm ki yok nazmımda noksânı (H, 97b)

Ahmed Hasîb'in menakıpnâme ve velâyetnâme tarzı eserleri tedkik ettiği veya bunlardan istifade eden kaynakları incelediği, "Keyfiyyet-i Feth-i İstanbul ve Himmet-i Rûhânî" başlıklı bölümdeki şu beyitlerden de anlaşılmaktadır:

Velâyet-nâmesinden nakl ider ba'z-ı azîzânın  
Sitanbul feth olundukda o devrânın sühan-dânı

Egerçi olmadı erbâb-ı zâhir vâkıf ol hâle  
Ana sûfî miyânında dinür ezvâk-ı rûhânî

Yazar ba'z-ı müverrih hikmet-i mahfiyyesin fethin  
Tevâtür üzre şâyî'dir cenâb-ı şeyh-i Rabbânî

Muhammed Hân'a tebşîr eylemişdi şehri İstanbul  
Fülân günde fülân sâ'atde olur feth-i hâkânî (İnan, 2019: 156-157)

"Bed'-i Salât-ı Cum'a der-Câmi'-i Ayasofya" başlıklı kısımda da Fethi müteakip Ayasofya'da kılınan ilk cuma namazı anlatılırken Akşemseddin'in ve Hacı Bayram-ı Velî'nin mânevî himmetlerine değinilmiş ve yine "velâyetnâme" vurgusu yapılmıştır:

Cenâb-ı Şeyh Şemseddîn'in âsâr-ı kerâmâtı  
Bülend-i himmetiyle oldu ol asrın nigeş-bâmı

Muhammed Hân'ı çün kim kabza-i irşâda almışdı  
İderdi terbiyetle anlara ta'lîm-i irfânî

Egerçi Hâcî Bayram-ı Velî'dendir asıl neşve  
Bunundur feth-i İstanbul'a nusret avn-i rûhânî

Mufassaldır velâyet-nâmesinde niçe hâlâtı  
Ne mümkün bu mahalde mû-be-mû tafsîl-i tibyânı (İnan, 2019: 172).

Âlî'de bu kısımda "velâyetnâme"den söz edildiği tespit edilememiştir (Şentürk, 2003: 17-19). Ayrıca ilgili kısım *Künhü'l-Ahbâr*'la mukayeseli incelenince Hasîb tarafından ilaveler yapıldığı da anlaşılmaktadır. Bunun gibi bölümlerde Ahmed Hasîb'in incelemeler yaparak "velâyetnâme" olarak söz ettiği, menkabevî bilgiler içeren kaynaklardan istifade ettiği anlaşılmaktadır.

### 3.4. Şair Tezkireleri

*Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'da çok sayıda şair müstakil başlıklar altında tanıtılmıştır. Bu sebeple *Silkü'l-Le'âl*'in manzum bir tarih eseri olmasının yanı sıra manzum bir şair tezkiresi olduğu da rahatlıkla söylenebilir. Zira parçalar halinde ve perakende halde bulunan söz konusu şair maddeleri birleştirildiğinde eserin şura tezkiresi özelliği kazandığı görülecektir.<sup>65</sup>

Ahmed Hasîb, eserini hazırlarken şura tezkirelerinden de istifade etmiştir; fakat bu husus, referansın açıkça yazıldığı kısımlarda bazı düşünceleri de

<sup>65</sup> Şairlerden müstakilen bahsedilen başlıkları Menderes Coşkun bir araya getirerek yayımlamıştır. Bkz. (Coşkun, 2002).

beraberinde getirmektedir. Zira söz konusu tezkirelerin isimleri, tarih kaynakları gibi sıklıkla zikredilmemekte; diğer taraftan kaynakların isminin geçtiği yerlerde atfın doğrudan mı yoksa dolaylı olarak mı yapıldığı hususu tam bir netlik kazanamamaktadır. *Silkü'l-Le'âl*'deki şair sıralamasının Gelibolulu Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ındaki gibi olduğu açıktır. Bundan dolayı bazı şair biyografilerindeki tezkire atıflarının da Âlî üzerinden yapılmış olması muhtemeldir. Örneğin Zeyneb Hatun maddesinde Hasîb:

Gül-i zîbâ-yı cismi Kastamonî gülsitânından  
Tarâvet-yâb olup ber-kavl-i Lütî-yi sühan-dânî (İnan, 2019: 1007)

beytiyle Latîfi'nin *Tezkiretü's-Şu'arâ*'sına gönderme yapmıştır. *Künhü'l-Ahbâr*'ın ilgili kısmında da: “Latîfi kavlince Kastamonî'den kopmuş...” (Şentürk, 2003: 256) ifadesi görülmektedir.

“Kâtibi” maddesinde de Âlî üzerinden bir iktibas yapıldığı anlaşılmaktadır. Latîfi kendi eserine Kâtibi'nin birden çok beytini almasına rağmen Âlî'de ve Hasîb'de şairin tek beyti alınmıştır ve bu beyit her iki kaynaktan da aynıdır:

Yine ey câm-ı musaffâ seni gördük silme  
Meclisün revnakısın dünyede art eksilme (İnan, 2019: 1018)<sup>66</sup>

Fakat her bilgide söz konusu şüpheli taşımak yersizdir. Nitekim *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'da Cemîlî adlı şair tanıtılırken “Anı zen-dostlık ile töhmet itmîş idi yârânı” ifadesi kullanılmaktadır. Bu ibare ne *Künhü'l-Ahbâr*'da ne de *Latîfi Tezkiresi*'nde mevcuttur. Hasîb söz konusu bilgiye, muhtemelen tezkirelerden sadece Sehî Beğ'in *Heşt-Bihîşt*'inde Cemîlî için kullanılmış olan “hoş-tab' ve âşık-meşreb” (Sehî Beg:<sup>183</sup>) ifadelerinden ulaşılmış ve bunu kendince yorumlamıştır. Bu da *Heşt-Bihîşt*'in *Silkü'l-Le'âl*'in kaynakları arasında olduğunu düşündürmektedir.

Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'sına da *Silkü'l-Le'âl*'de dört ayrı yerde “Monlâ Âşık” ya da “Mevlânâ Âşık” isimleriyle atıf yapılmaktadır (H, 131b; İnan, 2019: 1014, 1029, 1033). Fakat bu noktada aynı atıfların aynı şairler için *Künhü'l-Ahbâr*'da da mevcut olduğunu gözden kaçırmamak gerekir (İsen, 1994: 113, 140, 145, 147).

Son olarak Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi 596 numarada kayıtlı müellif nüshasının 455a varlığında yer alan bir not, Hasîb'in müracaat ettiği tezkireler arasında Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü's-Şu'arâ*'sının da bulunduğunu göstermektedir. Mezkûr kısımda Ahmed Paşa'nın “Bilmedüm” redifli gazelinin matla' beyti derkenara yazılmış ve daha sonra altına şu not eklenmiştir: “Kezâ fi Tezkireti's-Şu'arâ li-Mevlânâ Hasan Çelebi eş-şehîr bi-Hinnâvî-zâde, gufire leh” (İnan, 2019: 992).

Yukarıdaki bilgiler değerlendirildiğinde şu sonuca ulaşmak mümkün olmaktadır: *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'da şairler kısmı yazılırken başta *Künhü'l-Ahbâr*'ın tezkire kısmı olmak üzere Latîfi, Sehî Beğ, Âşık Çelebi ve Kınalızâde tezkirelerine bazen doğrudan bazen de dolaylı yoldan atıflar yapılmıştır. Dolaylı olarak yapılan atıflarda Hasîb'in ana kaynağa bakarak bilgiyi teyit edip etmediği mevzu muğlaktır. Fakat onun hâdiseleri tahkiye ederek genişletmesi veya bazı şahsiyetlerde *Künhü'l-Ahbâr*'da bulunmayan bilgileri zikretmesi, kendisinin araştırmacı yönünü ve farklı kaynakları da tedkik ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

<sup>66</sup> *Künhü'l-Ahbâr*'da bkz. (Şentürk, 2003: 261).

Son olarak şunu da belirtmek gerekir: Ayrı bir başlık açacak kadar malzeme tespit edilemediğinden müstakil başlık oluşturmamış olsak da lügatlerin de Hasib'in müracaat kaynakları arasında olduğu anlaşılmaktadır. Zira eserin müellif nüshasının 351b varağında derkenar notu olarak Nimetullah b. Ahmed'in (ö.969/1561) *Lügat-i Ni'metullah* isimli sözlüğü zikredilmiştir. Hasib şiir içinde geçen "sâmân" kelimesini "salâh" anlamında kullandığını belirtmek için bu sözlüğü şahit getirmiş ve kenara "Kezâ fi Ni'metillâh" notunu düşmüştür (İnan, 2019: 657).

### Sonuç ve Değerlendirme

Ahmed Hasib Efendi, XVIII. yüzyıl Osmanlı sahasının uzun yıllar müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş âlim şahsiyetlerindedir. Aynı zamanda şair ve tarihçi olan Ahmed Hasib'in eserleri incelenince manzum te'lîfe ilgi duyduğu, edebî yönü ile tarihçiliğini birleştirerek ağırlıklı olarak manzum olan tarih konulu eserler yazmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. En mühim ve hacimli eseri ise Osman Gazi'den Fatih Sultan Mehmed devrinin sonuna kadar gelen bir Osmanlı tarihi olan, tamamını manzum olarak kaleme aldığı *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân*'dır. 19.727 beyitlik hacmiyle Türkçe olarak yazılmış en uzun manzum kronik olma özelliğini taşıyan eserin 11.892 beyitle büyük kısmı Fatih devrine ayrılmıştır. Öncesindeki bölüm ise 7835 beyitten oluşmaktadır. Bu eser manzum şekilde söylenen genel Osmanlı tarihlerinin son halkası olması bakımından da önemlidir.

*Silkü'l-Leâl*, kaynakları ve yazarın bunları kullanım şekliyle de dikkati çekmektedir. Eserde tarih kitaplarının yanı sıra tabakat ve biyografi kaynaklarından, şair tezkirelerinden, menakıpnâmelerden, sözlüklerden ve şifahi bilgilerden de istifade edilmiştir. Ahmed Hasib, *Silkü'l-Leâl*'de kullandığı bazı kaynakları *Ravzatü'l-Küberâ* adlı eserinin bir bölümünde kendisi de belirtmiştir. Müellifin mezkûr kısımdaki kaydına göre Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ı, İdris-i Bitlisi'nin *Heşt Behişt*'i, Hezârfen Hüseyin Efendi'nin *Tenkîhü't-Tevârih*'i ve Rûhî Çelebi'nin *Rûhî Târihi*, *Silkü'l-Leâl*'de kullandığı kaynaklardandır. Aynı kısımdaki "Sâir kütüb-i siyerden nakl ve tetebbu'" ifadesinden ise başka eserlere de müracaat ettiği anlaşılmaktadır.

Gelibolulu Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ı ve Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin ulema ve meşâyih biyografilerine dair kaleme aldığı *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*'si *Silkü'l-Le'âl*'de en çok istifade edilen eserlerdir. Bu ikisi arasında öne çıkan ise *Künhü'l-Ahbâr*'dır. Zira *Silkü'l-Leâl*'in genel çerçevesi ve yol haritası büyük oranda bu esere göre oluşturulmuş; âdetâ *Künhü'l-Ahbâr* manzum olarak *Silkü'l-Le'âl*'e aktarılmıştır. Bu sebeple eserde geçen bazı kaynaklar da Âlî üzerinden zikredilmiş görünmektedir. Fakat Hasib'in mukayeseye ve eleştiriye önem veren biri olduğu dikkate alındığında söz konusu kaynakları da ayrıca incelemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Ahmed Hasib'in, bilgileri yalnızca aktaran nakilci bir kişiliğe sahip olmadığı; araştırmayı, düşünmeyi ve kaynaklarda ulaştığı malumatı eleştiri süzgecinden geçirerek değerlendirmeyi ihmal etmediği, *Silkü'l-Leâl*'deki birçok beyitle sabittir. Ayrıca Âlî'yi takdir etmesine ve eserinin düzenini *Künhü'l-Ahbâr*'a göre oluşturmasına rağmen uygun görmediği görüşlerde Âlî'yi eleştirmekten de kaçınmamıştır.

Yukarıda da belirtildiği üzere *Şakâik-ı Nu'mâniyye*, Hasib'in ikinci ana kaynağıdır. *Silkü'l-Le'âl*'de ulema ve mutasavvıflar hakkında bilgi verilirken temel kaynak bu eser olmuştur. *Şakâik*, Âlî'nin de kaynaklarındandır. Ahmed Hasib bazı isimlere dair bilgilerde hem Âlî'dekileri aktarmış hem de *Şakâik*'takilere yer vermiş; söz konusu eserlerde birbirinden farklı olan bilgilere de dikkat çekmiştir.

*Silkü'l-Le'âl*'de yalnızca ulema ve mutasavvıfların değil, çok sayıda şairin de biyografisi yer alır. Bu açıdan eser, manzum bir kronik olması yanında manzum bir şura tezkiresi olarak da değerlendirilebilir. Şairlerle ilgili bilgilerde genellikle Âlî'nin esas alındığı görülse de Hasîb'in hâdiseleri tahkiye ederek genişletmesi veya bazı şahsiyetlerde *Künhü'l-Ahbâr*'da bulunmayan bilgileri zikretmesi, farklı kaynakları ve tezkireleri de incelediğini ortaya koymaktadır.

Ahmed Hasîb'in *Ravzatü'l-Küberâ*'da ismen belirttiği veya işaret ettiği diğer yazılı kaynaklar, ayrıca şifâhî olarak duyup eserinde aktardığı rivayet ve bilgiler de *Silkü'l-Le'âl*'in teşekkülünde önemli rol oynamıştır. Hasîb'in farklı kaynaklardan edindiği bilgileri birbirleriyle karşılaştırarak ve farklı yönlerine dikkat çekerek aktarması, ulaşabildiği her kaynağı incelediğini ve değerlendirdiğini göstermektedir. Onun ilmî merak ve teccüssü, kaynaklarını sık sık belirtmesi, farklı mehazlardan elde ettiği bilgileri mukayeseli olarak sunması ve kimi zaman eleştirel yaklaşımı dönemi itibarıyla dikkate değerdir.

### Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim (1992). "Baldırzâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. V, TDV Yayınları, İstanbul, s. 8-9.
- Ademler, Betül (2007). *Düsturnâme-i Enverî (Dil Özellikleri-Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Ahmedî (2004). *Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osmân Gazv-i İşân bâ-küffâr*, Yayınlayanlar: Gönül Alpay Tekin-Şinasi Tekin, Haz. Kemal Silay, Harvard.
- Ahmedî (2019). *İskendernâme*, Haz. Yaşar Akdoğan-Nalan Kutsal, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Aka, İsmail (2005). "Mîrhând", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXX, TDV Yayınları, İstanbul, s. 156-157.
- Alikılıç, Dünder (1993). *Ganzâde Mehmed Nâdiri'nin Şehnâme-i Nâdiri'si*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Alper, Kadir (2012). *Erzurumlu Mülhimî ve Şehen-şeh-nâme-i Murâdî Mesnevîsi*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Atsız, Nihal (1970). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Aydın, Ahmet (1993). *Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Künhü'l-Ahbâr'ının IV. Rükününün Kaynakları*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aynur, Hatice (1993). *Mahremî ve Şehnâmesi I. Kısım Yavuz Sultan Selim Dönemi: İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Baldırzâde Selîsî (2000). *Ravza-i Evliya*, Haz. Mefail Hızlı, Murat Yurtsever, Arasta Yayınları, Bursa.
- Bursalı Mehmed Tâhir (1333). *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- Coşkun, Menderes (2002). *Manzum Bir Şairler Tezkiresi, Hasîb'in Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân'ındaki Şair Biyografileri*, Bizim Büro Yayınları, Ankara.
- Çerçi, Faris (2000). *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*, I-III, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.
- Emin Efendi (1305). *Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hac Mehmed Ârif Efendi Hazretleri*, İstanbul.
- Enverî (1928). *Düsturnâme-i Enverî*, Haz. M. Halil Yımanç, Türk Tarih Encümeni, İstanbul.
- Erdem, Sadık (1994). *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara.

- Erdoğan, Çağrı (2019). *Mevlana İsa ve Câmi'ü'l-Meknûnât Adlı Eseri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Eroğlu, Süleyman (2008). Türk Edebiyatı'nda Miyâhiyye Türüne Bir Örnek: Hâsib Efendi'nin Miyâhiyyesi, *Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 9, S. 15, Bursa, s. 429-439.
- Eyice, Semavi (1991). "Ayasofya/Ayasofya Şadırvanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. IV, TDV Yayınları, İstanbul, s. 217.
- Fatin Dâvûd (1271). *Hâtimetü'l-Eş'âr*, İstihkâm Alayları Litografya Destgâhı, İstanbul.
- Fındıklılı, İsmet Efendi (1989). *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Tekmiletü's-Şakâik fi Hakkı Ehli'l-Hakâik*, V, Haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Gelibolulu Mustafa Âli (2009). *Künhü'l-Ahbâr, Dördüncü Rûkn: Osmanlı Tarihi, Tıpkıbasım*, Ankara, TTK Basımevi.
- Gelibolulu Mustafa Âli (2019). *Künhü'l-Ahbâr*, Haz. Ali Çavuşoğlu, TTK Yayınları, Ankara.
- Gelibolulu Mustafa Âli Efendi (1997). *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi'ndeki 901 ve 920 No.lu Nüshalara Göre Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, I-II, Haz. Ahmet Uğur vd., Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Hadîdî (1991). *Tevârih-i Âl-i Osmân (1299-1523)*, Haz. Necdet Öztürk, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- İbn Arabşah (1986). *Acâibü'l-Makdûr fi Nevâibi Timur*, tahkik: Ahmed Fâiz Humusî, Beyrut.
- İbn Arabşah (2012). *Acâibü'l-Makdûr fi Nevâibi Timur*, Çeviren: Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul.
- İdris-i Bitlisî (2013). *Heşt Behişt: VII. Ketibe: Fatih Sultan Mehmed Devri, 1451-1481*, Hazırlayan ve çeviren: Muhammed İbrahim Yıldırım, TTK, Ankara.
- İlgürel, Mücteba (1998). "Hüseyin Efendi, Hezarfen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XVIII, İstanbul, TDV Yayınları, s. 544-546.
- İnalçık, Halil (1977). "Kaplan Giray I." *MEB İslam Ansiklopedisi*, VI, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, s. 203-205.
- İnan, Göker (2013). *Ahmed Hasib Efendi'nin Mecmûa-i Tevârih'i*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Edirne.
- İnan, Göker (2019). *Hasib'in Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân İsimli Manzum Tarihinde Fatih Devri (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İnce, Adnan (2005). *Tezkiretü's-Şu'arâ Sâlim Efendi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara.
- İsen, Mustafa (1983). Edebiyat Tarihi Açısından Künhü'l-Ahbâr'ın Önemi, *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi (TDEAD)*, S. II, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İzmir, s. 49-57.
- İsen, Mustafa (1994). *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
- Kepecioğlu, Kâmil (2009). *Bursa Kütüğü*, Haz. Hüseyin Algül vd., Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa.
- Kurtlar Oğuz, Fatma Sabiha; Gürbüz, Mehmet (2020). "Bursalı Hasib'in Manzum Bir Aşk Hikâyesi", *Turkish Studies-Language and Literature*, XV/4, Ankara.
- Kut, Günay; Kut, Turgut (1987). İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergeh-nâme, *Türkische Miscellen: Robert Anhegger Armağanı*, Ed. Jean-Louis Bacque-Grammont vd., Divit Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş., İstanbul.
- Lemerle, Paul (1957). *L'Emirat d'Aydın Byzance et l'occident: recherches sur la geste d'Umur Pacha*, Presses Universitaires De France, Paris.

- Mü'minzâde, Seyyid Ahmed Hasib Efendi (2003), *Ravzatü'l-Küberâ: Tahlil ve Metin*, Haz. Mesut Aydın, TTK Yayınları, Ankara.
- Özcan, Abdülkadir (1994). "Edirne Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. X, TDV Yayınları, İstanbul, s. 445-446.
- Özcan, Abdülkadir (1998). "Heşt Bihişt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XVII, TDV Yayınları, İstanbul, s. 271-273.
- Özcan, Abdülkadir (2000). "İdrîs-i Bitlisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXI, TDV Yayınları, İstanbul, s. 485-488.
- Özcan, Abdülkadir (2010). "eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, TDV Yayınları, İstanbul, s. 485-486.
- Öztürk, Necdet (2001). *XV. Yüzyıl Tarihcilerinden Kemâl Selâtîn-nâme (1299-1490)*, TTK Yayınları, Ankara.
- Öztürk, Necdet (2012). *Düsturnâme-i Enverî (19-22. kitaplar) Osmanlı Tarihi (1299-1465)*, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul.
- Öztürk, Necdet; Yıldız, Murat (2013). *İmparatorluk Tarihinin Kalemlî Muhafızları Osmanlı Tarihcileri -Ahmedî'den Ahmed Refik'e-*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Schmidt, Jan (1991). *Pure Water fot Thirsty Muslims: A Study of Mustafa Âli of Gallipoli's Kühü'l-Ahbâr*, Het Oosters Instituut, Leiden.
- Schmidt, Jan (2002). "Kühü'l-Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XXVI, TDV Yayınları, Ankara, s. 555-556.
- Sehî Beg, *Heşt-Bihişt*, Haz. Haluk İpekten vd. Çevrimiçi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78460/tezkiyeler.html>, E.T: 22.11.2020.
- Şemsî Ahmed Paşa (2003). *Şeh-nâme-i Sultân Murâd*, Haz. Günay Kut-Nimet Bayraktar, Harvard Üniversitesi, Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Şentürk, Hüdaî (2003). *Kühü'l-Ahbâr C. II Fâtih Sultân Mehmed Devri 1451-1481*, TTK Yayınları, Ankara.
- Taşköprülüzâde (2007). *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Çeviren: Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayıncılık.
- Tuman, Mehmed Nâil (2001). *Tuhfe-i Nâilî (Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri)*, Haz. Cemâl Kurnaz, Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yayınları, Ankara.
- Ünver, İsmail (1979). "Ahmed Rıdvan'ın İskender-nâmesindeki Osmanlı Tarihi (Nusret-nâme-i Osman) Bölümü", *Ankara Üniversitesi Türkoloji Dergisi*, C. VIII, Ankara.
- Yücel, Yaşar; Cengiz, Halil Erdoğan (1992). *Rûhi Tarihi-Oxford Nüshası-Değerlendirme, Metnin Yeni Harflere Çevirisi*, TTK Belgeler, XIV/18, TTK, Ankara.
- Zübeyiroğlu, Ruhsâr (1989). *Mecmû'atü't-Terâcim Mehmed Tevfik Efendi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul.



**Ebû Alî el-Fârisî'nin Hayatı ve et-Tekmile İsimli Eserinde  
Metodolojisi**

The Life of Abu Ali Al-Farisi And His Methodology In His Work  
Titled Al-Takmilah

**Recep KIRCI**

Öğr. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati  
ABD, rkirci@pau.edu.tr, Orcid ID: 0000-0003-0893-6885

<b>Makale Bilgisi</b>	<b>Article Information</b>
<b>Makale Türü – Article Type</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi – Date Received</b>	14 Şubat / February 2021
<b>Kabul Tarihi – Date Accepted</b>	22 Mart / March 2021
<b>Yayın Tarihi – Date Published</b>	25 Mart / March 2021
<b>Yayın Sezonu</b>	Ocak – Şubat – Mart
<b>Pub Date Season</b>	January – February – March

**Atıf / Cite as:** Kırıcı, Recep, Ebû Alî el-Fârisî'nin Hayatı ve et-Tekmile İsimli Eserinde Metodolojisi/The Life of Abu Ali Al-Farisi And His Methodology In His Work Titled Al-Takmilah. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 335-354. doi: 10.30622 tarr.880208

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## **Ebû Alî el-Fârisî'nin Hayatı ve et-Tekmile İsimli Eserinde Metodolojisi<sup>1</sup>**

**Recep KIRCI**

### **Özet**

Hicri IV. yy. İslâm bilim tarihi açısından altın çağ kabul edilmektedir. Bu dönem Arap grameri açısından da Basra ve Küfe ekolünün zayıflayıp; Bağdat'ta iki ekolden birinin görüşlerinin tercih edildiği bir zaman dilimi olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde yetişen dilcilerden biri olan Ebû Alî el-Fârisî de (ö. 377/987) döneme egemen olan bu duruma uyum göstermiş ve farklı görüşlerin içerisinden kendisine göre doğru olanı tercih etmiştir. Müellif sarf, nahiv lügat ve şiir alanında bir çok çalışma yapıp, otuzdan fazla eser kaleme alan önemli bir âlimdir. el-Fârisî'nin ilmi kişiliğini gösteren ve gelenekte önemli yeri olan eserlerinden biri *et-Tekmile*'dir. Sözü geçen eser ilk dönem sarf eserlerinden kabul edilmektedir. Çalışmamızda müellifin bu eserde takip ettiği yöntem, müellifin hayatı, eğitimi, hocaları, öğrencileri, seyahatleri ve eserleri ele alınmıştır. Çalışma esnasında el-Fârisî'nin yaşadığı dönemden günümüze kadar, hayatı ile ilgili kaleme alınan biyografi eserleri incelenmiş, müellifin *et-Tekmile* isimli eserinin el yazması ve tahkikli nüshalarına ulaşılmış ve *et-Tekmile*'nin şerhi olan Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Kitâbü'l-Mukteşid* isimli eserinden konular takip edilmiştir. Çalışma sonucunda el-Fârisî'nin *et-Tekmile* isimli eserini kelimedeki değişimi baz alarak hazırladığı ve sözü geçen eserde özgün bir metot takip ettiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Sarf, Ebû Alî el-Fârisî, *et-Tekmile*, Metot.

### **The Life of Abu Ali Al-Farisi And His Methodology In His Work Titled Al-Takmilah**

#### **Abstract**

Fourth century a.h. is accepted as golden age in terms of Islamic science history. With regard to Arabic grammar as well, this era stands out as a period in which Basra and Kufa schools were weakened and the views of one of the two schools were preferred in Baghdad. Abu Ali al-Farisi (d. 377/987), one of the linguists who grew up in this period, also adapted to this situation that dominated the period and used to choose the view which was right in his perspective among different views. The author is an important scholar who made many studies in the field of sarf, nahwu, vocabulary, and poetry; and wrote more than thirty works. One of the works that shows the scientific aspect of al-Farisi and which has an important place in the tradition is al-Takmilah. This work is accepted as one of the first period sarf studies. In this article, the method followed by the author in this work, his life, education, teachers, students, travels, and his works are discussed. During this study, biographical works written about the life of al-Farisi from the time he lived up to the present were examined, the manuscript and the authentic copies of al-Takmilah were obtained, and topics from the work of Curcâni (d. 471/1078-79) named Kitabu'l-Muktaşid, which is the commentary of al-Takmilah were followed. As a result of the study, it was concluded that al-Farisi benefited from the views of the linguists

<sup>1</sup> "Ebû Alî el-Fârisî'nin Hayatı ve et-Tekmile İsimli Eserindeki Metodolojisi" adlı bu makale "Ebû Alî el-Fârisî'nin et-Tekmile Adlı Eserindeki Metodolojisi ve Sarf İlimine Dair Görüşleri" isimli Doktora tezinden üretilmiştir.

before him, but based on the change in the word in al-Takmilah, it was also concluded that in terms of methodology, he followed his own method in his work.

**Keywords:** Arabic Language, Sarf, Abu Ali al-Farisi, al-Takmilah, Method.  
**Structured Abstract**

Arabic is the first language that comes to mind in the Islamic cultural geography and civilization. The reason for this is that the holy Quran, which is the first source and basic book of Islam, and the prophetic traditions (Hadith) accepted as the second source by most of Islamic scholars are expressed in Arabic language. Muslims of different races, who aim to understand the Quran and the prophetic traditions (hadith) in order to live their religion correctly, as well as nations whose mother tongue is Arabic have made great efforts in preserving this language, determining its rules and transferring it to the next generations. As a result, Arabic has been an important language that many people speak or are interested in since ancient times. Nowadays, considering the existence of Muslims and Arabs who migrated to many parts of the world, it is revealed how wide this language has spread over a geography and is used by millions of people as a mother tongue or a second language. As a matter of fact, recent research proves this fact. Like every language, Arabic, which is such a deep-rooted and common language, has some rules of its own. These rules are syntax, morphology, rhetoric and others are expressed in branches of science. From the first period, Muslim scholars and Arab linguists have made efforts to determine the rules of these sciences and transfer them to the future periods. Hijri IV. Ebû Ali al-Faraisi, who lived in the 4th century AH, was one of the prominent Arabic linguists who devoted his life to the determination of the rules of this language and spent his life for this cause and wrote important works. These works he wrote and his views on morphology, syntax and lexicon influenced many linguists in the following centuries and took their place as a reference in their works.

During the 4th century AH, Basra and Kufa schools weakened in terms of Arabic grammar; It stands out as a period in which the views of one of the two schools are preferred in Baghdad. It is observed that al-Faraisi, who grew up in this period, also benefited from the Kufah and Baghdad schools, although the views of the Basra school were dominant in his works.

Having unique ideas in the field of language, teaching a student like Ibn Cinnî (d. 392/1002) who would be influential in the period after him, and reading his work named al-Îzâh as a source book in madrasas for 300 years put him in the position to be the subject of individual studies has brought. In this context, the method he followed in his work named et-Tekmile, which shows his work on consumption and has an important place in the tradition, has been deemed important for us.

al-Fârisî left more than thirty works on syntax, morphology, qiraat and lexicon that have survived and have not survived. Some of his works were attributed to statesmen such as Seyfûddevle, the Emir of the Hamdânis, and Adududdevle, the Emir of Buyids. In addition, some of his works have been verified and some await investigation. The author, along with taking lessons from the leading scholars of the period he was a part of, also read the writings and syntaxial works written in the period before him.

Islamic cities were centers of science and civilization during the period of al-Faraisi. For this reason, like many of his contemporary scholars, he traveled to different Islamic cities, studied science and taught in each of them. While the rules of

morphology and syntax were intertwined in most of the works that were written until the time of the author's life, he devoted al-İzâh for and et-Tekmile for morphology. Al-Fârisî wrote et-Tekmile from the beginning to the end to cover the whole the changes in the word.

While creating his work, the author made use of previous linguists. In this area, Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi, Asmaî, Abu Zeyd, Müberred and similar scholars' views. However, among these, the names of Sîbeveyhi and Abu Zayd are more frequently mentioned. He also mentioned the views of scholars such as Kisâi, Ferrâ, Sa'leb from Kufa school, and he did not oppose Sa'leb's views among them. When considered on the basis of language schools, the views of the Basra people are the most striking, but also the views of the Kufa. Although the people of Baghdad are mentioned in some places, the author often opposes them.

He based the rules in al-Fârisî et-Tekmile with methods such as hearing (sema'), analogy (qiyas) and reasoning (ta'lîl). However, among them, Hearing has been the primary source.

al-Faraisi gave priority to the verses of the Quran while founding Arabic grammars depending on sema in et-Tekmile, and then Arabic poetry continued in consultation with the Arabic word, but it was not found any citations with hadiths in this book. He gave special importance to the Arab tribes of the Hijaz and Bani Tamim and accepted their lexicon as the basis. It can be said that basing on the rules of qiyas is the most skillful subject of al-Faraisi.

In et-Tekmile, different divisions have been made sometimes at the beginning of the subject and sometimes in the middle of the subject while explaining the morphology-related topics. In addition to these, definitions are also included.

### Giriş

İslam kültür coğrafyası ve medeniyetinde akla ilk gelen dil Arapçadır. Bunun nedeni İslam'ın ilk kaynağı ve temel kitabı olan Kur'an'ın ve çoğu İslâm âlimi tarafından ikinci kaynak kabul edilen hadislerin Arap dili ile ifade edilmesidir. Dinlerini sahîh bir şekilde yaşamak için Kur'an'ı ve hadisleri doğru bir şekilde anlamayı amaç edinen farklı ırklara mensup Müslümanların yanı sıra ana dilleri Arapça olan milletler de bu dilin korunmasında, kurallarının belirlenmesinde ve sonraki nesillere aktarılmasında üstün gayretler sarf etmişlerdir. Bunun sonucunda Arapça eski çağlardan beri birçok insanın konuştuğu veya ilgi duyduğu önemli bir dil olmuştur. Günümüzde ise dünyanın birçok yerine göç eden Müslüman ve Arapların varlığı göz önüne alındığında bu dilin ne denli geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve milyonlarca insan tarafından anadil veya ikinci dil olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim son zamanlarda yapılan araştırmalar da bu gerçeği kanıtlamaktadır. Her dil gibi böylesine köklü ve yaygın bir dil olan Arapçanın da kendine ait bazı kuralları vardır. Bu kurallar; nahiv, sarf ve belâgat gibi ilim dalları

ile ifade edilmektedir. İlk dönemden itibaren Müslüman âlimler ve Arap dil bilimcileri bu bilimlere ait kaidelerin belirlenmesi ve sonraki dönemlere aktarımı için gayret sarf etmişlerdir. Hicri IV. yy.'da yaşayan Ebû Ali el-Fârisî de hayatını bu dilin kurallarının tespitine adanmış ve ömrünü bu uğurda geçiren önemli Arap dil bilimcilerinden olup kayda değer önemli eserler kaleme almıştır. Kaleme aldığı bu eserler ve onun sarf, nahiv ve lügate dair görüşleri sonraki asırlarda birçok dilciyi etkilemiş ve eserlerinde başvurulan bir kaynak olarak yerini almıştır.

Hicri IV. yy., Arap grameri açısından Basra ve Kûfe ekolünün zayıfladığı; Bağdat'ta iki ekolden birinin görüşlerinin tercih edildiği bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde yetişen el-Fârisî'nin de eserlerinde Basra ekolünün görüşleri baskın olsa da Kûfe ve Bağdat ekolünden de yararlandığı gözlemlenmektedir.

el-Fârisî otuzdan fazla eser kaleme almıştır. Ancak bunların içerisinde *el-Îzâh fi'n-nahv*, *et-Tekmile* ve *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a* isimli eserleri kendi döneminde ve sonraki dönemlerde daha etkili olmuştur. Ayrıca el-Fârisî'nin dil alanında özgün fikirlere sahip olması, kendisinden sonraki dönemde etkili olacak İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi bir öğrenciyi yetiştirmesi ve *el-Îzâh* isimli eserinin 300 yıl medreselerde kaynak kitap olarak okutulması onu bizzat müstakil çalışmaların konusu olacak pozisyona getirmiştir. Bu bağlamda onun sarf ile ilgili yaptığı çalışmaları gösteren ve gelenekte önemli bir yeri olan *et-Tekmile* isimli eserinde takip ettiği metot bizim açımızdan önemli görülmüştür. Bu çalışmada şu sorulara cevap aranacaktır: el-Fârisî'nin hocaları ve öğrencileri kimlerdir? el-Fârisî *et-Tekmile* isimli eserini yazarken kendisinden önceki âlimlerden etkilenmiş midir? Müellif eserini yazarken belli bir sistem takip etmiş midir? Eserde kurallar temellendirirken nasıl bir yöntem takip edilmiştir? Bu çalışma ile amacımız yukarıdaki sorulara cevap vererek el-Fârisî'nin Arap dili grameri konusunda yaptığı çalışmaları ve *et-Tekmile* isimli eserinde takip ettiği metodu ortaya koyarak, ileriki zamanlarda alanla ilgili çalışma yapacakların ve konuya ilgi duyanların istifadesine sunmaktır.

Çalışmamız bir giriş, iki ana bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde konunun önemi, ele alınma nedeni ve takip edilen yöntemi ile kaynakları anlatılmıştır. Birinci bölümde el-Fârisî'nin hayatı, seyahatleri, hocaları, öğrencileri ve eserleri yer almaktadır. Bu konular araştırılırken ilk dönemden günümüze kadar el-Fârisî'nin yaşamını ele alan biyografi eserleri, müellif ile ilgili inceleme yapan eserler ve eserlerini tahkik edenlerin yazdığı mukaddimeler incelenmiştir. Bu konuda en çok yararlandığımız klasik ve modern dönem eserleri arasında İbnün-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'i, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282)

*Vefeyâtü'l-a'yân*'ı, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Buğyetü'l-vu'ât*'ı, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-üdebâ*'sı, İbnü'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) *İnbâhü'r-ruvât*'ı, Muhsin el-Emin'in (ö. 1952) *A'yânü's-Şi'a*'sı, Brockelmann'ın (ö. 1956) *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*'si ve Şelebî'nin *el-Fârisi Hayâtühû ve Mekânetühû* isimli eserleri yer almaktadır. İkinci bölümde ise el-Fârisî'nin *et-Tekmile* isimli eseri ile ilgili mâlûmat ve bu eserde takip ettiği metot ve eserin kaynakları yer almaktadır. *et-Tekmile* incelenirken Kazım Bahr el-Mürçân'ın tahkikini yaptığı eser, Cürçânî'nin *et-Tekmile*'yi şerh etmek için yazdığı *el-Muktesid* ve Beyazıt kütüphanesine bağlı Veliyyüddîn kütüphanesinde 2903 numarada kayıtlı el yazması nüsha incelenmiştir. İnceleme işlemi esnasında tahkikli eserlerin bazı yerlerinde hareke ve harf hataları tespit edilmiştir. Sonuç bölümünde ise inceleme neticesinde elde edilen çıkarımlar ortaya konulmuştur.

## 1. Ebû Alî el-Fârisî'nin Hayatı, Hocaları, Öğrencileri

### 1.1. el-Fârisî'nin Hayatı

Ebû Alî el-Fârisî'nin asıl adı el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr'dır.<sup>2</sup> Bazıları buna dedelerinden Muhammed,<sup>3</sup> Süleyman<sup>4</sup> ve Ebân'ı<sup>5</sup> isminin akabinde de

<sup>2</sup> İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l Ma'rife, Beyrut, s. 95; Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001, c. VIII, s. 217; İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrahim es-Sâmirâi Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1405/1985, s. 232; Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib)*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, c. II, s. 811; İbnü'l-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1406/1986, c. I, s. 308; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut, c. II, s. 80; Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, thk. G. Bergstraesser, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, c. I, s. 189; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002, c. III, s. 26; Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfi, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, yy. 1384/1964, c. I, s. 496; Âmilî, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerim b. Alî el-Hüseynî el-Âmilî, *A'yânü's-Şi'a*, thk.

doğduğu yerlere nispetle el-Fârisî,<sup>6</sup> el-Fesevî,<sup>7</sup> ve eş-Şirâzî<sup>8</sup> nisbelerini, sahip olduğu ilimdeki derecesinden dolayı da el-İmam,<sup>9</sup> en-Nahvî el-Meşhûr<sup>10</sup> ve el-Edîb<sup>11</sup> sıfatlarını ilave etmişlerdir. Künyesi kaynaklarda da ifade edildiği üzere tartışmasız Ebû Alî'dir.<sup>12</sup> Müellifin doğum yeri Fâris'in beldelerinden biri olan Fese'dir.<sup>13</sup> el-

---

Hasan el-Emîn, *Dâru't-teâruf li'l-Matbûa*, Beyrut 1304/1983, c. V, s. 7; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, trc. Abdülhalim en-Neccâr, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz., c. II, s. 190; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-A'suru'l-Abbâsiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1401/1981, c. II, s. 536; Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz., 255; Mahmûd Hüseyinî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî Târîhi'n-Naḥvi'l-'Arabî*, Dâru Ammâr, Amman tsz., s. 260; Muhammed el-Muhtâr Vülid Ebbâh, *Târîhu'n-naḥvi'l-'Arabî fî'l-Meşriḳ ve'l-Meğrib*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1429/2008, s. 185.

<sup>3</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. II, s. 80; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. I, s. 496; el-Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, c. V, s. 7; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. 2, s. 190; Mahmûd Hüseyinî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî Târîhi'n-Naḥvi'l-'Arabî*, s. 260.

<sup>4</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, c. II, s. 811; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, c. I, s. 308; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. II, s. 80; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. I, s. 189; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. I, s. 496; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 190; Mahmûd Hüseyinî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 260.

<sup>5</sup> İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, c. I, s. 308; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. I, s. 189; Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, s. 255; Mahmûd Hüseyinî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 260.

<sup>6</sup> İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 232; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, c. II, s. 811; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, c. I, s. 308; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. II, s. 80; Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, c. III, s. 26; Mahmûd Hüseyinî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî Târîhi'n-Naḥvi'l-'Arabî*, s. 260.

<sup>7</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî el-Endülüsî, *Ṭabaḳâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz., s. 120; el-Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, c. V, s. 7; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 190; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 536.

<sup>8</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 190; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 536.

<sup>9</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. I, s. 189; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. I, s. 496.

<sup>10</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fifrist*, s. 95; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 232; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, c. I, s. 308; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. I, s. 189; Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, c. III, s. 26; el-Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, c. V, s. 7.

<sup>11</sup> el-Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, c. V, s. 7.

<sup>12</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fifrist*, s. 95; el-Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, c. V, s. 7.

<sup>13</sup> İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, c. I, s. 308; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. I, s. 189; el-Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, c. V, s. 7; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 190; Ferrûh,

Fârisî'nin annesi aslen Arap olup daha sonra Fâris'e göç eden, Şeyban oğullarına bağlı Rebiâtü'l-Feres kolundan gelen Südüs kabilesindedir.<sup>14</sup> Müellifin babasının adı Ahmed, dedesinin adı Abdulgaffâr'dır.<sup>15</sup> Bağdâdî (ö. 463/1071); Muhammed b. Ebî el-Fevâris'den müellifin 377/987'de vefat ettiğini nakletmiştir.<sup>16</sup> el-Fârisî'nin Bağdat'ta eş-Şunniziyye kabristanlığında Ebû Bekr er-Râzî el-Fıkhî'nin (ö. 370/981) kabrinin yanına defnedildiği kaynaklarda geçmektedir.<sup>17</sup>

## 1.2. Seyahatleri

Birçok bilim insanının, ilim tahsili veya devlet adamlarının kendilerine yaptıkları davete icabet etmek ve onların himayelerine girmek için seyahatler yaptığı bilinir. İşte el-Fârisî de bu âlimlerden biridir.<sup>18</sup> Konuya ilişkin araştırma yapanların bir kısmı el-Fârisî'nin seyahatlerini farklı nedenlere bağlamışlar ve onun bu tutkusuna işaret etmişlerdir.<sup>19</sup> Halife Muktedir (ö. 320/932) döneminde 307/919 yılında ilim öğrenmek için Bağdat'a giden el-Fârisî'nin bu yıllarda 19'lu yaşlarda olduğu tahmin edilmektedir.<sup>20</sup> 341 senesinde Bağdat'ta eğitimini tamamladıktan sonra<sup>21</sup> Şam beldeleri,<sup>22</sup> Trablus<sup>23</sup> ve Halep'e uğramış, ayrıca orada Seyfûddeve'nin (ö. 356/967) sarayında belli bir süre kalmıştır. Yazar, daha sonra Adududdevle tarafından yapılan davetten dolayı Fâris'e (Şiraz'a) gidecektir. Zira Adududdevle,

---

*Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 536; Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, s. 255; Mahmûd Huseynî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 260.

<sup>14</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, c. II, s. 811; Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, c. III, s. 26; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 190; Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, s. 255; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 536.

<sup>15</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fîrist*, 95; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 232; İbnü'l-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât*, c. I, s. 308; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. I, s. 189; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. II, s. 80; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. I, s. 496.

<sup>16</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, c. VIII, s. 217.

<sup>17</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. II, s. 82; el-Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, c. V, s. 7.

<sup>18</sup> Ali en-Necdî Nâsîf, *Târîhu'n-Naḥv*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire tsz., s. 40.

<sup>19</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, s. 255; Mahmûd Huseynî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 261.

<sup>20</sup> Mahmûd Hüseyin Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, s. 261; Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 537.

<sup>21</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 190.

<sup>22</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. I, s. 496; Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, s. 256.

<sup>23</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, c. II, s. 811; Mahmûd Huseynî Mahmûd, *el-Medresetü'l Bağdâdiyye*, s. 261.



kardeşi Hüsrev'in çocuklarını eğitmesi için onu sarayına davet etmiştir.<sup>24</sup> Şevki Dayf, müellifin Asker-i Mükrim ve Musul'un bazı şehirlerinde de ders verdiğini ve imlâ yoluyla ders okuttuğunu da zikreder.<sup>25</sup> Adududdevle'nin Bağdat'ı almasıyla el-Fârisî' tekrardan Bağdat'a dönmüş ve vefat edinceye kadar burada kalmıştır.<sup>26</sup>

### 1.3. Eğitimi

el-Fârisî ilim tahsiline doğduğu şehirde yani Fese'de başlamış ancak buradaki ilim halkaları, ondaki ilim iştiağını karşılamamış olacak ki H. 307 yıllarında Bağdat'a ilim yolculuğuna çıkmıştır.<sup>27</sup>

Bağdat'ta bir süre kalan müellif burada döneminin önde gelen nahiv âlimlerinin ilim halkalarına katılacaktır.<sup>28</sup> Onun yaşadığı dönemde, farklı gramer ekolleri (Basra Ekolü, Kûfe Ekolü gibi) mevcuttur. Ancak el-Fârisî ilim alırken en iyisine ulaşabilmek için ekoller arasında ayırım yapmamıştır. Örneğin Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Bekir İbnü's-Serrâc (ö. 316/928), İbn Düreyd (ö. 321/933), Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Mebremân (ö. 345/956) el-Ahfeş es-Sağîr el-Bağdâdî (ö. 315/927) gibi Basra ekolüne mensup âlimlerin ilim halkalarında bulunmuştur. Diğer yandan da ilk Bağdat ekolünün temsilcilerinden özellikle de Ebû Bekir b. Hayyât'tan (ö. 320/932) dersler almış<sup>29</sup>, diğer taraftan da Sa'leb'in (ö. 291/904) öğrencisi, dönemindeki kurrâların şeyhi olan İbn Mücahid'den (ö. 320/932) kıraat eğitimi görmüştür.<sup>30</sup> Bunların yanı sıra el-Fârisî, sadece dönemindeki âlimlerin bilgileriyle yetinmeyecek, Sibeveyhi (ö. 180/796) ve diğerleri gibi önceki dönemin âlimlerinin kitaplarını da mütalaa edecektir.<sup>31</sup> Hayatını ilme adayan el-Fârisî, vefat ederken de ilim erbabını düşünmüş ve malının üçte birini Bağdat'ta ki nahiv âlimleri için vasiyet etmiştir.<sup>32</sup>

### 1.4. Hocaları

el-Fârisî'nin hocalarından bazıları şunlardır:

1. ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl (ö. 311/923).

<sup>24</sup> Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, c. II, s. 537.

<sup>25</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 256.

<sup>26</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 256.

<sup>27</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, c. II, s. 812; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 255.

<sup>28</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, c. II, s. 811.

<sup>29</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 256.

<sup>30</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 256.

<sup>31</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 256.

<sup>32</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c. I, s. 189.

2. İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (ö. 316/929).
3. İbn Hayyât, Muhammed b. Ahmed b. Mansûr Ebû Bekr b. el-Hayyât, (ö. 320/932).
4. İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dürey el-Ezdîel-Basrî (ö. 321/933).
5. Niftâveyh, Ebû Abdilleh Muhammed b. Arafe b. Süleyman el-Atekî el-Ezdî el-Vastî (ö. 323/935).
6. Ebû Bekir b. Mücahid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbas b. Mücahid et-Temîmî (ö. 324/936).

### 1. 5. Öğrencileri

el-Fârisî'nin öğrencilerinden bazıları şunlardır:

1. el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980).
2. Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (370/981).
3. Adududdevle (ö. 372/983).
4. İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî (ö. 392/1002).
5. Cevherî, Ebû'n-Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî (ö. 400/1009).
6. Abdî, Ebû Talib Ahmed b. Bekr el-Abdî (ö. 406).
7. er-Rabeî, Ali b. İsa b. el-Ferec b. Salih Ebû'l-Hasen er-Rabeî (ö. 420/1029).
10. Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Abdilvâris (ö. 467/1074).

### 1. 6. Eserleri

1. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*,
2. *el-Îzâh fi'n-nahv*,
3. *et-Tekmile*,
4. *Şerhu'l-ebyâti'l-müşkileti'l-i'râb fi's-şi'r*,
5. *el-Egfâl fimâ agfelehü'z-Zeccâc mine'l-me'ânî*,
6. *Mes'eletü aqsâmi'l-ḥaber*,
7. *el-Mesâ'ilü'l-müşkileti'l-ma'rûfetü bi'l-Bagdâdiyyâ*,
8. *el-Mesâ'ilü'l-Şîrâziyyât*,
9. *el-Mesâ'ilü'l-Mensûra*,
10. *el-Mesâ'ilü'l-Başriyyât*,
11. *el-Mesâ'ilü'l-Askeriyyât*.

Burada adı geçen eserler el-Fârisî'nin günümüze ulaşan eserlerinden bir kısmıdır. Kaynakların ifade ettiğine göre bunların dışında günümüze ulaşmayan eserleri de vardır.

## 2. el-Fârisî'nin *et-Tekmile* Adlı Eseri

el-Fârisî *et-Tekmile* isimli eserini, daha önce yazdığı *el-Îzâh* isimli eserinde bulunmayan konuları tamamlayıcı mahiyette kaleme aldığını ifade etmiştir. Zira Müellif *et-Tekmile*'nin girişinde “*İ'râb ile alakalı konuları' biz kitabımızın birinci bölümü olan el-Îzâh isimli eserde zikrettik.*” şeklinde ifadeler yer vermektedir.<sup>33</sup> Nitekim tabakât yazarları müellifin *et-Tekmile*'yi kaleme alma gerekçesini şu şekilde açıklamaktadırlar: “el-Fârisî *el-Îzâh*'ı yazıp Büveyhî Emîri Adududdevle'ye sunar. İbnü'l-Enbârî'nin naklettiğine göre, Adududdevle de müellife “*Senin yazmış olduğun bu kitap, çocuklara uygundur.*” der.<sup>34</sup> el-Fârisî de bu olayın üzerinden belli bir zaman geçtikten sonra *et-Tekmile*'yi yazıp kendisine takdim edince, Adududdevle, “*Şeyh kızdı, kendisinin de bizim de anlayamayacağımız bir eser getirdi.*” der.”<sup>35</sup>

el-Fârisî *el-Îzâh* ve *et-Tekmile*'de, kendisinden önceki dönemlerde yazılan Sıbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli eserinde karışık halde bulunan sarf ve nahiv konularını birbirinden ayırıp düzenli bir şekilde tertip etmiş ve özetlemiş, Müberred'in (ö. 286/900) eseri *el-Muktedab*'ta karışık olarak kaleme alınan sarf ve nahiv meselelerini tertip edip tekrar eden aynı konuları çıkarmış yine Zeccâcî'nin (ö. 337/949) eseri *el-Cümel*'de yer alan sarf nahiv dışı tarih, ses bilim ve zarûrât-ı şî'riyye gibi konuları eserine almamıştır.<sup>36</sup> Böylece el-Fârisî *et-Tekmile*'de sarf'ın en önemli konularını yüz yirmi iki bâbta toplamıştır.<sup>37</sup>

### 2.1. *et-Tekmile* Üzerine Yazılan Şerhler

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *et-Tekmile*'ye otuz ciltlik *el-Muğnî* isimli basit bir şerh yazdığını, sonra bunu *el-Mukteşid* isimli bir eserde ihtisâr ettiğini, yine aynı müellife ait *Îcâz* isimli yalnız *el-Îzâh*'ı ihtisâr eden

<sup>33</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 182.

<sup>34</sup> İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 233.

<sup>35</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, c. II, s. 813; Süyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, s. 496.

<sup>36</sup> Yahya Mîr Âlem, “*Kitâbu'l-Îzâh mekânethû ve haşâişuhû*”, *Mecelletü Mecmei'l-Lugati'l-Arabîyye bi Dimaşk*, 1993, sayı: 68, s. 305.

<sup>37</sup> Mîr Âlem, “*Kitâbu'l-Îzâh Mekânethû ve Haşâişuhû*”, 305.

bir şerhinin bulunduğunu bildirmiştir.<sup>38</sup> Abdulkâhîr el-Cürcânî *et-Tekmile* üzerine yazılan tek şerh olan *el-Muktesid*'in zeylinde adı geçen eserin şairlerinin şerh edildiği Kazım Bahr el-Murcan tarafından tespit edilmiştir. Yazar bu eserin İstanbul Ragıp Paşa Kütüphanesinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>39</sup>

## 2.2. el-Fârisî'nin *et-Tekmile*'de Takip Ettiği Metot

el-Fârisî *et-Tekmile* isimli eserine Adududdevle'ye dua ifadeleri ile başlar. Müellif eserinde bölümlendirmelere, tanımlara, sembollere, ortaya koyduğu kuralları semâ, kıyâs gibi farklı yöntemlerle temellendirmelere yer verir. Bunların yanı sıra bazı kuralların anlatımında farklı dil ekollerinden ve bu ekollere mensup dilcilerden yararlanır.

Müellif ilk olarak eserinin başında nahiv ilmini tanımlayıp bölümlere ayırır. Bu konuda nahvin iki kısım olduğunu, birinci kısma *el-Îzâh* isimli eserinde yer verdiğini ikinci kısmın ise bu eserde yer alacağını belirtir.<sup>40</sup> Esere genel olarak bakıldığında baş tarafında yer alan bölümlendirmelerin neredeyse eserin tamamına egemen olduğu görülmektedir.

Bölümlendirmelerine örnekler:

1. İki sâkinin iltikâ-ı babında: “İki sâkin ya bir kelimedede veya iki kelimedede ictimâ eder. Eğer bir kelimedede ictimâ etti ise ya aynı cinstendir veya farklı cinstendir.”<sup>41</sup>

2. Tesniye ve cemi bâbında: “Tesniye bir isim ya sahihtir veya mu'tel'dir. Mu'tel: Sonu elif veya mâ kabli meksûr yê veya hemze olandır. Eğer sonu elif ise bu iki kısımdır: 1. Üç harflidir, 2. Üç harften fazladır.”<sup>42</sup>

3. Müennes alâmeti bitişen isimler bâbında: “İsme bitişen müfred elifi, ya müennes mahsûs bir yapıda veya müzekker ile müennes için ortak kullanılan bir yapıdadır. Müennes mahsûs olan kalıplardan bazıları: 1. فُعْلَى kalıbında olanlardır. Bu yapı iki kısımdır. a) Müzekkeri فُعْلَى müennesi فُعْلَى kalıbında olanlardır. b)

<sup>38</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr: Mehmet Şerafeddin Yaltkaya, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, Beyrut tsz, c. I, s. 212.

<sup>39</sup> Kâzım Bahr el-Mürçân, “Mukaddime”, *et-Tekmile*, Ebû Alî el-Fârisî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1431/2010, s. 66.

<sup>40</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 180.

<sup>41</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 185.

<sup>42</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 238.

*Müzekkeri أَفْعُلْ olmayan فُعَلَى kalıbıdır. Müzekkeri أَفْعُلْ müennesi فُعَلَى kalıbında olanlar iki farklı şekilde kullanılır...*<sup>43</sup>

Müellifin yaptığı bu işlemin, meselelerin anlaşılması noktasında büyük yararı vardır. Zira bu şekilde konular daha kolay takip edilebilmektedir.

el-Fârisî'nin *et-Tekmile*'de tanımlara da yer vermektedir. Eserde yer alan tanımlardan bazıları şunlardır:

İlm-i nahiv: Arap Dilinde istikrâ (tüme varım) yöntemiyle elde edilen kuralları bilmektir.<sup>44</sup>

İşmâm: Harfî sâkin olarak okuduktan sonra dudakları yummak ve lafzı sessiz bir şekilde raf veya damme ile okumaya hazır hale getirmektir.<sup>45</sup>

Rev: Ağzı doldurmaksızın sesi hafif bir şekilde çıkarmaktır.<sup>46</sup>

Birinci kısım muzâfün ileyh: Kasd edilen isme muzâf olup, ona muzâf olmakla marife olandır.

İkinci kısım muzaâfün ileyh: Kasd edilen bir isme muzâf olmayıp, birincisinin kendisi ile hususileşmediği isme muzâf olmaktır.<sup>47</sup>

Maksûr: Sonuna müenneslik veya ilhâk için elif ziyade olan veya vâv ve yâ'dan çevrilmiş elif bulunandır.<sup>48</sup>

Hakîkî müennes: Karşısında erkeği olandır.

Gayrı hakîkî müennes: Müenneslik yalnız lafızla alakalı olup, tahtında başka bir anlamı olmayandır.<sup>49</sup>

İdgâm: Sâkin bir harfî, aralarına hareke veya vakıf girmeksizin misline bitişirmek ve bundan dolayı dili bir defa yukarı kaldırmaktır.<sup>50</sup>

Müellif bu tanımlamaların bazısında betimleyici ifadeler kullanmıştır. Örneğin işmâmın tanımında *sükûndan sonra dudakları yummak* şeklinde sözlerle işmâmda dudak hareketlerinin nasıl olacağını veya idgâmın tanımında *dili kaldırmaktır* şeklinde ifadelerle idgâm yaparken dilin hareketinin nasıl olacağını betimleyerek anlatır. Bunların yanında bazı terimlerden bahsederken de farklı ifadeler kullanır. Örneğin izâfet yerine *بَعْضُ الشَّيْءِ لَا يُفْرَدُ مِنْ صَاحِبِهِ* bir şeyin parçası

<sup>43</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 317.

<sup>44</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 180.

<sup>45</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 205.

<sup>46</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 205.

<sup>47</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 268.

<sup>48</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 285.

<sup>49</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 307

<sup>50</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 614.

*bütünden ayrılmaz*, ifadesi bunlardan biridir.<sup>51</sup> Bazı durumlarda hükümleri bildirirken önce genel kurallar şeklinde verip sonra detaylı anlatıma geçer. Örneğin “İlk harfî meftûh olan *صَحْرَاءُ* gibi kelimeler sadece gayri munsarif olur.”<sup>52</sup> ifadeleri müellif’in zikrettiği genel kurala örnek verilebilir.

el-Fârisî eserinde Arap yazı hattında bulunan ve kendisine anlam yüklenen bazı sembollerden bahseder. Örneğin harf üzerindeki خ harfinin sükûnu, ش harfinin taz‘îfi sembolize ettiğini bildirir.<sup>53</sup>

el-Fârisî eserinde yer verdiği görüşlerin bir kısmını kendi hocalarından almıştır. Hocalarından aldığı bilgileri *وَأَنَا خَاضِرٌ أَسْمَعُ*<sup>54</sup> kalıpları ile ifade ederken<sup>55</sup> sözlük yazarlarından Ehlü’l-luga<sup>56</sup> ifadesi ile bahsetmektedir.

el-Fârisî eserinde ortaya koyduğu kuralları semâ, kıyâs, ta‘lîl, lafız ve mana üzerine hamlederek temellendirir.

el-Fârisî’nin semâ ile istişhâda verdiği önemi öğrencisi İbn Cinnî şu sözlerle ifade eder “ *Bir şey hakkında semâ vârid olduğunda başka bir matlûb kalmaz ve kıyâsdan semâa dönülür.*”<sup>57</sup> Dolayısıyla müellife göre semâ’ın olduğu yerde kıyâsa yer yoktur. el-Fârisî semâ konusunda selef âlimleri gibi Kur’ân ayetlerini temel kabul eder. Kur’ân ile istişhâd ederken bazı yerlerde sadece bir ayete, bazı yerlerde birden fazla ayete<sup>58</sup> yer verirken farklı kırâatlerden de istifade eder. Örneğin *لَكِنَّ* üzerine vakıf konusunda *iki kırâatten daha güzeli* ifadesinde bulunur.<sup>59</sup> Ayrıca günümüze ulaşan ve şu anda tüm çevrelerce makbul görülen Osman (r.a.) mushafının yanı sıra Abdullah b. Mesûd’un (r.a.) kaleme aldığı mushaf ile de istişhâdda bulunarak ondan *Abdullah’ın harfinden olduğunu iddia ettiler* şeklinde bahseder.<sup>60</sup> Müellifin bu şekilde istişhâdda bulunduğu toplam 188 ayet vardır. Eserde bu kadar ayetle istişhâdda bulunulması İbn Mücâhid’den kırâat eğitimi alan müellifin Kur’ân ayetlerine ne kadar önem verdiğini ve ayetlere ne

<sup>51</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 463.

<sup>52</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 351.

<sup>53</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 205.

<sup>54</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 296.

<sup>55</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 246.

<sup>56</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 526.

<sup>57</sup> İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Münşif*, thk.

İbrahim Mustafa, Abdullah Emin, İdâretü’l-İhyâi Tûrâsi’l-Kadîm, Mısır 1373/1954, s. 278-279.

<sup>58</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 356.

<sup>59</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 218.

<sup>60</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 463.

kadar hâkim olduğunu gösterir. Ayrıca bu durum kırâati seb'anın kaynakları üzerine yazdığı *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a* (*el-Hücce fi 'ileli'l-kırâ'ati's-seb'*) eserinden de anlaşılmaktadır. Hadislerle istişhâd, müellifin yaşadığı dönemde yeni başlamıştır. Bazı eserlerinde hadislerle istişhâda yer veren el-Fârisî *et-Tekmile*'de hadislerle istişhâdda bulunmamıştır.

Kaynaklar el-Fârisî'nin hayatında yaşlılıkla alakalı yazdığı üç beytin dışında şiir yazmadığını ifade eder. Bununla beraber müellif *et-Tekmile*'de 284 şiirle istişhâdda bulunmuştur. Eser üzerine tahkik yapan Kâzım Bahr el-Mürçân 55 şiirin yazarının *et-Tekmile*'de geçtiğini, 160 şiirin şairlerini ise kendi gayretleri ile farklı eserlerde tespit ettiğini ancak 33 şiirin şairinin isimlerini bulamadığını ifade etmektedir. el-Mürçân'ın ifadesine göre eserde yer alan şiirlerden 20'si Zu'r-rumme'ye (117/735), 14'ü Hüzeyl kabilesine, 12'si A'sâ'ya (ö. 7/629), 11'i Cerîr'e (ö. 110/728), 8'i Ebû's-Şa'sâ' Abdullâh b. Rü'be b. Accâc'a (ö. 97/715), 7'si Ferzâk'a (114/732), 6'sı Ru'be (ö. 145/762), Temîm b. Ebî İbn Mukbil (ö. 70/689) ve el-Kümeyt'e (ö. 126/744), 5'i Evs'e (ö. 620 [?]), 3'ü İmrüülkays'a (ö. 25/645), Tarafe b. el-Abd'e (ö. 564), Hassân b. Sâbit'e (ö. 60/680), Züheyr'e (ö. 609[?]), A'sâ Benî Nehşel Esved b. Ya'fur'a (hicretten 22 yıl kadar önce vefat etmiştir), Humeyd'e (ö. 70/689), Lebîd b. Rebîa'ya (ö. 40/660), Abîd b. Ebras'a (ö. 555 [?]), 2'si Ömer b. Ebî Rebîa (93/711), Ebu'n-Necm el-Iclî (ö. 125/743), Tebbeta Şerran (ö. 540[?]), Ümeyye b. Salt (8/630), Bişr b. Ebû Hâzım (ö. 22/597), Nâbîga el-Ca'dî (ö. 65/685), Antere (ö. 614 m. [?]), Ebû Nahîle es-Sa'dî'ye (ö. 145/762) aittir.<sup>61</sup> Zikri geçen şairlerin haricinde sadece bir şiiri ile istişhâdda bulunduğu ancak ismini burada zikretmediğimiz şairler de vardır. Ayrıca recez şairlerinin şiirlerine de eserinde yer vermiştir.

Semâ konusunda sözlerine başvuru Arap kabilelerinin başında Ehl-i Hicâz<sup>62</sup> ve Benî Temîm<sup>63</sup> gelmektedir. Hatta eserde bu iki kabilenin ismi neredeyse sürekli olarak beraber yer almaktadır. Bu da el-Fârisî'nin sözü geçen iki kabilenin fesahatlarına güvendiğini gösterir.

el-Fârisî'nin kuralları kıyâs ile temellendirmesine gelince, bu konu ismiyle özdeşleştiği bir konudur. *et-Tekmile* incelendiğinde kuralların temellendirilmesinde aklî deliller daha fazla olduğu görülecektir. Müellif eserinde kullandığı kıyâsı; üzerine kıyâs edilebilir veya üzerine kıyâs edilemez şeklinde ayırır. Örneğin ismi mensûbu anlatırken “İsmi mensûba etki eden değişim iki kısımdır: birincisi teorilerle

<sup>61</sup> Mürçân, “Mukaddime”, s. 112-113.

<sup>62</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 185-226-227.

<sup>63</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 185-226-227.

uyumlu olmayan ve sürekli olmayandır, ikincisi uyumlu ve sürekli olandır. Uyumlu ve sürekli olmayanın hükmü; olduğu şekilde muhafaza edilip üzerine kıyâs edilmemesidir. Uyumlu ve sürekli olanın hükmü kendileri üzerine kıyâs edilmektir.”<sup>64</sup> şeklinde konuya açıklık getirmektedir.

Yine ismi maksûr konusunda “Bir kısmı kıyâsidir, diğer bir kısmı kıyâsi olmayıp semâ” ile bilinir demektir. Müellifin kıyâsa ilişkin *et-Tekmile*’de kullandığı ifadelerden bazıları şunlardır:

Üzerine kıyâs edilir.	قَيْسَ عَلَيْهِ
Kıyâsa en uygun olandır.	الْأَقْسَى- الْأَقْسَى مِنْ
Ashâbımızın kıyâsına göre.	عَلَى قِيَاسِ أَصْحَابِنَا
Kıyâs yönünden.	مِنْ جِهَةِ الْقِيَاسِ
Üzerine kıyâs edilmez.	وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ
Kıyâsa yol yoktur.	لَيْسَ لَهُ مِنَ الْقِيَاسِ وَجْهٌ
Kıyâsa uygundur, fakat Araplar kıyâstan döndüler.	لَكَانَ قِيَاسٌ لَكِنَّهُمْ عَدَلُوا عَنْ ذَلِكَ
Kıyâs dışıdır/Kıyâsa aykırı olarak.	عَلَى غَيْرِ الْقِيَاسِ
Kıyâstan çıkmaktır.	الْخُرُوجُ عَنِ الْقِيَاسِ
Kıyâs devam etmeyenlerdendir.	مِمَّا لَا يَسْتَمِرُّ الْقِيَاسُ

Müellif kıyâs ile temellendirdiği hükümleri geçerlilik açısından da değerlendirmelere tabi tutar. Bu konuda hiyerarşik olarak şu sıralamanın yapıldığı söylenebilir:

Üzerine ittifak edilmiştir.	قَوْلُ الْجَمِيعِ, عِنْدَ الْجَمِيعِ, أَمْرٌ عَامٌ
Kullanımda daha çok-en çok.	أَكْثَرُ- أَكْثَرُ فِي الْإِسْتِعْمَالِ
Azdır üzerine kıyâs edilemez.	قَلِيلٌ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ, فِي الْقَلِيلَةِ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ
Az kullanıldığı için buna itibar edilmez.	فَلَا إِعْتِدَادَ بِهِ لِغَلْتِهِ
Azdır, benzeri yoktur.	نَادِرٌ لَمْ يَجِئْ لَهُ نَظِيرٌ
Daha fazlasına geçmediler.	لَمْ يُجَاوِرُوا
Şazdır.	شَاذٌ, وَ قَدْ شَذَّ
Kıyâs ve istimâl yönünden şazdır.	فَشَاذٌ عَنِ الْإِسْتِعْمَالِ وَ الْقِيَاسِ
Kerihdir, Araplar kerih buldular.	كَرَاهَةٌ, عَلَى اسْتِكْرَاهٍ

<sup>64</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 255.



Kabîh olarak.	قبيحاً
Caiz değildir, kabul etmediler, kullanılmadı.	مُمْتَنِعٌ. يَرْفُضُوهُ، لَمْ يُسْتَعْمَلْ

el-Fârisî hükümleri temellendirirken semâ veya kıyâs türünden bir şey bulunmadığında kendi çıkarımlarıyla ta'lîl (gerekçelendirme) yapar. Gerekçelendirmeler yaparken kullandığı sözlerden bir kısmı şunlardır: *أَلَا تَرَى، لَأَنَّ، يَدُلُّ* (görmüyor musun, çünkü, buna delildir.)

el-Fârisî hükümleri temellendirirken kimi zaman lafız kimi zaman mana üzerine hamlederek hüküm ortaya koyar.

Lafız üzerine hamlettiğine örnek: “*Araplar kıyasa uygun olarak، أَلْهَالِكُ kelimesinin cemisinde هَالِكُونَ ve هَالِكُونَ dediler. Bu bâbta lafız üzerine haml etmek mana üzerine hamletmekten daha çoktur. Zira Arap dilinde دَامِرٌ دَامِرُونَ derler fakat دَمْرَى şeklinde kullanım görülmemektedir*”.<sup>65</sup>

Mana üzerine hamlettiğine örnek: “*فَعَلٌ kalıbı sıfattaki فَعِيلٌ kalıbı ile uyumludur. Ancak جَرَبِي kelimesinin mana üzerine hamledilerek أَجْرَبٌ şeklinde de cemilenmesi caizdir*”.<sup>66</sup>

Müellif bunların yanı sıra anlatımda diyalektik yöntemini de kullanır. Örneğin “*Sen Arapların semâyı أَلْجَرِيَاءُ diye niçin isimlendirdiler dersin*”<sup>67</sup> şeklinde önce soruyu sorar. Sonra arkasından “*Şu şekilde söylenir*” diye cevap verir.

Müellif eserini oluştururken belli bir gruba mensup dilcinin görüşlerini körü körüne benimsemeyip, Basralıların ve Kûfelilerin görüşlerine yer vermiştir. Bu nedenle *et-Tekmile*'de Basralılardan Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Asmaî, Ebû Zeyd, Müberred ve benzeri âlimlerin görüşlerinden bahsetmektedir. Ancak bunların içerisinde Sîbeveyhi ve Ebû Zeyd'in ismi ön plandadır.

Örneğin Sîbeveyhi'nin ismi eserde otuzdan fazla yerde geçmektedir. Müellif bir çok konuda Sîbeveyhi ile aynı görüşü paylaşırken birkaç konuda ona muhalefet etmektedir. Görüşüne katıldığı yerlerden bazıları:

1. “*رَأَيْتُ تُقْرَأُ*” *Naşb halinde ise kâf fetha hareke almaz. Sîbeveyhi'nin görüşünde böyledir.*” el-Fârisî, Sîbeveyhi'nin bu görüşünü şu şekilde temellendirir: “*Râ harfinin sâkin olması gerekli değildir. Bunun nedeni kelimeye elif lâm dâhil olmazdan önce vakıf durumunda tenvîn yerine (صَادَفْتُ تُقْرَأُ) de olduğu gibi başına elif lâm yerine sonuna elif getirilmiştir*”.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 484.

<sup>66</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 484.

<sup>67</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 338.

<sup>68</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 193.

2. “Sibeveyhi’nin kavli üzerine (جُرْح) kelimesinin cemisinde (أَجْرًا) diye şiir zaruretinden dolayı gelmesi cazidir”.<sup>69</sup>

3. Sibeveyhi bazı Araplar’ın (الْعَلْفِي) kelimesini müennes getirdiklerini iddia etti.<sup>70</sup>

Müellif, burada zikrettiğimiz konuların dışında daha bir çok meselede Sibeveyhi ile aynı görüştedir.

el-Fârisî’nin Sibeveyhi’nin görüşüne katılmadığı yerler çok azdır. Bunlardan birisi şudur: “(قَطَوَاتٌ) kelimesindeki elif (قَطَوَاتٌ) kelimesinin lâmu’l-füilindeki vâv’dan çevrilmiştir. Sibeveyhi bu kelimenin (فَعْوَعَلًا و فَعْلَعَلًا) vezninde olmasına cevaz verdi. Ancak ikincisi daha uygundur”.<sup>71</sup> Burada Sibeveyhi her iki seçeneğe eşit olarak cevaz verirken el-Fârisî ikincisinin daha uygun olduğu görüşünü savunarak ona muhalefet etmektedir.

el-Fârisî *et-Tekmile*’de Kûfelilerden Kisâî, Ferrâ, Sa’leb gibi âlimlerin görüşlerini zikretmiştir. Bu alimlerin içinden Sa’leb’in sarf ve lugat ile ilgili görüşlerine yer verip ona karşı çıkmazken, bir çok şiiri ile de istişhâda bulunmuştur. Örneğin sarf ile ilgili “(الْحَادِي عَشْرًا) deki (الْحَادِي) kelimesinin fâu’l-füil lâmu’l-füilî mevkiine çevrilmiştir.”<sup>72</sup>, “(فَعْلَانٌ) veznindeki kelimelerin (فَعْلَانٌ) vezninde cemi mükesser gelmesi azdır.”<sup>73</sup> görüşleri bunlardandır.

Yine el-Fârisî eserinde Kûfelilerden Kisâî’nin (ö. 189/805) görüşlerine yer vermekle beraber ona muhalefet etmiştir. Örneğin (الْحَمْسَةُ الْأَنْوَابِ) şeklinde muzâf ve muzâfun ileyhin elif-lâm’lı gelmesi konusunda Kisâî’nin cevâz verdiği görüşünü zikrettikten sonra Ebû Ömer’in “Bu şekilde Faşih olmayan Araplar kullanmaktadır.” sözlerini nakleder. Daha sonra müellif, Kisâî’nin görüşüne “Bunun sürekli olmaması zayıf olduğunu gösterir, Zurrime’nin beytide Kisâî’nin rivayetine muhaliftir” sözleri ile karşı çıkar.<sup>74</sup>

Ayrıca eserde az da olsa Bağdâdiyyûn ve ba’zu’l-Bağdâdiyyûn şeklinde Bağdatlılardan da bahsedilmektedir. Ancak müellif birkaç yerde zikrettiği Bağdatlıların görüşlerine karşı çıkmaktadır.<sup>75</sup> Örneğin (مَرَزْتُ النَّيْمِيَّ نَيْمَ عَدِي) misalinde mecrûr (نَيْم) kelimesini, Bağdatlılar neseb yâ’sından bedel olarak tevîl ederler. Ancak

<sup>69</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 420-421.

<sup>70</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 324.

<sup>71</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 557.

<sup>72</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Kâzım Baħr el-Murcân, 273.

<sup>73</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Kâzım Baħr el-Murcân, 447.

<sup>74</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 276-277.

<sup>75</sup> bkz. Fârisî, *et-Tekmile*, s. 253-396-397-581.

el-Fârisî onlara muhalefet ederek şöyle söyler “*Bize göre bu sahih değildir. Zira bu kelime (صاحب تميم عدي) takdirinde olup gizli muzâfın, muzâfı ileyi durumundadır*”.<sup>76</sup>

### Sonuç

el-Fârisî nahiv, sarf, kırâat ve lugata dair günümüze ulaşan ve ulaşmayan otuzdan fazla eser bırakmıştır. Eserlerinden bir kısmını Hamdânilerin emiri Seyfûddeve ve Büveyhîlerin emiri Adududdeve gibi devlet adamlarına ithâf etmiştir. Ayrıca kaleme aldığı eserlerinin bir kısmı tahkik edilmiş diğer bir kısmı ise tahkik edilmeyi beklemektedir. Müellif içerisinde bulunduğu dönemin önde gelen âlimlerinden ders almakla beraber kendisinden önceki dönemde kaleme alınan sarf ve nahiv eserlerini de okumuştur.

el-Fârisî'nin yaşadığı dönemde İslâm şehirleri ilim ve medeniyet merkezidir. Bu nedenle o çağdaşı birçok âlim gibi farklı İslâm şehirlerine seyahatler gerçekleştirmiş, her birinde ilim tahsil etmiş ve dersler vermiştir. Müellifin yaşadığı döneme kadar telif edilen çoğu eserde sarf ve nahiv kuralları iç içe iken o, nahve dair kuralları *el-Îzâh* ve çoğu sarfa dair kuralları *et-Tekmile*'de bir araya getirmiştir. el-Fârisî *et-Tekmile*'yi başından sonuna kadar kelimedeki değişimi baz alarak hazırlamıştır. Müellifin yazdığı *el-Îzâh* isimli eseri medreselerde üç yüz yıla yakın bir süre temel nahiv eseri olarak okutulmuş ve farklı İslâm beldelerinde üzerine birçok şerhler yazılmıştır. Ayrıca el-Fârisî gelecek dönemler için dil alanında yenilikler getirecek İbn Cinnî, lügat alanında etkili olacak Cevherî gibi öğrenciler yetiştirmiştir.

Müellif eserini oluştururken kendinden önceki dilcilerden yararlanmışır. Bu alanda *et-Tekmile*'de Basralılardan Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Asmaî, Ebû Zeyd, Müberred ve benzeri âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Ancak bunların içerisinde Sîbeveyhi ve Ebû Zeyd'in ismi daha çok geçmektedir. Yine Kûfelilerden Kisâî, Ferrâ, Sa'leb gibi âlimlerin görüşlerini zikretmiş, bunların içinden Sa'leb'in görüşlerine muhalefet etmemiştir. Dil ekolleri bazında düşünüldüğünde en çok Basralıların görüşleri dikkat çekmekle beraber yer yer Kûfelilerin görüşleri de görülmektedir. Bazı yerlerde de Bağdatlılardan da bahsedilse de müellif onlara muhalefet etmemektedir.

el-Fârisî *et-Tekmile*'deki kuralları semâ, kıyâs, ta'lîl gibi yöntemlerle temellendirmiştir. Ancak bunların içerisinde semâ öncelikli kaynağı olmuştur.

el-Fârisî *et-Tekmile*'de semâ ile temellendirme yaparken önceliği Kur'ân ayetlerine vermiş akabinde Arap şiiri, Arap sözü ile istişhâda devam etmiş, ancak

<sup>76</sup> Fârisî, *et-Tekmile*, s. 253-254.

hadislerle istiṣhâdda bulunmamıştır. Arap kabilelerinden Hicâzlılar ile Benî Temim'e ayrı önem vermiş onların lügatını temel kabul etmiştir.

Kıyâs ile temellendirme el-Fârisî'nin en maharetli olduğu konudur denilebilir.

*et-Tekmile*'de sarf ile ilgili konular anlatılırken bazen konu başlarında bazen de konu ortasında farklı bölümlendirmeler yapılmıştır. Bunların yanı sıra tanımlamalara da yer verilmiştir.

### Kaynakça

- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdulfettah Ebü Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *Gâyetü'n-Nihâye fî ṭabaḳâti'l-kurrâ'*, thk. G. Bergstraesser, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire tsz.
- Ebü Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *et-Tekmile*, thk. Kâzım Bahr el-Mürcân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1431/2010.
- Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-A'suru'l-Abbâsiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1401/1981.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Münşif*, thk. İbrahim Mustafâ, Abdullah Emin, İdâretü'l-İhyâi Tûrâsi'l-Kadîm, Mısır 1373/1954.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut tsz.
- İbnu'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fifrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî ṭabaḳâti'l-üdebâ'*, thk. İbrahim es-Sâmirâi, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1405/1985.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1406/1986.
- Mahmûd, Hüseyin Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî*,

- Dâru Ammâr, Amman tsz.
- Muhsin Emin, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Hüseynî el-Âmilî, *A 'yânü'-ş-Şî'a*, thk. Hasan el-Emîn, Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûa', Beyrut 1304/1983.
- Mürcân, Kâzım Bahr, "Mukaddime", *et-Tekmile*. Ebû Alî el-Fârisî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1431/2010.
- Nâsîf, Ali en-Necdî, *Târîhu'n-Nahv*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire tsz.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuhû, by. 1384/1964.
- Vâlid Ebbâh, Muhammed el-Muhtâr, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-Meşriq ve'l-Megrib*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1429/2008.
- Yahya Mîr Âlem, "Kitâbu'l-Îzâh mekânetühû ve haşâişuhû", *Mecelletü Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyye bi Dimaşk 68* (1993).
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Endülüsî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire tsz.

## Abbasî Beytülhikme'si ile Ağlebî Beytülhikme'sinin Karşılaştırılması

A Comparison Of Abbasid Bayt al-Hikmah And Aghlabid Bayt al-Hikmah

**Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK**

Dr. Arş. Gör., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nozturk@harran.edu.tr, Orcid  
ID: 0000-0003-3218-8258

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	25 Şubat / February 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – Şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

**Atıf / Cite as:** Öztürk Kocabiyik, Nilüfer, Abbasî Beytülhikme'si ile Ağlebî Beytülhikme'sinin Karşılaştırılması/A Comparison Of Abbasid Bayt al-Hikmah And Aghlabid Bayt al-Hikmah. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 355-369. doi: 10.30622 tarr.886827

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

**Copyright** © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



## Abbasî Beytülhikme'si İle Ağlebî Beytülhikme'sinin Karşılaştırılması

**Nilüfer Öztürk Kocabıyık**

### Özet

Beytülhikme'ler Ortaçağ'da tercüme ve yüksek seviyede ilmi araştırmaların yapıldığı birer ilim ve kültür merkezleridir. İslam bilim ve düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Beytülhikme'ler içerisinde özellikle Abbasîler döneminde kurulan Beytülhikme ile Ağlebîler döneminde kurulan Beytülhikme ön plana çıkmaktadır. Söz konusu Beytülhikme'ler birer eğitim öğretim merkezi olmalarının yanı sıra özellikle tercüme faaliyetleri ile önem kazanmışlardır. Bünyesinde çok sayıda bilim insanının yetiştiği ve faaliyet gösterdiği bu kurumlar Ortaçağ İslam düşünce tarihinin şekillenmesinde özel bir öneme sahiptirler.

İslam tarihinde ilk Beytülhikme'nin Abbasî Devleti döneminde kurulduğu bilinmektedir. Abbasî Beytülhikme'si sonraki Beytülhikme'lere örneklik teşkil etmiştir. Bu örneklerden biri Ağlebîler döneminde kurulan Ağlebî Beytülhikme'sidir. Her iki Beytülhikme kuruluş amacı ve işleyişi açısından benzerlik arz etmektedir. Bu makalede kuruluş nedenleri, yapısı, işleyişi, âlimleri ve İslam düşünce tarihindeki etkileri bakımından her iki Beytülhikme'nin bir karşılaştırması yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Beytülhikme, Abbasî, Ağlebî, Tercüme Faaliyetleri, Kütüphane

### A Comparison Of Abbasid Bayt al-Hikmah And Aghlabid Bayt al-Hikmah

#### Abstract

Bayt al-Hikmahs are centers of science and culture where translations and high-level scientific researches were carried out in the Middle Ages. Among the Bayt al-Hikmahs, which have an important place in the history of Islamic science and thought, especially the Bayt al-Hikmah established in the Abbasid period and the Bayt al-Hikmah established in the Aghlabid period comes to the fore. In addition to being an academic center, said Bayt al-Hikmah also gained importance especially with translation activities. These institutions, in which a large number of scientists were trained and researched actively, had a special importance in shaping the history of medieval Islamic thought.

It is known that the first Bayt al-Hikmah in Islamic history was established during the Abbasid State period. The Abbasid Bayt al-Hikmah set an example for the later Bayt al-Hikmahs. One of these examples is Bayt al-Hikmah of Aghlabid, which was established in the Aghlabid period. Both of the Beytül-Hikme poses similarities in terms of their establishment purpose and functioning. In this article, a comparison of both Bayt al-Hikmah's will be made in terms of their foundation, structure, functioning, scholars and their influence in the history of Islamic thought.

**Keywords:** Bayt al-Hikmah, Abbasid, Aghlabid, Translation Activities, Library

### Structured Abstract

Bayt al-Hikmahs are centers of science and culture where translations and high-level scientific researches were carried out in the Middle Ages. The importance of translations in the history of thought and science is evident. Indeed the translations made contributed to the development of the history of thought, the emergence of new intellectual formations and the formation of new approaches. In this respect, where and when this work is done is as important as translation. Bayt al-Hikmah, which was established in Baghdad during the Abbasid period, comes to the fore as the place where translations were made and scientific activities started in the history of Islamic thought. However, this institution, which contributed to the development of the history of Islamic thought, was not established just by the Abbasids. Throughout human history, it is a historical fact that this and similar institutions were established due to the adventure that started with interest and curiosity. One of them is the Bayt al-Hikmah, an institution founded by the Aghlabids, where interpretations are made as well as translations and scientific studies are initiated. Although the Bayt al-Hikmah which established by the Aghlabids did not come to the fore as much as the Bayt al-Hikmah established by the Abbasids, this does not mean that it did not contribute to the history of Islamic thought. Due to the fact that it has not been studied sufficiently, our knowledge is very limited about the Bayt al-Hikmah, which was established by the Aghlabids. In our study, we will try to present a comparison by considering both Bayt al-Hikmah in order to unearth such institutions and to determine their contribution to Islamic civilization in the field of thought, science and culture.

Aghlabid Bayt al-Hikmah is similar to the Abbasid Bayt al-Hikmah in terms of its structure, functioning and purpose. As a matter of fact, when we look at the departments of these institutions, they are almost the same. In terms of functioning, these two institutions fulfill the same tasks as library, translation center and observatory. With these departments, both institutions have become science centers. It is possible to say that in these centers researches conducted in the academic sense. It is again the Bayt al-Hikmah who have taken the inheritance of different cultures and civilizations and enabled them to be reinterpreted. However, although there are no big differences between the two institutions, it is possible to say that the Abbasid Bayt al-Hikmah is more comprehensive in terms of translation and scientific activity. In addition, we can see that as well as important scholars, many translators and scholars were trained in Bayt al-Hikmahs. from time to time These scholars tested the accuracy of the data and developed new theories with the results they obtained. The Bayt al-Hikmahs, which provide these scholars to be trained, naturally contribute to the development and progress of Islamic civilization. It is very important for the development of a civilization for non-religious education to reach large masses and to carry out studies in this field. As a matter of fact, being strong in terms of science will also contribute to the development of a state or civilization in other aspects.

It is possible to say that the translated works in Aghlabid Bayt al-Hikmah were chosen among the works that were not translated in Abbasid Bayt al-Hikmah. The careful selection of the



works that are not translated can be regarded as an indication that the Aghlabids followed the developments and the studies in the scientific field in the Abbasids. As a matter of fact, the Aghlabid stated that they were loyal to the Abbasids and maintained good relations in the scientific field too. In this regard, the Aghlabid followed the scientific developments in Baghdad and took them as an example for themselves. The establishment and functioning of the Bayt al-Hikmah can also be expressed as an indication of this example.

Undoubtedly, the importance of the attitudes of the rulers in establishing the Bayt al-Hikmah and turning them into research centers is palpable. As a matter of fact, it is not possible for such an important institution to develop and maintain its existence without support of the government. At the same time, in order to both maintain their existence and provide new works these institutions should be supported financially. When we look at both Bayt al-Hikmah, we see that the rulers support these two institutions and provide all kinds of assistance when necessary. The Abbasid and Aghlabid rulers both sent some scholars to other countries to collect works from time to time.

While the Abbasid Bayt al-Hikmah transferred the cultural and scientific knowledge of civilizations such as Greek, Persian and Indian to the Islamic world, Aghlabid Bayt al-Hikmah both benefited from these cultural and scientific accumulations and also took part in transferring them to the regions of Andalusia and Sicily. This situation shows us that the Bayt al-Hikmah played an important role in both translating, interpreting and transferring the scientific knowledge. It is possible to say that such institutions should exist in every period of history and translation activities should be carried out systematically under one roof.

## Giriş

Düşünce ve bilim tarihi açısından tercümelemin önemi aşikârdır. Nitekim yapılan çeviriler, düşünce tarihinin gelişmesine, yeni fikri oluşumların ortaya çıkmasına ve yeni yaklaşımların oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu bakımdan tercümelemin yapılması kadar bu işin nerede ve ne zaman yapıldığı da oldukça önemlidir. Abbasî Devleti zamanında Bağdat'ta kurulmuş olan Beytülhikme, İslam düşünce tarihinde tercümelemin yapıldığı ve ilmi faaliyetlerin başladığı yer olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak İslam düşünce tarihinin gelişmesine katkı sağlayan bu kurum sadece Abbasîler tarafından oluşturulmamıştır. İnsanlık tarihi boyunca, ilgi ve merak ile başlayan serüven nedeniyle, bu ve buna benzer kurumların kurulduğu tarihi bir gerçektir. Bunlardan biri de Ağlebî Devleti tarafından kurulan ve tercümelemin yanı sıra şerhlerin yapıldığı ve ilmi çalışmaların da başladığı bir kurum olan Ağlebî Beytülhikme'sidir. Ağlebîler tarafından kurulan Beytülhikme Abbasîler tarafından kurulan Beytülhikme kadar ön plana çıkmamış olsa da bu durum onun İslam düşünce tarihine bir katkısı olmadığı anlamına gelmemektedir. Ağlebîler tarafından

kurulan Beytülhikme'nin yeterince çalışılmamış olmasından dolayı onun hakkındaki bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Bu tarz kurumların da gün yüzüne çıkarılması ve İslam medeniyetine düşünce, bilim ve kültür alanında sağladığı katkıların belirlenmesi için çalışmamızda her iki Beytülhikme'yi ele alarak bir karşılaştırma sunmaya çalışacağız.

### **Beytü'l-Hikmeler'in Kuruluşu**

Öncelikle Beytülhikme'lerin kuruluşuna zemin hazırlayan sebeplerin neler olduğuna dair genel bir değerlendirmenin yapılmasını gerekli görüyoruz. Bunun için Abbasî Devleti tarafından kurulan Beytülhikme ile Ağlebî Devleti tarafından kurulan Beytülhikme'nin kuruluşuna etki eden faktörlerin neler olduğunu tek tek ele almaya çalışacağız.

Her ne kadar Beytülhikme'lerin bir kuruluş amacının olmadığı iddia edilmiş (Gutas, 2015, s. 62) olsa da böyle bir kurumun amaçsız bir şekilde oluşmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim bu kurumların kurulduğu dönemlerde ilim, kültür ve sanat gibi alanların İslam medeniyetinde belirli bir noktaya geldiği görülmektedir. Bunun yanında Beytülhikme'lerin kuruluşunu hazırlayan birkaç sebepten daha bahsedebiliriz. Bunlardan ilki, Müslümanların fethettikleri coğrafyadaki kültür ve medeniyeti öğrenme isteğidir. Bu farklı coğrafyalar, Müslümanları aynı zamanda farklı din ve inanışlar ile de karşılaştırmıştır. İslam dini ile diğer dinlerin karşılaşması tartışmaları ve problemleri de beraberinde getirmiştir. Ayrıca medeniyetin gelişmesi ile birçok problemin ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Bu problemlerin çözümü için gerekli olan ilimlerin öğrenilmesi için de tercümelemlerin yapılması gerekmiştir. Örneğin malî hesaplar, arazi ölçümleri ve şehrin oluşturulması için gerekli olan matematik, astronomi gibi ilimlerin öğrenilmesi zorunluluk haline gelmiştir (Demirci, 2019, s. 41-42; Ülken, 2020, s. 63-67). Son olarak bu kurumların oluşturulmasında rol oynayan kişilerin de etkisini göz ardı etmemek gerekir. Nitekim Halife Me'mûn Bizans'ta bulunan eski kitapların kendilerine verilmesi için İmparator ile mektuplaşmıştır. Bunun neticesinde Me'mûn, kitapları getirmeleri için Haccâc b. Matar, İbnü'l-Bitrîk, Beytülhikme'nin başkanı Selm gibi şahısların bulunduğu bir heyet oluşturmuştur (İbn Nedim, 2019, s. 790).

Bütün bu sebeplerin yanında İslam dininin yapısı ve ilme yaklaşımı da Beytülhikme'lerin kurulmasında ön plana çıkmaktadır. Nitekim Müslümanlar bu kurumların oluştuğu dönemde siyasî olarak güçlü bir konumda bulunmaktaydı. Eğer ilme önem verilmemiş olsaydı Müslümanlar fethettikleri yerlerdeki ilmi çalışmaları

dikkate almaz ve onları geliştirmezdi. Bu sebeple Beytülhikme'lerin asıl kuruluş nedeninin İslam dini olduğu açıktır (Demirci, 2019, s. 50). Abbasîlerin bu kurumu oluşturmalarının bir nedeni de Fazlurrahman açısından, Yunan felsefe ve ilmüne dair yapılan tercümelemlerin koruyuculuğunu üstlenmek istemeleridir (Fazlurrahman, 2016, s. 48). Ancak Gutas (2015, s. 60) bu kurumlarla ilgili kaynakların az olmasını neden olarak göstererek onların görkemli ve önemli bir hareket olmadığını iddia etmektedir. Bir konuda yeteri kadar kaynak olup olmadığını neye ve kime göre belirleyeceğiz? Aynı zamanda kaynakların az olması bu kurumların önemsiz olduğu sonucunu da doğurmaz.

Abbasî Devleti döneminde Bağdat'ta kurulan Beytülhikme de söz konusu sebepler neticesinde oluşturulan bir kurumdur. Bu kurumun ilk kuruluş tarihi tartışmalı olmakla birlikte (Gutas, 2015, s.61) Abbasî halifesi Mansur dönemine kadar gittiği görülmektedir. Halife Mansur ilgi alanını oluşturan eserleri tercüme ettirmiş ve sarayında bunlar için bir kütüphane oluşturmuştur. Buraya "hizânetü'l-hikme" adı verilmiştir. Halife Mansur'un bu kütüphanesi Abbasî Beytülhikmesi'nin temeli olarak ifade edilmektedir (Kaya, 1992, s. 88-89). Bu bakımdan halifelerin kütüphanelerinin birleşmesi sonucu ve bütün bir kurumu belirtmek için Beytülhikme ifadesinin kullanıldığını söylemek mümkündür (Demirci, 2019, s. 68).

Abbasî Beytülhikme'sinin gelişmesi ve ilimler akademisi seviyesine gelmesi ise Halife Me'mun dönemine rastlamaktadır. Abbasî Beytülhikme'si tercüme faaliyetlerinin yanında pozitif bilimlerin araştırıldığı oldukça önemli bir eğitim merkezi haline gelmiş ve İslam medeniyetinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Ancak Moğol saldırısı sonucu 1258 yılında Hülagu tarafından yıkılmıştır (Kaya, 1992, s. 89).

Abbasî Devleti'nin kurmuş olduğu Beytülhikme kendinden sonra kurulan bu tarz kurumlara bir örneklik teşkil etmiştir. Bu kurum ile başlayan ilmî ve kültürel hareket farklı bölgelerde bulunan yöneticiler için bir kılavuz olmuştur. Nitekim Kûfe, Belh, İsfahan, Semerkant gibi şehirlerde benzer kütüphaneler kurulmuştur (Erdem, 2013, s. 71). Abbasî Beytülhikme'sinin bir benzerinin de Ağlebî Devleti döneminde Tunus'un Kayrevan şehrinde III. Ziyâdetullah tarafından kurulduğu ifade edilmektedir (Kaya, 1992, s. 89-90). Ancak bu Beytülhikme'nin Emir II. İbrahim tarafından (Hammûde, 2007, s. 314) Rakkâde'de sarayın bir bölümünde kurulduğu da iddia edilmektedir (Necvâ, 2000, s. 24; Demiralay, 2018, s. 111). Tarihi seyir dikkate alındığında Beytülhikme'nin II. İbrahim tarafından kurulduğunu kabul etmek daha makul görünmektedir. Bu konudaki tartışma çalışmamızın sınırlarını aşacağı için başka bir çalışma konusu olabilir. Her ne kadar ne zaman ve kim

tarafından kurulduğu açık bir şekilde belirli olmasa da yukarıda belirttiğimiz nedenlerden dolayı Ağlebîler tarafından da bir Beytülhikme kurulduğunu görmekteyiz.

Ağlebîler tarafından kurulan Beytülhikme ile birlikte Tunus ve Ifrikiye'de de akli bilimlerin tedrisinin başladığını söyleyebiliriz. Bu kurum bölgedeki ilk akademi olarak da nitelendirilebilir. Zira burada dini ilimlerin yanı sıra akli ilimlerin de ele alındığı görülmektedir (Demiralay, 2018, s. 111). Bu kurum sayesinde ilmin her kesime hitabı ve her kesimden insanların bilgiye ulaşması da sağlanmıştır. II. İbrahim ve diğer emirlerin bu kuruma çok özen gösterdiği bilinmektedir. Bu bakımdan Bağdat, Şam ve Fustat gibi ilim merkezlerinden hem âlimlerin hem de kitapların getirilmesi için hiçbir zorluktan kaçınılmamıştır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere devlet adamlarının ilmin gelişmesine katkı sundukları ve bu sayede de böylesi kurumların olumlu sonuçlarını aldığımızı da belirtmek yerinde olacaktır (Demiralay, 2018, s. 109).

Ağlebî emirliğinin yıkılması ile bu kurum Fatimîlerin eline geçmiş ve burada bulunan eserler Kahire'ye götürülmüştür. Götürülen bu eserler el-Ezher'in çekirdeğini oluşturmuştur (Demiralay, 2018, s. 112).

### **Beytülhikme'lerin Bölümleri**

Hem Abbasî hem de Ağlebî Beytülhikme'lerine baktığımız zaman bu kurumların birkaç bölümden oluştuğunu görmekteyiz. Öncelikle Abbasîler tarafından kurulan Beytülhikme'nin bölümlerini ele alıp daha sonra Ağlebîler'inkine değineceğiz. İkisi arasında var olan benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştıracacağız.

Abbasî Beytülhikme'sinde kütüphane, tercüme ve rasathane olmak üzere üç ana bölümden bahsedebiliriz. Kütüphane bölümü, oldukça eski kitapların yanı sıra telif edilen eserlerin de bulunduğu kısımdır. Aynı zamanda her halifenin bir kütüphanesi bulunduğundan onlar da bu kurumda birleşmiştir. Tercüme bölümünde ise, farklı dillerdeki eserlerin Arapçaya çevirisi yapılmaktadır. Her ne kadar Beytülhikme'nin çekirdeğini kütüphane bölümü oluştursa da tercüme bölümü de en az onun kadar önemi haizdir. Bu bölümde birçok âlimin görev aldığı bilinmektedir. Bu âlimlerden her biri görevine göre yani mütercim, müstensih ve araştırmacı olarak ayrı odalarda çalışmışlardır (Demirci, 2019, s. 86-91). Rasathane bölümünün kurulması ile Beytülhikme kütüphane ve tercüme bürosunun olması yanında tabii ilimlerin de incelenip araştırıldığı bir merkez olarak karşımıza çıkmaktadır (Kaya, 1992, s. 89). Nitekim Beytülhikme'de tercüme edilen eserlerden elde edilen bilgiler rasathanede yeniden incelenmekte ve doğruluğu test edilmektedir. Aynı zamanda buradaki

âlimler, bu bilgileri sadece test etmekle yetinmemiş onları geliştirip yeni teoriler de ileri sürmüşlerdir (Demirci, 2019, s. 94).

Ağlebî Beytülhikme'si ise dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm kitapların çoğaltıldığı istinsah bölümüdür. İkinci bölüm kitapların ödünç verilip alındığı ve danışmanın bulunduğu kısımdır. Üçüncü bölüm ise âlimlerin ilmî çalışmalar yaptığı bölümdür. Son bölüm alt katta bulunmakta ve burada kitaplar ile astronomi aletleri bulunmaktadır (Demiralay, 2018, s. 110).

Her iki Beytülhikme'yi karşılaştırdığımızda bunların bölümleri açısından birbirinin benzeri olduğu görülmektedir. Her ikisinde de tercümelemlerin yapıldığı, eserlerin kopyalandığı ve rasathane bölümünde de araştırmaların yapıldığını söyleyebiliriz.

### **Beytülhikme'lerde Yapılan Tercümelemler**

Bu kurumlar farklı dillerdeki eserlerin tercümesinin yapıldığı sistemli ve düzenli merkezlerdir. Bu kurumlarda tıp, felsefe, matematik, mantık, astronomi, coğrafya, kimya, botanik, müzik, aritmetik, geometri ve astroloji alanlarında tercümelemlerin yapıldığını öğrenmekteyiz (İbn Nedim, 2019).

Abbasî Beytülhikme'sinde tercüme faaliyetlerinin önemli olduğu aşikârdır. Burada yapılan tercümelemlere baktığımız zaman birçok eserin İslam kültür ve düşünce tarihinin kullanımına sunulduğu görülmektedir. Yapılan bu tercüme faaliyetlerinden ilki Farsçadan yapılan tercümelemler; ikincisi Yunancadan yapılan tercümelemler, üçüncüsü Hintçeden yapılan tercümelemler, dördüncüsü Nebatî dilinden yapılan tercümelemler ve sonuncusu da İbranîceden yapılan tercümelemlerdir (Demirci, 2019, s. 118-151). Tercümesi yapılan eserler oldukça fazla olduğu için burada örnek olması bakımından birkaç eser zikretmek istiyoruz. Örneğin, Farsçadan Kelîle ve Dimne, Hudeynâme, Mazdek (İbn Nedim, 2019, s. 364); Hintçeden Siddharta, Kitâbu Semûm, Kitâbu'l-Mevâlid (Demirci, 2019, s. 123), Kitâbü Esmâ'i Akâkîrî'l-Hind, İstankeru'l-Câmî, Muhtasaru'l-Hind fi'l-Akâkîr (İbn Nedim, 2019, s. 952-954); İbranîceden Efâru't-Tevrat (Demirci, 2019, s. 126); Nebatî dilinden Tardu'ş-Şeyâfîn, Sihri'l-Kebîr, Esrâru'l-Kevâkib, Karâbîn (İbn Nedim, 2019, s. 978) gibi eserler tercüme edilmiştir. Yunancadan yapılan tercümelemler diğer dillerden yapılan tercümelemlere oranla daha fazladır. Platon, Aristoteles, Batlamyus, Hipokrat ve Calinus'un eserlerinin tercüme edildiği bilinmektedir. Örneğin Platon'un es-Siyâse (Devlet), Nevâmîs (Kanunlar) (İbn Nedim, 2019, s. 800); Aristoteles'in Makûlât (Kategoriler), Nefs (Ruh Üzerine), Ahlâk (Nikomakhos'a Etik) (İbn Nedim, 2019, s. 808-818); Batlamyus'un Mecistî, Mevâlid (İbn Nedim, 2019, s. 860-862); Hipokrat'ın Ahdi Hipokrat, Fusul, Kitâbü Takdîmeti'l-Ma'rife (İbn Nedim, 2019, s.

914); Calinus'un Firâk, Ustukussât, Mizâc (İbn Nedim, 2019, s. 918) gibi eserleri sayılabilir.

Bağdat ve Mısır'daki tercümelere istinad edildiği için Ağlebî Beytülhikme'sinde yeni tercüme az olmakla birlikte (Ülken, 2020, s. 89) yine de yapılmaktadır. Bu tercüme felsefe, mantık, coğrafya, felek, tıp ve matematik alanlarında yapılmıştır (Hammûde, 2007, s. 314). Irak, Şam ve Mısır'dan tıp, matematik, müzik vb. alanlarda uzman âlimler getirilmiştir. Beytülhikme'yi matematikçi Ebû'l-Yesir eş-Şeybânî el-Bağdadî yönetmiştir. Ağlebî Beytülhikme'sinde Yunanca, Süryanice, Farsça ve Sanskritçeden tercüme yapıldığı bilinmektedir (Necvâ, 2000, s. 25). Tercüme edilen eserlerden biri Kitâbü Belînûs (Plenus)'tur. Ayrıca Târihu'l-Umumi'l-Kadîme adlı eserin tercümesinin de kütüphanede bulunduğu bahsedilmektedir. Tercüme edilen bir başka eser ise Titus'un on cüzlük tarih kitabıdır (Zeytûn, 1988, s. 390-391).

### **Beytülhikme'lerdeki Mütercim, Müstensih ve Âlimler**

Abbasî Beytülhikme'sinde çok sayıda mütercim ve müstensih bulunmaktaydı. Bu şahıslar başlangıçta farklı bölgelerde bulunan ve o zamanda tercüme ile uğraşan kişilerdi. Ancak Beytülhikme'nin kurulması ile birlikte bu şahıslar bu kuruma gelerek bir arada çalışmaya başlamışlardır. Bu durum da tercüme faaliyetinin bir merkezde toplanmasını sağlamıştır (Demirci, 2019, s. 99-100). İbn Nedim bu kurumda çalışan mütercim sayısını 47 olarak bildirmektedir (İbn Nedim, 2019). Bu isimler incelendiği zaman, onların hemen hemen hepsinin Yunancadan tercüme yapanlar olduğu görülmektedir. Bu bakımdan diğer dillerden tercüme yapanların burada zikredilmediğini söyleyebiliriz (Demirci, 2019, s. 100). Ağlebî Beytülhikme'sine baktığımızda İbn Haynes'in Yunancadan Arapça'ya tercüme yaptığı ifade edilmektedir (Demiralay, 2018, s. 116). Burada mütercimlerden ziyade Beytülhikme'lerde yetişen ve ilmi çalışmalar yapan âlimler üzerinde durmak istiyoruz.

### **Abbasî Beytülhikme'sinin Âlimleri**

#### **Huneyn b. İshâk**

Beytülhikme'deki en dikkat çekici isim Huneyn b. İshâk'tır. Kaynaklarda emînü't-tercümân olarak nitelenmektedir. Nitekim Huneyn b. İshâk, Yunanca, Süryanice, Farsça ve Arapça olmak üzere dört dili mükemmel şekilde bilmektedir (Demirci, 2019, s. 153, 155). Onun, Calinus, Hipokrat, Platon ve Aristoteles'in eserlerinden 50'ye yakını tercüme ettiği bildirilmektedir (İbn Nedim, 2019). Huneyn b. İshâk kitap tercüme etmenin yanında farklı bölgelerde bulunan kıymetli eserleri toplamak

için yolculuğu da çıkmıştır (Katipoğlu ve Kutluer, 1998, s. 377; Demirci, 2019, s. 155-156).

Huneyn b. İshâk'ın tıp alanında yaptığı tercümelemler ile Yunan tıbbının Arapça konuşulan yerlere ulaştığını görmekteyiz. Aynı zamanda Huneyn b. İshâk'ın Arapça tıp terminolojisinin gelişmesine de katkı sağladığı aşikârdır. Ayrıca onun tercümelerden hariç, tıp ilminin yanı sıra metafizik, meteoroloji, zooloji, jeofizik ve Hıristiyan teolojisi ile ilgili eserler de yazdığı bilinmektedir (Katipoğlu ve Kutluer, 1998, s. 378).

### **Sâbit b. Kurrâ**

Sâbit b. Kurrâ felsefe, astronomi, tıp, matematik ve tabii ilimler ile ilgili tercümeler ve telif eserler ile ilim dünyasına katkıda bulunan önemli bir şahsiyettir. Aynı zamanda en büyük mütercimlerden biri olarak da ifade edilmektedir (Fazlıoğlu, 2008, s. 353). Nitekim Kâtip Çelebi'ye göre, onun tercümelemleri olmasaydı hiç kimse Yunanca felsefî eserlerden faydalanamazdı; çünkü Sâbit b. Kurrâ'nın tercüme etmediği eserler başkası tarafından tercüme edilememiştir (Kâtip Çelebi, 2017, s. 1271).

### **Kindî**

İlk İslam filozofu olarak da kabul edilen Kindî aynı zamanda Beytülhikme'de yürütülen faaliyetlere de yoğun bir şekilde katılmıştır (Demirci, 2019, s. 161). Kindî'yi mütercim olarak pek görmesek de o, Yunancadan yapılan tercümelemlerdeki felsefî kavramların Arapçadaki karşılıklarının düzenlenmesinde, dil ve gramer kurallarına uygunluğu açısından incelenmesinde görev almıştır. Bu çalışmalar sırasında da birçok eserin tefsirini yaptığını söyleyebiliriz (Demirci, 2019, s. 161; İbn Nedim, 2019, s. 812, 816, 818).

Kindî bu kurumdaki görevinin yanında birçok ilim alanında telif eserler kaleme almıştır. İbn Nedim'in bildirdiği üzere Kindî 242 eser yazmıştır. Bunlardan 22 tanesi felsefe, 20 tanesi mantık, 7 tanesi müzik, 29 tanesi astroloji, 23 tanesi geometri, 12 tanesi siyaset, 11 tanesi meteoroloji, 16 tanesi astronomi, 22 tanesi tıp, 17 tanesi cedel, 5 tanesi psikoloji ve geri kalanları da diğer konularla ilgilidir (İbn Nedim, 2019, s. 828-842).

### **Harezmi**

Beytülhikme'nin kütüphanesinde görev yapmış olan Harezmi (Fazlıoğlu, 1997, s. 224), matematik, coğrafya, felek ve tarih alanında yetkin bir âlimdir. Beytülhikme'de oldukça önemli başarılarla imza atmıştır. Harezmi'nin hem Hint

hem de Yunan matematiğini bildiğini ifade edebiliriz. Nitekim o, bu ikisine Mezopotamya ve İbranî gelenekteki bilgileri de ekleyerek cebir ilminin temelini oluşturmuştur. Harezmi sadece cebirle ilgilenmemiş aynı zamanda astronomi ve coğrafya ile ilgili araştırmalar da yapmıştır (Demirci, 2019, s. 163-167). Nitekim İbn Nedîm'in ifade ettiği gibi, Me'mûn döneminde Beytülhikme'de çalışan astronomlardan biri olan Harezmi'nin çalışmaları başvuru kaynakları arasına girmişti (İbn Nedim, 2019, s. 878).

### **Ağlebî Beytülhikme'sinin Âlimleri**

#### **İshâk b. İmrân**

Abbasî devletinde dünyaya gelen İshâk b. İmrân buradaki ilmi birikimden yararlanarak kendisini tıp, eczacılık ve felsefe alanlarında geliştirmiştir. Ağlebî emiri II. İbrahim tarafından kendisinin özel doktoru olmak üzere davet edilmiştir (el-Endelüsi, 2014, s. 162; Demiralay, 2018, s. 113). İshâk b. İmrân'ın etrafında ilme istekli bir grup oluştu ve bir Beytülhikme kurulmuş oldu (Cihan ve Şahin, 2000a, s. 535; Demiralay, 2018, s. 113). Bu bakımdan İshâk b. İmrân Mağrib'in ilk büyük mütercimi olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda Hipokrat ve Calinos'un eserlerini inceleyerek yeni bir eser telif etmiştir (Ülken, 2020, s. 89-90). İshâk b. İmrân'ın tercüme ve te'lif eserleri ile Ağlebî Beytülhikme'sinde tıp çalışmalarının başladığı görülmektedir (Demiralay, 2018, s. 113).

Ifrikiyye'de tıbbın kurucusu olarak kabul edilen İshâk b. İmrân aynı zamanda tabiplerin başı olarak da nitelenmektedir. Huneyn b. İshâk'ın çağdaşı olan İmrân, hastalarını kısa sürede iyileştirdiği için Semmu Sâ'a (hemen zehirleyen) lakabını almıştır (el-Endelüsi, 2014, s. 162; Cihan ve Şahin, 2000a, 535). Onun sayesinde bu bölgede tıp ilminin yanında felsefenin de ilgi gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim o herkesin kolayca anlayabileceği tarzda felsefî eserler kaleme almıştır (Demiralay, 2018, s. 113).

#### **İshâk b. Süleyman el-İsrâîlî**

Hocası İshâk b. İmrân gibi İshâk b. Süleyman el-İsrâîlî de hem tıp hem de felsefe ilminde önemli âlimlerden biridir. Yeni-Platonculuğun ilk Yahudi temsilcilerinden biri olan İshâk b. Süleyman el-İsrâîlî'nin Yahudi felsefesi ve mistisizmine etkisinin olduğu da görülmektedir (Cihan ve Şahin, 2000b, s. 544-545; Demiralay, 2018, s. 113-114). İshâk b. Süleyman el-İsrâîlî'nin tıpcı yönü Müslümanlar arasında ön plana çıkarken felsefesi ise Yahudiler arasında daha fazla dikkat çekmiştir (Cihan ve Şahin, 2000b, s. 544). Aynı zamanda el-İsrâîlî ilk devrin önemli ve büyük kimyagerlerinden biridir (Ülken, 2020, s. 129).



**İsmail b. Yusuf**

Müneccim ve kimyager olan İsmail b. Yusuf genç yaşta ilim yolculuğuna çıkmıştır. Mısır, Hicaz ve Bağdat'ta dil ve din ilimlerini tamamlayarak aklî ilimlere yönelen İsmail b. Yusuf özellikle astronomi ve kimya üzerinde çalışmalar yapmıştır. Ayrıca Bağdat'ta geçimini sağlamak için ilaç ve yüzleri güzelleştirmek için boya yapan bir dükkânda çalışmıştır. Bu konuda bütün incelikleri öğrenerek Kayrevan'a dönmüştür. İsmail b. Yusuf Bağdat tarzı boya imalatını bu bölgeye getiren ve yine bu bölgede kimya dersini ilk defa bir disiplin olarak veren kişi olması bakımından önemlidir (Demiralay, 2018, s. 114-115).

**İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî er-Riyâzî**

İbrahim b. Ahmed eş-Şeybânî er-Riyâzî aslen Bağdatlıdır. Buradaki ilmi birikimi Kayrevan'a taşıyan er-Riyâzî matematik ilminde önde gelen âlimlerden birisidir. Aynı zamanda bir dönem Beytülhikme'ye de başkanlık yapmıştır (Demiralay, 2018, s. 115-116).

**Beytülhikme'lerin Etkisi**

Görüldüğü gibi bu eğitim kurumları birçok âlimin yetişmesine, birçok eserin oluşmasına ve ilmi açıdan gelişmeye katkı sağlamıştır. Bu da kültür ve medeniyetin gelişmesine doğrudan etki etmektedir. Şimdi bu kurumların etkilerinin neler olduğu hususunu inceleyebiliriz.

Beytülhikme'ler sayesinde yabancı kültür ve medeniyetlerin etkisi ile İslam dünyasında dinî, fikrî ve maddî bakımdan zengin ve parlak bir dönemin yaşandığı görülmektedir (Fazlurrahman, 2016, s. 49). Beytülhikme'lerin toplum, düşünce ve bilim alanlarına etkilerinden bahsedilebilir. Düşünce alanındaki etkisini felsefe, tasavvuf ve kelam çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. İlk olarak felsefi alana dikkat ettiğimizde, İslam düşüncesinde felsefeyi sistematik olarak ortaya koyan kişinin Kindî olması şans değildir. Nitekim o Abbâsî Beytülhikme'sinde felsefi eserleri kontrol etme işi ile meşguldü. Bu bakımdan Beytülhikme'ler toplumda felsefenin yaygınlaşp filozofların oluşmasına katkı sağlamıştır. Kelam alanında da yapılan tercümelemlerin etkisini görmek mümkündür. Mutezile'yi bu konuda örnek göstermek mümkündür. Nitekim yabancı inançların İslam düşüncesine karşı çıkışına sistemli bir şekilde cevap veren bu mezheptir. Bunlar Beytülhikme'de tercüme edilen felsefe eserlerini dikkate alarak kelâmî konuları onlarla açıklamaya çalışan bir gruptur. Felsefe ve kelamdaki etkinin tasavvufta da görülmesi kaçınılmaz olmuştur.

Tasavvufî görüşün şekillenmesinde zaman zaman Yeni Platonculuğun etki ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim vahdet-i vücud anlayışının şekillenmesinde bu etki görülmektedir (Demirci, 2019, s. 204-226). Aynı zamanda Gnostik felsefede önemli bir yeri olan nur kavramı İbn Arabî düşüncesinde de aynı önemi haizdir (Fazlurrahman, 2016, s. 226).

Bilim alanındaki etkisine baktığımız zaman İslam dünyası kendisinden önceki birikimi Beytülhikme'lerde toplu bir şekilde ele alarak yeni teoriler üretmiştir. Bu da bilimin gelişmesini ve İslam dünyasının bilim merkezi haline gelmesini sağlamıştır. Tıp, matematik, astronomi, coğrafya, kimya, eczacılık ve botanik gibi ilim dalları İslam medeniyeti öncesinde temelleri atılan ve gelişmeye başlayan ilim dalları idi. Bu alanlardaki eserlerin Beytülhikme'lerde tercüme edilmesi sonucunda İslam medeniyetinde bulunan âlimlerin onları geliştirdiğini ve yeni bilgiler ürettiğini açık bir şekilde görmekteyiz (Demirci, 2019, s. 233-256). Nitekim matematik ilminde İbn Türk ve Harezmi oldukça önemli adımlar atmışlardır (Ülken, 2020, s. 126).

Toplumsal etkiler dikkate alındığında hangi konu ele alınırsa alınsın insan faktörü karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan toplumsal olayların ve hareketlerin yönünü belirlemesi açısından Beytülhikme'lerin yeri ayrıdır. Bu kurumda farklı millet ve kültürden birçok âlimin bulunması, onların birbirleriyle olan ilişkileri, etkileşimi ve topluma yön verişî toplumsal alandaki etkilerdendir.

## Sonuç

Yapısı, işleyişi ve amacı itibarıyla Ağlebî Beytülhikme'si Abbasî Beytülhikme'sinin bir benzeridir. Nitekim bu kurumların bölümlerine baktığımızda hemen hemen aynıdır. İşleyişi itibarıyla bu iki kurum kütüphane olarak, tercüme yapılan yer olarak ve rasathane olarak aynı görevleri yerine getirmektedir. Bu bölümler ile her iki kurum da bir ilim merkezi haline gelmiştir. Buralarda akademik manada araştırmalar yapıldığını söylemek mümkündür. Farklı kültür ve medeniyetin mirasını alarak onların yeniden yorumlanmasını sağlayan da yine Beytülhikme'lerdir. Ancak her iki kurum arasında büyük farklar bulunmamakla birlikte Abbasî Beytülhikme'sinin tercüme ve ilmi faaliyet açısından daha kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Beytülhikme'lerde birçok mütercim ve müstensihin yanı sıra önemli âlimlerin yetiştiğini de görmekteyiz. Bu âlimler elde edilen verilerin zaman zaman doğruluğunu test etmiş ve ulaştıkları sonuçlar ile de yeni teoriler geliştirmiştir. Bu âlimlerin yetişmesine olanak tanıyan Beytülhikme'ler doğal olarak İslam medeniyetinin gelişmesine ve ilerlemesine de katkı

sağlamaktadır. Her iki Beytülhikme’de de eğitim ve öğretimin önemli olduğunu ve dini olmayan ilimlerin öğretiminin başladığını görmekteyiz. Dini olmayan eğitimin de geniş kitlelere ulaşması ve bu alanda çalışmaların yapılması bir medeniyetin gelişmesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim ilmi bakımdan güçlü olmak bir devletin ya da medeniyetin diğer açılardan da gelişmesine katkı sağlayacaktır.

Ağlebî Beytülhikme’sinde tercüme edilen eserlerin Abbasî Beytülhikme’sinde tercümesi yapılmayan eserlerden seçildiğini söylemek mümkündür. Tercümesi yapılmayan eserlerin dikkatle seçilmesi Ağlebî Devleti’nin Abbasî Devleti’ndeki gelişmeleri ve ilmi alandaki çalışmalarını takip ettiklerinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Nitekim Ağlebîler Abbasîlere bağlı olduklarını ifade etmişler ve iyi ilişkileri ilmi alanda da sürdürmüşlerdir. Bu bakımdan Ağlebîler Bağdat’taki ilmi gelişmeleri takip ederek bunu kendilerine örnek almışlardır. Beytülhikme’nin kurulması ve işleyişi de bu örnekliğin bir göstergesi olarak ifade edilebilir.

Beytülhikme’lerin kurulup bir araştırma merkezi haline gelmesinde şüphesiz yöneticilerin tutumlarının da önemi aşîkârdır. Nitekim böylesi önemli bir kurumun gelişmesi ve varlığını devam ettirmesi devlet desteği olmadan çok mümkün değildir. Aynı zamanda bu kurumların, hem varlığını devam ettirmesi hem de yeni eserler temin etmesi için maddî olarak da desteklenmesi gerekmektedir. Her iki Beytülhikme’ye baktığımızda yöneticilerin bu iki kurumu desteklediği ve gerektiği zaman her türlü yardımı yaptığını görmekteyiz. Hem Abbasî hem de Ağlebî Devleti’ne mensup yöneticiler, zaman zaman eser toplatmak için bazı âlimleri başka ülkelere göndermiştir.

Abbasî Beytülhikme’si Yunan, Fars, Hint gibi medeniyetlerin kültür ve ilmi birikimini İslam dünyasına aktarırken Ağlebî Beytülhikme’si ise hem bu kültür ve ilmi birikimlerden kendisi faydalanmış hem de bunları Endülüs ve Sicilya bölgelerine aktarmada görev almıştır. Bu durum bize Beytülhikme’lerin ilmi birikimi hem alıp tercüme etme hem yorumlama hem de aktarma hususunda önemli rol oynadığını göstermektedir. Bu tarz kurumların tarihin her döneminde olması ve tercüme faaliyetlerinin sistemli bir şekilde tek çatı altında yapılması gerektiğini söylemek mümkündür.

### Kaynakça

- Cihan, A. K. & Şahin, H. (2000a). İshak b. İmrân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. 22, ss. 535).
- Cihan, A. K. & Şahin, H. (2000b). İshak b. Süleyman el-İsrâîlî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. 22, ss. 544-546).
- Demiralay, Mehmet (2018). *Ağlebîler Devrinde Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Hayat (184-296/800-909)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Demirci, Mustafa (2019). *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- el-Endelîsi, Sâid (2014). *Tabakâtü'l-Ümem*. çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Erdem, Gazi (2013). İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l Hikme. *Dini Araştırmalar*, 16(42), 57-77.
- Fazlıoğlu, İhsan (1997). Hârizmî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. 16, ss. 224-227).
- Fazlıoğlu, İhsan (2008). Sâbit b. Kurre. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. 35, ss. 353-356).
- Fazlurrahman (2016). *İslam*. çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gutas, Dimitri (2015). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumuna*. çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Hammûde, Abdulhamid Hüseyin (2007). *Târîhu'l-Mağrib fi'l-Asri'l-İslâmî münzü Fethi'l-İslâm ve Hattâ Kıyâmi Devleti'l-Fâtimiyye*. Kahire: Dâru's-Sekâfeti li'n-Neşr.
- İbn Nedîm (2019). *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kâtip Çelebi (2017). *Keşfu'z-Zunûn 4*. çev. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Katipoğlu, H. & Kutluer, İ. (1998). Huneyn b. İshâk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. 18, ss. 377-380).

Kaya, Mahmut (1992). Beytülhikme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (c. 6, ss. 88-90).

Necvâ, Osman (2000). *Mesâcidü'l-Kayrevan*. Dımaşk: Dâr 'İkrima.

Ülken, Hilmi Ziya (2020). *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Zeytûn, Muhammed Muhammed (1988). *el-Kayrevan ve Devruhâ fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr.