

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

TARR

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

e-ISSN : 2602 - 2923

Yıl-Year : 2022
Cilt-Volume : 7
Sayı-Issue : 3
Periyot/Period : Eylül - September

e-ISSN	2602-2923
Yıl/Year	2022
Cilt/Volume	7
Sayı/Issue	3
Periyot/Period	Eylül/ September
Yayın Dili/Publication Language	Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Although the language of publication is Turkish, articles in other languages are also published. Sosyal ve Beşerî Bilimler, Tarih, Kültür ve Sanat, Ekonomi, İletişim, Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe, Dini Araştırmalar ile Eğitim Araştırmaları.
Kapsam /Scope	<i>Social Sciences and Humanities, History, Culture and Arts, Economics, Communications, Law, Administrative Sciences, Philosophy, Religious Studies, Educational Studies and others related to human and society.</i>

İletişim/Communication	Doç. Dr. Mehmet Şahin Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye. Tel: +90 533 056 9174 e-mail turkisharr@gmail.com https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr
------------------------	--



Sahibi / Owner

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya-Turkey

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Address

Antalya, 07000, Türkiye
Mailto:turkisharr@gmail.com
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Baş Editör / Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Yasin Pişgin
yasinpisgin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya-Turkey

Hakem Kurulu | Referees Board

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

Turkish Academic Research Review uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept confidential and not published during the refereeing process. 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 contents.

Makaleler / Articles

Makaleler; İngilizce başlık, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve APA 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 Citation Style

“Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR] yılda dört kez yayımlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. TARR’da yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde yapılan çalışmalar da yayımlanmaktadır. Dergide yer alan yazıların telif hakları yazarlarına aittir. 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. 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	emoosal@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 Zhemeny	iemenyislam@yahoo.com	Filoloji	Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan
Assoc. Prof. Dr. Zailabidin Ajimamatov	zaynabidina@gmail.ru	Dini Araştırmalar	Osh State University, Osh-Kyrgyzstan
Assoc. Prof. Dr. İbrahim Halil Erdoğan	ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr	Dini Araştırmalar	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Imad ElMerzouk	i.elmerzouk@gmail.com	Hukuk	Université Sultan Moulay Slimane, Béni Mellal-Maroc
Assist. Prof. Dr. Musa Rahimi	rahimi.musa@gmail.com	Dil ve Edebiyat	Allameh Tabataba'i University, Tahrán-Iran
Assoc. Prof. Dr. Yusuf Gökalp	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
Assoc. Prof. Dr. Şeref Göküş	serefgokus@akdeniz.edu.tr	Eğitim	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Öğr. Gör. Dr. Recep Kırcı	rkirci@pau.edu.tr	Filoloji	Pamukkale University, Denizli-Turkey

Yayın Kurulu / Editorial Board

Assoc. Prof. Dr. Okan Alay	okanalay@hacettepe.edu.tr	Hacettepe University, Ankara-Turkey
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin	mehmetsahin@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-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
Assoc. Prof. Dr. Anar Gafarov	a.philosophy@hotmail.com	Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü
Assoc. Prof. Dr. İbrahim Halil Erdoğan	ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assist. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt	muhammetyesilyurt@atauni.edu.tr	Atatürk University, Erzurum-Turkey
PhD. Lecturer Encümen Bayram	encumenbayram@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Dr. Nadira Benzaid	nadiraadjwa@gmail.com	University of 20 Augustus 1955 Skikda, Algeria
Öğr. Gör. Dr. Recep Kırıcı	rkirci@pau.edu.tr	Pamukkale University, Denizli-Turkey
Res. Assist. Aziz Karabulut	aziz.karabulut0758@gmail.com	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assist. Prof. Dr. Kiyasettin Arslan	kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr	kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Rıfat Atay	English	rifatay@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assoc. Prof. Dr. İbrahim Halil Erdoğan	Arabic	ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Assist. Prof. Dr. Kiyasettin Arslan	Arabic	kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr	kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr
Assist. Prof. Dr. Musa Rahimi	Persian	rahimi.musa@gmail.com	Allameh Tabataba'i University, Tahran-Iran
Assist. Prof. Dr. Tahyr Ashyrov	Russian	tahyr.ashyrov@beun.edu.tr	Bülent Ecevit University, Zonguldak-Turkey
Assist. Prof. Dr. Kemal Demir	German	kdemir@akdeniz.edu.tr	Akdeniz University, Antalya-Turkey
Öğr. Gör. Dr. Recep Kırıcı	Arabic	rkirci@pau.edu.tr	Pamukkale University, Denizli-Turkey

Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Metin Akis	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 Arpağuş	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 Blili	Manuba Üniversitesi, Manouba-Tunus
Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye

Prof. Dr. Halil Çeltik	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 Hadzimejlić	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Said Haşimi	Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman
Prof. Dr. Aleksandar Kadrijević	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. Dzemaal Latiç	Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Oliver Leaman	Kentucky University, Lexington-ABD
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	Notre Dame University, Indiana -ABD
Prof. Dr. Abdullah Mutawa	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. İbrahim Sadavi	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 Acimamatov	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 Çakıcı	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Bekir Direkçi	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Nihada Delibegović Džanić	Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna Hersek
Doç. Dr. Hassen Abdullah Ğuneyman	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Orhan Gürsu	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Bahset Karlı	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Şemsettin Kırış	Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu-Türkiye
Doç. Dr. Fatih Koca	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Oksana Koshulko	Polotsk State University, Polotsk-Belarus
Doç. Dr. Memli Krasniqi	Institute of Albanology, Priştine-Kosova
Doç. Dr. Thomas Kuehn	Simon Fraser University, Canada
Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-Mukbil	Kassim Üniversitesi, Buraydah-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Nadia Yaseen	Bagdad University, Bağdat-Irak

Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi	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 Călin	Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-Romanya
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih Duman	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hamza Karcic	University of Sarajevo, Saraybosna-Bosna-Hersek
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev	Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan-Kazakistan
Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar Selimli	Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık Şahin	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Lamiye Vagifkizi	Azerbaycan Bilimler Akademisi, Bakü-Azerbaycan
Dr. Tyulyubayeva Akmaral	L.N.Gumilyov Eurasian National University-Kazakistan
Assist. 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



EuroPub Database

Indexing Start: 31.03.2021

Root Society for Indexing and Impact Factor Service
(rootindexing.com)



ScienceGate
Indexing Start: 25.09.2021



Crossref



Scientific Indexing Services



Scholar Article Journal Index
Indexing Start: 31.12.2017

Sayı Hakemleri / Issue Referees

Prof. Dr. Mustafa Alıcı	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Arda Arıkan	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Rifat Atay	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Şehmus Demir	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Bahadır Gücüyeter	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Bayram Kaçmazoğlu	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan Koşum	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Tunçer	Çankaya Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Yıldırım	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Mehmet Çiğerci	Harran Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakcı	Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Kamile Çetin	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Ertan Engin	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mevlüt Gülmez	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Cengiz Kanık	Siirt Üniversitesi
Doç. Dr. Kasım Kocaman	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
Doç. Dr. Osman Oruçhan	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Şahin	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Tıraşçı	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet Toker	İstanbul Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Mustafa Bayraktar	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Begüm Burak	French Institute of Anatolian Studies/IFEA
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Dilmen	Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mansur Gökcan	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yasin Karakuş	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Serkan Kılıç	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan Sarıtepe	Fırat Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fikret Uslucan	Giresun Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Teber	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Yaka	Akdeniz Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. İbrahim Akça	Harran Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Nurcan Üstündağ Şener	Marmara Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Türkan Topcu	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Ömer Uyan	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mousa Rahimi	Allameh Tabatabai Üniversitesi

İçindekiler / Contents

Jenerik / Generic

i-xiv

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Remzi Soytürk	Ziya Gökalp'in Pozitivist Düşüncesinde İslam: <i>İslam Mecmuası</i> 'ndaki Şiirleri ve Makaleler <i>Islam in Ziya Gökalp's Positivist Thought: His Articles and Poems in the Journal of Islam</i>	510-524
Filiz Karakuş Zuhal Özcan	Tarihi Ankara Hamamlarının Tipolojik Analizi <i>Typological Analysis of Historical Ankara Baths</i>	525-575
Zehra Topal Altındış	BİLSEM Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitim Sürecine Yönelik Metaforik Algıları <i>Metaphorical Perceptions of Science and Art Center Teachers Distance Education Process</i>	576-603
Eda Tekin	Yanyalı Hâfız Refî' Efendi'nin Manzum Nakşî-Hâlidî Silsile-nâmesi <i>Poetic Naqshi-Khalidi Silsilename of Yanyalı Hafız Refî' Efendi</i>	604-617
Atila Gökdemir	Batı Trakya'da Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerinin Din Görevlisi Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi <i>Evaluation of Non-Formal Religious Education Activities in Western Thrace According to the Views of Religious Officials</i>	618-676
Ahmet Karakuş	Bursalı Bir Şair: Murat Aydınlılar Şiirinde Huzursuzluk <i>A Poet From Bursa: Unpleasure in Murat Aydinlilar's Poetry</i>	677-692
Kudret Savaş	Sabri Esat Siyavuşgil'in Gözünden Ahmet Mithat <i>Ahmet Mithat Through The Eyes Of Sabri Esat Siyavuşgil</i>	693-709
Osman Türk Fatma Koç	"Manzûme-i Ferâ'iz"de Geçen Türemiş Fiillerin Morfolojik Açıdan İncelenmesi <i>Morphological Analysis Of Derived Verbs in "Manzûme-i Ferâ'iz"</i>	710-730

Melek Dikmen	Türkülerde Beddua: TRT Halk Müziği Repertuarı Örneği	
Talha Terkin	<i>Curse in Folk Songs: An Example of TRT Folk Music Repertory</i>	731-761
İbrahim Odabaşı	Harîrî'nin Makâmât'ında Müzikal Görseller <i>Musical Illustrations of the Maqamat of Hariri</i>	762-780
Mustafa Türkan	İmâmiyye Fıkhnının Sistemleştiricisi: Muhakkık Hillî ve Usûl Görüşleri <i>The Systemizer of Imâmiyah Fiqh: Muhakkak Hillî and His Opinions on Usul</i>	781-800
Nasi Aslan	İlk Dönem Hanefî Fakihlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Tasavvufa Dair "el-Emedü'l-aksâ" İsimli Eseri	
Mustafa Şeref Aydın	<i>One of the Hanafî Jurists (Faqihs) of First Period, Ebû Zeyd ed-Debûsî, and His Book on Sufism "al-Emedü'l-Aqsa"</i>	801-826
Ahmet Yelatan	Süyûtî'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâtî't-Tenzîl Örneği) <i>Süyûtî'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâtî't-Tenzîl Örneği)</i>	827-846
İbrahim Odabaşı	Avrupamerkezci Yaklaşım ve Şark Müziği Tarihi: Henry George Farmer Örneği <i>History of Oriental Music with a Eurocentric Approach: Henry George Farmer</i>	847-860
Ayşe Şensoy	An Ecocentric Reconsideration of Bakhtin's Grotesque Realism in <i>Sexing the Cherry</i>	
Meryem Ayan	<i>Vişnenin Cinsiyeti Romanında Bahtin'in Grotesk Gerçekçiliğinin Ekosantrik Açısından Yeniden İncelenmesi</i>	861-888
Salih Emre Karayel	Yeni Dini Hareketler ve Şiddet: Bir Tipoloji <i>Introduction—New Religious Movements and Violence: A Typology</i>	889-903

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 tercümeleri; 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 düzeltilmelerden 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. Yayımlanma kararı 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 işlemesi aēısından yazının başlık kısmında yazar adı, ünvanı, 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.

B. Yazım İlkeleri:

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

1. Başlık: Makalenin İçeriği ile uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle 12 Punto Times New Roman ile 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 yayınlanması 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, Türkçe-İngilizce öz (en az 250'şer kelime), anahtar kelimeler (en az 5'er kavram), İngilizce uzun özet (en az 750 kelime) ve APA 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. Süreç: Yayınlanmak 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 taraflı kör 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, amacı, 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

Tahkikli Neşir Esasları için bakınız:

http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf

Ziya Gökalg'ın Pozitivist Düşüncesinde İslam: *İslam Mecmuası*'ndaki Şiirleri ve Makaleleri

Islam in Ziya Gökalg's Positivist Thought: His Articles and Poems in the *Journal of Islam*

Remzi SOYTÜRK

Arş. Gör., İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul Gelişim University, the Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, the Department of Turkish Language and Literature, rsoyturk@gelisim.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1882-5652>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	15 Mart / March 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atf / Cite as: Soytürk, R. (2022), Ziya Gökalg'ın Pozitivist Düşüncesinde İslam: *İslam Mecmuası*'ndaki Şiirleri ve Makaleleri/ Islam in Ziya Gökalg's Positivist Thought: His Articles and Poems in the *Journal of Islam*. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 510-524. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1088374>

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.



Ziya Gökalg'ın Pozitivist Düşüncesinde İslam: *İslam Mecmuası*'ndaki Şiirleri ve Makaleleri

Remzi SOYTÜRK

Öz

19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da yaygınlaşan pozitivist düşünce, II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı düşünce hayatında da temsilciler bulmaya başlar. Osmanlı pozitivist literatürünü Auguste Comte'un Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşid Paşa'ya pozitivist felsefenin benimsenmesi amacıyla yazdığı ünlü mektup ile başlatabiliriz. Beşir Fuat, Ahmet Rıza ve Rıza Tevfik gibi düşünürleri bu literatürün içerisine dâhil etmek de sistematik bir pozitivist akımın gelişmiş olduğundan söz etmek zordur. Pozitivist düşüncenin Osmanlı'daki en önemli temsilcilerden biri olan Ziya Gökalg bir yandan Durkheim'i takip ederken diğer yandan özgün bir sosyoloji ekolü kurma arayışına girer. Gökalg, bilimsel sosyolojik metotları kullanarak Batı medeniyeti ile Türk kültürü arasında diyalog kurar ve modernleşen Osmanlı toplumunun problemlerine çözüm arayışına girer. Milliyetçi ve Türkçü akımın fikir babası Gökalg, Batı pozitivist metot olarak takip ederken başta İslam dini olmak üzere yerel değerleri de teorilerine dâhil ederek yeni bir ulusal kimlik arayışındadır. Bu bağlamda Gökalg'ın toplum modeli bazı noktalarda Durkheim'in pozitivist düşüncesinden de ayrışır. Auguste Comte'un üç hal kanununa dayanan Durkheim'a göre teolojik ve metafizik aşama geçilmiş pozitivist aşamaya gelinmiştir. Buna karşılık Gökalg dini tamamen dışlamayıp İslam'ın bireyin ve toplumun oluşmasındaki başat rolü üzerine düşünür. Gökalg'ın bu konudaki düşüncelerini takip edebileceğimiz en iyi kaynaklardan biri İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organı *İslam Mecmuası*'dir. Gökalg bu dergide yayımladığı makalelerinde "içtimai usul-i fıkıh" olarak adlandırdığı yeni bir yöntemle fıkıh ve sosyoloji arasındaki problemleri çözmeye çalışırken şiirlerinde de dinin sosyal ve bireysel hayattaki yerini şairanelikten uzak bir dille anlatır. "Şiirin değil şuurun hâkim olduğu" bir devirde yaşadığımızı iddia eden Gökalg, *İslam Mecmuası*'nda yer alan makalelerinde derin toplumsal tartışmalar yürütürken şiirlerinde estetik kaygılardan uzak ve sade bir dille ilahi temaları toplumsal meselelerle kaynaştırarak kullanır. Bu çalışmada Ziya Gökalg'ın düşüncesinde İslam'ın yeri *İslam Mecmuası*'ndaki makaleleri ve şiirleri üzerinden incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Ziya Gökalg, İslam Mecmuası, Pozitivizm, İçtimai usul-i fıkıh, Sosyoloji, Din, İslam

Islam in Ziya Gökalg's Positivist Thought: His Articles and Poems in the *Journal of Islam*

Abstract

Positivist thought, which became widespread in Europe in the second half of the 19th century, also had representatives in the Ottoman intellectual life after the Second Constitutional Monarchy. At the outset the Ottoman positivist literature begin with the famous letter written by Auguste Comte to the Ottoman Grand Vizier Mustafa Reşid Pasha in order to adopt the positivist philosophy. Although we include intellectuals

such as Beşir Fuat, Ahmet Rıza and Rıza Tevfik, it is difficult to talk about a systematic positivist movement. Ziya Gökalp, one of the most important representatives of positivist thought in the Ottoman Empire, while following Durkheim, on the other hand, seeks to establish a unique sociology school. Using scientific sociological methods, Gökalp establishes a dialogue between Western civilization and Turkish culture and seeks solutions to the problems of the modernizing Ottoman society. While following the Western positivism as a method, Gökalp, the father of the nationalist and Turkist movement, is in search of a new national identity by incorporating national values, especially the religion of Islam, into his theories. In this context, Gökalp's model of society also differs from Durkheim's positivist thought at some points. According to Durkheim, based on the law of three stages of Auguste Comte, we passed the theological and metaphysical stage and finally came to the positivist stage. On the other hand, Gökalp does not completely exclude religion and thinks about the dominant role of Islam in the formation of the character of the individual and society. One of the best sources from which we can follow Gökalp's thoughts on this subject is the journal of the Committee of Union and Progress, the *Journal of Islam*. While Gökalp tried to solve the problems between fiqh and sociology with a new method he called "social fiqh" in his articles published in this journal; in his poems, he describes the place of religion in social and individual life in a style that is far from poetic. Claiming that we are living in "the age of consciousness, not poetry", while conducting deep social discussions in his articles in the *Journal of Islam*, he uses divine themes in his poems in a plain language, away from aesthetic concerns, by associating them with social issues. This study is an attempt to examine the place of Islam in Ziya Gökalp's sociology through his articles and poems in the *Journal of Islam*.

Keywords: Ziya Gökalp, Journal of Islam, Positivism, Social fiqh, Sociology, Religion, Islam

Introduction

Positivism, the system of thought that emerged in the second quarter of the 19th century, was systematically formulated by Comte for the first time. The positivist theory that emerged in the intellectual field spread to the political/ideological field with the establishment of the Second Republic in France. Fransız entelektüelleri ve siyasetçileri arasında popülerleşen pozitivizm Üçüncü Cumhuriyet'in resmi ideolojisi olur (Kabakçı, 2008, p. 42). After that, positivism, which became widespread in various parts of the world, found new followers in South America, the Middle East and Russia. In the Ottoman Empire, which was given particular importance by Comte, positivism appeared from the second half of the 19th century. Beşir Fuat, the most well-known of the first Ottoman positivists, wrote articles introducing Western positivists to the Ottoman public (Okay, 2019). Ottoman positivism, represented by intellectuals such as Ahmet Rıza, Rıza Tevfik and Ahmet Şuayb, interjected the Comte line with the Durkheim line by Ziya Gökalp (Parla, 1985, p. 21). The effect of positivism on Ziya Gökalp is also seen in the field of religion. Gökalp, who does not participate in the theological and theoretical discussions of religion, is interested in its practical aspects. In his view, religion has an important function in the formation of a healthy society. Individuals connect with each other through religion and social solidarity increases. Since the religion of Islam is also rational, it has a dominant role in the establishment of a modern Turkish society.

In this article, the place of Islam in Ziya Gökalp's social views built with a positivist understanding will be discussed. In the content of the article, first of all, positivist theory is briefly introduced and the positivist thought of Ziya Gökalp, one of the representatives of this ideology in Turkey, which started with Comte in Europe, and the place of Islam in this thought are discussed. This view, inspired by August Comte, by the Young Turks, who sought solutions to the problems in the crisis period of the

Ottoman Empire, is a milestone for Turkish modernization. Ziya Gökalp also adopts the solidarist-corporatist approach instead of the authoritarian and elitist Comtean positivism by adding the positivist theory to the Durkheim line. In this approach, he also allocates a large place to the religion of Islam. In the article, the journal *Islam Mecmuası*, which was published in 1914-1918, is probed in order to understand the place of Islam in the solidarist-corporatist society model that Ziya Gökalp established by taking the positivist theory as a basis. The most important difference of this journal from other Islamist journals is that it deals with the concept of nation and Islamic thought together and focuses on issues related to the social aspect and function of Islam. After the information about the magazine, this article deals with Ziya Gökalp's essays and poems in *Islam Mecmuası*. Ziya Gökalp tried to develop a new method called "social fiqh" by analyzing Islamic law from a social point of view as well as religion, ethics and education. In the poems in the magazine, the themes in the articles are conveyed simply and plainly, away from lyrical feelings.

Positivist Theory

Positivism is a system of thought that emerged within the social and political conditions of France in the second quarter of the 19th century but crossed the borders in a short time and influenced the whole West as philosophy and science. This effect continued until the first quarter of the 20th century. As its founder, Auguste Comte (1798-1857), underlined, positivism has social, political, and even religious dimensions as well as philosophical. According to positivists, positive science produces conclusive knowledge by forming theories and laws within the framework of a particular method since Francis Bacon (Özlem, 2013, p. 8). Accordingly, the primary purpose of scientific knowledge is to make sense of the objective world following the rule of deductive logic. Science must go to nature and generate hypotheses to compile what it sees and discovers (Comte, 2000, p. 17). In science, which consists of laws that are compatible with each other, the task of philosophers is to examine these laws. Comte explained this situation as follows:

“Discovering the laws of nature down to the smallest detail and then minimizing their number as much as possible is the goal of all our efforts. For it is utterly futile and meaningless to pursue what is called primary or final causes... As everyone knows, we do not attempt to explain the natural causes of the perspectives, even when they are most comprehensive in our positive explanations. Because that would only serve to take the challenge ahead of a little further. We only try to analyze the conditions of occurrence of events correctly and to reconcile them with the ordinary relations of their order of occurrence and similarity.” (Comte, 2003, p. 15).”

After being systematically expressed by Auguste Comte in France, positivism became influential in science and philosophy (Ülken, 2006, p. 7). Auguste Comte defined *sociology* as a science investigating and revealing the general laws underlying all social phenomena with positive methods. Thus, all social phenomena have been the subject of sociological studies. In other words, sociology has become a universal and encyclopedic character that covers all social phenomena and embraces social sciences. Furthermore, Auguste Comte claimed that sociology, just like in the natural sciences, accepts nature as a reality outside of us and independent of us and reaches laws and those social facts can be investigated by empirical methods and can reach various laws.

The general theory of positivism is based on the idea that the laws of society will be scientifically rediscovered with the methods of natural science and that conflicts can be prevented by rebuilding society with these scientific laws. Positivism, which has social and political principles as well as being a theory of knowledge, has thus undertaken the task of "social engineering" (Özkan, 2014, p. 931). According to this

task, Comte founded the *Société Positiviste* (Positivist Society) on February 25, 1848, to spread positivism outside of France. This society aims to introduce positivism to the public and to provide positivist education. He also wrote letters to essential politicians of some countries for this purpose. One of them is the Ottoman grand vizier Mustafa Reşit Pasha. Comte, who emphasized that it was easier for Muslims to adopt positivism in the letter he wrote to Mustafa Reşit Pasha, opened the doors of positivism in the Ottoman Empire (Comte, 2017).

Ziya Gökalp's Positivist Thought and View on Religion

The positivist idea, which emerged in the West in the 19th century to seek solutions to social problems and dilemmas and unlock great shocks and crises, was followed in a similar period in the Ottoman Empire. Thus, the arrival of positivist sociology to Turkey and its effects begins with the modernization movements in the last period of the Ottoman Empire. After all, it is not possible to consider the arrival of positivism in Turkey and its first effects separately from Ottoman-Turkish modernization. The belief that the collapse of the Ottoman Empire could be stopped and returned to its former power was seen in Auguste Comte's positive sociology. With this effect, the first sociology studies in Turkey were shaped by positivist thought. In addition, positivism has been instrumentalized in order to modernize/Westernize society. Among the Young Turks, positivism and science were considered as means to keep society under control. The main point to focus on is to reconstruct society based on a scientific method.

Ziya Gökalp can be regarded as the most outstanding representative of positivism in Ottoman intellectual life. Reviving Comte's sociology, Emile Durkheim had a significant influence on Ziya Gökalp. He adopted Durkheim's functionalist and idealist positivism as epistemological theory and Durkheim's solidarism as ideology. According to Durkheim, the division of labor in society determines the "historical dynamic," not the theological, metaphysical, and positivist period. Durkheim likened humans to similar machines due to the lack of division of labor in the early stages of humanity. There are no differences between people. They have common beliefs and common myths. In modern industrial society, people are differentiated. In this period, society is like an organism, and differences provide solidarity. The social structure and moral values system based on mechanical solidarity began to be dissolved. The social order in organic solidarity, on the other hand, could not provide its own moral and spiritual criteria. In order to establish such a structure, it is necessary to organize professional groups specialized in their fields as corporations and replace the old local, religious and moral structure with a developed secular and national moral system. Ziya Gökalp translated Durkheim's solidarism as *tesanütçülük*.

Another conceptual distinction produced by Gökalp, who thought to establish a synthesis between idealism and positivism, is the distinction between culture (*hars*) and civilization (*medeniyet*) (Parla, 2009, p. 64). With Westernization becoming a state policy, Ottoman intellectuals who criticized the past thought a new policy and a new understanding/model should be formed. However, this model must both enable development demands and encompass the people and prevent conflicts. Gökalp, first of all, tried to get rid of such a contradiction by distinguishing between culture and civilization. Gökalp, as mentioned before, takes the basic features of Durkheim's sociology and aims to adapt it to the conditions of Turkey. In this context, the distinction he made between culture and civilization made it possible to preserve the local on the one hand and to integrate with the West on the other.

According to Gökalp, culture expresses the subjective moral norms, social conscience, aesthetic values, and general ideals of a society, and in this respect, it belongs only to a nation. Civilization is something shared by different nations. Again, based on Berkes, for Gökalp, "civilization is formed by national and individual wills. It passes from one nation to another by imitation. Things that are included in the culture occur naturally and spontaneously. It does not pass from one nation to another by imitation. Culture consists mainly of emotions, civilization, especially of ideas. The scientific concepts, technical tools, and economical products of a civilization pass from one people to another through imitation and exchange... Culture gives us purpose, civilization means (Berkes, 1985, p. 206-207)."

According to Ziya Gökalp, if society advances in culture, its civilization will rise to the same extent. The rapid rise of civilization leads to the rapid deterioration of culture. The emergence of real civilization can also occur with strict adherence to national culture. According to Ziya Gökalp, Turkish society is rich in culture but poor in civilization. This is why he draws great attention to the importance of culture and warns his nation against the traps of civilization (Heyd, 1950, p. 44-45). In addition, according to Ziya Gökalp, Ottoman civilization cannot reconcile with Western civilization. This is the main reason why the Tanzimat reformers failed. Because two civilizations cannot live together and the system of one corrupts the other, on the other hand, Turkish culture and Western civilization can coexist. For this to happen, Turkish society must return to its history and further consolidate its national culture.

Islam has an essential place in Gökalp's distinction between culture and civilization. Gökalp's theory claims that as the Turkish nation, we can become a part of Western civilization by preserving our own culture and that we have succeeded in

preserving our own Turkish culture in the past, but that we were within the circle of Islamic civilization. However, over time, the conditions have changed, and Western civilization has gained superiority over Islamic civilization. In this case, Islam has found a place for itself in the cultural field, not in the field of civilization. Islam, which was the common point of the majority of the society, continued to be the main element to be united. Therefore, Islam is essential in approaches such as nation/consciousness as a unifying understanding of society. In this new system, formulated by Gökalp as " I am from the Turkish nation, the Islamic community (*ümmet*), and the Western civilization ", Turkism constitutes the cultural norm, and Islam constitutes the moral norm (Parla, 2009, p. 56).

Ziya Gökalp does not care about Islam from its political, legal, and theological aspects. Nor does he want Islam to be the sole determinant in social life, especially at the political level. Gökalp argues that the political arena should be cleared of all the remnants of theocracy and that the legislative power should be entirely in the hands of the state. Gökalp argues that the field of politics should be separate from theocracy and that the legislative power should be entirely in the hands of the state. He is more interested in Islam as an essential element that will ensure the solidarity of the Ottoman-Turkish society. In his thoughts on the modernization of religion, he aimed to purge Islam of its legal and political rules and make it a purely "moral system." In addition, these thoughts have the characteristics of identifying God and Society in a way that corresponds to Durkheim's theory (Bulut, 2009, p. 99). In this respect, it is important to analyze Ziya Gökalp's *İslam Mecmuası*, in which he wrote articles in the early period of his intellectual life to understand the role of religion and Islam in his positivist model of society.

The Journal of Islam (İslam Mecmuası)

The Ottoman press witnessed a great number of printing and publishing activities just after the proclamation of the 2nd Constitutional Monarchy (July 24, 1908) (Gazel ve Ortak, 2006, p. 223-257). The number of journals and newspapers published in this period reached more than three hundred and fifty. During this period, which Orhan Okay describes as "The Age of Journals (Mecmualar Devri)" (Okay 1988, p. 3-4), various ideologies reached the public through journals. Aiming to reconcile Turkism and Islam, *İslam Mecmuası* is a publication funded by the Committee of Union and Progress (ITC). Under the editorial directorship of Halim Sabit (Şibay), the journal continued to be published every fortnight (February 12, 1914 – October 30, 1918) and published sixty-three issues. The journal, which was

initially thirty-two pages, was later reduced to sixteen, sometimes eight pages, due to financial difficulties during the war.

At the beginning of each issue of the journal, a surah or verse from the Qur'an and their translations and explanations are included. Other titles of the journal: "Liberation of Islam", "Islam and Progress", "Islamic Awakening", "Islamic Socialism", "Philosophy of Religion", "Sufism", "Fiqh", "Philosophy", "Religious Literature", "Ethics", "Economics", "Sociology", "Muslim Woman", "Islamic Press."

In the staff of the journal, there are writers, most of whom received modern education as well as traditional education: M. Şerefettin (Yaltkaya), Mansûrîzâde Said, M. Şemsettin (Günaltay), Ziya Gökalp, Mahmud Esad, Mûsâ Kazım, Ahmet Agayef (Ağaoğlu), Mûsâ Cârullah, Rızâeddin Fahreddin, Abdürreşid İbrahim, Bereketzâde İsmâil Hakkı, Ispartalı Hakkı, Besim (Atalay), Bursalı Mehmed Tahir, Köprülüzâde Mehmed Fuad, Aka Gündüz, Ömer Seyfeddin.

The journal published with the motto "A life with religion, a religion with life" was announced by *Türk Yurdu* journal, which states that it is a companion with it and supports the nationalist policy:

"A religious and national journal will be published under the name of *Islam Mecmuası*. (...) The slogan of the *Islam Mecmuası*: 'A life with religion, a religion with life.' *Islam Mecmuası* has prepared a program to achieve its purpose and will not hesitate to make sacrifices to follow this program. The help of the authors who appealed with the sciences and ideas of the Islamic-Turkish world was provided. (...) Theology and spirituality issues will be looked at from the point of view of science, religion and life. Scientific, civilized and social movements from all parts of the Islamic world will be followed with care and importance. (TY, p. 10, 23 Kanunsani 1329, back cover)"

From this point of view, Arai says that the journal's aim is not secularization but the revival of Islam. In addition, Arai states that the main goal in the publication of the journal was to fill the places that *Türk Yurdu* (Turkish Homeland) could not reach and that this journal was published to reform Islam because the nationalists could not sufficiently clarify their attitudes towards Islam in *Türk Yurdu* (Arai, 1994, p. 127-128). Published by the support of the Committee of Union and Progress (ITC), *Islam Mecmuası* and along with its Islamist identity have also been defined as

modernist and Turkist (Ülken, 1998, p. 202). Tarık Zafer Tunaya is one of the researchers who talked about the connection of *İslam Mecmuası* with the Committee of Union and Progress. Tunaya first analyzes the political line of the Committee of Union and Progress. He states that the Committee of Union and Progress is Turkist-nationalist on the one hand and Islamist on the other, but states that it forcibly adopted the policy of Islamism (Tunaya, 2009, p. 308).

İslam Mecmuası is a journal that mainly focuses on social issues. Although it aims to be a supporter of a political party, the political content of the journal is less. One of the issues that intellectuals insisted on in the years of the Second Constitutional Monarchy was "why are we left undeveloped today?" was the question. *İslam Mecmuası* has also discussed this popular topic. The journal also includes criticisms of Sufism about the decline of the Islamic world. The journal defended the closed economy due to the damages caused by the capitulations, and Ahmet Muhyittin has articles on economics. We see that there are many pages in the *İslam Mecmuası* on biography. The longest of these articles, including the famous figures of Islamic History, is the series of articles written by Rızâeddin bin Fahreddin about İbn-i Taymiye. One of the predominant subjects in *İslam Mecmuası* is women. There have been debates about the place of women in society. The social status of women is among the most popular discussion topics of the Second Constitutional Monarchy. In the article written by a woman writer in one of the first issues, the government was asked to open a bazaar and university for women. The article titled "Women's Issue" was written by a woman writer named Fevziye Abdürreşid in the journal. There have been discussions about reciting Friday and Eid sermons in Turkish. *Fatwas* issued by religious authorities stating that reading the sermon in non-Arabic languages is a sin (*makruh*) has been criticized by the *İslam Mecmuası*.

An Analysis of Ziya Gökalp's Views on Religion Through His Articles and Poems in *İslam Mecmuası*

Ziya Gökalp, who is considered as the founder of sociology in Turkey, was also a sociologist of religion. Gökalp, who was in the writing staff of *İslam Mecmuası*, wrote many articles. Four of these articles are in the form of poems, and others are of articles. In Gökalp's articles, there is an attempt to synthesize Islamic sciences and sociology. For this reason, he touches on the social functions of religion in most of his articles and writes three articles titled "The Social Services of Religion" (*Dinin İçtimai Hizmetleri*).

In the first of these articles, he talks about the functions that perform in social life. He states that these functions differ according to each society and proposes three types of public opinion (*efkar-ı amme*) and three types of organizations: The religious public opinion constitutes the community (*ümme*), the political public opinion constitutes the state, and the cultural public opinion constitutes the nation. Ziya Gökalp, who looks at the issue from the perspective of sociology, says that the social services of religion have changed in different societies that he classifies as primitive and organized on the basis of division of labor. Since every institution in primitive societies is based on religion, "ummah" refers to both the state and the nation. In organized societies, the religious public is interested in the spiritual field and does not interfere with the worldly field. In such societies, the lawmaker is the state. The cultural public makes evaluations in the fields related to culture, and it does not have the authority to make laws. Besides, Gökalp compares the function of religion in primitive societies with its function in organized societies. In this comparison, he states that although all the institutions in primitive societies are based on religion, only some institutions are based on religion in organized societies. It is unnecessary to think that religion has a more valuable and vital place in primitive societies than organized societies. He underlines that while religion is determinative on almost all institutions in primitive societies, it is beneficial for such societies, but on the contrary, such an effect in organized societies will be damaging. He ends his article with the opinion that the most significant duty of religion in organized societies is to liberate political, legal, economic, linguistic, and scientific fields and that it is necessary to seek the social missions of religion in spiritual interests (Gökalp, *Dinin İctimai Hizmetleri*, 1331).

Gökalp, in his second article with the same title, states that religion should be considered in two areas as worships (*ibadetler*) and faiths (*itikatlar*), and the social services of religion should be sought in the worldly benefits of these two areas:

“It is necessary to seek the social services of religious duties not in material benefits but also spiritual benefits. Because social issues are essentially spiritual, that is moral and idealistic issues. The analysis of social events can only be performed with the method of sociology (Gökalp, *Dinin İctimai Hizmetleri 2*, 1331).”

Gökalp divides religious rituals into positive and negative. Negative (*menfi*) rituals (ablution, ghusl, tahara, sacrifice, pilgrimage, zakat, etc.) aim to get rid of the believer's individualistic, in other words, objective desires arising from his animal

nature. According to Gökalp, these rituals are rituals that "sacred the worshiper more or less." On the other hand, positive rituals (*müsbet*) depend on being time-bound, performing together, and are performed after negative rites. These are prayers (five times a day), tarawih, Friday and Eid prayers, and fasting. The social services of the religion emerge mainly through these positive rites. Because religion gathers the scattered individuals at certain times and unites their souls, thus performing a social service in the form of "establishment of the nation" and establishing the national conscience. The fact that the prayers are performed together shows that being a nation is necessary to be holy.

In this article, he pursues the wisdom in performing prayers together, and has seen the necessity of being isolated from the individual and becoming a society. According to Gökalp, who pointed out that the five daily prayers and the tarawih prayers can be performed individually, although it is essential, the inability to perform the Friday and Eid prayers individually is because the holiness arising from the culture of the community begins to weaken when separated from collective worship for a long time. The hierarchy between the holy places of Islam (masjid, mosque, grand mosque, Kaaba and Arafat) is also related to the social and even political functions of religious. In every neighborhood and village, there are mosques where daily prayers and tarawih prayers are performed. There is a mosque in each district and in each sub-district where Friday and Eid prayers are held together. In cities, there is also a grand mosque other than a mosque, with a larger meeting place for prayers. Kaaba and Arafat, on the other hand, is a gathering place between Islamic nations, bringing together the wealthy people of the entire Islamic Ummah every year. Religion (worships) gathers individuals, who are obliged to live a single life as a requirement of individuality, to certain places at certain times (Gökalp, *Dinin İctimai Hizmetleri* 3, 1331).

Gökalp tries to establish a connection between fiqh and sociology in his article titled Sociological Fiqh Method (*İctimâî Usûl-i Fıkıh*) and to create a synthesis between these two sciences. Emphasizing that fiqh sources are rules (*nass*) and custom (*örf*), Gökalp seeks to explain why a sociological method has not been compiled until today about how fiqh affects custom and vice versa. However, Gökalp states that since sociology has started to form as a science recently, it was impossible to make these studies and reveal such science for the past period. He underlines that it is not possible for this field of science, which he intends to establish, to be achieved only by jurists or sociologists, but can only be established as a result of cooperation between two classes. According to Ziya Gökalp, who seeks short-cut solutions to political and

social problems, not to create a philosophical system of thought, Islamic rules are both divine and social. Gökalp positions social conscience against reason. Reason is universal, common to all people. Social conscience, on the other hand, is peculiar to society. This is what appreciates values, social conscience, that is custom (Gökalp, *Fıkıh ve İçtimaiyat*, 1331).

In his articles in the journal, Gökalp also puts forward ideas for the institutionalization of Islam. His "Diyanet Project" is a product of his thoughts on forming a new institutional structure related to religion, which he considers as a requirement of modern life and the state structure. Gökalp firstly tells that there is a clergy class in Islam and then explains the duties and organization of this class. Emphasizing that division of labor and specialization (*taksim-i a'mal ve ihtisas*) are the most prominent features of modern societies, Gökalp states that specialized staff can be more successful. Gökalp states that such a class and division of labor existed in Islam from the beginning. He says that Abu Hanifa, whom he describes as the mufti of the ummah in every century, has the same view. Berkes says the following about the Committee of Union and Progress Congress held in 1916 and the "Diyanet" project that Gökalp voiced at this congress: "Ziya Gökalp, who gradually increased his influence in the Party of Union and Progress alongside Islamists and Westerners, prepared a report on this problem. The main subject of the report is the solution of deporting the religious institution and the clergy to the area they call "Diyanet." This would bring the change to exclude *şeyhülislam* from politics to separate Sharia Courts and all schools from the authority of *şeyhülislam* (Gökalp, *Diyanet ve Kaza*, 1331). As the supreme religious authority, his primary duty is to issue a fatwa. This situation was an irreconcilable function with administration, finance, courthouse, and education (Berkes, 1973, p. 400). In this sense, it can be said that Gökalp laid the foundations of an institution and secular thought to be established in the Republican period.

Ziya Gökalp published his poems as well as his articles in the *Islam Mecmuası*. However, although the National Literature movement, which was emerging until 1918, existed with the poetry produced by some poets, it did not have much impact on the public. Gökalp explains this as follows:

"Poetry is silent in the age of consciousness. In the age of poetry, consciousness becomes a spectator. I think the time we are in belongs to the first period. Poets have been away from muses and passed into the hands of amateur poets (*müteşair*) with rhyme and meter consciousness... We see this situation in children's lives as well: Class

hours. There are game breaks in between. At the same time, some lessons are given as games in children's education. Is it wrong that some ideas are presented as poems in public education as well (Gökalp, 1918, p. 34)? “

It is functional that Ziya Gökalp sees himself as an amateur poet (*müteşair*) and presents examples of poetry that are far from poetic language. In this context, we see examples of his poems published in *İslam Mecmuası* with more instructional language and less poetic language. Ziya Gökalp publishes three poems under the title of "Towards the Law" (*Yasaya Doğru*) in the magazine. Ziya Gökalp publishes three poems under the title of "Towards the Law" in the magazine. In the subtitle of these poems, there is the expression "According to the Turk" (*Türk'e Göre*). Three poems in order, "According to the Turk: Duty,;" are published under the titles "According to Turk: Nation" and "According to Turk: Religion."

In the first poem, the morality of duty is at the lead. "I have no right, no interest, no desire... / I have a duty; I don't need anything else!" As can be seen in his lines, the right belongs to the nation, an intangible entity, and individuals only have a duty. Gökalp also wrote in this poem, "I wouldn't say there is beyond this world. In his lines, he emphasizes that one can only understand an abstract concept like the other world through the morality of duty in this world. The poem is famous for its frequently repeated line: "Close my eyes! / I will do my duty (Gökalp, *Türk'e Göre: Vazife*, 1330)!" The monolithic mysticism emphasized in moral poetry leaves its place in a militaristic command relationship. The duty given by the nation is an order that cannot be questioned and must be obeyed absolutely. This order is the very God itself, so it requires obedience without asking (Köroğlu, 2010, p. 281).

In the poem "According to Turk: Religion", a love-based devotion to religion is emphasized. This situation is parallel to the social functions of religion that he stated in his articles. In the poem, the concept of religion, which includes rules that regulate the life of the individual and society, is reduced to a feeling. According to Gökalp, who uses mystical understanding as a tool for social order, religion is a discourse that is emphasized to suppress social conflicts. In this poem, he describes religion together with the concept of duty stressed in the previous verses: "My religion is neither hope nor fear; / I worship my God because I love! / I do not have any fear of Heaven or Hell / I do my duty without receiving it (Gökalp, *Türk'e Göre: Din*, 1330)." As long as the emotional aspect of religion is emphasized, as in this poem, its social regulation will be limited. He uses it to guide the nation, subject to the order of the power that

regulates society.

With the nationalization of literature, the importance of children also increases. In this period, Ziya Gökalp begins to write prose and poems nationalist tales for indoctrination and folk literature development. In his poems, he begins to process old literary forms with new themes. Poems titled *İlahi* in the *İslam Mecmuası* are examples of these (Gökalp, *İlahi*, 1331). Gökalp rewrites the ilahi form, frequently given examples in classical Turkish literature, with nationalist and solidaristic themes. It is a known theme in classical Turkish poetry that every being comes from God and will return to him. Even though Ziya Gökalp repeats this theme in his poetry, he adds new concepts to it: "The lover cries "My dear", The soldier dies "Homeland", The lecture reads "wisdom", The purpose is you, Almighty God! Although the crying of the lover in these lines is also seen in classical poetry, the theme of the soldier who died for the country and the student studying for wisdom is new. These themes are essential for both nationalist and cooperative societies. Education and army, which are the absolute apparatus of the new state structure, are used for the first time in a religious poetry form. In this sense, these themes, which are used in a poem addressing the Holy Creator, are also central in showing the role of religion in social life from Ziya Gökalp's perspective.

The poems published in *İslam Mecmuası* include conceptual titles, religious themes, and pedagogical aspects. There are emotional descriptions in these poems. The level of excitement of the lyrics is low, and the patriotic themes are more less. Ziya Gökalp later collected these poems in his book *Yeni Hayat*. According to the ideas of Erol Köroğlu, who compared the poems he had published before, Ziya Gökalp undertook a different mission after 1915 with the effect of the World War I. Gökalp, who wrote agitative and propagandist texts before the war and included these themes in his poems, prepared for the new order to be established after the war. In this context, by simplifying sociological determinations in his poems away from poetic language, he tended towards an intelligent discourse (Köroğlu, 2010, p. 278). In other words, "he silenced his poetry in the age of consciousness."

Conclusion

The positivist theory, which was born in France in the 19th century, has social, political and religious aspects as well as philosophical. Spreading from France and affecting the whole world, this philosophy also gained popularity among Ottoman intellectuals. Ziya Gökalp, one of the most vital representatives of positivist thought

in Turkish intellectual history, has an essential place for Islam in the Turkish thought system of which he was the father of ideas. Gökalp, the greatest representative of Durkheimian positivism in the Turkish intelligentsia, brought positivist sociology to Turkey and adapted it to Turkey's special conditions at the beginning of the 20th century. His positivist theory moves away from Comte's orthodox and elitist approach and adopts a solidarist-corporatist approach. The religion of Islam also has a dominant role in this sociological theory. Approaching Islam as a historical phenomenon that is open to change and dependent on the social conditions, it is in, Gökalp, following Durkheim, religion as a symbolic expression of life. According to Gökalp, who expressed his thoughts on Islam in the journal *İslam Mecmuası*, which he started to publish when the ruling Union and Progress Party abandoned the policy of Islamic Union (İttihad-ı İslam) and instead adopted Turkism as its official policy, religion is an ethical system apart from legal and political rules. In this context, Ziya Gökalp's articles in *İslam Mecmuası* contain sociological judgments and scientific content. There is both a controversial method and an academic expression in the articles, and the thoughts predominate. It is essential to emphasize that Ziya Gökalp's poems do not deal with the war theme when World War I is still going on. Gökalp prefers to use social and divine themes instead of propaganda themes in his poems. Although the theme of religion is dominant in the poems, in parallel with the articles, religion is intertwined with its social aspect and love. It is important to understand both Ottoman and Turkish modernization to analyze the writings of Gökalp, who created the first cores of the ideas that would lead to the reforms of the Republican era, such as the separation of the sultanate from the caliphate and the establishment of the Diyanet Institution, in this journal.

References

- Arai, M. (1994). *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*. Leiden: Brill.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (1985). *Felsefe ve toplumbilim yazıları*. İstanbul: Adam.
- Bulut, Y. (2009). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Pozitivizm, Terakki Ve Batılılaşma Meselelerine Dair. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(19), 151-166.
- Comte, A. (2000). *Positive Philosophy*. Ontario: Batoche Books.
- Comte, A. (2003). *Pozitif Felsefeye Giriş*. (S. Sarı, Dü.) Ankara: Yeryüzü.
- Comte, A. (2017). *İslamiyet ve Pozitivizm*. (Ö. Gözel, Dü.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Gökalp, Z. (1330, Şubat 12). Türk'e Göre: Din. *İslam Mecmuası*, 2(22), 6.
- Gökalp, Z. (1330, Kanunusani 29). Türk'e Göre: Vazife. *İslam Mecmuası*, 2(21), 14.

- Gökalp, Z. (1331, Ağustos 13). Dinin İçtimai Hizmetleri. *İslam Mecmuası*, 3(34), 2.
- Gökalp, Z. (1331, Eylül 24). Dinin İçtimai Hizmetleri. *İslam Mecmuası*, 4(37), 2.
- Gökalp, Z. (1331, Ağustos 27). Diyanet ve Kaza. *İslam Mecmuası*, 3(25), 2.
- Gökalp, Z. (1331, Şubat 13). Fıkıh ve İçtimaiyat. *İslam Mecmuası*, 1(2), 5.
- Gökalp, Z. (1331, Mayıs 28). İlahi. *İslam Mecmuası*, 3(29), 12.
- Gökalp, Z. (1918). *Yeni Hayat*. İstanbul: Yeni Mecmua.
- Gazel, A., & Ortak, Ş. (2006). İkinci Meşrutiyetten 1927 Yılına Kadar Yayın İmtiyazı Alan Gazete ve Mecmualar (1908-1927). *Atatürk Üniversitesi, SBE Dergisi*(7), 223-257.
- Heyd, U. (1950). *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp*. London: Luzac.
- Kabakçı, E. (2008). Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojine Etkisi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (6) 11, 41-60.
- Köroğlu, E. (2010). *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Milli Kimlik İnşasına*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okay, O. (2019). *Beşir Fuad: İlk Türk Positivist ve Natüralisti*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Özervanlı, M. (2017). Reading Durkheim Through Ottoman Lenses: Interpretations of Customary Law, Religion, And Society by The School of Gökalp. *Modern Intellectual History*, 14(2), 393-419.
- Özkan, K. (2014, Kış). Türk Modernleşmesin de Pozitivizmin Bilim Algısı. *Belgi*(7), 923-951.
- Özlem, D. (2013, Aralık). Batılı Bilgi, Pozitivizm ve Felsefe Çerçevesinde Avrupa Merkezci Tarih Anlayışının Temelleri. *İnsan & Toplum*(6), 7-24.
- Ülken, H. Z. (1998). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2006). *Seçme Eserleri -1: Ziya Gökalp*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Okay, O. (1988). *Servet-i Fünûn Şiiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Parla, T. (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: Deniz Yayınları.
- Parla, T. (1985). *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp: 1876-1924*. Leiden: E. J. Brill.
- Tunaya, T. Z. (2003). *İslamcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. Türk Yurdu Dergisi, S. 10, 23 Kanunusani 1329

Tarihi Ankara Hamamlarının Tipolojik Analizi

Typological Analysis of Historical Ankara Baths

Filiz KARAKUŞ – Zuhall ÖZCAN

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Mimarlık ve Güzell Sanatlar Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Architecture and Fine Arts, Department of Architecture, ferdemir06@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7562-3435.

Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Retired Faculty Member, Ankara/TÜRKİYE, zuhall.ozcan@gmail.com

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	30 Mayıs / May 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Karakuş, F.-Özcan, Z. (2022), Tarihi Ankara Hamamlarının Tipolojik Analizi/Typological Analysis of Historical Ankara Baths. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 525-575. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1123402>

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.



Tarihi Ankara Hamamlarının Tipolojik Analizi

Filiz KARAKUŞ – Zuhal ÖZCAN

Öz

Ankara kenti, ilkçağlardan itibaren birçok uygarlığa ev sahipliğı yapmış bir coğrafi alandır. Selçuklular ve özellikle Osmanlı dönemlerinden kalan cami, mescit, han, hamam gibi pek çok tarihi yapının bulunduğu şehirde bu yapılardan bir kısmı bilinçsizlik, yangın, doğal afetler ve bayındırlık işleri nedeniyle yok olmuştur. Bu araştırmanın konusu şehirdeki tarihi hamam yapılarına ilişkin bir tipoloji çalışması üzerine kuruludur. Bu amaçla öncelikle literatür taraması yapılarak hamamların ve yıkanma kültürünün tarihsel gelişimi üzerinde durulmuş, sonrasında kentte bulunan tarihi hamam yapıları tespit edilmiştir. Tespit edilen yapılar üzerinde kaynak ve arşiv araştırması yapılarak bu yapılar yerinde incelenmiştir. Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde Ankara şehrinde birçok anıtsal yapı inşa edilmiştir. Bu dönemlerde inşa edilen ve çalışmaya konu olan hamam yapılarından Cenabi Ahmet Paşa Hamamı, Hasan Paşa Hamamı, Tahtakale (Kaledibi) Hamamı, Bey Hamamı, Sultan Hamamı'nın tam yeri belirlenememiş, merkezde yer alan Keçeciler Hamamı ise günümüze kadar ayakta kalamamıştır. Çalışma kapsamında Altındağ Şengül Hamamı, Karacabey Hamamı, Eynebey Hamamı, Eskicioğlu Camii bitişiğindeki ev hamamı, Kızılcahamam Sey Hamamı, Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı ve Beyoğlu Hamamı ile Ayaş Paşa (Belediye) Hamamı ve Karakaya Hamamı incelenmiştir. Anadolu'daki hamam yapılarına ilişkin pek çok çalışma olmasına rağmen Ankara'daki tarihi hamamlara ilişkin detaylı bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmanın amacı, toplumda yıkanma kültüründe görülen değışikliklerin takip edilebilmesi bağlamında Ankara'daki tarihi hamam yapılarının tipolojik olarak değerlendirilmesi ve kültür sürekliliğı çerçevesinde korunması konusuna dikkat çekilmesidir. Bu vasıtaıyla söz konusu yapıların korunmalarına yönelik bütüncül bir veri oluşturulması hedeflenmektedir. Ayrıca, yapılan çalışmanın incelenen yapıların korunmasına ve ileride yapılacak müdahale kararlarına kaynak olabileceğı düşünölmektedir. Tespit edilen yapılardan bir bölümünün yıkılmış olması ve bu yapılara ilişkin yeterli bilginin bulunmaması bu çalışmanın sınırlılığını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hamam, Anadolu, Ankara, Tipoloji, Koruma

Typological Analysis of Historical Ankara Baths

Abstract

The city of Ankara is a geographical area that has hosted many civilizations since ancient times. In the city, where many historical buildings such as mosques, masjids, inns and baths from the Seljuks and especially Ottoman times are located, some of these disappeared due to unconsciousness, fire, natural disasters and public works. The subject of this research is based on a typological study of historical bath buildings in the city. For this purpose, firstly the historical development of baths and bathing culture was emphasized by scanning the

literature, and then the historical bath buildings in the city were determined. After the source and archive research was carried out on the identified structures, they were examined on site. Many monumental structures were built in the city of Ankara during the Anatolian Seljuks, Principalities and Ottoman periods. The exact location of the Cenabi Ahmet Pasha Bath, Hasan Pasha Bath, Tahtakale (Kaledibi) Bath, Bey Bath, Sultan Bath, which were built during these periods and were the subject of the study, could not be determined, and the Keçeciler Bath, located in the city-center, could not survive until today. Within the scope of the study, Altındağ Şengül Bath, Karacabey Bath, Eynebey Bath, the house bath adjacent to Eskicioğlu Mosque, Kızılcahamam Sey Bath, Beypazarı Rüstem Pasha Bath and Beyoğlu Bath, Ayaş Pasha (Municipal) Bath and Karakaya Bath were examined. Although there are many studies on bath structures in Anatolia, there is no detailed study on historical baths in Ankara. The aim of this study is to evaluate the historical bath buildings in Ankara typologically in the context of following the changes in the bathing culture in the society and to draw attention to the issue of preserving these structures within the framework of cultural continuity. With this means, it is aimed to create a holistic data for the conservation of these structures. In addition, it is thought that the study can be a source for the condervation of the examined structures and future intervention decisions. The fact that some of the identified structures were demolished and there is no sufficient information at hand, regarding these structures, constitute the limitation of this study.

Keywords: Hamam (Bath), Anatolia, Ankara, Typology, Conservation

Structured Abstract

Anatolian Turkish baths consist of four main places: *soyunmalık*, *soğukluk* (*ılıklik*), *sıcaklık* and *külhan*. In some baths, there are also sections such as *aralık*, *keselik*, water tanks and *tandır* (tandoor). Many monumental structures were built in the city of Ankara during the Anatolian Seljuks, Principalities and Ottoman Periods. Among the bath structures that are the subject of the study, Cenabi Ahmet Pasha Hamamı, Hasan Pasha Hamamı, Tahtakale (Kaledibi) Hamamı, Bey Hamamı, Sultan Hamamı, whose exact location cannot be determined, and Keçeciler Hamamı, which are located in the center of Ankara, have not survived. Within the scope of the study, Altındağ Şengül Hamamı, Karacabey Hamamı, Eynebey Hamamı, the house bath at the end of Eskicioğlu Mosque, Kızılcahamam Sey Hamamı, Beypazarı Rüstem Pasha Hamamı and Beyoğlu Hamamı and Ayaş Pasha (Municipal) Hamamı and Karakaya Hamamı were examined. The Çarşı Hamam in Kalecik is also excluded from the scope of the study, since it is in ruins today and the plan scheme cannot be read clearly. The bath structures that have survived to the present day in the center of Ankara and its districts have been examined typologically. It is thought that this study can be a source for the conservation of the examined structures and for future intervention decisions. The aim of the study is to bring holistic conservation measures depending on the documentation and typological evaluations. However, this study does not include the determination of the typology of all bath structures built in the region. These structures are out of the scope of the study, since it is not possible to conduct a typological study with limited information about the structures that do not exist.

In the examination of the bath structures in Ankara city center and its districts, it has been seen that Kızılcahamam Sey Hamamı and Ayaş Karakaya HAMamı are spa baths

(*kaplıca*), Eskicioğlu Hamamı is home bath, while the others serve as general baths. It has been seen that Altındağ Eynebey Hamamı, Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı, Ayaş Paşa (Municipal) Hamamı are single baths (*tek hamam*), while Altındağ Şengül Hamamı and Karacabey Hamamı, Kızılcahamam Sey Hamamı, Beypazarı Beyoğlu Hamamı and Ayaş Karakaya Hamamı are double baths (*çifte hamam*).

Kızılcahamam Sey Hamamı, one of the bath structures studied, was built on the ruins of a Roman bath or used the walls of a Roman bath and was built in the 14th or 15th century. It is seen that the Karakaya Hamamı in Ayaş is a *kaplıca* bath, its origin goes back to the Roman period, and it has survived to the present day with some additions and repairs made during the Seljuks and Ottomans. Ayaş Pasha Hamamı was built during the Anatolian Seljuk period. The house bath next to the Eskicioğlu Mosque is dated to the 18th century. Other bath structures examined are dated to the 15th and 16th centuries.

It has been observed that the Ankara bath structures examined continued the Seljuk and Ottoman bath building tradition in terms of plan scheme. It has been determined that the buildings consist of *soyunmalık*, *soğukluk* (*ılıklik*) and *sıcaklık* sections, and there are private rooms and iwans in the *sıcaklık*. When evaluated according to the classification made by Eyice according to the hot places, it is seen that Şengül Hamamı, Karacabey Hamamı and Eynebey Hamamı are type with iwan and corner private (*köşe halvetli*) bath. It is seen that the men's section of Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı and Beyoğlu Hamamı is the type with private rooms arranged around a square *sıcaklık*, while the women's section is included in the type with *soğukluk-sıcaklık* and private rooms. Kızılcahamam Sey Hamamı and Ayaş Karakaya Hamamı are *kaplıca* type baths and it has been seen that these structures consist of *soyunmalık* and pool sections, and there are no *soğukluk* and *sıcaklık* sections. Considering that Kızılcahamam Sey Hamamı was built on or next to a bath from the Roman period, it can be said that this structure continues the Roman tradition. In Ayaş Karakaya Hamamı, it has been seen that there is an interval (*aralık*) section, which was seen in the Anatolian Seljuk Period and was not used in bath structures after the 15th century, and the shaving and toilet section is located here.

All these findings prove that the development of baths in Ankara followed a parallel course to Anatolia. In this course, it was possible to observe the importance of the baths over time in Ankara baths. The house bath next to the Eskicioğlu Mosque in the center of Ankara is in a dilapidated condition and is not used. Beypazarı Pasha Hamamı and Ayaş Pasha Hamamı were used as museums. Today, the changing heating systems make it difficult to use the original heating systems of the baths day by day. Changes in social life, natural disasters such as earthquakes and fires have ceased to be profitable businesses due to increasing fuel and water costs, and have lost their importance in Turkish social life due to the changing lifestyle. It seems possible to attribute the most important reason why the baths moved away from daily life, especially with the radical changes in the housing plans, to the technological developments.

Recently, various public institutions and non-governmental organizations have developed measures to protect baths and other traditional architectural structures. However, it is not enough to protect these structures with the concerns of carrying them to the future. Restoration and repair works are trying to secure only physical sustainability by isolating the baths from the culture shaped around them. Baths should be handled with a holistic approach with the understanding of protecting intangible cultural heritage and they should be transferred to the future.

Giriş

Osmanlı Devleti Dönemi'nde Ankara'da inşa edilen hamamların bir bölümü günümüze kadar gelememiştir. Bunlardan bir kısmı hakkında elimizde herhangi bir bilgi bulunmamasına rağmen bir kısmının plan şeması ve malzeme özellikleri ile ilgili bilgi edinilebilmiştir. Bu çalışma kapsamında, bazıları kent merkezinde bazıları ilçelerde bulunan Şengül Hamamı, Eynebey (İnebey-Yıkık ya da Eski Hamam) Hamamı, Karacabey Hamamı, Eskicioğlu Camii yanındaki ev hamamı, Kızılcahamam Sey Hamamı, Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı ile Beyoğlu Hamamı ve Ayaş Paşa (Belediye) Hamamı ile Karakaya Hamamı irdelenmiş ve bu yapılar tipolojik olarak incelenmiştir.

Anadolu'da inşa edilmiş Türk hamamlarına ilişkin pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma kapsamında Yılmaz Önge'nin "Anadolu XII. ve XIII. yüzyıl Hamamları", Semavi Eyice'nin "İznik'te Büyük Hamam ve Osmanlı Hamamları Hakkında Bir Deneme", Sami Karaman'ın "Afyonkarahisar Hamamları", Fikret Yegül'ün "Antik Çağ'da Hamamlar ve Yıkanma", "Roma Dünyasında Yıkanma" ve "Anadolu Su Kültürü: Türk Hamamları ve Yıkanma Geleneğinin Kökleri ve Geleceği", Tülay Taşcıoğlu'nun "Türk Hamamı", Kemal Ahmet Aru'nun "Türk Hamamları Etüdü" gibi birçok çalışma ayrıntılı olarak gözden geçirilmiştir. Ankara'da inşa edilmiş hamam yapılarına ilişkin çalışmaların az olması bu çalışmanın yapılmasının sebebinin oluşturmaktadır. Ankara hamamlarına ilişkin olarak yapılan çalışmalar, Gül Asatekin'in Yüksek Lisans Tezi olan Eynebey (Eski Hamam) Hamamı'nı incelediği "The Eski Hamam in Ankara" ile Gülşen Dişli'nin Yüksek Lisans Tezi olan ve Şengül Hamamı örnekleminde tarihi Türk hamamlarında su temini ve drenaj konularının ele alındığı "An Investigation on the Water Supply and Drainage Systems of Historical Turkish Baths" ile sınırlıdır.

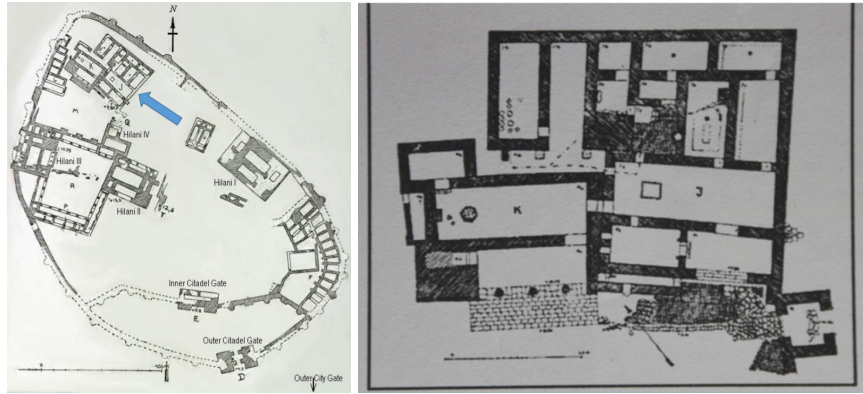
Tipolojik çalışma, Ankara kent merkezinde ve ilçelerinde bulunan ve günümüze kadar ayakta kalabilmiş olan az sayıda hamam yapısına göre yapılmıştır. Bu yapıların korunması ve ileriye dönük olarak alınacak müdahale kararlarında bu çalışmanın kaynak olabileceği düşünülmektedir. Çalışmanın amacı yapılan belgeleme ve tipolojik değerlendirmelere bağlı olarak bütüncül koruma önlemleri getirilmesidir. Ancak bu çalışma bölgede inşa edilen tüm hamam yapılarının tipolojisinin belirlenmesini içermemektedir. Mevcut olmayan yapılar hakkındaki sınırlı bilgi ile tipolojik çalışma yapılması mümkün olmadığından bu yapılar, çalışma kapsamı dışındadır. İncelenen yapılar arasında Ayaş Paşa (Belediye) Hamamı ve Beypazarı Beyoğlu Hamamı'nın plan rölövesine ulaşılamamıştır.

Ankara'daki tarihi hamamların gelişimini anlamak amacıyla ve tipolojik olarak analiz etmeden önce tarih içinde hamamların gelişimini incelemek gerekli bulunmuştur.

Anadolu'da Hamam Yapılarının Gelişimi

Yıkılmak amacıyla suyun ısıtılması yöntemiyle yapılmış yerler genellikle hamam olarak isimlendirilmiş olup kelime dilimize Arapçadan geçmiştir. Kelimenin kökeni "hamm" "ısıtmak, sıcak olmak" anlamına gelmektedir (Ülgen, 1950: 174). Yer altından fişkıran ve çeşitli hastalıkları tedavi edici özellikleri olan suların kullanıldığı yapılara da bazen hamam denilmesine rağmen bu yapıların üstü açık olanları ılıca, üstü örtülü olanları ise kaplıca olarak adlandırılmaktadır. Yıkılma alanında yer alan büyük havuz, kaplıca yapılarını hamamlardan ayıran önemli bir özelliktir (Eyice, 1997: 402).

M.Ö. 2000 yıllarından kalan Zincirli, Boğazköy ile Aslantaş'ta bulunan saraylarda ve yerleşim yerlerinde tespit edilen özel yıkılma odaları, gelişmiş su ve kanalizasyon tertibatları, Anadolu hamam kültürünün köklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir (Naumann, 1971: 190-203). Zincirli'de yapılan kazılarda tespit edilen J sarayındaki J-3 numaralı yıkılma odasının yanında bulunan J-6 numaralı oda, burasının Roma hamamlarından yaklaşık iki bin yıl önce bir çeşit dinlenme odası ve soyunma mekânı olarak kullanıldığını göstermektedir (Şekil 1) (Naumann, 1971: 203).



Şekil 1. Zincirli J Sarayı (Kaynak: URL 1)

Antik dönem Yunan hamamlarından Anadolu'da görülen örnekler bir Yunan yapı tipi olan gymnasium'un bir bölümü olarak gelişmiştir. Antik dönem Yunan kentlerinde hem eğitim hem de spor merkezi fonksiyonuna sahip olan gymnasium'da yer alan palaestra (güreş ve spor okulu)'da bulunan, Vitruvius'un loutron olarak adlandırdığı bir köşe oda soğuk su ile yıkılmak amacıyla ayrılmıştır.

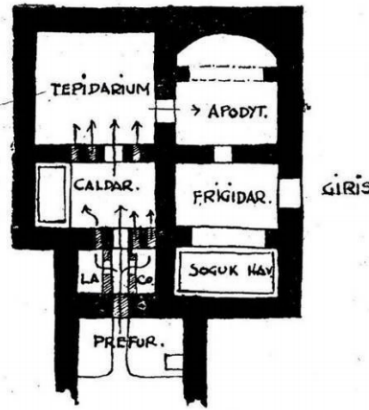
Priene Aşağı Gymnasium'unun arka duvarında bir sıra mermer yalak ve çeşme ile bunun en güzel örneğini görebiliriz (Şekil 2). M.Ö. 2. yüzyıl sonlarında ise Vitruvius'un calda lavation olarak adlandırdığı sıcak su ile yıkanmak için kullanılan odalar yapılmıştır. Büyük İskender'den sonra ortaya çıkan değişim ve dışarı açılma isteği insanların ve toplulukların bakış açısını genişletmiştir. Bu durum neticesinde daha rahat ve sağlıklı yaşama isteği ile beraber beden temizliği ve zevkine uygun olarak sıcak hamam ve spa kültürü gelişme göstermiştir (Yegül, 2009: 101-102).



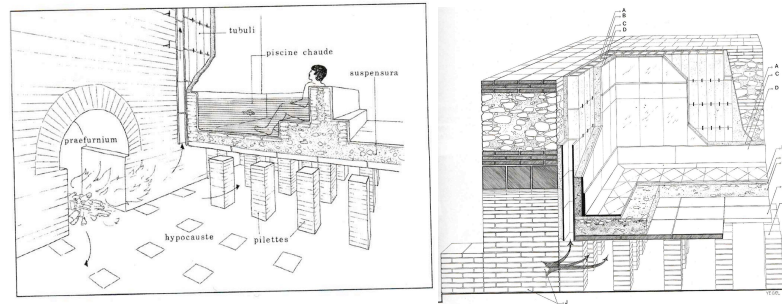
Şekil 2. Priene Aşağı Gymnasium'u mermer yalak, Foto Ulrich Mania (Kaynak: URL 2)

Roma hamamlarının giriş bölümlerinde atrium olarak isimlendirilen orta bölümü açık ve etrafı revaklı avlular, ziyaretçiler için ilk buluşma alanı olup burada bir görevli hamamı kullanacak kişilerden ücret alırdı (Mowdy, 2016). Bu avlulardan “apodyterium (Apoditerium ya da Apoditerio)” denilen soyunma bölümüne gelinmektedir ki, müşterilerin belli bir mahremiyet içerisinde kıyafetlerini değiştirmeleri amaçlı idi. Burası oldukça büyük bir salon olup duvarlarında nişler ve soyunma hücreleri yapılmıştır. Daha sonra üstü açık, ortasında ve duvar kenarlarında havuz ve soğuk su küvetleri bulunan “frigidarium” denilen soğuk su banyosu gelir. Isıtılmayan havuza Romalıların meşhur su kemeri sistemi kullanılarak dışarıdan su pompalanmakta idi. Hamamın ılık bölümü olan “tepidarium” da masaj ve vücudu yağlama işlemleri gerçekleştirilmektedir. Ardından “caldarium” adı verilen dikdörtgen, kare veya haçvari planda inşa edilen bölüme geçilmektedir. İçerisinde küçük hücreler bulunan bu bölüm hamamın sıcaklığı ve yıkanma yeridir (Şekil 3) (Arseven, 1983: 678-689). Banyo kompleksinin son havuzu olan caldarium modern bir jakuziye benzetilebilir. Bu havuz ciltteki yabancı maddeleri temizlemek için neredeyse kaynar bir sıcaklıkta olurdu (Ring, 1996: 717-724).

Roma hamamları, sofistike mimari ısıtma unsurları nedeniyle oldukça ünlüdür. Bu ısıtma sistemlerinin en tipik olanı hypocaust (cehennemlik) sistemiydi (Şekil 4) (Fagan, 2001: 717). Hamamın ve kullanılacak suyun ısıtılmasını sağlamak için döşeme bir dizi ayak veya platform ile yükseltilmiş ve bu boşluktaki ocak ya da fırında kömür ve odun yakılarak oluşan sıcak havanın duvarlarda bulunan künkler sayesinde içeriye yayılması sağlanmıştır (Yılmazkaya, 2002: 12; Ürük, 2016: 193; Ring, 1996: 720). Bazı hamamlarda ise güneş banyosu için kullanılan bölümler (heliocaminus) olduğu görülmektedir (Ürük, 2016: 193). Roma hamamları sıra tipi, yarım eksenli tip, halka tipi, küçük ve büyük imparatorluk tipi olmak üzere 5 ayrı grupta incelenmektedir (Yegül, 2006: 167).



Şekil 3. Roma Dönemi hamamlarının bölümlerini gösteren plan (Kaynak: Aru, 1949)



Şekil 4. Tipik bir Roma hamamının hypocaust ısıtma sistemi şeması ve Pompei Merkez hamamları ısıtma sistemi, havuzdan şematik kesit (Yegül, 2006)

Bir Romalının bütün gününü hamamda, alışveriş yaparak, egzersiz yaparak, iş görüşmelerini yaparak ve yıkanarak geçirmesi oldukça alışıldık bir durumdu (Mowdy, 2016). Roma hamamlarının gelişimine ilişkin olarak Nielsen, Campania'da özel şahısların kişisel hijyen ve zevk ihtiyaçlarını karşılamak için evlerinde banyolar inşa etmeye başladığını öne sürüyor. Nielsen ilk hamamların

bireylerin özel banyolarından yola çıkarak tasarlandığını, daha sonra artan kamu ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde geliştirildiğini öne sürüyor (Fagan, 2001: 403-426).

Roma döneminde Anadolu'da birçok hamam yapısı inşa edilmiştir. "Pompei tipi" planın yerel koşullara uygun hale getirilmiş hali olan plan şeması Pisidia, Pamphylia, Lykia ve Dağlık Kilikia'da yaygın olarak kullanılmıştır. Bu plan tipi üstü tünel tonozla örtülü olan birkaç dikdörtgen mekânın yan yana sıralanması ile ortaya çıkmış olup yapının bir tarafında külhan ve su deposu gibi servis alanlarının bulunduğu bir avlu ile diğer tarafında sıcak hamamdan önce spor egzersizlerinin yapıldığı sütunlu palaestra bulunmaktadır (Yegül, 2006: 256-266). Anadolu'ya özgü olarak ortaya çıkan ve "salonlu hamam tipi" olarak isimlendirilen, Kuzey Suriye ile Dağlık Kilikia'da yaygın olarak kullanılmış olan hamam tipinde bulunan geniş ve görkemli salonun sadece hamama değil aynı zamanda hamamın bulunduğu bölgeye ve kente hizmet eden çok işlevli bir mekân olduğu düşünülmektedir. Anadolu'da ortaya çıkan en önemli tip ise hamam-gymnasium olarak adlandırılmaktadır. Bu tipte Yunan gymnasium'unda görülen palaestra ile Roma hamamının tonozlu, abidevi yapısı birleşmektedir. Hamam-gymnasium'ların MS. 1. yüzyılın ilk yarısında yapıldığı düşünülen ilk örneği Miletos'ta bulunan Vergilius Capito Hamamları'dır (Yegül, 2006: 216-268). Roma İmparatorluğu'nun devamı olan Bizans'ta Roma hamam geleneği devam etmiş ve hamamlar yıkanmanın dışında eğlencelerin düzenlendiği, sosyal ve siyasi konuşmaların yapıldığı yerlerden olmuştur (Necipoglu, 1999: 24).

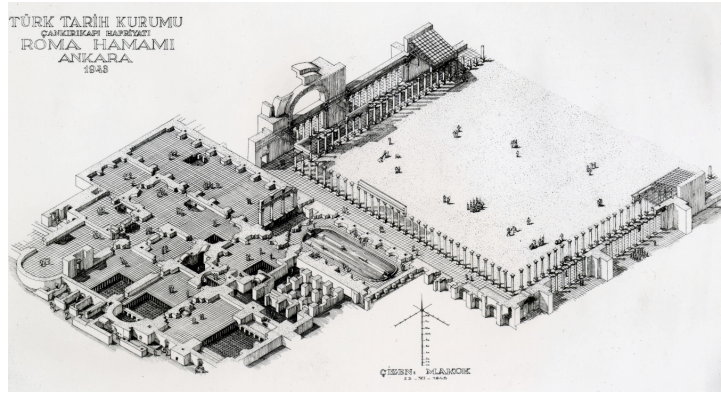
Zeuxippos Hamamı, İmparator Septimus Severus tarafından İstanbul'da inşa ettirilen ve I. Constantinus tarafından büyütülen bu dönemin en meşhur hamamlarından birisidir. Kalendu Hamamı ve Arkaiden Hamamı da önemli Bizans hamamları arasında yer almaktadır. Ayrıca imparator ve dönemin önde gelenlerinin saraylarında da özel hamamlar inşa edildiği bilinmektedir (Yegül, 2006: 300).

Anadolu'da Ankara, Side, Miletos, Ephesos, Priene, Pergamon ve Perge'de Roma döneminden kalan pek çok hamam kalıntısı bulunmaktadır. M.S. 43 yılında Roma egemenliğine giren Likya bölgesi hamamlarında yapının bitişiğine güreş salonları eklenmiştir (Farrington, 1995: 23).

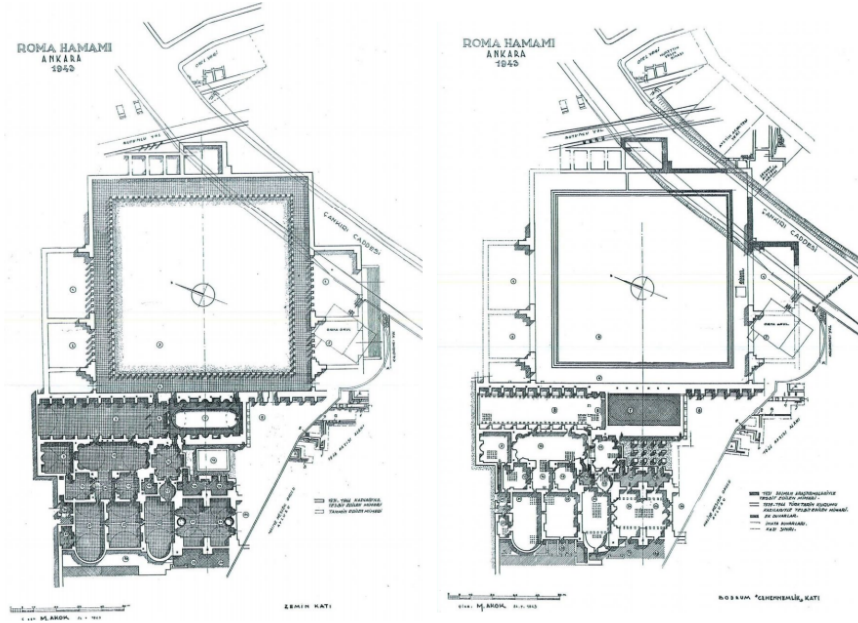
Ankara Roma Hamamı (Caracalla)

Ankara'da bulunan Roma dönemi hamam yapısı (Caracalla Hamamı) buluntuları 1933-44 yılları arasında yapılan kazılarla açığa çıkarılmıştır. Bu anıt, biri paleastra (Şekil 5), diğeri kapalı hamam olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Paleastra oyun ve spor yeri olup dört tarafı revaklarla çevrili gölgeliktir. Kapalı

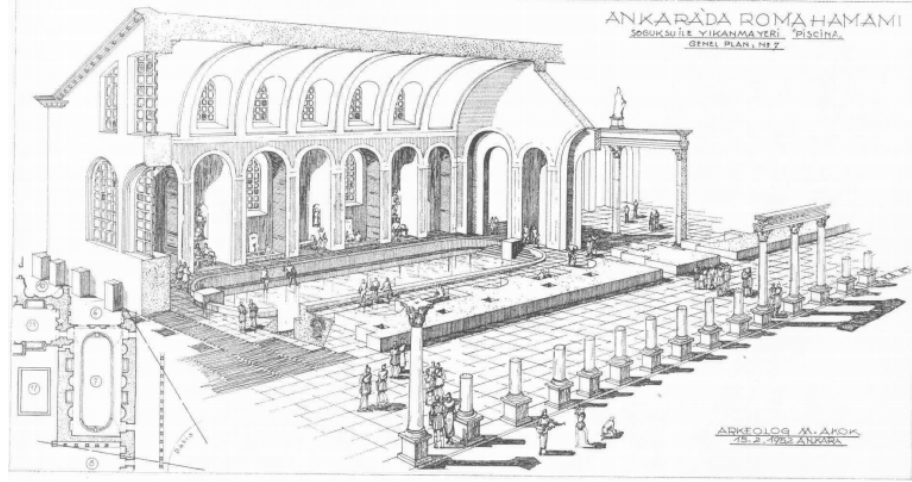
hamam kısmı, soğukluk (frigidarium), ılıkılık (tepidarium) ve sıcaklık (caldarium) olarak üç ana kısımdan oluşmaktadır (Şekil 6-7). Bunların dışında yan ve arka avluları ile, külhan, servis kısımları, su tesisleri ve depolar ile bir bütün oluştururlar. Kapalı hamam binasının, soğuk sulu banyo havuzlu kısmı hariç, diğer kısımlarının döşeme altları baştanbaşa cehennemlik şeklinde boşluktur. Bu kısımlarda görevlilerin gerektiğinde dolaşabilmeleri için 125 cm kadar yükseklik bulunmaktadır. Salon döşemeleri ortalarda dairesel, kenarlarda dört köşeli tuğla ile örülmüş ayaklara oturtulmuştur (Akok, 1969: 7-9).



Şekil 5. Ankara Roma Hamamı ve palaestra ve kapalı yıkanma yerlerinin genel görünüşü (Kaynak: Akok, 1969)



Şekil 6. Ankara Roma Hamamı zemin kat ve cehennemlik katı planı (Kaynak: Akok, 1969)



Şekil 7. Ankara Roma Hamamı soğuk su ile yıkanma yeri (Kaynak: Akok, 1969)

Türklerde Hamam Kültürü ve Gelişimi:

Yegül (2006) Türk hamamlarını Roma hamam geleneğinin devamı olarak görmektedir (Yegül, 2006: 15). Roma'daki yıkanma kültürünü banyo ile ilişkilendiren Yentürk (2010) bu geleneğin Türk kültüründe hamama dönüştüğünü ve Türk hamam kültürünün Roma hamamlarına dayandığını belirtmektedir. Yentürk (2010) Türklerin hamamla şekillenen temizlik kültürünün İslamiyet'le şekillenip geliştiğini, İslamiyet öncesi Türk kültüründe suyun çeşitli sebeplerle temizlikte kullanılmadığını savunmaktadır (Yentürk, 2010: 96-97). Ancak, Türklerin Orta Asya'daki dönemleri ele alınırken suyun Türk kültüründe taşıdığı önem, kendisine yüklenen kutsiyet ile su ve temizlik arasındaki ilişkinin göz önünde bulundurulması gerekir. Bir Hun boyu olan Yüepanlar günde üç kez yıkanırken (Taşçıoğlu, 1998: 22) suya yüklenen kutsallıktan dolayı yıkanmayı tabu haline getiren Türkler de bulunmaktadır (Şeşen, 1995: 117).

Taşçıoğlu (1998) ve Turan (2003) tarafından verilen bilgiye göre Türkler, Anadolu'ya gelmeden önceki yaşadıkları dönemde de hamam kültürüne sahiptir. Göçebe Türkler tarafından "çerge" adı verilen çadır hamamların olduğu ve bunların daha sonra geliştirilerek savaşlarda kullanıldığı, Sultan I. Alaaddin Keykubat zamanında sefere çıktıkları dönemlerde yanlarında bir çadır hamamı bulduklarını bilinmektedir (Turan, 2003: 37). Bu durum, Türklerin yıkanmanın sağlığı korumadaki yerini ve önemini bildiklerinin bir göstergesidir.

İslam dininin temizliğe verdiği önem nedeniyle Müslümanlar, özellikle Türkler su yapılarına büyük önem vermişlerdir. Camilerin yanında inşa edilen hamamlar İslam şehirlerini belirleyici yapılar arasında yer almıştır. Bu kentlerdeki

hamamların Roma dönemindeki kadar anıtsal nitelikte olmadığı ancak, hamam yapılarının daha yaygın olarak inşa edildiği görülmektedir (Kuban, 1977: 197; Eyice, 1997: 412).

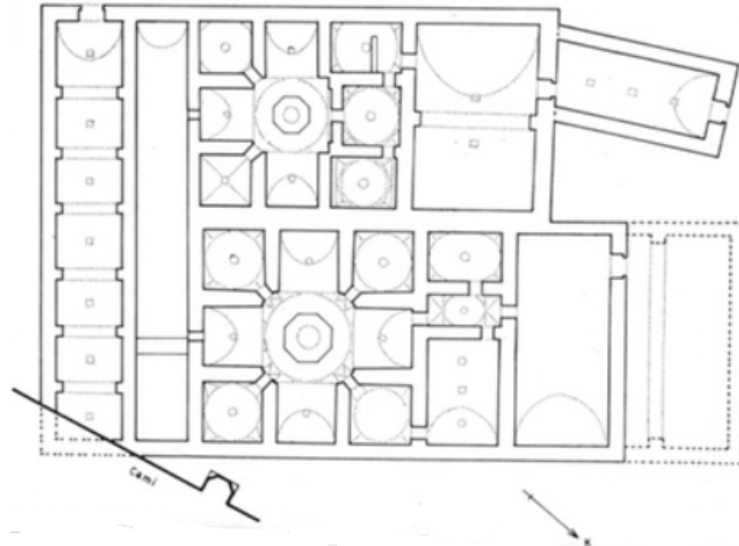
Yegül (2011) İslamiyet'in temizliğe verdiği önemin bilinmesine rağmen Türk-İslam hamamlarının bu denli başarılı olmasını açıklayacak tek nedenin bu olmadığını belirtir. Selçuklu Dönemi'nde Anadolu'da oluşan yeni sosyal ve dinsel düzen içerisinde hamamlar caminin işlev ve ideallerini destekleyen ve temizliğe hizmet eden kamu kurumları olarak görev yapmıştır. Türk kültüründe han, hamam yaptırma bir hayırseverlik ve zenginlik göstergesidir (Yegül, 2011: 265). Bu durum hamamların halkın temizlik ihtiyacını karşılamasının yanında devlet otoritesinin temsil edildiği mekânlar olması açısından da önemli olduğunu gösterir.

Eyice (1997) ve Önge (1988) Türk hamamlarının ısıtma sistemi açısından Roma hamamlarına benzemesine rağmen mimari anlamda oldukça farklı olduklarını belirtirler. Diğer İslam ülkelerinde ilkçağ mimarisine bağlı kalınırken Türk hamamlarında belirli bir eksen düzenlemesi hâkim olmuştur. Selçuklu Dönemi hamam mimarisi temel olarak Orta Asya'daki yapı geleneğini referans almıştır. Selçuklu dönemi ve Beylikler döneminde inşa edilen çarşı hamamlarında genellikle sıcaklık bölümünün ana mekânının çevresinde dört eyvan ve köşelerde halvet hücreleri bulunan plan şeması uygulanmıştır. Ayrıca ılıca ve kaplıcalar dışındaki hamamlarda içine girilebilecek havuz ve küvetler bulunmamaktadır. Yıkama kurna başında su dökünmek suretiyle yapılmıştır. Bunun yanında terleme amaçlı ayrı bir mekân değil sıcaklığın merkezinde bulunan göbek taşı kullanılmıştır. Ilıcılarda ise yıkama durgun suyla havuzda değil, havuza girmeden önce ve havuzdan çıktıktan sonra kurnalardan alınan akar suyla yapılmıştır. Bu dönem hamamlarında soyunma yeri oldukça büyük bir bölüm halini almış, dinlenme ve rahatlama yeri olarak düşünülmüş ve orta kısmına şadırvan yapılmaya başlanmıştır. Kullanılan su genellikle künklerle dışarıdan getirilmesine rağmen su tesisatı olmayan yerlerde suyun temin edilebilmesi için geniş çaptaki bostan kuyularından ve hayvanlarla çevrilen su dolaplarından faydalanılmıştır (Eyice, 1997: 412-416; Yılmaz, 1988: 403-428).

Selçuklu Dönemi Anadolu Türk hamamları özel ve genel hamamlar olarak sınıflandırılabilir. Özel hamamlar köşk, saray, han, kışla veya tekke gibi yerlerde, daha az kişinin kullanımı için küçük ölçeklerde yapılmıştır. Genel hamamlar ise köy veya şehirlerde halkın faydalanması için tek ve çift olarak yapılmış müstakil binalardır. Tek hamamlar erkekler için yapılmış olmakla beraber kadınların kullanabilmesi için günün belli saatleri ayarlanmaktaydı. Çifte hamamlar ise, biri erkekler diğeri kadınlar için olmak üzere birbirine bitişik olarak inşa edilen iki

hamamdan oluşur. Çifte hamamların erkekler kısmının giriş kapıları bir meydana veya ana yola açılırken kadınlar bölümünün giriş kapıları genellikle ara yola açılmıştır (Yılmaz, 1995: 8-13; Önge, 1988: 404).

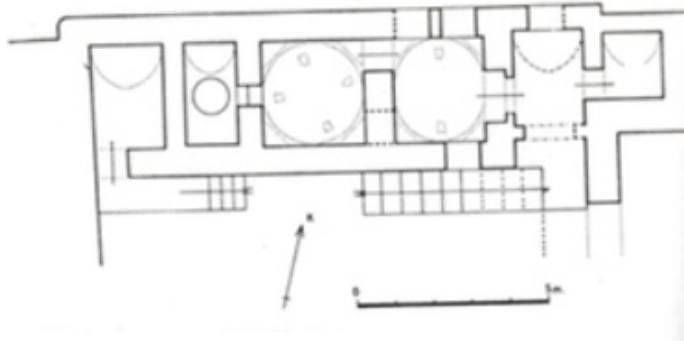
Anadolu’da inşa edilmiş en eski hamamlardan birisi olan Kayseri-Sultan Hamamı ve daha sonra yapılan Selçuklu dönemi çifte hamamlarında soyunma, aralık, soğukluk ve sıcaklık mekânları ortak bir duvar boyunca sıralanır ve bu mekânların sonunda su depoları ve külhan yer alır. 1230’lu yıllarda Kayseri Hunad Hatun Camii yanında inşa edilmiş olan hamamın sıcaklık bölümünde dört eyvanlı ve köşelerde halvetli bir düzenleme görülmektedir (Şekil 8-9). 1258 yılına tarihlendirilen ve Konya Sahip Ata Külliyesi’nin bir parçası olan çifte hamamda, kare planlı soyunmalık bölümü ile büyük ve kubbeli bir orta mekân ile bu mekânın yanlarında bulunan iki küçük hücrenin yer aldığı sıcaklık ile klasik hamam planlama anlayışına uygundur (Önge, 1995: 12). Anadolu’da günümüze kadar gelebilmiş çarşı hamamları haricinde küçük ölçekli hamam yapıları da bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Alanya-Antalya arasındaki Alara Kalesi’nde yer alan Selçuklu kasrında bulunan hamamdır (Şekil 10). Hamamın, I. Alaeddin Keykubad’ın kaleyi fethetmesinin ardından 1224-1225 yıllarında yapıldığı veya mevcut bir hamamın onarıldığı, kapsamda iç mekân süslemelerinin yapıldığı düşünülmektedir. Selçuklu döneminde kervansaray yapılarında da girişin sağ tarafındaki köşeye ve kervansaray yakınlarına hamamlar yapılmıştır. 1232 tarihinde Kayseri- Sivas yolu üzerinde yaptırılan Sultan Hanı ve Kayseri-Malatya yolu üzerinde yaptırılan Emir Karatay Hanı içerisinde köşelere yerleştirilmiş küçük hamamlara rastlanır (Eyice, 1997: 414; Önge, 1995: 11-12).



Şekil 8. Kayseri Hunad Hatun Hamamı (Kaynak: Önge, 1995)



Şekil 9. Kayseri Huand Hatun (Mahperi Huand Hatun Hamamı) (Kaynak: URL 3)



Şekil 10. Alara Kalesi Selçuklu kasrı hamamı (Kaynak: Önge, 1995)

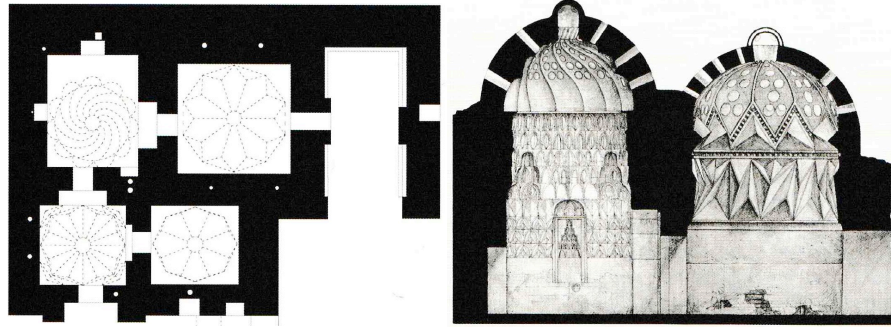
Selçuklu hamamları bazı özellikleri ile Osmanlı hamamlarından ayrılır. XII. ve XIII. yüzyıl Türk hamamlarında sıcaklıkta kurnalardan sadece sıcak su akıtılmıştır. Bu dönem hamamlarının en eski örneklerinde yıkanma sekileri bulunmaktadır (Önge, 1995: 8-13). Kurnaların oturtulduğu yaklaşık 20 cm yüksekliğindeki bu sekiler yıkanan kişinin rahat etmesi ve nispeten daha temiz bir zemine oturması için konulmuştur. Selçuklu hamamlarında süsleme de oldukça önemlidir.

Türklerin su ve temizlik arasındaki ilişkisi hamam bağlamında Osmanlı döneminde de varlığını korumuştur. Bu dönemde devlet sınırları içerisindeki her yerde küçük büyük çok sayıda hamam yapılmıştır. Büyük şehirlerde çarşı hamamları, konak ve yalıların yanlarında küçük ölçeklerde özel hamamlar yapılmıştır.

Bunun dışında konutlarda gusülhane denilen odaların yerli-dolapları içinde yıkanma yerleri bulunmakta idi (Kuban, 1977: 197; Eyice, 1997: 412).

Eyice, Osmanlı Döneminde hamam inşa edilmesinin iki nedeni olduğunu; ilkinin hamamların iyi gelir getirdikleri için hayır maksadıyla yapılan eserlere gelir kaynağı olarak vakfedildiklerini, ikinci olarak da hamamların, parçası oldukları külliyenin ana yapısı olan caminin cemaatine hizmet verdiğini belirtir (Eyice, 1997: 414).

Bursa'da yapılan ilk hamamlardan olan Alaaddin Bey Hamamı'nın günümüze sadece temelleri ulaşabilmiştir. Tek hamam olarak inşa edilen Tire Eski-Yeni Hamamı bir eyvan ve bu eyvanın iki yanında yer alan halvet hücrelerinin bulunduğu sıcaklık mekânı ile eyvanlı plan şemasını devam ettirmiştir. Çifte hamam olarak inşa edilen Bursa'daki Orhan Gazi Hamamı'nın erkekler bölümünün sıcaklığında görülen kubbeli orta mekân ve bu mekânın çevresinde yer alan dört eyvan ve köşelerdeki dört halvetli düzenleme bu anlayışın daha gelişmiş şeklidir. Erken dönem Osmanlı hamamlarında soyunmalık bölümlerinin çok büyük kubbeler ile örtüldüğü görülmektedir (Aslanapa, 1986: 258). Bu dönem hamamlarının önemli bir özelliği de kubbelerin içeriden yıldızlı, spiralli ve dilimli olarak süslenmesidir. İznik Orhan Hamamı, İsmail Bey Hamamı (Şekil 11) ile Hacı Hamza Hamamı, Bursa Demirtaş Hamamı, Mudurnu Yıldırım Hamamı (Şekil 12) ile Bolu ve Bergama'daki erken dönem hamamlarında zengin süslemeler ve farklı kubbe biçimleri görülmektedir (Aslanapa, 1986: 258).



Şekil 11. İznik İsmail Bey Hamamı plan ve kesit (Kaynak: Kuban, 2007)



Şekil 12. Bolu Yıldırım Beyazıt Hamamı dış görünüş ve erkekler bölümü sıcaklık kubbesi (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

İstanbul'da Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılmış ilk hamam olan İrgat Hamamı'nı Azaplar Hamamı, Vefa Hamamı, Eyüp Hamamı ve Çukur Hamamı takip eder (Ertuğrul, 2009: 249). Sultan İstanbul'un fethinden sonra beşi büyük toplam on dokuz tane hamam yaptırmıştır (Yılmazkaya, 2002: 15-16). Klasik dönem Osmanlı mimarisinde Mimar Sinan tarafından 45 tanesi İstanbul ve çevresinde olmak üzere 59 tane hamam inşa edilmiştir (Ertuğrul, 2002: 116). Sonraki dönemlerde Mimar Sinan dönemindeki kadar anıtsal özellikleri olan hamamlar inşa edilmemiştir.

Türk Hamamlarının Mekânları

Anadolu Türk hamamları soyunmalık, soğukluk (ılıklik), sıcaklık ve külhan olmak üzere dört ana mekândan oluşmaktadır. Bazı hamamlarda aralık, keselik, su deposu, tandır vb. bölümler de bulunmaktadır. Hamamların tarihsel gelişimi ve değişimi göz önünde bulundurularak çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Bunlardan en çok kabul göreni olan Semavi Eyice'nin sınıflandırması sıcaklık mekânlarına göre yapılmış olup Yılmaz Önge'de hamamların sıcaklık mekânlarının aksiyal ve radyal şemaya bağlı kaldığını belirterek Eyice'nin yaptığı sınıflandırmaya katılmaktadır (Önge, 1988: 409).

Eyice'ye göre hamamlar;

1- Haçvari dört eyvanlı ve köşe hücreli tip

2- Yıldızvari sıcaklıklı tip

3- Kare sıcaklık etrafında sıralanan halvet hücreli tip

4- Çok kubbeli sıcaklı tip

5- Ortası kubbeli, enine sıcaklıklı ve çift halvetli tip

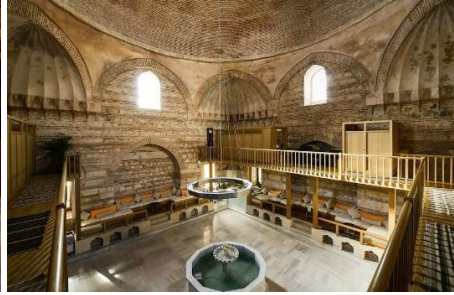
6- Ilıklık, sıcaklık ve halvetin eş odalar halinde olduğu tip şeklinde sınıflandırılmaktadır.

Genel olarak hamamda mekânlar:

1. Soyunmalık (Camekân) (Şekil 13-14)

Türk hamamlarında boyut olarak en büyük mekân olan soyunmalık, hamamların hemen girişinde yer alan kıyafetlerin çıkarılıp özel eşyaların yerleştirildiği bölümdür. Bu bölüm hamamdan sonra dinlenmek için de kullanılmaktadır. Farsça soyunulan yer anlamına gelen camekân da denilmektedir (Önge, 1986: 81-85).

Soyunmalık mekânında hamamcının oturması için bir yer ile yanında hamama gelenlerin eşyalarını sakladığı dolaplar yer alır (Ülgen, 1950: 175). Soyunmalık mekânının ortasında değişik formlarda fiskiyeli havuzlar da bulunmaktadır. Mekânının kenarlarında bulunan sekilerin altında XVI. yüzyıldan itibaren ayakkabı koymaya yarayan küçük nişler yapılmıştır (Önge, 1988: 403-404).



Şekil 13. Haseki Hürrem Sultan Hamamı soyunmalık bölümü (Kaynak: URL 4)

Şekil 14. Kılıç Ali Paşa Hamamı soyunmalık bölümü (Kaynak: URL 5)

2. ılıkılık (Soğukluk)

Soğukluk olarak da bilinen ılıkılık mekânı hamamların soyunmalık ve sıcaklık bölümlerinin arasında kalan yerdir. 12. ve 13. yüzyıllarda Anadolu'da inşa edilen hamamlarda soyunmalık ve ılıkılığın ortasında kalan ve aralık olarak isimlendirilen bir bölüm daha bulunmaktadır fakat 15. yüzyıldan itibaren görülmemektedir (Önge, 1988: 408). Bu bölüm genellikle dikdörtgen şeklinde olup enine geliştirilmiştir. Önge (1988) bu bölümün yıkanma amaçlı olarak kullanılmadığı, dinlenmek için ve bazen soğuk havalarda soyunma alanı olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bu kısımda dinlenmek için mermer sekiler, traşlık (usturalık) olarak isimlendirilen hücreler ve bir kenarda da tuvaletler bulunmaktadır. Klasik dönem Osmanlı hamamlarında soğukluk, zaman içerisinde üstü küçük kubbe veya tonozla örtülmüş bir koridor halini almıştır (Önge, 1988: 409).

3. Sıcaklık (Şekil 15-16)

Ilıklık bölümünde bulunan dar bir kapıdan geçilerek girilen ve yıkanmak için kullanılan sıcaklık bölümünde küçük halvetler ve eyvanlar bulunmaktadır. Bu bölümde ayrıca kurna başı ve göbek taşı da bulunmaktadır. Kurna başı herkesin yalnız olarak yıkandığı yerdir. Duvarlarda bulunan mermer sekiler üzerine belli aralıklarla kurnalar yerleştirilmiş ve duvarların içerisinden geçirilen kurşun borular vasıtasıyla kurnalardan su akması sağlanmıştır. Yerden 40-45 cm. kadar yüksekte ve mermer kaplı olan göbek taşı üzerine uzanılıp masaj veya kese yaptırılan yerdir (Ürük, 2016: 202).

Göbek taşının dört kenarında eyvanlar ve halvet hücreleri yer almaktadır. Halvet ve eyvanlar göbek taşının bulunduğu bölümden bir set halinde yükseltilmiştir. Her iki bölümde de yıkanan kişilerin oturması için yerden 15-20 cm. yüksekliğinde sekiler yapılmıştır. Halvetler ana mekândan bölme duvarlar ile ayrılmasına rağmen eyvanların önü açık olup kemerli veya tonozlu niş şeklindedir (Karaman, 2013: 31).



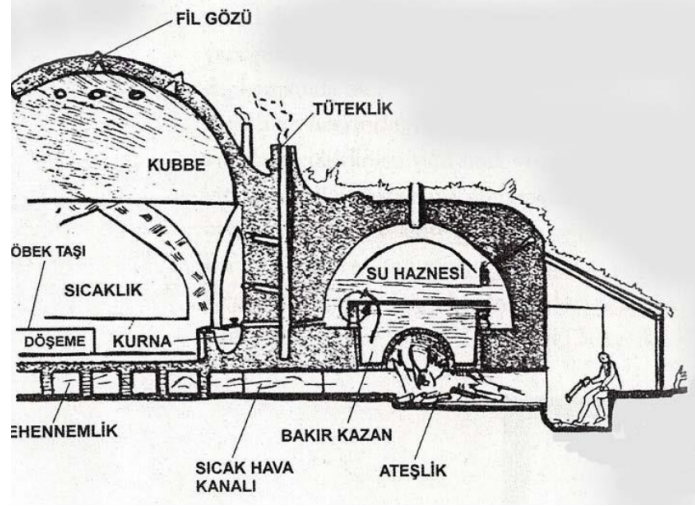
Şekil 15. Mahmut Paşa Hamamı sıcaklık (Kaynak: URL 6)

Şekil 16. Çemberlitaş Hamamı sıcaklık (Kaynak: URL 7)

4. Külhan (Şekil 17)

Külhan, sıcaklık bölümünün bitişiğinde yer alan su deposunun gerisinde yer alan, hamamın ısıtılması için ateşin yakıldığı ve yakıtın depolandığı bölümdür. Girişi arka tarafta olup zemin kotu, küçük hamamlarda cehennemlik ile aynı seviyede, büyük hamamlarda ise yaklaşık olarak su deposunun hizasındadır. Cehennemlik seviyesinde yer alan ocak ağzının açıldığı bölüm daha alt kotta yer almakta ve buraya basamaklarla inilmektedir. Ocak ağzı külhane açılmakta olup ayrıca, su deposunun duvarında kemerli yaşmağı bulunan bir bacayı içerir. Bu baca ocağın kapağı açıldığı zaman geri tepen alevin külhancıya zarar vermemesi amacıyla yapılmış ve dumanın

geri tepmemesi için sıcaklık mekânının kubbelerinin üst kotuna kadar yükseltilmiştir (Önge, 1988: 408).



Şekil 17. Isıtma sistemini gösteren kesit (Kaynak: Karaman, 2013)

Hamamların ısınması sıcaklık, halvet ve ılıklik mekânlarında döşemenin altında sıcak dumanın dolaşmasıyla sağlanmaktadır. Dumanın dolaştığı bu kanallar cehennemlik olarak isimlendirilmekte ve dolaşan dumanın dışarı atılmasını sağlamak için duvarlarda sıva altına yerleştirilmiş tüteklük adı verilen künkler bulunmaktadır. Tüteklükler hamamların ısınmasına da katkı sağlamaktadır (Fıstıkçı, 2019: 252).

Hamamlarda kullanılacak olan temiz su; pınar, göl ve çay gibi doğal su kaynaklarından veya kuyu ve sarnıçlardan temin edilmiştir. Hamam damlarına düşen kar ve yağmur sularından faydalanan örneklerde bulunmaktadır (Önge, 1981: 213-223; Karaman, 2013: 30).

Hamamların soyunmalık kısımlarında aydınlatma, kubbe kasağında yer alan küçük pencereler ve mekânın ortasında bulunan aydınlık feneri ile sağlanmaktadır. Aydınlık fenerlerinin ahşap ya da kâgir olarak yapıldıkları bilinmektedir. Soyunmalık kısmı tonoz ile örtülü ise aydınlık feneri yerine tonoz üzerinde birkaç adet ışıklık ile yan cephelerde mazgal pencereler aydınlatma amaçlı kullanılmıştır. Ahşap örtülü olanlarda ise ahşap malzemeden aydınlık feneri bulunmaktadır (Önge, 1978: 122). Ilıklık ve sıcaklık mekânlarında ise kubbe ve tonoz gibi üst örtü elemanları üzerine yerleştirilmiş olan ve filgözü olarak adlandırılan cam fanuslar ile aydınlatma yapılmıştır. Camlar yıldız, daire, altıgen gibi değişik şekillerde olabilmektedir (Ülgen, 1950: 176). Hamam duvarlarında bulunan nişlerin ise gün ışığı olmadığında ya da yetersiz olduğu zaman mum, şamdan ve kandil gibi gereçlerin konulması için kullanıldığı bilinmektedir (Önge, 1988: 415).

Tarihi Ankara Hamamları

Kuruluşu tarih öncesi dönemlere dayandırılan Ankara, pek çok anıtsal yapının inşa edildiği, ana yollar üzerinde yer alan bir askeri garnizon ve ticaret şehri olarak önem kazanmıştır (Bakırer ve Madran, 1984: 107). Kentte Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı Dönemi'nde pek çok anıtsal ölçekte yapı inşa edilmiştir. Çalışmanın konusu olan hamam yapılarından Ankara merkezde bulunan Cenabi Ahmet Paşa Hamamı, Hasan Paşa Hamamı, Tahtakale (Kaledibi) Hamamı, Bey Hamamı, yeri tam olarak tespit edilemeyen Sultan Hamamı ve Keçeciler Hamamı günümüze ulaşmamıştır. Çalışma kapsamında, Altındağ Şengül Hamamı, Karacabey Hamamı, Eynebey Hamamı, Eskicioğlu Camii bitişindeki ev hamamı, Kızılcahamam Sey Hamamı, Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı ile Beyoğlu Hamamı ve Ayaş İlçesi Paşa (Belediye) Hamamı ile Karakaya Hamamı incelenmiştir. Kalecik'te bulunan Çarşı Hamamı da günümüzde harap halde olduğu ve plan şeması net olarak okunmadığı için çalışma kapsamı dışında bırakılmıştır.

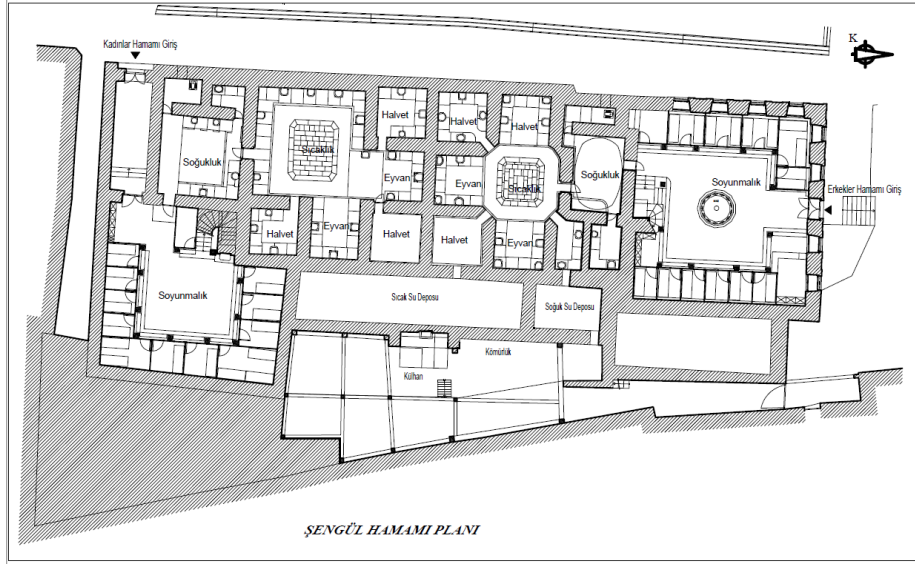
Şengül Hamamı:

Yapım kitabesi bulunmayan hamam İshak Paşa tarafından yaptırılmış olduğu için XV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilmektedir (Ergenç, 1980: 104). Yapı duvarlarında kesme ve moloz taş, üst örtüde kubbe ve tonozlar ile üst örtüye geçişlerde tuğla kullanılarak kâgir olarak inşa edilmiştir (Şekil 18). Çifte hamam şeklinde planlanan yapının erkekler kısmı kuzeyde, kadınlar kısmı güneydedir (Şekil 19). Soyunmalık kısmı 19-20. yüzyıllarda yenilenmiştir (Şekil 20). Soyunmalık bölümü kare planlı ve iki katlı olup içerisinde soyunma kabinleri ve mekânın ortasında sekizgen formunda bir havuz bulunur. Öney (1971:150) soyunmalık bölümlerinin üstlerinde sivri külah çatılı ahşap aydınlık feneri olduğunu belirtmesine rağmen günümüzde fenerlik yerine bağdadi bir kubbeyle örtülmüştür (Erdoğan, 1998: 226).

Ilıklık kısmı erkekler tarafında dikdörtgen, kadınlar tarafında ise kareye yakın planlıdır. Ilıklık kısımlarının üzeri kubbeyle örtülüdür. Erkekler kısmında girişe göre sağda bulunan mekân hela olup üst örtüsü tonoz, girişe göre solda ise tıraşlık yer almakta olup üst örtüsü kubbedir (Erdoğan, 1998: 227). Ilıklıktan sonra girilen sıcaklık mekânının ortasında göbek taşı bulunmakta olup orta mekânın çevresinde üç eyvan ve üç halvet bulunmaktadır (Şekil 21). Hem orta mekânın hem de eyvan ve halvetlerin üstleri kubbeyle örtülüdür. Kubbe geçişleri tromplarla sağlanır. Kubbelerin ortasında aydınlığı sağlayan sekizer filgözü ışıklık bulunur (Öney, 1971: 150).



Şekil 18. Şengül Hamamı dış görünüş (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 19. Şengül Hamamı planı (Kaynak: Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi'ndeki projeden işlenmiştir)

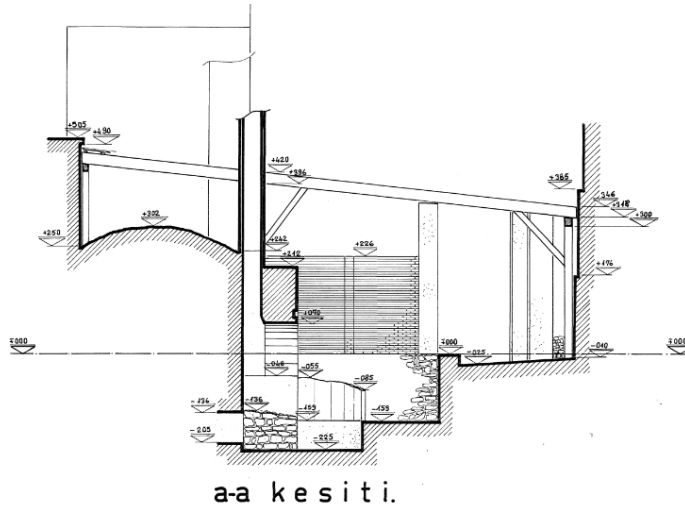


Şekil 20. Şengül Hamamı soyunmalık bölümü (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 21. Şengül Hamamı sıcaklık ve göbek taşı (Kaynak: URL 8)

Yapının batı cephesinin güney köşesinde bulunan üçgen alınlıklı bir kapıdan girilen kadınlar kısmında tonozlu bir koridorla soyunmalık bölümüne ulaşılır. Sekizgen kasnaklı bağdadi kubbesi olan soyunmalık bölümünün batısında yer alan bir kapı ile kubbeli ılıklik kısmına geçilir. Erkekler bölümündeki ılıkliğe göre daha büyük olan kadınlar kısmı ılıkliğinin batısında tuvalet ve tıraşlık yer alır. ılıklik bölümünün kuzey yönünde yer alan bir kapı ile sıcaklık bölümüne geçilir. Bu bölümde erkekler kısmına kıyasla daha büyük olup üzeri kubbeli olan orta mekânın kuzeyinde ve doğusunda kubbeli birer eyvan ve eyvanların yanlarında üç adet halvet bulunmaktadır. Kadınlar kısmı kubbeleri pandantif geçişlidir. Hamamın kadınlar ve erkekler bölümlerinin sıcaklıkları boyunca devam eden su deposunun gerisinde külhan bölümü bulunmaktadır (Şekil 22) (Erdoğan, 1998: 227). Halvet kapıları sivri kemerli olup üstlerinde mukarnaslı birer alınlık görülür. Eyvanların kemer başlangıçlarında malakâri süslemeler yapılmıştır.



Şekil 22. Şengül Hamamı külhan kesiti (Kaynak: Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi)

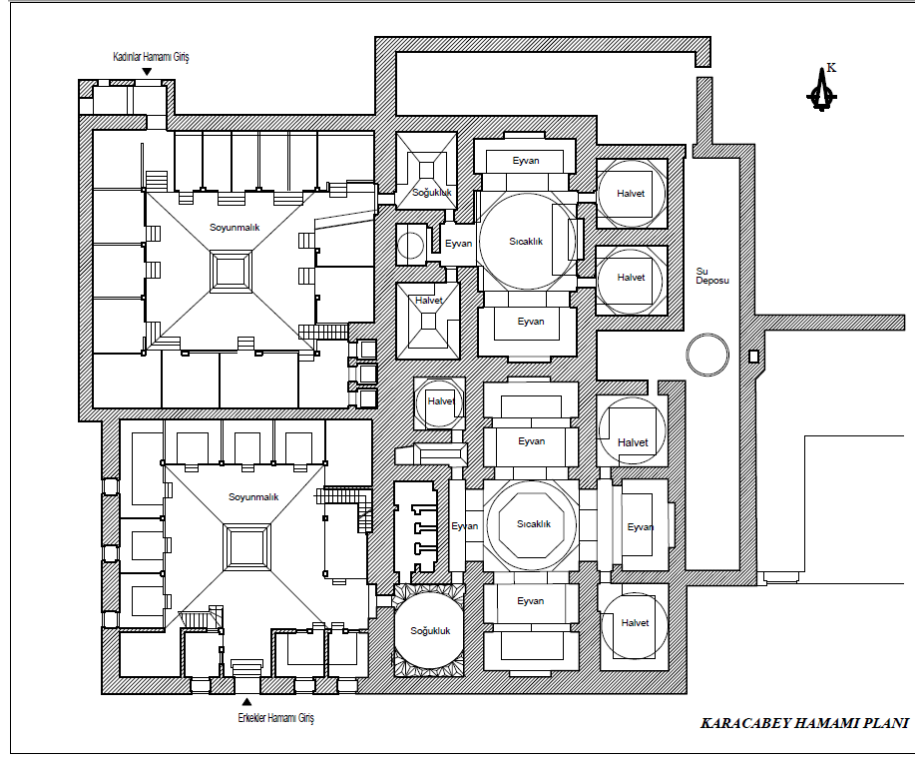
Karacabey Hamamı:

Karacabey Hamamı (Şekil 23) 1444 tarihinde çifte hamam olarak yaptırılmış olup külliyeinin diğer yapıları olan cami ve türbeden uzakta bulunmaktadır (Erken, 1983: 393). Hamamın ana beden duvarlarında moloz taş, kemer, tonoz, kubbe ve kubbe geçişlerinde tuğla kullanılmıştır. Soyunmalıklar ise kerpiç duvarlı ve kiremit çatılıdır (Öney, 1971: 149).



Şekil 23. Karacabey Hamamı (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

Hamamda simetriğe yakın bir plan şeması vardır (Şekil 24). İlk girişteki soyunmalık bölümleri büyük ve kare planlıdır (Öney, 1971: 149). Güney yönde cadde tarafından girilen erkekler kısmının soyunmalık bölümü kadınlar kısmına göre daha küçük, sıcaklık bölümü daha büyüktür. Soyunmalık kısımlarının tavanları sekizgen piramidal olup ortada fenerlik bulunmaktadır (Şekil 25). Ortasında fiskiyeli bir havuzun bulunduğu soyunmalık bölümünde kenarlarda ahşap soyunma kabinleri bulunmaktadır (Erdoğan, 1998: 146).



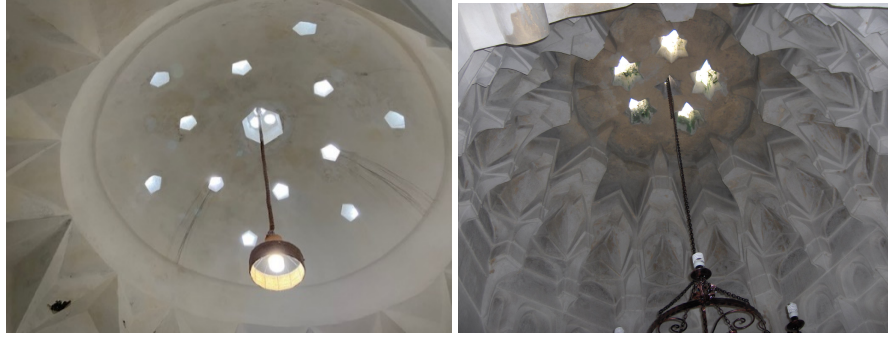
Şekil 24. Karacabey Hamamı planı (Kaynak: Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivindeki projeden işlenmiştir)



Şekil 25. Karacabey Hamamı soyunmalık mekânı ve aydınlık feneri (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

Erkekler kısmında soyunmalığın doğu yönünde bulunan bir kapı ile dikdörtgen planlı olan ılıklığa girilmektedir. Mekânda kubbeye geçişler Selçuklu üçgenleriyle oluşturulmuştur. Kubbenin merkezinde bir büyük ve etrafında on iki küçük ışıklık ile mekân aydınlanır (Şekil 26). Ilıklıkta (soğukluğun) bulunan kapılardan soldaki ile hela ve traşlığa, sağdaki ile sıcaklığa geçilmektedir (Öney, 1971: 149).

Sıcaklıkta önce, kuzey eyvanın oluşturduğu tonozla örtülü dar bir koridorla karşılaşılır. Bu koridordan manastır tonozu ile örtülü olan dikdörtgen bir hücreye, buradan da kuzey eyvanının batısında bulunan halvet hücreğine geçilir. Bu hücrenin sekizgen kasnaklı kubbesine mukarnaslarla geçilmekte olup kubbenin merkezinde yıldız planlı bir göbek ve yine yıldız şekilli ışıklıklar bulunmaktadır (Erdoğan, 1998: 146). Sıcaklığa girişteki batı eyvanı doğu yönünde bulunan büyük bir kemer ile ortasında sekizgen bir göbek taşı olan orta mekâna açılır. Orta mekânın sekizgen kasnaklı kubbesine geçiş pandantifli ve mukarnaslı olup dört kenarında dört eyvan ve köşelerde üç halvet bulunur. Batı eyvanının arkasına, ılıklıktan ulaşılan helalar yerleştirilmiştir. Birer sivri kemerle takviye edilmiş olan eyvanların üst örtüleri tonoz, halvet hücreleri kubbeli olup kubbe geçişleri pandantiftir (Erken, 1983: 394). Sıcaklık mekânı ana kubbede bulunan yirmi beş adet küçük figözü ışıklık ile diğer mekânlar ise kubbelerde bulunan on üçer adet figözü ışıklık ile aydınlatılmıştır (Şekil 26) (Öney, 1971: 149-150).



Şekil 26. Karacabey Hamamı ılıklık ve sıcaklık mekânları (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

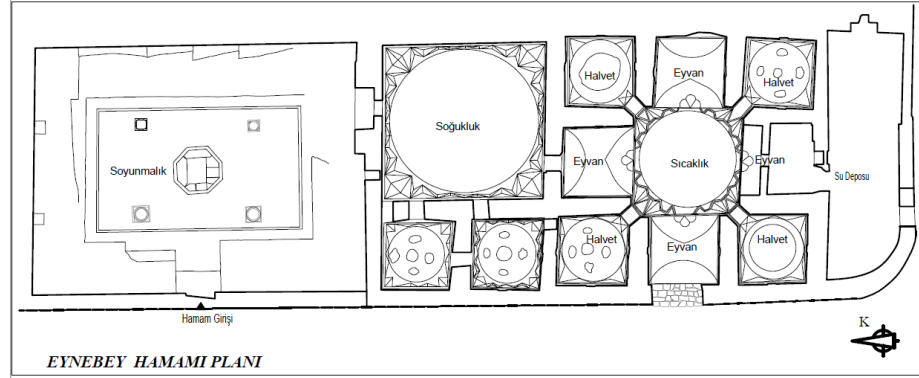
Hamamın kadınlar kısmına kuzey cephenin batı köşesinde bulunan bir kapı ile girilmekte olup soyunmalığın doğu duvarının güney köşesindeki kapı ile hela kısmına, kuzey köşesindeki bir kapı ile manastır tonozlu soğukluk (ılıklık) bölümüne geçilir. ılıklığın güney duvarındaki bir kapı ile batı eyvanına geçilmektedir. Diğer eyvanlara göre daha dar olan bu eyvanın önü beşik tonoz, arkası ise küçük bir kubbeye örtülüdür. Bu eyvanın güney yönünde yer alan halvet de çapraz tonozludur. Kubbeye örtülü sıcaklığın orta mekânına açılan kuzey ve güney eyvanları beşik tonozludur. Sıcaklığın orta mekânının doğusunda bulunan iki halvet hücresi de kubbeye örtülüdür. Kubbeye geçişler pandantifle sağlanmıştır. Hamamın doğusunda sonradan müdahale gören betonarme külhan bölümü ve sıcak su sarnıcı bulunmaktadır. İki bölümün halvet hücreleri arasına kadar uzanan sarnıç T planı meydana getirmektedir (Erken, 1983: 395).

Eynebey Hamamı (Yıkık Hamam-İnebey Subaşı Hamamı):

Hatuniye (Melike Hatun) Türbesi ve çeşmesi hamamın 100 metre kuzeyinde yer almaktadır. Hamam, Osmanlı döneminde Ankara'daki iki işlek caddeden birinin üzerinde yer almaktadır (Şekil 27). Eynebey Hamamı ikinci işlek cadde olan İç Kale ile İstanbul hattını birbirine bağlayan Uzunçarşı, Kaledibi, Yenice ve Hatuniye Caddesi'nin üzerinde yer alır (Asatekin, 1978: 56). Dikdörtgen planlı olan yapı kuzey-güney doğrultusunda konumlandırılmış olup 1371x4750 cm ölçülerindedir (Şekil 28) (Asatekin, 1978: 2-3). Tek hamamdan oluşan yapı kubbeli sıcaklık ana mekânın çevresindeki 4 eyvan ve 4 halvetli tipik plan şemasına göre inşa edilmiştir. Yapının soğukluk bölümü hariç tüm taşıyıcı duvarlarında taş ve tuğla birlikte (1 sıra tuğla- 1 sıra kaba yonu taşı) kullanılmıştır. Soyunmalık ve ılıklik arasındaki duvarda ise tuğla yerine moloz taş kullanılmıştır. Kötu bir işçilikle yapılmış olan bu duvarın 1978 yılında yapılan tespitlerde 150 cm kalıncaya kadar ki bölümünün yıkılmış olduğu görülmüştür. Kullanılan taşlar 50x25x50 cm ölçülerinde olup üstleri sıvanmıştır. Yapının tonoz, kubbe, kubbe geçişleri ve iki kademeli kornişleri de tuğla ile inşa edilmiştir (Asatekin, 1978: 27-29). Yapıda Roma dönemi sütun ve sütun başlıkları devşirme olarak kullanılmıştır.



Şekil 27. Eynebey Hamamı dış cephe (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 28. Eynebey Hamamı planı (Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü arşivindeki projeden işlenmiştir)

Yapının kuzey yönündeki soyunmalık bölümü kareye yakın dikdörtgen planlı olup 1100x1009 cm ölçülerindedir (Asatekin, 1978: 4). Soyunmalık bölümünün girişinde ortada dört adet korint başlıklı devşirme sütun bulunmaktadır (Şekil 29) (Öney, 1971: 151). Bu bölümün kuzey duvarındaki iki konsolun kuzey güney yönündeki iki iri hatilla taşındığını belirten Erdoğan (1998) ve Asatekin (1978) devşirme mermer sütunlardan ve kuzey duvardaki konsoldan anlaşılacağı gibi ahşap bir örtü sistemine sahip olabileceğini belirtmektedirler (Erdoğan, 1998: 225; Asatekin, 1978: 4). Soğukluk (ılıkılık) mekânına giriş soyunmalık bölümünün güneyindeki geçişle sağlanmakta ve kare bir ana mekân ile buraya açılan iki servis alanından oluşmaktadır (Şekil 30). 880x850 cm ölçülerindeki soğukluk mekânında kubbeye geçiş üçgen piramidal çıkıntılara sahip (bademli) Türk üçgenleriyle sağlanmıştır (Erken (1983) baklavalı bir kasa olarak tarif eder). Soğukluk bölümünün batısında yer alan kubbeli iki mekân hela ve tıraşlıktır. 377x384 cm ölçülerindeki tıraşlık bölümünde kubbeye geçiş piramidal çıkıntılı Türk üçgenleriyle sağlanmaktadır. 378x386 cm ölçülerindeki kubbeli hela bölümünde de geçiş basit Türk üçgenleriyle sağlanmaktadır. Sıcaklık kubbeli ana mekânın çevresindeki 4 eyvan ve 4 halvetten oluşmaktadır. Bu bölüme giriş kuzeydeki eyvandan olup ana mekân tuğla kubbe ile örtülüdür. Kubbeye geçiş 139 cm'den başlayıp 312 cm'ye kadar devam eden büyük boy stalaktitlerle sağlanmaktadır. Daha sonra 79 cm yüksekliğinde iki kademeli korniş başlar. 380x380 cm ölçülerindeki kare planlı tonozlu eyvanlar ana mekânın çevresinde ana yönlerde yer alır. Tüm eyvanlarda yan duvarların ortasında iki adet kurna bulunmaktadır. Kuzey eyvanındaki seki izleri diğer eyvanlarda da seki olabileceğini düşündürmektedir. Kuzey eyvanı ılıkılık ve sıcaklık arasında geçiş olarak kullanılmaktadır. Güney eyvanı ise su deposunu genişletmek için sonraki dönemlerde ikiye bölünmüştür. Sıcaklık ana mekânının köşelerinde 4 adet halvet bulunmaktadır. Halvetler 375-380 cm ölçülerinde değişen kare planlı mekânlardır. Bu kubbeli

mekânlarda kubbeye geçiş Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Hamamın güneyinde bulunan dikdörtgen planlı ve 370x1370 cm ölçülerindeki su deposunun duvarları 1 sıra tuğla- 1 sıra kaba yonu taşı ile inşa edilmiş olup üst örtüsü yarım daire tonozdur (Asatekin, 1978: 6-14).



Şekil 29. Eynebey Hamamı soyunmalık mekânı korinth başlıklı sütunlar ve tavan (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 30. Eynebey Hamamı soğukluk (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

Hamam I. Murad döneminde subaşı olarak görev yapmış olan ve ölüm tarihi M. 1406 olan İnebey (Eyne Bey) tarafından 14. yy sonu veya 15. yy başlarında yaptırılmıştır (Ergenç, 1980: 103). Hamamın inşası sırasında Melike Hatun tarafından para yardımıyla bulunulmuş (Şahin, 1991: 79) ve hamamdan elde edilen gelirleri Ankara'daki hayratlarına vakfetmiştir. Eyne Bey Hamamı'nın H. 933/M. 1527 yılında harap halde olduğunu (Özdemir, 1986: 66) ve H. 990/M. 1582 yılında El Hac Sinan Efendi tarafından onarımının yapılarak tekrar kullanılmaya başladığını, "Öğlen Hamamı" olarak isimlendirildiğini gösteren kayıtlar bulunmaktadır (Şahin, 1991: 80).

Hamam 1925'ten önce Belediye tarafından bir süre gaz deposu olarak kullanılmıştır. Gül Kaptanoğlu Asatekin tarafından 1978'de incelendiği sırada yapının kuzey, güney ve doğu cephelerinin toprakla dolduğu ve duvarların üzerinde inşa edilen evlerle cephelerin kapandığı, sadece batı cephenin ve bu cephenin tuğla kubbeli üst örtüsünün görüldüğü tespit edilmiştir. Hamamın mülkiyeti hazine adına tescil edilmişken daha sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne geçmiş, çevresindeki parseller kamulaştırılmış ve 1992 yılında çevresi temizlenerek hazırlanan projesine uygun olarak restore edilerek hizmete açılmıştır (Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi).

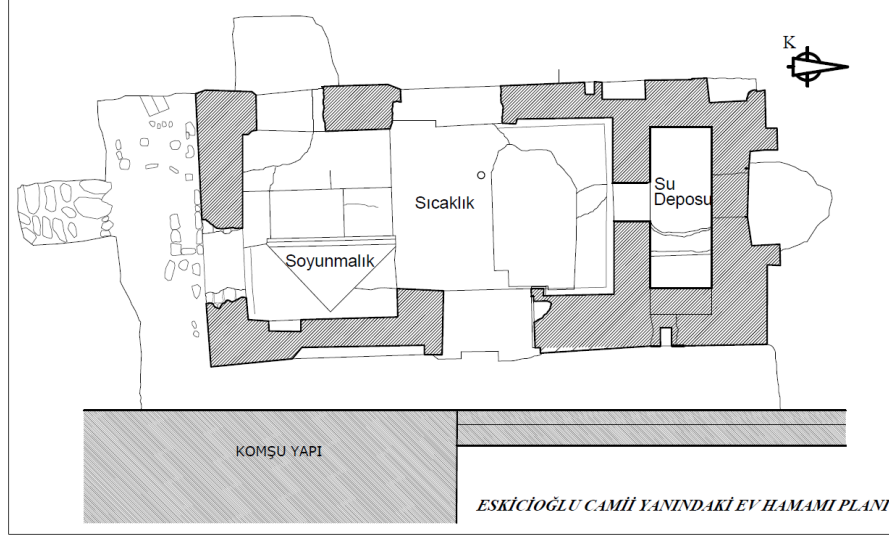
Eskicioğlu Cami Yanındaki Ev Hamamı:

Eskicioğlu Camisi'nin doğusunda kalıntı olarak bulunmaktadır. (Şekil 31). Yapım malzemesi moloz taş, kesme taş ve tuğlanın karışık olarak kullanıldığı hamam dikdörtgen planlıdır (Şekil 32). Üç bölümden oluşan hamamın ilk bölümü güneydeki dikdörtgen planlı soyunmalık veya ılık bölümü olması muhtemel mekândır. Buradan sonra kare planlı kubbeli yıkanma mekânı gelmektedir. İki mekânın arasındaki duvar zamanla yıkılmıştır. Yıkanma mekânının doğuya bakan sivri kemerli bir kapısı vardır. Yandaki bina ile arada kalan bir boşluğa açılan bu kapı yıkanmalığın ayakta olmayan ikinci bir bölümü daha olması gerektiğini göstermektedir. Kuzeyde ise külhan ve su deposu bulunmaktadır. Üstü beşik tonozlu su deposunun dış kısmında külhan vardır. Normal bir hamamın küçük bir modeli olan bu hamam bir konağa bitişik olarak yapılmış bir ev hamamıdır. Hamamın bulunduğu bahçede basık kemerli iki adet ocak kalıntısı vardır.

Eskicioğlu Camisi'ne bitişik vakıf bir yapı olduğuna göre camiye yaptıran kişiye ait veya cami ile birlikte yapılmış ve vakfedilmiş bir yapı olmalıdır (Erdoğan, 1998: 228).



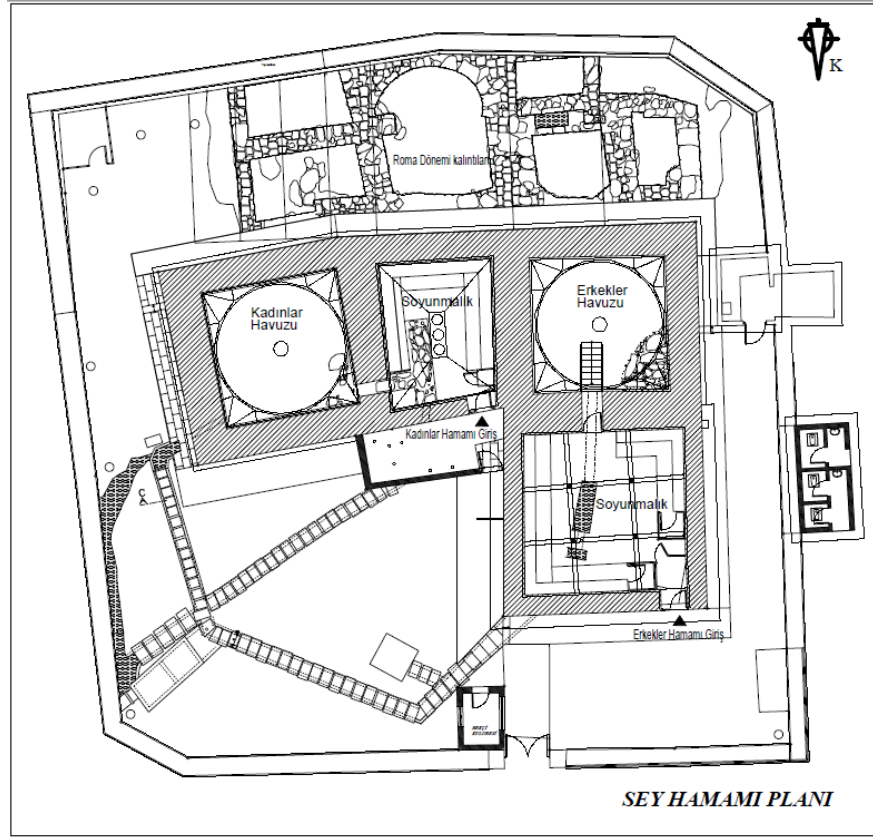
Şekil 31. Eskicioğlu Camii yanındaki ev hamamı (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 32. Eskiçioğlu Camii yanındaki ev hamamı (Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü arşivindeki projeden işlenmiştir)

Sey Hamamı:

Kızılcahamam Yukarı Kise Köyü'nde bulunan yapı bir Roma hamamı kalıntısı üzerine yapılmış kaplıca hamamıdır (Şekil 33). Roma hamamına ait duvar kalıntıları 1976 yılında yapılan kazıda meydana çıkarılmıştır. Kalıntılar sağlamlaştırılarak dondurulmuştur. Önge (1995), Sey Hamamı kaplıcasının, tabii bir sıcak su kaynağı üzerine yapılmış olan antik dönem Roma kaplıcası olduğunu ve büyük ihtimalle 15. yüzyılda Türkler tarafından onarılarak kullanılmış olduğunu belirtmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 1976-77 yılları arasında yapmış olduğu onarımda kazı çalışmalarında ortaya çıkarılan antik dönem kaplıcasına ait duvarlarla Türkler tarafından inşa edilen yıkanma bölümlerinin sadece bazı duvarlarının ortak olduğu anlaşılmaktadır (Önge, 1995: 10). 1974 yılında Zafer Bayburtluoğlu ve Hikmet Denizli tarafından yerinde yapılan incelemenin neticesinde yapının ilk ihyasının 14. yüzyıla kadar inebileceği görüşü ileri sürülmüştür (Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi).



Şekil 33. Kızılcahamam Sey Hamamı planı (Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü arşivindeki projeden işlenmiştir)

Esas hamam moloz taş duvarlı olup üzerleri kesme taş ile kaplanmıştır (Şekil 34). Çifte kaplıca olarak kullanılmakta olan hamamın tabanı sıcak su havuzu olan kubbeli iki oda ile bunlara soyunmalık görevi yapan birer ön odadan oluşur. Kubbe geçişleri Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Onarım öncesinde kubbelerden ve tonozla örtülü olduğu sanılan iki ön odanın üst örtüsünden bir şey kalmamıştır. Sıcak su kaynağı üzerine inşa edilen yapı geleneksel Türk hamamı planına uymaz (Erken, 1983: 518). Hamamın doğu yönünde kadınlar, batı yönünde ise erkekler bölümü yer almaktadır. Erkekler bölümü, kuzey yöndeki bir kapı ile girilen ve kare planlı bir soyunma mekânı ile sıcak su havuzunun üzerinin kapatılmasıyla oluşturulmuş olan bir yıkanma mekânı olmak üzere iki kısımdan oluşur. Soyunma mekânının üstü kiremit ile örtülü olan ahşap kırma çatısı dört adet ahşap dikme ile taşınmaktadır (Şekil 35). Soyunmalık bölümünün güney duvarında yer alan basık kemerli bir kapıdan havuzun bulunduğu kare planlı ve kubbeli yıkanma bölümüne girilmektedir. Kubbeye geçiş Türk üçgenleri ile sağlanmaktadır. Mekânın aydınlatması kubbeye bulunan yuvarlak bir tepe penceresiyle sağlanmaktadır. Tamamı havuz şeklinde olan yıkanma bölümünün tabanı yaklaşık 1,67 metre derinliğinde sıcak su ile doludur.

Kadınlar bölümü kaplıcanın doğusunda yer almakta olup erkekler havuzunun doğusunda yer alan soyunma mekânı ve kare planlı bir yıkanma mekânından oluşmaktadır. Düzgün olmayan dikdörtgen plan şemasına sahip olan soyunmalık bölümünün üst örtüsü aynalı tonoz şeklinde olup mekân tonozun üstünde bulunan üç adet dairesel tepe penceresi ile aydınlatılmaktadır (Şekil 37). Soyunmalık bölümünün doğu duvarında bulunan dairesel kemerli bir açıklıktan havuzun bulunduğu yıkanma mekânına geçilmektedir. Kare planlı olan yıkanma mekânın üzeri kubbeye örtülü olup kubbeye geçişte Türk üçgenleri kullanılmıştır (Şekil 36). Bu bölümün aydınlatması kubbenin tepesinde bulunan dairesel bir tepe penceresiyle sağlanmaktadır. Tamamı sıcak su ile dolu havuz şeklindeki yıkanma bölümünde suyun derinliği, erkekler bölümündeki su seviyesinden daha az olup, yaklaşık 0,60 ile 0,90 metre arasında değişmektedir.



Şekil 34. Kızılcahamam Sey Hamamı dış görünüşü (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 35. Sey Hamamı Örtü sistemi, (Erkekler Soyunmalık Bölümü Aydınlık Açıklığı) (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 36. Erkekler ve kadınlar bölümü havuz ve kubbeye geçiş (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 37. Kadınlar Bölümü soyunmalık bölümü (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı:

17. yüzyılda inşa edildiği düşünülen bir tek hamamdır (Şekil 38). Kare bir sıcaklığın iki yanına yerleştirilmiş birer halvet hücrelerinden oluşan plan şemasıyla hamam Eyice tarafından yapılan sınıflandırmada “kare bir sıcaklık etrafında sıralanan halvet hücreli” tipe uygunluk göstermektedir (Şekil 39). Soğukluk ve soyunmalık mahalleri, yapılan bir onarımda kâgir beden duvarlar üzerinde betonarme döşemeli olarak yenilenmiştir. Sıcaklık kısmının bir bölümü toprağa gömülüdür. Batıda, sıcaklığın ortasına bitişik olan külhan basit bir sundurma ile örtülüdür. Güneyde, Yenice Sokak’a bitişik olan soyunmalık mahallinin doğu köşesinde giriş kapısı ve batısında bir adet pencere açıklığı yer almaktadır. Soyunmalık mahalline, güney beden duvarına bitişik sekiz basamaklı bir merdivenden inilmektedir. Dikdörtgen planlı bir mekân olan soyunmalık bölümü içten içe yaklaşık 9,00 m x 6,40 m ölçülerinde olup, güney cephede bir, doğu cephede 2 adet yüksek kotta bulunan dikdörtgen pencereyle aydınlatılmıştır. Ortasında sekizgen planlı muhdes bir şadırvan bulunur. Soyunmalığın batı kenarının ortasındaki kapı açıklığından soğukluğa girilir. Soğukluk, güneyde soyunmalık mahalline dâhil edilmiş ve betonarme olarak yenilenmiştir. 1,10 m x 1,40 m ölçülerindeki geçiş koridorunun kuzey köşesinde

tıraşlık ve bir adet hela bulunmaktadır. Soğukluktan basık kemerli bir kapı ile sıcaklığa geçilmektedir.

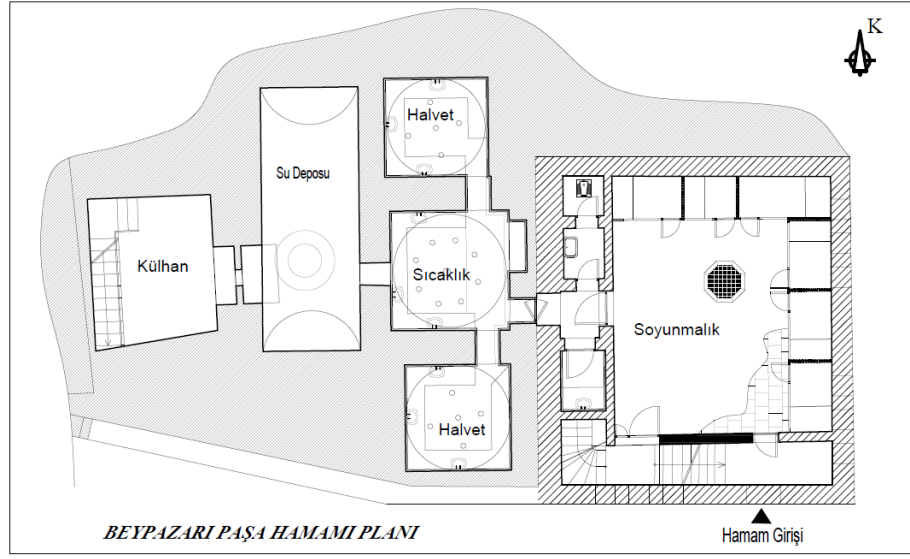
Sıcaklık, 3,50 m x 3,60 m ölçülerindeki orta mekân ve bu mekânın kuzey ve güney köşelerinde bulunan iki adet halvet hücrelerinden oluşmaktadır. Orta mekânın doğu kenarında 1,53 m genişliğinde ve 41 cm derinliğinde, basık kemerli bir niş bulunmaktadır. Yapının batı kenarının ortasında, su deposuna açılan basık kemerli bir pencere vardır. Orta mekândan basık kemerli birer geçişle, kuzey yönde 2,95 m x 3,00 m ve güney yönde 3,15 m x 3,20 m ölçülerinde olan kareye yakın birer halvet hücrelerine geçilmektedir. Sıcaklıkta, orta mekân ile halvetlerin batı, güney ve kuzey duvarlarında birer adet olmak üzere toplam dokuz kurna bulunmaktadır. Sıcaklık bölümünün duvar eteklerinde dolaşan sekilerin üzerinde bulunan her bir kurnanın sıcak ve soğuk su çıkışları mevcuttur. Orta mekân ve iki yanda bulunan halvet hücreleri kubbeli olup orta mekânın kubbesi daha büyük ve yüksek, halvet hücrelerinin kubbeleri daha basıktır. Su deposu da basık bir kubbeyle örtülüdür. Kare mekânlardan kubbelere pandantif ile geçilmiştir.

Sıcaklık bölümünün aydınlatması kubbelerin merkezlerinde bulunan filgözü tepe ışıklıkları ile sağlanmıştır (Şekil 38). Orta mekândaki kubbede dokuz gözlü olan tepe ışıklıkları yan kubbelerde beş gözlüdür. Isıtma, külhanda bulunan ve sıcak su deposu altına rastlayan ocakta odun yakılarak oluşturulan alev ve dumanın sıcaklık mekânının döşemesi altında bulunan cehennemlikte dolaşarak, büyük kubbenin dört köşesindeki tütekliliklerden dışarı çıkmasıyla sağlanmıştır.

Hamam taş malzemedен, kâgir olarak inşa edilmiştir. Soyunmalık mahallinin özgününde ahşap strüktürlü olduğu düşünülmektedir. Muhdes soyunmalık ve soğukluk mahalleri bugün kesme taş örgülü cephe duvarları üzerinde, içten betonarme kolon ve kirişlerle taşınan düz döşeme ile örtülüdür (Bozkurt, 2002: 150-151).



Şekil 38. Bey pazarı Rüstem Paşa Hamamı dış ve iç görünüş (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 39. Beypazarı Paşa Hamamı planı (Ankara Vakıflar Bölge Müdürlüğü arşivindeki projeden işlenmiştir)

Beypazarı Beyoğlu Hamamı:

Çifte hamam olarak taş malzemeyle inşa edilmiştir (Şekil 40). Erkekler kısmı halen kullanılmakta olan hamamın, özgün yapısal özelliklerini büyük ölçüde yitirdiği görülmektedir. Çevredeki yapılaşma nedeniyle döşeme kotu kuzeydeki yol kotunun yaklaşık 2,00 metre kadar altında kalmıştır. Hamamın ilk yapıldığı dönemde de ısıtma kolaylığı sağlamak için belli bir seviyede toprağa gömülü olarak inşa edildiği anlaşılmaktadır.



Şekil 40. Beypazarı Beyoğlu Hamamı (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

Erkekler kısmı, “kare bir sıcaklık etrafında sıralanan halvet hücreli” tipe yakın bir plan şeması göstermektedir. Kadınlar kısmı ise erkekler kısmından kuzey-güney doğrultusunda biraz daha kısa tutulmuş, tipolojide “Soğukluk-sıcaklık ve halvet eş odalar halinde olan” tipe benzemektedir. Soğukluk bölümünü örten eşit büyüklükteki iki kubbe, sıcaklık bölümünün üzerindeki kubbelerden daha küçüktür. Batı yönde, hamamın erkekler kısmına bitişik olarak inşa edilmiş dükkân dizisi ve

komşu sokağa cepheli diğer ticari yapılar yer almaktadır. Güney yönde de üstü basit bir sundurmayla kapatılmış olan külhana bitişik yeni binalar bulunmaktadır. Bugün kullanılmayan ocağa, külhanın doğu köşesinden bir merdivenle inilmektedir.

Kadınlar kısmının girişi mevcut verilere göre tespit edilememiş olup muhtemelen doğu yönde olduğu düşünülmektedir. Soyunmalık bölümü yıkılarak üzerine tek katlı bir konut inşa edilmesi, orijinal giriş yerinin tespitini güçleştirmektedir.

Kuzey yöndeki İhsan Yavaş Sokak'tan yaklaşık 5,00 m içeri çekilmiş kapı açıklığı ile erkekler kısmına girilmektedir. Bu bölüm sonradan betonarme olarak yenilenmiştir. Yaklaşık 8,80 m x 8,20 m ölçülerinde olan dikdörtgen planlı soyunmalık mahalli, içten tonoz şeklinde olan betonarme bir beşik çatı ile örtülmüş ve dıştan kuzey yöne eğimli bir sundurmayla kaplanmıştır. Üst örtünün güney köşesinde, dikdörtgen çerçeveli bir ışıklık yer almaktadır. Soyunmalığın doğu ve batı yönlerinde odacıklar dizilmiş ve ortaya dairesel planlı muhdes bir şadırvan yerleştirilmiştir.

Soyunmalığın güney yönündeki bir kapı ile girilen soğukluk bölümü 4,70 m x 3,20 m ölçülerinde olup enine dikdörtgen planlıdır. Soğukluğun batı köşesinde bir hela yer alır. Üst örtüsü tekne tonozun ortasına oturtulmuş bir kubbe görünümündedir. Helanın üzerinde, yarım tekne tonoz şeklinde, bir başka örtü ögesi kullanılmıştır.

Soğukluğun batı köşesindeki bir kapı ile güneydeki sıcaklık bölümüne girilmektedir. Sıcaklığın 4,40 m x 4,60 m ölçülerindeki kare planlı orta mekânının etrafında, güneyde iki halvet ile batıda bir eyvan ve eyvanın hemen kuzey kenarına bitişik olan bir tıraşlık sıralanmıştır. Kare planlı halvetler yaklaşık 3,10 m x 3,10 m ölçülerindedir. Doğu köşedeki halvetin güney duvarı ortasında, su deposuna açılan bir kare formlu pencere mevcuttur. Sıcaklıkta, her birinin sıcak ve soğuk su muslukları bulunan toplam yedi kurna yer almaktadır. Merkezi mekânın ortasında özgün olmayan 2,25 m x 2,90 m ebatlarında dikdörtgen bir göbek taşı bulunmaktadır. Sıcaklık bölümündeki orta mekân ile etrafında sıralanmış olan eyvan ve halvetlerin üst örtüsü kubbe olup kubbeye geçişler Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Su deposu ve tıraşlık beşik tonozludur.

Hamamın kadınlar kısmı bugün kullanılmamaktadır. Bu bölüme ilişkin olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde bulunan tescil fişinde, dikdörtgen planlı soyunmalığın ortasında bir şadırvan yer aldığı ve soyunmalığın güneyindeki kapı ile soğukluğa geçildiği belirtilmektedir. Tescil fişindeki anlatımlara göre; soğukluk

bölümü birbiriyle eş büyüklükteki iki kubbeyle örtülü olup, doğuda yer alan kubbeli bölüm heladır. Soğukluktan dairesel kemerli bir kapı açıklığı ile eş büyüklükte dört kubbe ile örtülü sıcaklığa geçilmektedir. Kubbe geçişlerinde yine üçgenler kullanılmıştır.

Hamamın aydınlatılması, soğukluk ve sıcaklık üzerindeki her bir kubbenin merkezindeki tepe ışıklıkları ile sağlanmıştır. Isıtmanın hamamın özgününde külhanda sıcak su deposunun altına rastlayan ocakta yanan alev ve dumanın, sıcaklık ve soğukluk mahallerinin döşemesi altındaki cehennemlikte dolaşarak, duvardaki tütekliliklerden dışarı çıkmasıyla ve aynı zamanda depoda ısınan suyun buharlaşarak hamama yayılmasıyla sağlandığı anlaşılmaktadır. Hamamın kubbe geçişlerinde görülen dekoratif görünümlü Türk üçgenleri dışında günümüze ulaşabilen herhangi bir süslemesi bulunmamaktadır (Bozkurt, 2002: 152-155).

Ayaş- Paşa (Belediye) Hamamı

Ayaş'ta Belediye Meydanı'nda, Ulu Cami'nin doğusunda yer alan hamam, kaba yonu taş kullanılarak tek hamam olarak inşa edilmiştir (Şekil 41). Selçuklu döneminde yaptırılmış olan hamamın girişi Cumhuriyet Meydanı'nın arkasındaki sokaktadır. Hamamın sağ tarafında yer alan dikdörtgen planlı soyunmalık bölümünde L biçiminde dizilmiş soyunma odaları bulunmaktadır (Şekil 42) (Erdoğan vd. 2007: 171). Soyunmalık mekânı içten düz ahşap tavanlı dıştan ise kırma çatılıdır. Bu bölümden solda yer alan bir kapıyla soğukluk (ılıklik) mekânına geçilmektedir. Soğukluk mekânının ortası kubbeli olup yanlardaki iki bölüm tonoz örtülüdür. Soğukluk bölümünden geçilen sekizgen planlı sıcaklık bölümünün ortasında sekizgen göbek taşı bulunmaktadır (Şekil 43). Kubbeli olan orta mekânın dikey eksenlerinde dört beşik tonozlu eyvan ve diyagonal eksenlerinde dört kubbeli halvet bulunmaktadır. Eyvanlardan bir tanesi soğukluk bölümünden geçiş amacıyla kullanılmaktadır. Hamam, günümüzde Ayaş Belediyesi tarafından sergi salonu olarak kullanılmaktadır.



Şekil 41. Ayaş Paşa Hamamı dış cephe (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 42. Ayaş Paşa Hamamı soyunmalık bölümü (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)



Şekil 43. Ayaş Paşa Hamamı sıcaklık mekânı, eyvan ve halvet girişi (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

Ayaş-Karakaya Hamamı

Karakaya Hamamı'nın aslında bir kaplıca olduğu bilinmektedir. Yapının tarihini belgeleyecek bir inşa kitabesi bulunmamaktadır. Çok eski tarihlerden beri kullanılan Anadolu kaplıcalarının¹ büyük bir kısmının Roma İmparatorluğu zamanında mimari yapılar içine alındığı bilinmektedir. Ayaş Karakaya Hamamı'nın da Ayaş'ın Antik Roma yolu üzerinde yer alması Roma döneminde var olan

¹ Önge, 1995: 19.

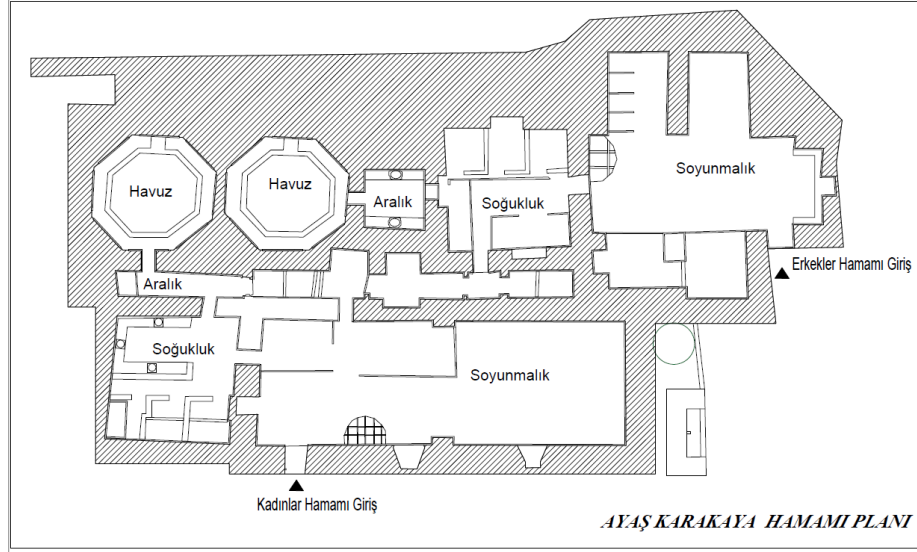
kaplıcanın Selçuklular döneminde mevcut temel izleri kullanılarak yapılmış olabileceğini düşündürmektedir. Beyhan Karamağaralı tarafından kaplıca içinde yer alan bronz ejder biçimli lüleler hamamın tarihini XIII. ve XIV. yüzyıla indirmektedir (Şekil 44) (Karamağaralı, 1993: 53-59). Yapının Roma döneminden itibaren kullanılmış olduğu, Selçuklular ve Osmanlılar zamanında birtakım eklemeler ve onarımlar yapılarak günümüze geldiği düşünülmektedir. Yapıldığı dönemde soyunmalık ve kaplıca kısmından ibaret olduğu, sonradan genişletilerek kaplıcaya aynı zamanda hamam fonksiyonu verildiği düşünülmektedir.



Şekil 44. Ejder biçimli lüleler (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

Çifte hamam özelliği taşıyan yapı (Şekil 45) kaba yonu taşla kâgır olarak inşa edilmiştir (Şekil 46). Hamamın erkekler kısmında bulunan soyunmalık bölümü dikdörtgen planlı olup beşik tonozla örtülüdür. Buradan kemerli bir kapı ile kubbeli ılıklik mekânına, buradan da kubbeli aralık bölümüne geçilir. Ardından sekizgen bir havuzun bulunduğu, kubbeli sıcaklık kısmına geçilir. Kadınlar kısmında soyunma kabinlerinin bulunduğu dikdörtgen planlı ve tonozlu soyunmalık bölümünden kubbeli soğukluk bölümüne, buradan tonozlu aralık bölümüne geçilmektedir. Aralık bölümünden sekizgen havuzun bulunduğu sıcaklık bölümüne geçilir (Şekil 47). Kaplıcada iki sekizgen havuz bulunmaktadır. Bu yapıda, Anadolu Selçukluları döneminde Türk hamamlarında görülen ve hela ile traşlık kısımlarının yer aldığı aralık bölümü görülmektedir. XV. yüzyıldan itibaren aralık kısmı Türk hamamlarında yok olunca hela ve traşlık kısımları soğukluk (ılıklik) bölümüne kaymıştır.

Erkekler kısmının sol köşesinde, kitabesi sökülmiş, kemerli, özgün kurnası olan ve suyu akmayan bir çeşme bulunmaktadır (Şekil 46) (Erdoğan vd. 2007: 173).



Şekil 45. Ayaş Karakaya Kaplıca Hamamı planı



Şekil 46. Karakaya Hamamı dış cephe



Şekil 47. Kadınlar Bölümü soğukluk ve havuz (Kaynak: Yazarlara ait fotoğraf arşivi)

Ankara Hamamların Tipolojik Değerlendirmesi

Bu bölümde Ankara'daki tarihi hamamlar, tipleri, plan biçimleri, mekânlarda kullanılan duvar ve üst örtü malzemeleri, üst örtüye geçiş elemanları ve aydınlatma elemanları açısından değerlendirilmiştir. Elde edilen tipolojik tespitler ve bunların diğer Selçuklu ve Osmanlı dönemi örnekleriyle ilişkisi verilmeye çalışılmıştır. Hazırlanan tipoloji tabloları ekte verilmiştir (Tablo 1-2).

Ankara kent merkezi ve ilçelerinde bulunan hamam yapılarının incelemesinde Kızılcahamam Sey Hamamı ve Ayaş Karakaya Hamamı'nın kaplıca hamamı olduğu, Eskicioğlu Hamamı'nın ev hamamı olduğu, diğerlerinin ise genel hamam olarak hizmet verdiği görülmüştür. Altındağ Eynebey Hamamı, Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı, Ayaş Paşa (Belediye) Hamamı'nın tek hamam olduğu, Altındağ Şengül Hamamı ve Karacabey Hamamı, Kızılcahamam Sey Hamamı, Beypazarı Beyoğlu Hamamı ve Ayaş Karakaya Hamamı'nın ise çifte hamam olduğu görülmüştür.

İncelenen hamam yapılarından Kızılcahamam Sey Hamamı bir Roma hamamı kalıntısı üzerine inşa edilmiş ya da Roma hamamının duvarlarını kullanmış ve 14. veya 15. yüzyılda inşa edilmiştir. Ayaş'ta bulunan Karakaya Hamamı'nın bir kaplıca hamamı olduğu, kökeninin Roma dönemine kadar indiği, Selçuklular ile Osmanlılar zamanında yapılan birtakım eklemeler ve onarımlarla günümüze kadar geldiği görülmektedir. Eynebey Hamamı içindeki devşirme sütun ve sütun başlıkları burada daha önce bir Bizans yapısı olduğunu düşündürmektedir. Ayaş Paşa Hamamı Anadolu Selçukluları döneminde inşa edilmiştir. Eskicioğlu Camii yanındaki ev hamamı 18. yüzyıla tarihlendirilmektedir. İncelenen diğer hamam yapıları 15 ve 16. yüzyıllara tarihlendirilmektedir.

Plan şeması: İncelenen Ankara hamam yapılarının plan şeması açısından Selçuklu ve Osmanlı hamam yapı geleneğini sürdürdüğü görülmüştür. Yapıların soyunmalık, soğukluk (ılıkılık) ve sıcaklık bölümlerinden oluştuğu, sıcaklık bölümünde de halvet ve eyvanların bulunduğu tespit edilmiştir. Eyice'nin sıcaklık mekânlarına göre yapmış olduğu sınıflandırmaya göre değerlendirildiğinde Şengül Hamamı, Karacabey Hamamı ve Eynebey Hamamı'nın eyvanlı ve köşe halvetli tip, Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı ve Beyoğlu Hamamı erkekler bölümünün kare bir sıcaklık etrafında sıralanan halvet hücreli tip, kadınlar bölümünün ise soğukluk-sıcaklık ve halvet eş odalar şeklinde olan tipe dâhil olduğu görülmektedir. Kızılcahamam Sey Hamamı ve Ayaş Karakaya Hamamı ise kaplıca tipi hamam olup bu yapıların soyunmalık ve havuz bölümlerinden oluştuğu, soğukluk ve sıcaklık bölümlerinin olmadığı görülmüştür. Kızılcahamam Sey Hamamı'nın Roma

döneminden kalan bir hamamın üstüne veya yanına inşa edilmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu yapının Roma geleneğini sürdürdüğü söylenebilir. Ayaş Karakaya Hamamı'nda ise Anadolu Selçukluları Döneminde görülen ve daha sonra 15. yüzyıla beraber hamam yapılarında kullanımı görülmeyen aralık bölümünün olduğu, tıraşlık ve hela kısmının burada yer aldığı görülmüştür.

İncelenen tarihi Ankara hamamlarında su deposu ve külhan bölümünün servis alanları olarak hamama hizmet ettiği, taş malzemeden inşa edildiği, su deposunun üst örtüsünün beşik tonoz olduğu tespit edilmiştir. Isıtmanın hamamların külhan bölümünde bulunan ocakta yanan ateşle sağlandığı anlaşılmaktadır. Ancak, incelenen yapılardan Eynebey Hamamı'nın, Gül Asatekin'in 1978 yılında hazırlanan tezi kapsamında tespit ettiği gibi külhan bölümü yıkılmıştır. Günümüzde hamamın ısıtılması sonradan yapılmış olan yeni külhan bölümünden klasik yöntemle sağlanmaktadır.

Kullanım Durumu: Şengül Hamamı, Karacabey Hamamı, Eynebey Hamamı, Kızılcahamam Sey Hamamı, Beypazarı Beyoğlu Hamamı'nın erkekler bölümünün özgün fonksiyona uygun şekilde hamam olarak kullanıldığı, Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı ve Ayaş Paşa (Belediye) Hamamı'nın müze olarak kullanıldığı, Beypazarı Baloğlu Hamamı'nın kadınlar bölümünün ve harap halde olan Altındağ Eskicioğlu Camii yanındaki ev hamamının ise kullanılmadığı görülmüştür.

Yapı Malzemesi: İncelenen tüm hamam yapılarının moloz taş, kesme taş ve tuğla kullanılarak inşa edildiği, üst örtüde ve üst örtüye geçiş elemanlarında ise tuğla malzemenin kullanıldığı görülmüştür. Kubbeye geçiş elemanı olarak tromp, pandantif ve Türk üçgenleri kullanılmıştır. Şengül Hamamı'nın hem kadınlar hem de erkekler bölümünün sonradan yenilediği bilinen soyunmalık bölümlerinin içten bağdadi kubbe dıştan ahşap çatı olduğu görülmüştür. Karacabey Hamamı'nın soyunmalık bölümleriyse kerpiç duvarlı, sekizgen piramidal tavanlı ve ahşap çatılıdır. Eynebey Hamamı'nın soyunmalık bölümü muhtemelen sonradan yenilenmiş olup, girişte ortada dört adet korint başlıklı sütun bulunmaktadır. Ahşap tavanlı ve çatılı olan soyunmalık bölümünde aydınlatma feneri vardır. Kızılcahamam Sey Hamamı'nın erkekler bölümü soyunmalığı kırma ahşap çatılı olup kadınlar bölümünün soyunmalığı tonozdur. Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı'nın soyunmalık bölümü sonraki dönemlerde müdahale görmüş ve üst tabliyesi betonarme olarak yenilenmiş bir düz çatı şeklindedir. Beypazarı Beyoğlu Hamamı'nın erkekler bölümünün soyunmalık kısmı içten tonoz olup beşik çatı şeklindedir. Kadınlar bölümünün soyunmalık bölümü ise yıkılıp üzerine konut yapılmıştır. Ayaş Karakaya

Hamamı'nın hem erkekler hem de kadınlar bölümünün soyunmalık kısmı beşik tonozludur.

Aydınlatma: İncelenen hamam yapılarının aydınlatmasının kubbe üzerlerinde bulunan cam fanuslu filgözü tepe ışıklıklarıyla sağlandığı görülmüş, soyunmalık mekânlarında ise genel olarak aydınlık feneri olduğu veya ahşap pencere kullanılarak aydınlatıldığı belirlenmiştir. İncelenen yapılarda süsleme elemanına çok fazla rastlanmamıştır. Sadece kubbeye geçişlerde mukarnas ya da malakari sıva kullanılarak mekânların zenginleştirilmesine çalışılmıştır.

Tablo 1. İncelenen Ankara Hamamları

No	Hamam Adı	Yeri	Dönem/Tarihi	Hamam Tipi	Plan Şeması	Günümüzdeki Fonksiyonu
1	Şengül Hamamı	Ankara-Altındağ	15. yüzyıl	Çifte Hamam	Eyvanlı ve köşe halvetli tip	Hamam
2	Karacabey Hamamı	Ankara-Altındağ	1444	Çifte Hamam	Eyvanlı ve köşe halvetli tip	Hamam
3	Eynebey Hamamı	Ankara-Altındağ	14. yüzyıl sonu-15. yüzyıl başı	Tek Hamam	Eyvanlı ve köşe halvetli tip	Hamam
4	Eskicioğlu Camii yanındaki ev hamamı	Ankara-Altındağ	18. yüzyıl	Ev hamamı		Harap durumda
5	Sey Hamamı	Ankara-Kızılcahamam	14. yüzyıl-15. yüzyıl	Çifte hamam	Kaplıca Hamamı	Hamam
6	Rüstem Paşa Hamamı	Ankara-Beypazarı	16. yüzyıl	Tek hamam	Kare bir sıcaklık etrafında sıralanan halvet hücreli	Müze
7	Beyoğlu Hamamı	Ankara-Beypazarı	?	Çifte Hamam	Kare bir sıcaklık etrafında sıralanan halvet hücreli	Hamam
8	Paşa (Belediye) Hamamı	Ankara-Ayaş	Selçuklu (13. yüzyıl)	Tek hamam		Sergi Salonu
9	Karakaya Hamamı	Ankara-Ayaş	Selçuklu	Çifte hamam	Kaplıca hamamı	Hamam

Tablo 2. Ankara Hamamları tipolojik özellikleri

Hamam Adı	Hamam Bölümü	Duvar Malzemesi	Üst Örtü	Üst Örtü Malzemesi	Üst Örtüye Geçiş Elemanları	Aydınlatma Elemanları		
Şengül Hamamı	Erişimler	Soyunmalık	Taş	Bağdadî kubbe	Ahşap külah çatı	-	Aydınlık feneri (kaldırılmış)- Pencere	
		Soğukluk/İlklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Tromp	Tepe ışıklığı	
		Hela	Taş	Tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
		Tıraşlık	Taş	Kubbe	Tuğla	Tromp	Tepe ışıklığı	
		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Tromp	Tepe ışıklığı	
		Halvet (3)	Taş	Kubbe	Tuğla	Tromp	Tepe ışıklığı	
	Kadınlar	Eyvan (3)	Taş	Kubbe	Tuğla	Tromp	Tepe ışıklığı	
		Soyunmalık	Taş	Bağdadî kubbe	Ahşap külah çatı	-	Aydınlık feneri (kaldırılmış)- Pencere	
		Soğukluk/İlklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Pendantif	Tepe ışıklığı	
		Hela	Taş	Tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
		Tıraşlık	Taş	Tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Pendantif	Tepe ışıklığı	
	Karacabey Hamamı	Erişimler	Halvet (3)	Taş	Kubbe	Tuğla	Pendantif	Tepe ışıklığı
			Eyvan (4)	Taş	Beşik Tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı
Soyunmalık			Kerpiç	Sekizgen piramidal tavan	Ahşap çatı	-	Aydınlık feneri- Pencere	
Soğukluk/İlklık			Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgenleri	Tepe ışıklığı	
Hela			Taş	Tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
Tıraşlık			Taş	Tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
Kadınlar		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Pendantif-mukarnas	Tepe ışıklığı	
		Halvet (3)	Taş	2 (Kubbe), 1 (Kubbe+Tonoz)	Tuğla	Pendantif	Tepe ışıklığı	
		Eyvan (3)	Taş	Beşik tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
		Soyunmalık	Kerpiç	Sekizgen piramidal tavan	Ahşap çatı	-	Aydınlık feneri- Pencere	
		Soğukluk/İlklık	Taş	Çapraz tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
		Hela	Taş	Tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
Eynebey Hamamı		Erişimler	Tıraşlık	Taş	Tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı
			Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Mukarnas	Tepe ışıklığı
	Halvet (4)		Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
	Eyvan (4)		Taş	Beşik tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
	Soyunmalık		Taş	Ahşap tavan	Ahşap çatı	-	Pencere	
	Soğukluk/İlklık		Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
Eskicioğlu Camii yanındaki ev hamamı	Ev hamamı	Hela	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Tıraşlık	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Mukarnas	Tepe ışıklığı	
		Halvet (4)	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Eyvan (4)	Taş	Beşik tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
		Soyunmalık	Taş	Beşik tonoz	Tuğla	-	Tepe ışıklığı	
Kızılcahamam Sey Hamamı	Erişimler	Soyunmalık	Taş	Kırma çatı	Ahşap	-	Aydınlık feneri	
		Soğukluk/İlklık	-	-	-	-	-	
		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Halvet	-	-	-	-	-	
		Eyvan	-	-	-	-	-	
		Soyunmalık	Taş	Tonoz	-	-	Tepe ışıklığı	
	Kadınlar	Soğukluk/İlklık	-	-	-	-	-	
		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Halvet	-	-	-	-	-	
		Eyvan	-	-	-	-	-	
		Soyunmalık	Taş	Tonoz	-	-	Tepe ışıklığı	
		Soğukluk/İlklık	-	-	-	-	-	

Tablo 2. Ankara Hamamları tipolojik özellikleri (devamı)

Hamam Adı	Hamam Bölümü	Duvar Malzemesi	Üst Örtü	Üst Örtü Malzemesi	Üst Örtüye Geçiş Elemanları	Aydınlatma Elemanları		
Beypazarı Rüstem Paşa Hamamı	Erekleler	Soyunmalık	Taş	Düz çatı	Betonarme	-	Pencere	
		Soğukluk/Ilıklık	Taş	Düz çatı	Betonarme	-	Pencere	
		Hela	Taş	Düz çatı	Betonarme	-	-	
		Tıraşlık	Taş	Düz çatı	Betonarme	-	-	
		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Tepe ışıklığı	
		Halvet (2)	Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Tepe ışıklığı	
Beypazarı Beyoğlu Hamamı	Erekleler	Soyunmalık	Taş	Beşik çatı-ıçten tonoz	Betonarme	-	Dikdörtgen ışıklık	
		Soğukluk/Ilıklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Hela	Taş	Yarı tekne tonoz	Tuğla	-	-	
		Tıraşlık	Taş	Beşik tonoz	Tuğla	-	-	
		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Halvet (2)	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
	Kadınlık	Eyvan (1)	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Soyunmalık	Bu bölüm yıkılıp üzerine konut yapılmıştır.					-
		Soğukluk/Ilıklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Hela	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
Ayaş Paşa (Belediye) Hamamı	Erekleler	Tıraşlık	Taş	Beşik tonoz	Tuğla	-	-	
		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Halvet	Taş	Kubbe	Tuğla	Türk üçgeni	Tepe ışıklığı	
		Eyvan	Taş	?	?	?	?	
		Soyunmalık	Taş	Ahşap tavan	Ahşap kırma çatı	-	Pencere	
		Soğukluk/Ilıklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Tepe ışıklığı	
Ayaş Karakaya Hamamı	Erekleler	Hela	Taş	Tonoz	Tuğla	-	-	
		Tıraşlık	Taş	Tonoz	Tuğla	-	-	
		Sıcaklık	Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Tepe ışıklığı	
		Halvet (4)	Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Tepe ışıklığı	
		Eyvan (4)	Taş	Tonoz	Tuğla	-	-	
		Kadınlık	Soyunmalık	Taş	Beşik Tonoz	Tuğla	-	-
	Soğukluk/Ilıklık		Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Tepe ışıklığı	
	Hela		Taş	Tonoz	Tuğla	-	-	
	Tıraşlık		Taş	Tonoz	Tuğla	-	-	
	Kadınlık	Aralık	Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Teşe ışıklığı	
Sıcaklık (Havuz)		Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Teşe ışıklığı		
Halvet		Yok	-	-	-	-		
Eyvan		Yok	-	-	-	-		
Soyunmalık		Taş	Beşik Tonoz	Tuğla	-	-		
Soğukluk/Ilıklık		Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Teşe ışıklığı		
Kadınlık	Hela	Taş	Tonoz	Tuğla	-	-		
	Tıraşlık	Taş	Tonoz	Tuğla	-	-		
	Aralık	Taş	Beşik Tonoz	Tuğla	-	-		
	Sıcaklık (Havuz)	Taş	Kubbe	Tuğla	Pandantif	Tepe ışıklığı		
	Halvet	Yok	-	-	-	-		
	Eyvan	Yok	-	-	-	-		

Sonuç

Bu çalışmada yıkanma kültürünün geçmişten günümüze olan değişimi Ankara hamamlarının tipolojik özellikleri bağlamında ele alınmıştır. Yeryüzünde yıkanma için bağımsız olarak inşa edilen mekânların ilk olarak nerede ve ne zaman kurulduğunu kesin olarak söylemek mümkün olmasa da insanlık tarihinin en eski dönemlerinden başlayarak birçok medeniyette hamam yapıları inşa edilmiştir. Tarihte ilk umumi hamamın görüldüğü Mohenjo Daro'dan başlayıp günümüze kadar gelen süreçte pek çok uygarlıkta hamam yapıları süre gelmiştir. Hamam ve yıkanma konusunda en önemli konu temizlik ve din arasındaki ilişkinin varlığıdır. Din temelli bir yıkanma ise bedeni temizlik kadar ruhi temizlik anlamına da gelmektedir. Kemal Ahmet Aru önceleri suyun günahları ve bütün fenalıkları giderici gizli bir kuvvetinin olduğuna inanıldığını ve nitelik Hindlilerin Ganj, Asurluların Fırat, Mısırlıların da Nil'i mukaddes sayıp belli günlerde bu nehirlerde yıkandıktan sonra kendilerini bütün günahlardan kurtulmuş farz ettiklerini bildirmektedir (Aru, 1949: 9).

Antik Yunanda (Helenistik dönemde) hem eğitim hem de spor merkezi olan gymnasium'ların palaestra'larında yıkanma yerlerinin bulunduğu bilinmektedir. Hamam yapıları özellikle Roma döneminde yaygınlaşmış ve hamamlar yıkanmanın dışında sosyal bir mekân haline gelmiş ve hatta eğlence yeri karakterini kazanmıştır.

Türk hamam yapılarının özellikle ısıtma sistemi açısından Roma hamamlarına benzemesine rağmen mimari anlamda oldukça farklı oldukları görülmüştür. Türk hamamlarında belirli bir eksen düzenlemesi ve Orta Asya'dan beri görülen “dört eyvanlı şema”nın uygulandığı anlaşılmaktadır. Türk hamamlarında kaplıcalar dışında içine girilebilen havuz ve sıcak banyo küvetleri bulunmamaktadır. Türk kültüründe depolanan su değil akan su temiz olarak bilinmiş ve su mimarisinde gelişim suyun akıtılması yönünde gelişmiştir. Temizlenmek için de hamamlarda bulunan akan sular tercih edilmiştir.

İslamiyet'in getirdiği temizlik anlayışının Türk hamamlarının şekillenmesinde büyük bir etkisi olmasına rağmen bunun tek neden olduğunu söylemek doğru değildir. Aksi halde Arap ülkelerinde de Türk hamamları gibi zengin bir hamam kültürünün oluşması beklenirdi. Selçuklu Dönemi'nde Anadolu'da oluşan yeni sosyal ve dinsel düzen içerisinde hamamlar temizliğe hizmet eden kamu kurumları olarak caminin işlev ve ideallerini destekleyen kurumlar olarak çalışmıştır. Hamamlar Osmanlı döneminde de oldukça önemli görülmüş ve özellikle vakıflar aracılığıyla çok sayıda hamam inşa edilmiştir. Bunda hamamların sosyal hayatın bir parçası olması kadar su mimarisi ile doğrudan ilgili olmalarının da etkisi vardır. Osmanlı mimarlığında camiler ve medreselerden sonra en yaygın yapılar hamam, çeşme, sebil, şadırvan ve su yapılarından oluşmaktadır (Turan, 2010: 309).

Osmanlı döneminde hamamlar gelir getirdikleri müddetçe kullanılmış ve bu özellikleri zayıfladıkça ortadan kaldırılmıştır (Eyice, 1997: 414). Sosyal hayatta oluşan değişimler, depremler ve yangınlar gibi doğal afetler, gittikçe artan yakıt ve su masraflarına bağlı olarak kârlı işletmeler olmaktan çıkmışlar, değişen hayat biçimi nedeniyle Türk toplumsal hayatındaki önemlerini kaybetmişlerdir. Bilhassa konut planlarında meydana gelen köklü değişikliklerle birlikte hamamların gündelik hayattan uzaklaşmasının en önemli sebebini teknolojik gelişmelere bağlamak mümkün görünmektedir. Modern teknolojinin gelişmesiyle, sıhhi tesisat sistemlerinin getirdiği olanaklarla, yıkanmak için evin uygun hale gelmesiyle, gasilhanelerin odalara girmesiyle Türk hamamı ve hamam geleneği tehlike altına girmiştir. Ülkemizde Cumhuriyet Dönemi ile beraber hamamlar sosyal hayattan uzaklaşmış, metruk hale düşmüş, bir kısmı bayındırlık faaliyetleri nedeniyle yıkılmış, ayakta kalanların bir kısmı da özgün işlevlerini kaybederek fonksiyon değişikliklerine uğratılmışlardır.

Ankara kentindeki hamam yapılarına bakıldığında pek çok yapının bayındırlık faaliyetleri, yangın vd. doğal afetler gibi nedenlerle yıkılmış olduğu görülmüştür. Ayakta kalanlardan Kızılcahamam Sey Hamamı ve Ayaş Karakaya

Hamamı'nın Roma dönemi izleri barındırdığı, ancak Anadolu Selçukluları döneminde eski izler üzerine ya da mevcut izlerin yanına inşa edildikleri görülmüştür. Bu yapılarda Türk hamamlarının ana karakterinden farklı olarak durgun suyla işleyen havuzlar bulunmakta ve göbek taşının bulunduğu sıcaklık mekânı yer almamaktadır. İncelenen hamam yapılarının taşıyıcı duvarlarında genellikle moloz taş ve kesme taş kullanıldığı, üst örtü ve örtüye geçiş elemanlarında tuğla kullanıldığı görülmüştür. Kubbeye geçişlerde Türk üçgeni, pandantif ve tromplar bulunmaktadır. Ayrıca, sıcak suyun ve havanın dolaştığı ana mekânların soyunmalık bölümlerine göre daha sağlam malzeme ve daha iyi işçilikle inşa edildiği, bu nedenle soyunmalık bölümlerinin çoğu kez yıkılıp yeniden yapıldığı ve daha çok müdahale gördüğü anlaşılmıştır. Ahşap malzeme soyunmalık bölümlerinin üst örtüsünde ve soyunma kabinlerinin kullanımında tercih edilmiştir. Roma Dönemi izlerinin üzerine, Anadolu Selçukluları Döneminde inşa edildiği düşünülen Ayaş Karakaya Hamamı dışında aralık bölümü olmadığı, ana şemanın soyunmalık, soğukluk (ılıkılık) ve sıcaklık mekânlarından oluştuğu, sıcaklığın ana mekânına halvet ve eyvanların açıldığı şemanın sıklıkla kullanıldığı görülmüştür. Ankara kentinin merkezinde yer alan Eynebey Hamamı, Beypazarı İlçesi'nde yer alan Paşa Hamamı ve Ayaş İlçesi'nde yer alan Paşa Hamamı'nın Tek Hamam, diğerlerinin Çifte Hamam olarak inşa edildikleri tespit edilmiştir. Ayrıca, incelenen hamam yapılarından birinin ev hamamı olduğu, bitişiğinde günümüzde ayakta olmayan bir konağın olduğu bilinmektedir. Tüm bu bulgular, Ankara kentinde hamam gelişiminin Anadolu'ya paralel bir seyir gösterdiğini kanıtlamaktadır. Bu seyir içerisinde hamamların zaman içerisinde kaybettiği önemi Ankara hamamlarında da gözlemlemek mümkün olmuştur. Ankara merkezde yer alan Eskicioğlu Camii yanındaki ev hamamı harap durumda olup kullanılmamaktadır. Beypazarı Paşa Hamamı ve Ayaş Paşa Hamamı ise müze olarak işlevlendirilmiştir. Günümüzde değişen ısıtma sistemleri de hamamların özgün ısıtma sistemlerinin kullanımını her geçen gün zorlaştırmaktadır. Ancak, Şengül Hamamı, Karacabey Hamamı ve Eynebey Hamamı gibi günümüzde özgün fonksiyonuna bağlı olarak kullanılan hamamlar bulunmaktadır.

Son dönemlerde çeşitli kamu kurumları ve sivil toplum örgütleri hamamları ve diğer geleneksel mimariye sahip yapıları korumaya yönelik tedbirler geliştirmiştir. Ancak geleceğe taşıma kaygıları ile bu yapıları korumak tek başına yeterli değildir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün bu konuda önemli çalışmaları bulunmaktadır. Ancak, yapılan restorasyon ve onarım çalışmaları hamamları, çevresinde şekillenen kültürden soyutlayarak, sadece fiziki sürdürülebilirliği güvence altına almaya çalışmaktadır. Hamamların somut olmayan kültürel mirasın korunması anlayışıyla bütüncül bir yaklaşımla ele alınması ve geleceğe aktarılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Akok, Mahmut (1969). Ankara Şehrindeki Roma Hamamı, *Türk Arkeoloji Dergisi*, 17(1): 5-37.
- Arseven, Celal Esat (1983). Hamam, *Sanat Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 678-689.
- Aru, Kemal (1949). *Türk Hamamları Etüdü*, İstanbul: İstanbul Yayıncılık.
- Asatekin (Kaptanoğlu), Gül (1978). *The Eski Hamam in Ankara*, Master Thesis, METU Department of Architecture, Ankara.
- Aslanapa, Oktay (1986). *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Bakırer, Ömür & Madran, Emre (1984). Ankara Kent Merkezinde Özellikle Hanlar ve Bedestenlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi, *Tarih içinde Ankara Eylül 1981 Seminer Bildirileri*, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 105-128.
- Bozkurt, Tolga (2002). *Beypazarı'ndaki Türk Devri Yapıları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Erdoğan, Abdülkerim (1998). *Altındağ'ın Manevi Coğrafyası*, Ankara: Altındağ Belediyesi Yayınları.
- Erdoğan, Abdülkerim, Günel, Gökçe ve Kılıcı, Ali (2007). *Tarih İçinde Ankara*, Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Ergenç, Özer (1980). XVII. Yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerine Bazı Bilgiler, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 1: 85-108.
- Erken, Sabih (1983). *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler I*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Ertuğrul, Aidost (2002). *Mimar Sinan'ın İstanbul'daki Mevcut Hamamları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Ertuğrul, Aidost (2009). Hamam Yapıları ve Literatürü, *Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 7(13): 241-266.
- Eyice, Semavi (1960). İznik'de Büyük Hamam ve Osmanlı Devri Hamamları Hakkında Bir Deneme, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, XI (15): 99-120.
- Eyice, Semavi (1997). Hamam, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.15, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 402-430.
- Fagan, Garret G. (2001). The Genesis of the Roman Public Bath: Approaches and Future Directions, *American Journal of Archeology*, 105(3): 403-426.

- Farrington, Andrew (1995). *The Roman Baths of Lycia an Architectural Study*. London: British Institute at Ankara.
- Fıstıkçı, Meltem (2019). *Osmanlı Hamam Kültürü ve Saray Hamamları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep 2019.
- Karamağaralı, Beyhan, Ayaş Ulu Camii, *Tarih ve Günümüzde Bünyamin Ayaşı Sempozyumu*, 2-4 Temmuz 1993, Ankara 1993, s. 53-59.
- Karaman, Sami (2013). *Afyonkarahisar Hamamları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Kuban, Doğan (1977). *100 Soruda Türkiye Sanat Tarihi*, 7. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Kuban, Doğan (2007). *Osmanlı Mimarisi, İstanbul*: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.
- Mowdy, Haley (2016). The History and Importance of the Roman Bath, Volume 9, <https://twu.edu/media/documents/history-government/History-&-Importance-Roman-Bath-Ibid-Volume-9-Spring-2016.pdf>.
- Naumann, Rudolf (1971). *Architektur Kleinasien*, Almanya: Verlag Ernst Wasmuth Tübingen.
- Necipoglu, Nevra (1999). *Bizans İstanbul'u, İstanbul'un Dört Çağı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Öney, Gönül (1971). *Anadolu'da Türk Devri Yapıları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Önge, Yılmaz (1978). Eski Türk Hamamlarında Aydınlatma, *Vakıflar Dergisi*, XII: 121-138.
- Önge, Yılmaz (1981). Eski Türk Hamamlarında Su Tesisatı ile ilgili Bazı Detaylar. *I. Uluslararası Türk İslam Bilim ve Teknolojisi Tarihi Kongresi*, İTÜ, 14-18 Eylül 1981, c.5, 213-223.
- Önge, Yılmaz (1986). Koca Sinan'ın Hamamlarında Görülen Bir Yenilik-Merkezi Kubbeli Örtü Sistemleri, *II. Uluslararası Türk İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi*, İTÜ, 28 Nisan- 2 Mayıs 1986, c.2, 81-85.
- Önge, Yılmaz (1988). *Anadolu'da XII.-XIII. Yüzyıl Hamamları Hakkında Genel Bilgiler ve Mimar Koca Sinan'ın İnşa Ettiği Hamamlar, Mimarbaşı Koca Sinan ve Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, c. I., İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 403-428.
- Önge, Yılmaz (1995). *Anadolu'da XII.-XIII. yy Hamamları*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Özdemir, Rıfat (1986). *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Ring, James, Walter (1996). Windows, Baths and Solar Energy in the Roman Empire, *America Journal of Archeology*, 100(4): 717-724.
- Şahin, Kâmil (1991). Ankara'da Melike Hatun Vakıfları, *Vakıflar Dergisi*, XXII: 77-82.
- Şeşen, Ramazan (1995). *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Taşçıoğlu, Tülay (1998). *Türk Hamamı*. İstanbul: Unilever-Duran Ofset Yayınevi.
- Turan, Osman (2003). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul: Ötügen Neşriyat Yayınları.
- Turan, Şerafettin (2010). *Türk Kültür Tarihi*, 6. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Ülgen, Ali Saim (1950). Hamam, *MEB İslam Ansiklopedisi*, C.5, 1. Kısım, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 174-178.
- Ürük, Zerrin Funda (2016). Medeniyetler İçinde Hamam Gelişimi ve Kültürel Olarak Mekân Analizleri, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 28: 185-209.
- Yegül, Fikret (2006). *Antik Çağ'da Hamamlar ve Yıkanma*, çev. Emel Erten, İstanbul: Homer Kitabevi.
- Yegül, Fikret (2009). Anadolu Su Kültürü: Türk Hamamları ve Yıkanma Geleneğinin Kökleri ve Geleceği, *Anatolia*, 35: 99-118.
- Yegül, Fikret (2011). *Roma Dünyasında Yıkanma*, çev. Emel Erten, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Yentürk, Nejat (2010). Roma Banyosu Nasıl Türk Hamamı Oldu? *Acta Turcica, Online Thematic Journal of Turkic Studies*, 2(2): 94-102.
- Yılmazkaya, Orhan (2002). *Aydınlık Kubbenin Altındaki Sıcaklık Türk Hamamı*, İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

- URL 1: Sanatın Yolculuğu, “Zincirli J Sarayı”, <https://www.sanatin Yolculugu.com/wp-content/uploads/2019/04/hamamlar.pdf>, (Son erişim tarihi: 15.09.2021).
- URL 2: Topoi, “Priene Aşağı Gymnasium’u mermer yalak”, <http://www.topoi.org/event/31087/>, (Son erişim tarihi: 15/09/2021).
- URL 3: Türkiye’nin Tarihi Eserleri, “Kayseri Huand Hatun (Mahperi Huand Hatun Hamamı)”, <http://www.turkiyenintarihieserleri.com/?oku=125>, (Son erişim tarihi: 15.09.2021).
- URL 4: Ayasofya Hürrem Sultan Hamamı, “Haseki Hürrem Sultan Hamamı soyunmalık bölümü”, https://www.ayasofyahamami.com/hamam_bolumleri, (Son erişim tarihi: 15.09.2021).

- URL 5: Bağ Bahçe İstanbul, “Kılıç Ali Paşa Hamamı soyunmalık bölümü”, <https://bahceistan.wordpress.com/2016/03/17/cemberlitasin-tarihi-ve-meshur-cemberlitas-hamami/>, (Son erişim tarihi: 15.09.2021).
- URL 6: İslam Ansiklopedisi, “Mahmut Paşa Hamamı sıcaklık”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamam>, (Son erişim tarihi: 15.09.2021).
- URL 7: “Çemberlitaş Hamamı sıcaklık”, <http://howtoistanbul.com/tr/the-cemberlitas-hamam/1095>, (Son erişim tarihi: 15.09.2021).
- URL 8: “Şengül Hamamı”, <http://www.sengulhamami.com/galeri.html>, (Son erişim tarihi: 15.09.2021).

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

Araştırmacıların katkı oranı beyanı / Contribution rate statement of researchers:

1. Yazar/First author %50
2. Yazar/Second author %50

Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir. (No potential conflict of interest was reported by the authors).

BİLSEM Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitim Sürecine Yönelik Metaforik Algıları

Metaphorical Perceptions of Science and Art Center Teachers Distance Education
Process

Zehra TOPAL ALTINDIŞ

İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Özel Yetenekliler Eğitimi Doktora Programı, Istanbul University-Cerrahpaşa, Institute of Graduate Studies, Program in Education of Gifted Education (Ph.D) & BİLSEM Öğretmeni, Kadıköy Alev Alatl ı Bilim ve Sanat Merkezi, Gifted and Talented Teacher, Kadikoy Alev Alatl ı Science and Art Center, zehratopal.zt@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0634-028X>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	15 Nisan / April 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Topal Altındış, Z. (2022), BİLSEM Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitim Sürecine Yönelik Metaforik Algıları/Metaphorical Perceptions of Science and Art Center Teachers Distance Education Process. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 576-603. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1103831>

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.



BİLSEM Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitim Sürecine Yönelik Metaforik Algıları

Zehra TOPAL ALTINDIŞ

Öz

Araştırmanın amacı, Bilim ve Sanat Merkezi'nde görev yapan (BİLSEM) öğretmenlerin uzaktan eğitime ilişkin algılarını metafor (mecaz) tekniğini kullanarak belirlemektir. Söz konusu araştırmanın çalışma grubu olasılığa dayanmayan örnekleme yöntemlerinden amaçlı örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Buradan hareketle çalışma grubunu 2020-2021 eğitim-öğretim yılında çeşitli Bilim ve Sanat Merkezlerinde görev yapan farklı branştaki doksan yedi (K=62, E=35, Toplam= 97) öğretmen oluşturmaktadır. Bu araştırma, nitel araştırma yöntemi çatısı altında yer alan fenomenoloji deseni kullanılarak tasarlanmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlerden demografik özelliklerine ait bilgilerin yanı sıra “Uzaktan Eğitim gibidir. Çünkü” ibaresindeki boşlukları çevrim içi bir uygulamada hazırlanan form aracılığıyla doldurmaları istenmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen veriler adlandırma, tasnif, eleme, kavramsal kategori ve geçerlik-güvenirlilik sağlama adımları takip edilerek analiz edilmiştir ve bulgular alanyazın ışığı altında yorumlanmıştır. Araştırmaya katılan 97 BİLSEM öğretmeni 68 metafor üretmiştir. İlk kategori uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin rolüne” ilişkindir ve toplam 44 metafor yazılmıştır. Öğretmenlerin ürettikleri metaforların düşünme stilleriyle de ilişkili olabileceğini gösteren araştırma sonuçları ele alınarak tartışılmıştır. İkincisi “uzaktan eğitimde öğretmenin etkin rolü olmadığına ilişkin” dir. Toplam 14 metafor yazılmıştır (ilk kategori = 44> ikinci kategori =14). Üçüncü kategori “teknik & altyapıya ilişkin”dir. Toplam 5 metafor vardır. Bu kategori için daha az metafor üretildiği görülmektedir. Bunun nedeni BİLSEM öğretmenlerinin Teknoloji Entegrasyonuna Yönelik Öz-Yeterlik Algılarının yüksekliği olabileceği gibi, sahip oldukları düşünme stillerinin bir sonucu ya da yaşadıkları bölgelerde internet ile ilgili altyapı sorunu yaşamamış olmasıyla da ilgili olabilir. Dördüncü kategori “uzaktan eğitimde evde olmaya ilişkin”dir. Toplam 19 (5 olumlu, 14 olumsuz) metafor bulunmaktadır. BİLSEM öğretmenleri bu kategoride diğer üç kategoriye oranla daha fazla olumsuz metaforlar üretmişlerdir. Son kategori “Uzaktan eğitimin niteliğine ilişkin”dir ve toplam 17 metafor üretilmiştir. Üretilen olumsuz metaforlar daha çok kısıtlanma, sınırlandırılma, hapsolme duygularına yöneliktir. Elde edilen sonuçlar alanyazındaki araştırma sonuçlarıyla paralellik göstermektedir. Bu durum öğretmenlerin içinde buldukları durumu nasıl algıladığını ve yansıttığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: BİLSEM öğretmeni, Uzaktan eğitim, Metafor, Fenomenoloji, Algı

Metaphorical Perceptions of Science and Art Center Teachers Distance Education Process

Abstract

The aim of this study is to determine the perceptions of teachers working at the Science and Art Center (BİLSEM) perceptions on ‘distance education’ via metaphors. For this reason, the present study was carried out with the phenomenology method. Judgmental sampling is a non-probability sampling technique in which the sample members are chosen only on the basis of the researcher’s knowledge and judgment, so it is preferred to use in this study’s sample. The study was conducted in the 2020-2021 academic year with the participation of teachers from different science and art center in Turkey. So, the study group of the research consists of ninety-seven (F=62, M=35, Total= 97) teachers from different branches working in various Science and Art Centers. To collect the data and In order to determine teacher perceptions the teachers of SAC were asked to complete this sentence: ‘Distance education is like.....because....’. Also, demographic information form developed by the researcher was used. Data was analysed by using content analysis technique one of the qualitative data analysis methods. In addition, metaphors written by teachers of SAC about distance education; branch, professional seniority, gender, age and education level etc. it was investigated whether it differentiates according to the variables. The teachers of SAC participating in this study produced 68 metaphors. There are four categories on metaphors for this study. Research results showing that metaphors produced by teachers may also be related to their thinking styles are discussed. On the other hand, it has been determined that the metaphors produced by teachers are different and the results are discussed in the light of the inferences.

Keywords: Teacher of the science and art center, Distance education, Metaphor, Phenomology, Perception.

Structured Abstract

During the COVID-19 pandemic, distance learning has become main stream. But firstly, distance education appeared for a distinct purpose. Before 2020, the main reason for distance education was either the remoteness of students from teaching centers or poverty. However, in 2020 and beyond, to slow the spread of the COVID-19 pandemic, schools were forced to limit face-to-face teaching and move to the digital world, i.e., online remote learning, at least for a while. Distance education is an education model where individuals are free from learning resources and have no time and location limitation. On the other hand, distance learning is a type of education in which students and their lecturers are separated, i.e., they reside in different physical locations, and the instruction between them is communicated using different technologies.

There are many studies on the possibilities and problems of distance education in the relevant literature. Each form of distance education has two sides: strengths and limitations. So, we used metaphors to identify both sides in this study. In the other hand, studies to determine the perceptions of distance education generally focus on students, but in this study specially the metaphor method was chosen to determine the perceptions of teachers of SAC.

Metaphors are words that show how two things that are not alike in most ways are similar in one important way. Etymologically metaphor means “transfer,” from the Greek meta (trans) + pherein (to carry). Metaphor is in fact “transfer of meaning.” People needed find a way to describe their experiences, and metaphors were helpful. So, the ability to generate and think with metaphors has been associated with everything.

The aim of this study is to determine the perceptions of teachers working at the Science and Art Center (SAC) perceptions on 'distance education' via metaphors. For this reason, the present study was carried out with the phenomenology method. The study was conducted in the 2020-2021 academic year with the participation of teachers from different science and art center in Turkey. The study group of the research consists of ninety-seven (F=62, M=35, Total= 97) teachers from different branches working in various Science and Art Centers. To collect the data and In order to determine teacher perceptions the teachers of SAC were asked to complete this sentence: "Distance education is like.....,because....." Also, demographic information form developed by the researcher was used.

Data was analyzed by using content analysis technique one of the qualitative data analysis methods. In this study, will be tried to be determined metaphors written by teachers of SAC about distance education how become different according to the variables (sex, age, professional seniority and branch).

Answers to the following questions were sought in this study:

1. What metaphors do the teachers of SAC employ to describe the concept of "remote education"?
2. What conceptual categories used to group metaphors for the concept of distance education?
3. In terms of age and professional experience, which categories do metaphors has been produced for the concept of "remote education"?

With the study carried out in this framework, it was aimed to determine the distance education experience of SAC teachers during the global epidemic period through metaphors. The study includes teachers from 11 different branches/fields. The majority of the study's participants are between the ages of 35 and 45, and they are between the professional experience of 11-15 years. Ninty-seven teacher of SAC participated in the study by filling out an online form. The teachers of SAC participating in this study produced 68 metaphors. The obtain metaphors' datas were collected under 4 main themes.

The categories are:

- 1) metaphors about the active role of the teacher,
- 2) metaphors about the teacher's lack of an active role,
- 3) Metaphors related to access, technical & infrastructure,
- 4) Metaphors about being at home in distance education,
- 5) Metaphors regarding the quality of distance education

Teachers' perceptions regarding the distant education process were categorized and discussed in light of the literature. Numbers of metaphors distributed by category; 44 metaphors for the first category, 14 metaphors for the second category, 5 metaphors for the third category, 19 metaphors for the fourth category and finally for the fifth category, 17 metaphors were written by the teachers. Teachers' perceptions of distance education and how they reflect on their experiences are similar in some ways but varied in others, depending on their age, professional experience and thinking style.

Teachers are the most effective and most important part of the distance education process. Therefore, how teachers perceive their situation and how they reflect this situation is also reflected in their metaphors. It is expected by this study that the metaphors for distance education created by teachers of SAC will be beneficial in exposing what kind of perceptions they have about distance education and what circumstances influence this impression.

Giriş

“Bir resim 1000 kelimeye bedelse bir metafor da 1000 resme bedeldir.”
(Shuell, 1990)

Dünya çapında etkili olan Covid-19 salgını nedeniyle hayatın birçok alanında hızlı bir değişim meydana geldiği ifade edilebilir. Bu bağlamda eğitim alanında da hızlı bir dönüşüm sürecine geçilmiştir. Yeni süreç, hem öğrencileri hem de öğretmenleri etkilemiştir. Küresel salgın nedeniyle ülkemizde, 16 Mart 2020 tarihinde ilk kez ulusal ölçekte Millî Eğitim Bakanlığı tarafından televizyon ve internet üzerinden sunulan ve özel olarak hazırlanan ders programlarıyla uzaktan eğitim uygulanmıştır. Söz konusu uzaktan eğitim uygulamalarının 2012 yılında FATİH Projesi çatısı altında oluşturulan eğitim içerikli sosyal bir platform olan EBA (Eğitim Bilişim Ağı) üzerinden sistemli bir şekilde yürütülmeye çalışıldığı ifade edilebilir. EBA, genel anlamda bilişim teknolojisi donanımlarını kullanarak etkin materyaller hazırlanarak Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü tarafından tasarlanan her sınıf seviyesine hitap eden, güvenilir ve doğru e-içeriklerin sunulduğu sosyal bir platform (MEB, 2012) olarak tanımlanmaktadır. MEB, ülke genelinde 23 Mart-19 Haziran 2020 tarihleri arasında yapılan uzaktan eğitim süreci boyunca 7,5 milyona yakın öğrencinin, 1 milyondan fazla öğretmenin EBA' yı aktif olarak kullandığı ve EBA' ya üç milyardan fazla giriş yapılarak Dünya genelinde en çok ziyaret edilen üçüncü eğitim sitesi olduğunu bildirmiştir (MEB, 2020).

Hayatımızın son iki yılında çokça telaffuz ettiğimiz ve eğitimin her kademesinde deneyimlediğimiz “uzaktan eğitim” kavramının alanyazında çok sayıda tanımının olduğu görülmektedir (Cantürk & Cantürk, 2021). Örneğin; öğrencilerin ve öğretmenlerin çok yönlü etkileşiminin sağlandığı, iletişim araçlarının yanında çok yönlü kaynaklara erişim imkânının olduğu, (Simonson & Seepersaud, 2018); esnek zaman dilimlerinde bir araya gelinen, öğrencinin öğrenme sorumluluğunu üstlendiği öğrenme ortamı (Moore & Kearsley, 2011) olarak tanımlanmıştır. Uzaktan eğitime yönelik algılar ise eğitim paydaşlarını, öğrenme çıktılarını ve başarıyı büyük ölçüde etkilemektedir (Offir, Barth, Lev & Shteinbok, 2003). Bir kavrama, olaya ya da duruma yönelik (ör: uzaktan eğitim) algılarımızı şekillendiren unsurların başında düşüncelerimizin geldiği ifade edilebilir. Bunun yanında düşüncelerimizi aktarma yöntemlerimizden biri olan konuşmalarımızda mecazlardan ve benzetmelerden faydalanmaktayız. Yapılan bir araştırmada, sadece metaforik terimlerle konuşmadığımız, aynı zamanda metaforik terimlerle düşündüğümüz bulgulanmıştır (Meier, Moller, Chen & Riemer-Peltz, 2011).

Bireylerin tercih ettikleri ya da oluşturdukları metaforlar bireylerin kendileri, içinde buldukları durum ve dünyayı algılama biçimlerine ilişkin mesajlar vermektedir (Girmen, 2007). Alanyazın incelendiğinde, odağına metaforları alan çok sayıda çalışmanın yapıldığı görülmüştür (Yılmaz & Güven, 2015). Söz konusu çalışmaların yerel ve küresel anlamda hangi konuları odağına aldığına değinilmeden önce metafor kavramının nereden geldiğine ve süreç içerisindeki yönelimine değinilmesinin anlamlı olacağı düşünülmektedir.

Metafor çalışmalarının geleceğinin nereye doğru bir yönelim içerisinde olduğunu iyi analiz edebilmek için alanyazındaki öncül çalışmaların neler olduğuna göz atılmalıdır. Bu bağlamda metafor çalışmalarının Aristoteles (M.Ö. 384-322) dönemine kadar uzandığı görülmektedir (Cebeci, 2013). Bunun yanında Monroe Beardsley' in (1958) “minyatür şiir” olarak ifade ettiği; Aristo' nun ise “bir şeye, başka bir şeye ait ismin uygulanması” (Tepebaşı, 2013) olarak tanımlamış olduğu metafor kelimesinin kökenine inilecek olursa, Yunanca meta (trans) + pherein (taşımak) kelimesinden “aktarma” anlamına gelen “metapherein” ya da “metafora” sözcüğüne dayandığı belirtilmektedir (Cebeci, 2013). Bu nedenle metafor, “bir içeriğin bir kavramdan diğer kavrama aktarımı” (Gibbs, 1994) olarak da tanımlanmıştır. Türkçe’de ise metafor teşbih, benzetme ya da mecaz (Türk Dil Kurumu, 2011) olarak tanımlanmıştır.

Metaforlar, çoğu yönden birbirine benzemeyen iki şeyin önemli bir yönden nasıl benzer olduğunu gösteren yaratıcı, etkili ve kalıcı ifadeler taşıyan kelimelerdir (Koç, 2014). Bu nedenle bireylerin deneyimlerine dair duygu ve düşüncelerini aktarmada bir araç olarak kullanılabilen metaforlar, duygu ve düşüncelerin tanımlanmasında, açıklanmasında ve paylaşılmasında kullanılmaktadır (Aykaç ve Çelik, 2014; Cebeci, 2013; Midgley & Trimmer, 2014). Bireylerin yaklaşım ve tutumlarını yansıtmada en etkili ve güçlü araçlardan biri olan metaforlar (Inbar, 1996) bireylerin kültürlerinden, deneyimlerinden ve değerlerinden etkilenmektedir (Ocak ve Gündüz, 2006; Şahin, 2019). Metaforik algıları araştırmanın, öğretmenlerin öğrenciler ve eğitimle ilgili sahip olduğu inançları, yaklaşım ve tutumları ya da bir kavrama yönelik benimsemiş olduğu düşünceleri ortaya çıkarmak için tercih edilen bir yöntem olduğu ifade edilmektedir (Ben-Peretz, Mendelson ve Kron, 2003; Thomson, 2015; Leavy, McSorley & Bote, 2007). Bu çalışmada, BİLSEM öğretmenlerinin “uzaktan eğitim” kavramına yönelik sahip olduğu düşünceleri ortaya çıkarmak için metaforlar kullanılmıştır.

Metafor araştırmaları, katılımcıların algılarını etkilemeden, bireylerin kişisel ifadelerinden veriler toplamaya imkân veren çalışmalar (Cantürk & Cantürk, 2021) olarak tanımlanmaktadır. Diğer taraftan, uzaktan eğitim süreciyle ilgili bu tarz

çalışmalardan toplanan verilerden, bireyleri odağa/merkeze alan sonuçlar elde edilebilir (Güneş & Fırat, 2016). Söz konusu çalışma, bu yaklaşım ve bağlam kapsamında yürütülmüştür.

Alanyazın incelendiğinde, uzaktan eğitim algılarını belirlemeye yönelik yapılan çalışmaların genellikle sadece öğrencilere odaklanmış olduğu (Gillies, 2008; Kaleli-Yılmaz & Güven, 2015; Kaban, 2021; Kan & Fidan, 2016; Özan, Karagözoğlu & Yapıcı, 2021; Sarıyer & Uysal, 2021) dikkat çekmektedir. Bunun yanında öğretmenlerin uzaktan eğitime yönelik metaforik algılarını araştıran çalışmaların (Cantürk & Cantürk, 2021; Kazu, Bahçeci, & Kurtoglu-Yalçın, 2021; Korkmaz, 2021) öğrencilere yönelik yapılan çalışmalara göre daha sınırlı olduğu ifade edilebilir. BİLSEM öğretmenlerine yönelik çalışmaya ise yerel alanyazında rastlanmamıştır. Bu bağlamda, söz konusu araştırmanın alanyazındaki boşluğu doldurarak alana katkı sunması bakımından önemli olduğu ifade edilebilir. Bunun yanında, üstün potansiyelli bireylere eğitim veren ve sorumluluğa sahip olan BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitimi nasıl gördükleri, öğrenciler üzerinde de belirleyici bir etkiye sahip olabilmektedir. Tanılanmış öğrencilerin uzaktan eğitim sürecinde bilişsel ve duygusal açıdan çevik olmaları, model olarak karşılarında gördükleri öğretmenlerinin tutum ve davranışlarına da dolaylı olarak bağlıdır. Dolayısıyla öğrencinin akademik, sosyal ve duygusal yaşantısı üzerinde etkili olan bu sürecin, öğretmenler tarafından nasıl algılandığı ve yönetildiği oldukça önemlidir. Diğer taraftan, BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitime yönelik oluşturacakları metaforların, uzaktan eğitim ile ilgili ne tür bir algıya sahip olduğu ve bu algının oluşmasına sebep olan faktörlerin neler olduğunu ortaya koymada etkili olacağı düşünüldüğünden söz konusu çalışmada öğretmenlere metafor yazdırılması tercih edilmiştir. Buradan hareketle çalışmada aşağıda ifade edilen sorulara cevap aranmıştır:

1. BİLSEM Öğretmenlerinin “uzaktan eğitim” kavramına yönelik kullandıkları metaforlar nelerdir?
2. BİLSEM Öğretmenlerinin Uzaktan eğitim kavramına yönelik ürettikleri metaforlar hangi kavramsal kategoriler bünyesinde toplanabilir?
3. Öğretmenlerin “uzaktan eğitim” kavramına yönelik oluşturduğu metaforlar yaş ve mesleki deneyim süreleri bağlamında hangi kategoriler altında toplanmaktadır?

Yöntem

Araştırmanın bu bölümünde söz konusu çalışmanın yöntemine, çalışma grubuna, veri toplama araçlarına ve çalışmanın analizi ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

Araştırma Deseni

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden olgu bilim diğer bir ifade ile fenomenoloji ya da görüngübilim deseni kullanılmıştır. Bu yöntem aynı zamanda algılamının da incelenmesidir (Sönmez & Alacapınar, 2018) denebilir. Diğer bir ifadeyle söz konusu yöntem; deneyimleri, olayları, durumları, kavramları incelemek ve açıklamak için sosyal bilimlerdeki araştırmalarda kullanılır (Sönmez & Alacapınar, 2018).

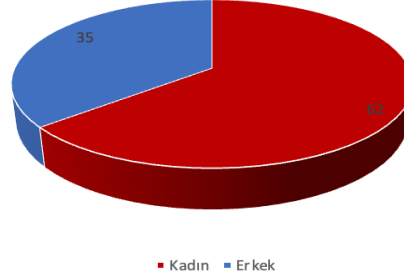
Olgu bilimde katılımcıların söz konusu olaylara, olgulara (fenomen) ve eylemlere hangi anlamları yükledikleri araştırılır (Turan, 2015). Olgu bilim araştırmaları, bireylerin kendilerini ve çevrelerini nasıl gördüklerini anlamaya odaklanır. Bu bağlamda söz konusu araştırmada, BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecini nasıl gördükleri metaforlar kullanılarak belirlenmeye çalışıldığı için olgu bilim yöntemi kullanılmıştır. Genellikle yorumsamacı fenomenoloji olarak adlandırılan araştırma yöntemi, günlük yaşam deneyimlerinin gizil anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışır (Robson, 2017). Bu yaklaşımın kullanılmasındaki esas amacın, katılımcıların olguyla ilgili deneyimlerini yansıtmaları (Turan, 2015) olduğu ifade edilebilir. Söz konusu araştırmada BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecinde yaşadıkları deneyimleri metaforlar kullanarak yansıtmaları sağlanmıştır.

Bu araştırmada, BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitim ile ilgili ürettikleri metaforlar odağa alınarak bu metaforların ne anlama geldiği araştırılmıştır. Metaforların nitel araştırmalarda veri toplama yöntemi olarak kullanılması çoğunlukla betimleyici rolüyle karşılaşılmaya zemin hazırlar. Bu yönüyle konu, olay, olgu (fenomen) ya da durum hakkında detaylı bir içerik sunulabilmektedir (Yıldırım & Şimşek, 2011).

Çalışma Grubu

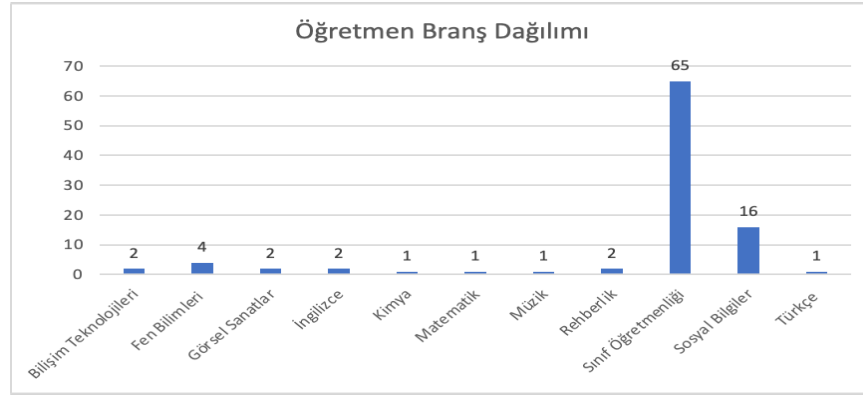
Söz konusu araştırmanın çalışma grubu belirlenirken olasılığa dayanmayan örnekleme yöntemlerinden amaçlı örnekleme yöntemi kullanılarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda araştırmanın çalışma grubunu, Türkiye' nin çeşitli Bilim ve Sanat Merkezlerinde (BİLSEM' de) farklı branşlarda görev yapan toplam doksan yedi (97) öğretmen oluşturmaktadır. Araştırmanın çalışma grubunu oluşturan BİLSEM öğretmenlerinin kimlik bilgilerini şifrelemek için öğretmenler K1, K2,K97 şeklinde kodlanmıştır. Araştırmaya katılanlardan demografik özelliklerinin yanı sıra

“Uzaktan Eğitim gibidir. Çünkü” ibaresindeki boşlukları çevrim içi bir uygulamada hazırlanan form aracılığıyla doldurmaları istenmiştir. Söz konusu araştırma grubunu oluşturan öğretmenlere ait demografik bilgiler aşağıdaki pasta grafiğinde sunulmuştur.



Şekil 1. Araştırmaya Katılan BİLSEM Öğretmenlerinin Cinsiyete Göre Dağılımı

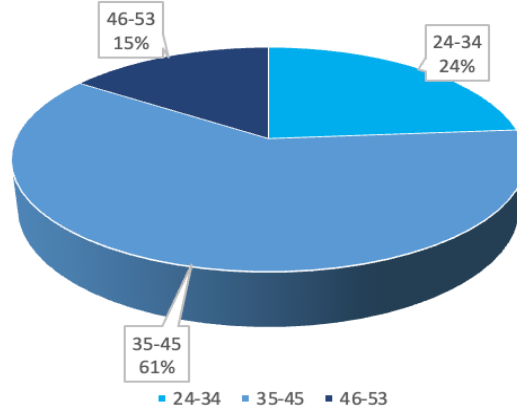
Yukarıdaki pasta grafiğinde görüldüğü üzere, araştırmaya katılan toplam 97 BİLSEM öğretmeninden kadın öğretmenlerin sayısı ($n_{kadın} = 62$ ve %64) erkek öğretmenlerin sayısından ($n_{erkek} = 35$ ve %36) fazladır. Araştırma kapsamında uygulamaya katılan öğretmenlerin branşlara göre dağılımı aşağıda verilmiştir.



Şekil 2. BİLSEM Öğretmenlerinin Branşlara Göre Dağılımı

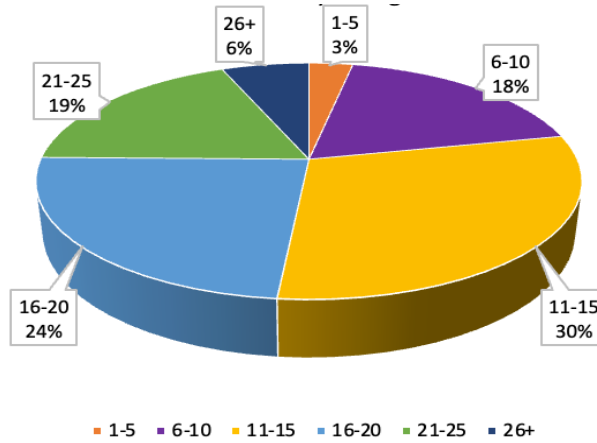
Araştırmaya katılan öğretmenler arasında en fazla sınıf öğretmenleri ($N_{Sınıf\ Öğretmenliği} = 65$) yer almaktadır. Katılımın en yüksek olduğu ikinci branş ise Sosyal Bilgiler Öğretmenliğidir ($N_{Sosyal\ Bilgiler} = 16$). Sosyal Bilgiler branşının içine Tarih ve Coğrafya öğretmenleri de dahil edilmiştir.

Araştırma kapsamında formu dolduran BİLSEM öğretmenlerinin yaşa göre dağılımı aşağıdaki Şekil 3’ te verilmiştir.



Şekil 3. BİLSEM Öğretmenlerinin Yaşa Göre Dağılımı

Yukarıdaki pasta grafiği ve diğer grafikler dikkate alındığında araştırma kapsamındaki katılımcı profilinin çoğunlukla 35-45 yaş aralığında olduğu (N_{35-35} Yaş= 59 ve %61), ikinci sırada 24-34 yaş aralığındaki (N_{24-34} Yaş= 23 ve %24) öğretmenlerin olduğu ve kadın katılımcıların daha çok olduğu ($N_{Kadın}$ = 62 ve %64, N_{Erkek} = 35 ve %36) görülmektedir. Araştırmaya katılan BİLSEM öğretmenlerinin mesleki deneyim sürelerine dair dağılımı gösteren pasta grafiği aşağıda sunulmuştur.



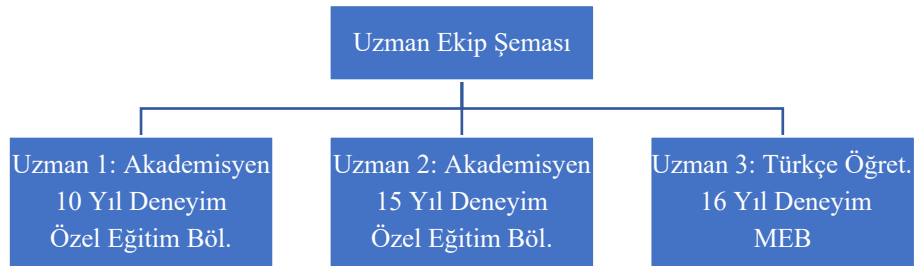
Şekil 4. BİLSEM Öğretmenlerinin Mesleki Deneyim Sürelerine Göre Dağılımı

Araştırmaya katılan öğretmenlerin mesleki deneyim sürelerinin en fazla 11-15 yıl bandında (N_{11-15} Yıl=29 ve %30) yoğunlaştığı, ardından 16-20 yıl deneyime sahip olan öğretmen sayısının (N_{16-20} Yıl= 23 ve %24) geldiği söylenebilir. Bu verilere göre BİLSEM’ de görev yapan öğretmenlerin mesleki deneyimlerinin olduğu ifade edilebilir.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı, Google Forms kullanılarak çevrim içi uygulanacak şekilde araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Söz konusu formun giriş kısmında metaforla veri toplamadaki amaç, ne için kullanılacağı, katılımcıların nelere dikkat etmesi gerektiği ve metafor kavramı ile ilgili açıklayıcı kısa bir yönerge sunulmuştur. Ayrıca katılımcıların bu formu gönüllü olarak doldurduklarını belirten Aydınlatılmış Onam Formu alınmıştır. Araştırmaya katılan BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitim kavramı ile kurulan metaforik ilişkinin açıklanabilmesi için soru iki parçadan oluşmaktadır. “Uzaktan eğitim... gibidir. Çünkü” Söz konusu soru kalıbının birçok araştırmada kullanılmış olduğu alanyazın taraması sonucunda görülmüştür. Soru kalıbında yer alan “gibi” kelimesi metaforun kaynağını ve metafor ile arasında benzetim kurulan kavramla ilişki düzeyini temsil etmektedir. Sorudaki “çünkü” kelimesi ise araştırmaya katılan katılımcıların oluşturdukları metafor ile kavramı ne tür bir mantıksal gerekçeye dayandırdıklarını somut olarak gösteren bir unsur olduğu için tercih edilmiştir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin hiç birisinden kimlik bilgilerini açığa çıkaracak bilgiler istenmediği gibi, toplanan verilerden de hiçbir öğretmenin kimlik bilgilerine ulaşmak mümkün değildir.

Araştırmada kullanılan ölçme aracının iç geçerliğini sağlamak amacıyla veri toplama formu, alanında 15 yıl deneyime sahip bir Türkçe Öğretmeni ile devlet üniversitesinin eğitim fakültesinde özel eğitim bölümünde görev yapan, alanında deneyime ve yetkinliğe sahip iki öğretim üyesinden görüş alınmıştır. Ayrıca araştırmada kullanılması için hazırlanan form araştırma öncesinde beş öğretmene sunularak pilot uygulama yapılmıştır. Nitel araştırmalarda kullanılan ölçme aracına ait iç geçerlilik, araştırmacının kullandığı aracın ölçmek istediği şeyi gerçekten ölçüp ölçemeyeceğiyle ilgilidir (Yıldırım ve Şimşek, 2018). Yapılan pilot uygulama sonrasında uzman değerlendirmesine başvurulmuş olup ilgili aracın iç geçerliğe sahip olduğu bulgulanmıştır. Aşağıda araştırmada görev alan uzman ekibe ait şema sunulmuştur.



Şekil 5. Uzman Ekip Şeması

Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu araştırmada Bilim ve Sanat Merkezi'nde görev yapan (BİLSEM) öğretmenlerin uzaktan eğitime yönelik algılarını tespit etmek için Google Form üzerinden çevrim içi bir veri toplama aracı araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. Veri toplama sürecine katılımcılar gönüllülük esası gözetilerek dahil edilmiştir. Ayrıca katılımcılardan aydınlatılmış onam formu alınmıştır. Katılımcılara sunulan veri toplama aracında metaforun tanımı ile ilgili bilgi ve bir örnek cümle verilmiştir. Araştırmaya katılan BİLSEM öğretmenlerinden veri toplama aracında öncelikle cinsiyet, yaş, branş ve mesleki tecrübe (kıdem) sürelerini kapsayan demografik bilgi formunu doldurmaları istenmiştir. Sonraki bölümünde ise uzaktan eğitime ait metaforlarını ifade edecekleri “Uzaktan Eğitim benim için gibidir. Çünkü” cümlesini tamamlamaları/ doldurmaları istenmiştir.

Katılımcılardan toplanan metaforla ilgili veriler, nitel araştırma yöntemleri çatısı altında yer alan içerik analizi ile kavramsallaştırılmış olup belirli kategoriler ve temalar altında toplanmıştır. Akabinde, elde edilen bulgular sayısallaştırılmış ve analiz edilmiştir. İçerik analizi uygulanırken benzer özellikteki veriler, araştırmacının uzman görüşü olarak belirlemiş olduğu kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirilerek toplanmakta ve yorumlanmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2018). Veri toplama aracı ile toplam 103 BİLSEM öğretmeninden veriler alınmıştır. Ancak veriler tek tek incelenerek metafor özelliği taşımayan veriler çıkartılmıştır. İşlem sonunda verilerin analiz edildiği nihai katılımcı sayısı 97 olarak belirlenmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen veriler Google Forms ortamından Excel ortamına aktarılmıştır. Veriler düzenlenerek analize uygun olmayan veriler temizlenmiştir. Sonrasında Microsoft Excel ortamındaki demografik bilgilere ait veriler Pivot Table kullanılarak grafiklere dönüştürülmüştür. Veri dosyasındaki metaforlara ait olan ifadeler .xlsx uzantılı excel dosyasındaki her bir satırda yer alan birden fazla ifadeyi birbirinden ayırmak için Excel VBA kodlama kullanılmıştır. Dönüştürülen veriler .csv uzantılı dosya olarak kaydedilmiştir. Kodlama ve ayıklama aşamasında ilgili ve anlamlı gelen bölümler araştırmacı tarafından kodlanmıştır.

Toplanan verilerin kodlanması ve bu kodlara göre bir sınıflandırılmanın yapılması anlamlı bir veri seti elde edilmesi noktasında yeterli olmadığından kodlar tekrar birleştirilip daha kapsamlı düzeyde açıklanabilen bir üst kategori altında düzenlenmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen verilerin adlandırma, tasnif, eleme ve kavramsal kategori aşamaları tamamlanmıştır. Söz konusu aşamalarda uzman

görüşleri alınmıştır. Elde edilen son içerik analizine göre öğretmenler 68 metafor oluşturmuştur. Söz konusu metaforlar beş kategori altında toplanmıştır. Metaforların uygun kategori altında sınıflandırılıp sınıflandırılmadığına dair uzman görüşleri alınmış, gerekli görülen yerlerde revizyonlar yapılmıştır. Sonraki adımda, metaforların belirlenen kategorilere uygunluğu test edilmiştir. Daha sonra uzmanlar ve araştırmacı online görüşme ile tekrar bir araya gelerek metafor kategorileri hakkında ortak paydada buluşularak analiz sonlandırılmıştır. Böylece elde edilen görüş birliğiyle metafor kategorileri son şeklini almıştır.

Bulgular

Araştırmada öncelikle BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitim kavramı ile ilgili ürettikleri metaforlar ile bu metaforların hangi kavramsal kategoriler altında gruplandırılabilmesine dair analizler yapılmıştır. Yapılan analizler sonucunda elde edilen bulgular aşağıda sunulmuştur.

1. BİLSEM Öğretmenlerinin “Uzaktan Eğitim” Kavramına İlişkin Ürettikleri Metaforlar

BİLSEM öğretmenlerinin “uzaktan eğitim” kavramına ilişkin 68 adet metafor oluşturduğu tespit edilmiştir. Söz konusu bu metaforlar aşağıdaki Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo1. BİLSEM Öğretmenlerinin Uzaktan Eğitim Kavramına İlişkin Metaforları

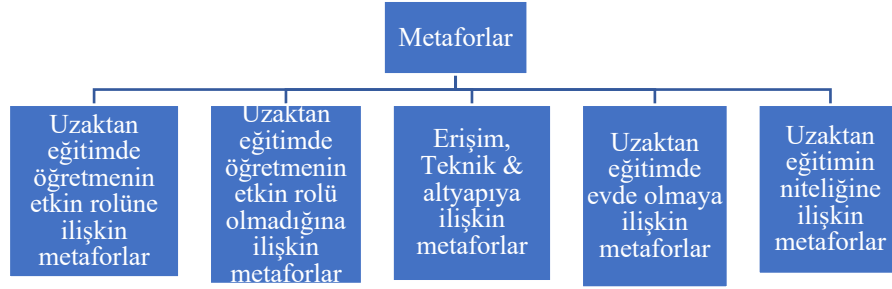
Metafor	f	Metafor	f	Metafor	f
Kâşif	5	Okyanus/Deniz	3	Hapishane/ Göz hapsi	3
Köprü	3	Saksı bitkisi/ kök salmış bitki	3	Balon balığı	3
Toprak/tarla	2	Sihirbaz	2	Bukalemun	2
Mucit	2	Kervan yolda düzülür	2	Kuşatılmış kalede esir kalan asker/tutsak	2
Savrulan yaprak	2	Temeli eksik bina	2	Dört duvarla konuşmak	2
Matruşka	2	Rehber	2	Karışmış ip yumağı/arapsaçı	2
Psikolog/ Terapist	2	Acemi şoför	2	Mengenede sıkışmak	2
Sabır taşı	2	Gaz lambası	1	Kibrit kutusunda yaşamak	1
Büyüteç	1	Sabun köpüğü	1	Labirent	1
Ahtapot	1	Balon (patlamaya hazır)	1	Çaydanlık	1
Filozof	1	Göz	1	Cam kafes	1

Üretim Zinciri	1	Çevrim içi asker	1	Suya yazı yazmak	1
Kanatlı kitap	1	İp (gergin)	1	Karanlıkta dart oynamak	1
Yazar	1	Delhiz	1	Laf olsun torba dolsun	1
Hedef Tahtası	1	BİTli ev	1	Dostlar alışverişte görsün	1
Çalar saat	1	Kekeme	1	Çocuklarla oynama sanatı	1
Pokemon	1	Takviye edici gıda	1	Zaman bekçisi	1
Yıldız	1	Polen	1	Ağzı çok küçük bir şişeden suyun dökülmesini beklemek	1
Güneş	1	Film Şeridi	1	Kara delik	1
Yenilik elçisi	1	Avatar	1	Pazar kahvaltısı	1
		Uzay boşluğunda süzülen bir gök taşı	1	Üç boyutlu filmde yaşamak	1
Etkinlik Avcısı	1	Titanik' in orkestrası	1	Ne ekersen onu biçerisin	1
Gezgin	1	Patinaj çekmek	1		

Tablo 1 incelendiğinde BİLSEM’ de görev yapan farklı branşlardan olan öğretmenlerin 68 farklı metafor ürettikleri görülmektedir. Bu veriler arasında beş tekrar ile en çok “Kâşif” metaforunun kullanıldığı tespit edilmiştir. Uzaktan eğitim süreci birçok açıdan eğitimin tüm paydaşlarını daha önce deneyim sahibi olmadıkları bir alana yöneltmiş olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla herkes için yeni olan uzaktan eğitim sürecinde, bireylerin deneyimlerine dair duygu ve düşüncelerini yansıtmada, metaforlar bir araç olarak kullanılabilceğinin somut bir örneği olduğu ifade edilebilir.

2. BİLSEM Öğretmenlerinin “Uzaktan Eğitim” Kavramına İlişkin Metaforların Kategorilendirilmesi

Araştırmada, “BİLSEM öğretmenlerinin “uzaktan eğitim” kavramına yönelik metaforları ortak özellikleri bakımından hangi kavramsal kategoriler altında yer alabilir?” sorusu bağlamında cevap aranmıştır. BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitime ilişkin ürettikleri metaforlar için beş kategori oluşturulmuştur. Bu kategoriler; “Uzaktan eğitimde öğretmenin etkin rolüne ilişkin metaforlar”, “Uzaktan eğitimde öğretmenin etkin rolü olmadığına ilişkin metaforlar”, “Erişim, Teknik & altyapıya ilişkin metaforlar”, “Uzaktan eğitimde evde olmaya ilişkin metaforlar” ve “Uzaktan eğitimin niteliğine ilişkin metaforlar” olarak belirlenmiştir. Söz konusu grupların şematik olarak gösterimi aşağıda sunulmuştur.



Şekil 6. Uzaktan Eğitim İle İlgili Metafor Kategorileri

Yukarıda ifade edilen metafor kategorileri öğretmenlerin yaş ve mesleki kıdemleri odağa alınarak ayrı ayrı tablolar halinde sunulmuştur. Metaforlarla ilgili kategorilerin öğretmenlerin yaş ve deneyim sürelerine göre verilmesinin gerekçesi; “Öğretmenlerin “uzaktan eğitim” kavramına yönelik oluşturduğu metaforlar yaş ve mesleki deneyim süreleri bağlamında hangi kategoriler altında toplanmaktadır?” sorusuna cevap aranmasıdır. Diğer bir gerekçe ise, “Dijital göçmenler”in “Dijital yerliler”e ya da “uygulama jenerasyonu”na uzaktan eğitimde bilginin aktarımı sürecinde ne derece olumlu bir tutum sergileyip sergileyemediğini metaforlar aracılığıyla ortaya koymaktır. Nitekim Prensky, dijital yerlilerin bilgiyi onların atalarından farklı bir yolla işleyip düşündüğünü dile getirmektedir (Couch, & Towne, 2018). Bu araştırmayla bireylerin düşüncelerindeki farklılığı metaforlar aracılığıyla ortaya koymak amaçlanmıştır. Çünkü metaforlar, kavramların oluşumunda düşüncelerimizi yapılandıran, yönlendiren, kontrol eden ve söz konusu kavramları somutlaştırmamızda etkili olan, ayrıca iletişimi sağlayan en güçlü zihinsel araçlardan biri olarak ifade edilmektedir (Shaw & Mahlios, 2011). Bu bağlamda araştırmaya katılan BİLSEM öğretmenleri yaş olarak üç gruba ayrılmıştır. Birinci grup 24-34 yaş arasını; ikinci grup 35-45 yaş arasını ve üçüncü grup ise 46-53 yaş arasını kapsamaktadır. Mesleki deneyim olarak ise, öğretmenlikte 1-10 yıllık deneyimi olanlar ilk grup içerisinde, 11-20 yıllık deneyimi olanlar ikinci grup içerisinde ve 20 yıldan fazla deneyimi olanlar ise üçüncü grup içerisinde değerlendirilmeye alınmıştır. Söz konu grupların şematize edilmiş hali aşağıda sunulmuştur.



Şekil 7. BİLSEM Öğretmenlerinin Bazı Özelliklerine Göre Gruplandırılması

2.1. Birinci Grup BİLSEM Öğretmenlerinin Metafor Kategorileri

Birinci grubu oluşturan BİLSEM öğretmenleri; 24-34 yaş aralığında olan ve mesleğinde 1-10 yıllık deneyimi bulunan öğretmenleri temsil etmektedir. Birinci grubu oluşturan BİLSEM öğretmenlerinin metafor kategorilerine ilişkin bulguları aşağıdaki tabloda sunulmuştur. Bu grupta toplam 23 öğretmen bulunmaktadır.

Tablo 2. Birinci Grup BİLSEM Öğretmenlerinin Metafor Kategorileri

Kategoriler	Metafor	f	%
Uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin” rolüne ilişkin metaforlar	Okyanus, Bukalemun, Polen, Tarla, takviye edici gıda, mucit, kâşif (2), Avatar, zaman bekçisi, köprü, büyüteç, filozof	13	40,6
Uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin” rolü olmadığına ilişkin metaforlar	Balon balığı, Acemi şoför, Tinatik’in orkestrası, sabır taşı, uzay boşluğunda süzülen bir gök taşı	5	15,6
Erişim, Teknik & altyapıya ilişkin metaforlar	Ağzı çok küçük bir şişeden suyun dökülmesini beklemek	1	3,2
Uzaktan eğitimde evde olmaya ilişkin metaforlar	Kara delik, kök salmış bitki/saksı bitkisi, mengineye sıkıştırılmak, kibrit kutusunda yaşamak, dört duvarla konuşmak	5	15,6
Uzaktan eğitimin niteliğine ilişkin metaforlar	Kervan yolda düzülür, ne ekersen onu biçersin, balon, arapsaçı (2), karanlıkta dart oynamak, Pazar kahvaltısı, üç boyutlu filmde yaşamak	8	25
Toplam		32	100

Tablo 2 incelendiğinde BİLSEM Öğretmenlerinin uzaktan eğitim ile ilgili öğretmenlerin etkin katılımına yönelik olumlu metaforlar ürettikleri görülmektedir. Bu bağlamda uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin” rolüne ilişkin kavramsal kategorisi altında 13 metafor belirlenirken öğretmenin etkin rolü olmadığına ilişkin yapılan metafor sayısı 5’tir. Bu bulgulardan hareketle öğretmenlerin daha olumlu bir tutum

içinde oldukları ifade edilebilir. Söz konusu grupta yer alan öğretmenlerin oluşturdukları metaforlardan örnekler aşağıda sunulmuştur.

“Uzaktan eğitim okyanus gibidir. Çünkü etkinlerimizde çok sayıda ve çeşitli kaynağı kolaylıkla kullanabiliyoruz.” (K29)

“Uzaktan eğitim büyüteç gibidir. Çünkü teknolojik araçları mercek altına alıyoruz.” (K17)

“Uzaktan eğitim Pazar kahvaltısı etmek gibidir. Çünkü işimi evimde rahat kıyafetlerimle, yol sıkıntısı çekmeden ve kahvemi yudumlarken yapabiliyorum.” (K22)

“Uzaktan eğitim uzay boşluğunda süzülen bir gök taşı gibidir. Çünkü hiçbirimiz bu süreçte nereye doğru gittiğimizi bilemiyoruz.” (K37)

“Uzaktan eğitim üç boyutlu filmde yaşamak gibidir.” Çünkü teknolojinin sunduğu imkanları kullanabildiğimizde pandemide yapamayacağımız şeyleri yapmış hissini yaşatabilmektedir.” (K43)

“Uzaktan eğitim ağzı çok küçük bir şişeden suyun dökülmesini beklemek gibidir. Çünkü uzaktan eğitimde internetin yavaşlığı, kişilerin gelmesini beklemek, dosyaların yüklenmesini beklemek insanın sabrını zorluyor.” (K14)

2.2. İkinci Grup BİLSEM Öğretmenlerinin Metafor Kategorileri

İkinci grup, 35-45 yaş aralığında olan ve mesleğinde 10-20 yıl arasında deneyime sahip olan öğretmenleri kapsamaktadır. Söz konusu ikinci grubun metafor kategorilerine ilişkin bulguları aşağıdaki tabloda sunulmuştur. Bu grup içerisinde toplam 59 öğretmen bulunmaktadır.

Tablo 3. İkinci Grup BİLSEM Öğretmenlerinin Metafor Kategorileri

Kategoriler	Metafor	f	%
Uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin” rolüne ilişkin metaforlar	Kâşif (2), kanatlı kitap, ahtapot, sihirbaz (2), çalar saat, pokemon, yıldız, güneş, yenilik elçisi, Psikolog/terapist (2), çaydanlık, etkinlik avcısı, gezgin, yazar, rehber (2), matruşka, köprü (2), üretim zinciri, köprü, göz, bukalemun	26	52
Uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin” rolü olmadığına ilişkin metaforlar	Balon balığı (2), çevrim içi asker, ip, delhiz,	5	10
Teknik & donanımına ilişkin metaforlar	Kekeme, temeli eksik bina	2	4

Uzaktan eğitimde evde olmaya ilişkin metaforlar	“BİT”li ev, tutsak, saksı bitkisi/kök salmış bitki (2), cam kafes, mengenede sıkıştırılmak, kuşatılmış kalede esir asker/tutsak (2), göz hapsinde olmak (2)	10	20
Uzaktan eğitimin niteliğine ilişkin metaforlar	Laf olsun torba dolsun, dostlar alışverişte görsün, çocuklarla oynama sanatı, suya yazı yazmak, patinaj çekmek, arapsaçı/karışmış ip yumağı (2)	7	14
Toplam		50	100

Tablo 3’ e bakıldığında 26 sayıyla en fazla metaforun uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin” rolüne ilişkin kavramsal kategorisi altında yer aldığı, ikinci olarak 10 metafor ile Uzaktan eğitimde evde olmaya ilişkin kategoride yer aldığı görülmektedir. Söz konusu tablodaki metaforların olumlu ve olumsuz durumu temsil etme bakımından ele alındığında olumlu metaforların daha fazla olduğu ifade edilebilir. Gruptaki öğretmenlerin oluşturdukları metaforlardan örnekler aşağıda sunulmuştur.

“Uzaktan eğitim kâşif gibidir. Çünkü hem kendimi hem mesleğimi hem de öğrencilerimi yeniden farklı yönlerden keşfediyorum.” (K8)

“Uzaktan eğitim etkinlik avcısı gibidir. Çünkü sürekli öğrencilerime internetten evde yapabilecekleri zevkli etkinlikler arıyorum.” (K52)

“Uzaktan eğitim gezgin gibidir. Çünkü bu süreçte uzaktan gezilebilecek tüm müzeleri bireysel ya da öğrencilerimle birlikte gezdim.” (K66)

“Uzaktan eğitim yazar gibidir. Çünkü bu süreç beni çok yazmaya ve çok okumaya yöneltti.” (K16)

“Uzaktan eğitim (benim için) terapist gibidir. Çünkü kendi kendimi, öğrencilerimi ve velilerimi sağaltma yöntemleri geliştirmeme vesile oldu.” (K28)

“Uzaktan eğitim çaydanlık gibidir. Çünkü uzaktan eğitimde altı hiç kapanmadan, son gaz çalıştık(m).” (39)

“Uzaktan eğitim patinaj çekmek gibidir. Çünkü tempomu ne kadar arttırsam arttırayım ilerleme kaydedemiyorum gibi hissediyorum.” (K71)

“Uzaktan eğitim “BİT”li (Bilişim İletişim Teknolojileri) ev gibidir. Çünkü ekran başından kalkınca kaşını başlar.” (K44)

2.3. Üçüncü Grup BİLSEM Öğretmenlerinin Metafor Kategorileri

Üçüncü grup, 46-53 yaş aralığında olan ve mesleğinde 20 yıldan fazla deneyime sahip olan öğretmenleri kapsamaktadır. Söz konusu üçüncü grubun metafor kategorilerine ilişkin bulguları aşağıdaki tabloda sunulmuştur. Bu grup içerisinde toplam 15 öğretmen bulunmaktadır.

Tablo 4. Üçüncü Grup BİLSEM Öğretmenlerinin Metafor Kategorileri

Kategoriler	Metafor	f	%
Uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin” rolüne ilişkin metaforlar	Toprak, kâşif, okyanus, köprü, deniz, matruşka,	5	33,3
Uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin” rolü olmadığına ilişkin metaforlar	Savrulan yaprak, Film şeridi, hedef tahtası, balon (patlamaya hazır)	4	26,7
Teknik & altyapıya ilişkin metaforlar	Gaz lambası, suya yazı yazmak,	2	13,3
Uzaktan eğitimde evde olmaya ilişkin metaforlar	Hapishane, dört duvarla konuşmak,	2	13,3
Uzaktan eğitimin niteliğine ilişkin metaforlar	Labirent, sabun köpüğü,	2	13,4
Toplam		15	100

Tablo 4 incelendiğinde mevcut kategoriler arasında sayıca en fazla olan uzaktan eğitimde öğretmenin etkin rolüne ilişkin metaforları temsil eden kategori olduğu görülmektedir. Bu gruptaki öğretmenler, Marc Prensky’ nin “Dijital Göçmenler” olarak adlandırdığı grubu temsil etmektedir. Mesleki tecrübeleri yüksek olmakla birlikte uzaktan eğitime yönelik tutumlarının kullandıkları metaforlara bakılarak olumlu olduğu ifade edilebilir. Söz konusu grupta yer alan öğretmenlerin oluşturdukları metaforlardan örnekler aşağıda sunulmuştur.

“Uzaktan eğitim toprak gibidir. Çünkü bu süreçte sessiz sedasız tohumu geliştirerek geri verecektir.” (K85)

“Uzaktan eğitim köprü gibidir. Çünkü yeni bir yaşam tarzına geçiş yolumuzdur.” (K79)

“Uzaktan eğitim matruşka gibidir. Çünkü her gün yeni bir şey öğrenerek kendimin yeni bir versiyonuna dönüşüyorum.” (K38)

“Uzaktan eğitim suya yazı yazmak gibidir.” Çünkü öğrencilerden dönütler yeterince gelmediği için boşuna uğraşıyormuşum gibi hissediyorum.” (K57)

“Uzaktan eğitim dört duvarla konuşmak gibidir. Çünkü öğrencilerde ne ses var ne görüntü.” (K35)

“Uzaktan eğitim labirent gibidir. Çünkü dön dön nereye çıkacağımızı/varacağımızı bulamıyoruz.” (K90)

Sonuç

Farklı BİLSEM’lerden ve çeşitli branşlardan öğretmenlerin uzaktan eğitim sürecine ilişkin algılarını ortaya çıkarmak amacıyla metaforlar kullanılmış ve böyle düşünmelerine neden olan etmenlerin neler olabileceği hakkında bilgi edinilmeye çalışılmıştır. Araştırmaya katılan BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecine yönelik olumlu metaforlar kullanmalarının yanında olumsuz metaforlar kullanan öğretmenlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Uzaktan eğitim sürecine yönelik algıları ve nedenleri kategoriler altında tartışılmıştır.

Çalışma grubundaki 97 BİLSEM öğretmenin uzaktan eğitim ile ilgili ürettiği 68 metaforun büyük bir çoğunluğu uzaktan eğitimde “öğretmenin etkin rolüne” ilişkindir. Metaforlar kişilerin sosyal ve kültürel yapılarından izler taşıdığı için (Bargh & Bandrollar, 1996), bu durum beklenen bir sonuçtur. Bunun yanında, öğretmen uzaktan eğitim sürecinin en etkili, en önemli parçasıdır. Dolayısıyla içindeki durumu nasıl algıladığı ve bu durumu nasıl yansıttığı öğretmenlerin metaforlarına da yansımıştır. Nitekim metaforlar, değerlerin bireye sezdirilmesi ve bireyin kendini ifade etmesi açısından önemlidir (Ortony, 2002). Ayrıca, metaforların eğitimin her kademesinde kullanılmaya uygun olduğu (Botha, 2009) ifade edilmektedir. Bu nedenle bu bölümde, söz konusu araştırmada elde edilen sonuçlar alanyazın ışığında tartışılarak öneriler sunulmuştur.

İlk kategori olan “uzaktan eğitimde öğretmenin etkin rolüne ilişkin” metaforların sayısına bakıldığında; 24-34 yaş aralığında olan ve mesleğinde 1-10 yıllık deneyimi bulunan öğretmenler 13 metafor, 35-45 yaş diliminde ve 10-20 yıl arasında mesleki deneyimi olan öğretmenler 26 metafor ve 46-53 yaş diliminde ve 20 yıldan fazla mesleki deneyimi olan öğretmenler ise 5 metafor üretmişlerdir. İlk kategori için toplam 44 metafor yazılmıştır. BİLSEM öğretmenlerinin uzaktan eğitim sürecine yönelik üretmiş oldukları olumlu metaforların, öğretmenlerin sahip oldukları düşünme stilleri hakkında bir öngörü sunmuş olduğu ifade edilebilir. Nitekim belirsiz ve bilinmezliklerle dolu olarak görülen uzaktan eğitim sürecine yönelik üretilmiş olan olumlu metaforların çokluğunun gerekçesi, BİLSEM öğretmenlerinin sahip oldukları

düşünme stillerinin etkisiyle değişime ve belirsizliğe karşı limitlerinin daha fazla olduğu şeklinde açıklanabilir.

Alanyazındaki bulgularla karşılaştırma yapılacak olursa, Topal Altındış ve Emir (2021b) tarafından yapılan çalışmada BİLSEM öğretmenlerinin problem çözerken Global, Anarşik, Liberal, Hiyerarşik, Muhafazakâr ve İçsel düşünme stilini kullandıkları belirtilmiştir. Bunun yanında BİLSEM öğretmenlerinin en çok tercih ettikleri düşünme stilleri; Yargısal ($\bar{x}=28,72$), Yasama ($\bar{x}=28,44$) ve Liberal/Yenilikçi ($\bar{x}=28,00$) düşünme stilleri olurken en az tercih ettikleri düşünme stillerinin ise, Muhafazakâr ($\bar{x} = 14,91$) ve Global ($\bar{x} = 17,45$) düşünme stilleri olduğu tespit edilmiştir (Topal Altındış & Emir, 2021a). Bu bağlamda öğretmenlerin sahip oldukları düşünme stilleri ürettikleri metaforlara da yansımış olabilir. Bu konuyla ilgili daha net bilgiler sunulabilmesi için daha kapsamlı araştırmaların yapılması önerilir. İlgili araştırmada Hiyerarşik düşünme stilini (DS) benimseyenlerin görevlerini öncelik sırasına göre yapmayı sevdikleri, Anarşik DS' ni benimseyenler, kendilerine esneklik sunan işlerden keyif aldıkları, bunun yanında Liberal DS' ne sahip olan BİLSEM öğretmenlerinin keşfetme arzusu yüksek olan üstün yetenekli öğrencilerin beklentilerini karşılamaya daha yakın oldukları belirtilmiştir (Topal Altındış & Emir, 2021a). Alanyazındaki farklı çalışmalara bakıldığında; Cömert ve Şahin Çakır (2021) tarafında yapılan çalışmada, öğretmenlerin Covid-19 hakkındaki algılarını açıklarken branşlarını yakından ilgilendiren olgu ve kavramları kullanmaları; bireysel düşünme stillerinin branşlarından etkilendiğini gösterdiği ifade edilmiştir. Benzer bir durum ise, Çubukçu' nun (2004) çalışmasında öğretmen adaylarının bireysel düşünme stillerinde branşlarının etkili bir faktör olduğu dile getirilmiştir. Öğretmenlerin branşları kadar içinde buldukları eğitim kurumunun ve hitap ettiği öğrenci kitlesinin de sahip olduğu düşünme stilleri üzerinde belirleyici olabileceği ifade edilebilir. Alanyazında öğrencilerin düşünme stilleri üzerine yapılan bir araştırmada (Costa, Souza, Castro, Valentim & Dias, 2020) ise, öğrencilerin öğrenme stillerinin öğrenme yönetim sistemindeki davranışlarıyla ilişkisini belirlemek için bazı yapay zekâ algoritmaları kullanılmıştır. Dolayısıyla yapılacak yeni araştırmalarda yapay zekâ algoritmaları kullanılarak düşünme stillerinin metafor üretme/oluşturma üzerindeki yordayıcılığı daha kapsamlı olarak ele alınıp değerlendirilebilir.

Uzaktan eğitim sürecinde öğretmenin etkin rolüne ilişkin üretilen metaforlar arasında “güneş, yıldız, rehber” gibi benzetmeler yer almaktadır. Yerel alanyazın incelendiğinde Aydın ve Pehlivan (2010) tarafından öğretmen adayları üzerinde

yapılan metafor çalışmasında “güneş, ebeveyn, pusula” gibi metaforların kullanıldığı görülmektedir. Benzer durum Sarier ve Uysal (2021) tarafından da ifade edilmiştir. Bu sonuçların öğretmenlerin eğitim sistemi içerisindeki üstlendikleri ve temsil ettikleri kavramların dışı vurumu olduğu ifade edilebilir.

İkinci kategori olan “uzaktan eğitimde öğretmenin etkin rolü olmadığına ilişkin” metaforların sayısına bakıldığında; 24-34 yaş aralığında olan ve mesleğinde 1-10 yıllık deneyimi bulunan öğretmenler 5 metafor, 35-45 yaş diliminde ve 10-20 yıl arasında mesleki deneyimi olan öğretmenler 5 metafor ve 46-53 yaş diliminde ve 20 yıldan fazla mesleki deneyimi olan öğretmenler ise 4 metafor üretmişlerdir. İkinci kategori için toplam 14 metafor yazılmıştır. Söz konusu sonuçlara bakarak BİLSEM öğretmenlerinin ürettikleri olumlu metafor sayısının olumsuz metafor sayısından fazla olduğu ($n_{\text{metafor}}=44 > n_{\text{metafor}}=14$) görülmektedir. Atik (2020), Fen bilimleri öğretmen adaylarının uzaktan eğitime yönelik metaforlarının analiz edildiği araştırmasında duyuşsal temaya yönelik katılımcıların olumsuz metaforlar ürettiklerini belirtmiştir. Başka bir çalışma, Cömert & Çakır (2021) tarafından Covid-19 sürecine ilişkin öğretmen metaforlarının analizine yöneliktir. Söz konusu çalışmada öğretmenler çoğunlukla “insan hayatına etkileri” kategorisine yönelik “sinsi arkadaş, görünmez düşman, uykuda bastıran karabasan” gibi olumsuz metaforlar ürettikleri belirtilmiştir. Söz konusu çalışmada ise “savrulan yaprak, film şeridi, hedef tahtası, patlamaya hazır balon” gibi benzetmeler yapılmıştır. Ancak BİLSEM öğretmenlerine yönelik yapılan bu araştırma sonuçlarına bakıldığında, alanyazındaki araştırma sonuçlarına göre nispeten farklı sonuçların elde edildiği ifade edilebilir.

Üçüncü kategori olan “teknik & altyapıya ilişkin” metaforların sayısına bakıldığında; 24-34 yaş aralığında olan ve mesleğinde 1-10 yıllık deneyimi bulunan öğretmenler 1 metafor, 35-45 yaş diliminde ve 10-20 yıl arasında mesleki deneyimi olan öğretmenler 2 metafor ve 46-53 yaş diliminde ve 20 yıldan fazla mesleki deneyimi olan öğretmenler ise yine 2 metafor üretmişlerdir. Üçüncü kategori için toplam 5 metafor yazılmıştır. Bu kategori altında diğer iki kategoriye oranla daha az metafor üretildiği görülmektedir. Bunun nedeni BİLSEM öğretmenlerinin sahip oldukları düşünme stillerinin bir sonucu olabileceği gibi, yaşadıkları bölgelerde internet ile ilgili altyapı sorunlarıyla daha az karşılaşmış oldukları şeklinde de yorumlanabilir. Diğer taraftan BİLSEM’lerin il ve ilçe merkezlerinde olması bu savı destekler niteliktedir. Farklı bir açıdan bakılacak olursa, BİLSEM öğretmenlerinin teknoloji kullanımına yönelik gerekli yeterlik düzeyine sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Topal Altındiş ve Yaman (2021) tarafından yapılan

araştırmada, BİLSEM öğretmenleri ile MEB'e bağlı olan diğer eğitim kurumlarında görev yapan öğretmenlerin Teknoloji Entegrasyonuna Yönelik Öz-Yeterlik Algılarının BİLSEM öğretmenleri lehine anlamlı farklılık gösterdiği ($\bar{X}_{BİLSEM \text{ Öğretmenleri}} = 72.600 > \bar{X}_{MEB \text{ Diğer Öğretmenler}} = 65.700$) tespit edilmiştir. Alanyazındaki diğer çalışmalara bakıldığında, Doğan ve Koçak (2020) araştırmasında uzaktan eğitimin yer ve konum sınırını kaldırdığı, her yerden erişilebilir olduğu, ekonomik olduğu, eğitimin sekteye uğramadan devam etmesini sağladığı, fırsat eşitliğini desteklediği, bilgiye ulaşmayı kolaylaştırdığı ve öz düzenleme becerilerini kazandırmayı desteklediği belirtilmiştir. Atik (2020) ise, çalışmasında katılımcıların uzaktan eğitimin olumlu özelliği olarak esnek yapıya, etkin teknolojik kullanımına, bireysel öğrenme özelliğine vurgu yapan metaforlar kullanırken, olumsuz özelliğini betimlemek için “boş iş, can sıkıntısı, boş kutu” gibi metaforları kullandıkları belirtilmiştir. Öğretmenlerin mesleki yeterlilikleri kadar 21. yüzyılın bireyine bilgi aktarımında teknoloji entegrasyonuna yönelik yeterliliğin de önemli bir unsur olduğu ifade edilebilir. Söz konusu yeterlilik düzeyinin inanç ve düşünceler üzerinde etkin bir rolü olduğu söylenebilir.

Dördüncü kategori olan “uzaktan eğitimde evde olmaya ilişkin” metaforların sayısına bakıldığında; 24-34 yaş aralığında olan ve mesleğinde 1-10 yıllık deneyimi bulunan öğretmenler 7 metafor, 35-45 yaş diliminde ve 10-20 yıl arasında mesleki deneyimi olan öğretmenler 10 metafor ve 46-53 yaş diliminde ve 20 yıldan fazla mesleki deneyimi olan öğretmenler ise 2 metafor üretmişlerdir. Dördüncü kategori için toplam 19 metafor üretilmiştir. Söz konusu metaforlardan 5 tanesi olumlu metafor iken 14 tanesi olumsuz metafordur. BİLSEM öğretmenlerinin ürettikleri olumsuz metaforlar arasında “hapishane, göz hapsi, kuşatılmış bir kalede esir kalan asker, dört duvarla konuşmak, kibrit kutusunda yaşamak” gibi sınırlandırılmışlık duygusunu dışı vuran benzetmelerin yapıldığı görülmektedir. Ayrıca söz konusu öğretmenlerin diğer üç kategoriye oranla bu kategoride daha fazla olumsuz metaforlar üretmiş oldukları görülmektedir. Söz konusu sonuçların elde edilmesinin gerekçesi olarak: BİLSEM öğretmenlerinin problem çözerken en çok hangi tür düşünme stillerini tercih ettiklerini belirlemek için yapılan çalışmada (Topal Altındış ve Emir, 2021b), BİLSEM öğretmenlerinden Anarşik DS' ni benimseyenlerin, kendilerine esneklik sunan işlerden keyif aldıkları ifade edilmiştir. Uzaktan eğitim sürecinde eğitimin niteliğini düşürmemek adına karar vericiler tarafından uygulanan bazı yaptırımların öğretmenlerin kendilerini göz hapsinde tutulduğunu ve kısıtlandığını düşünmelerine neden olduğu ileri sürülebilir.

Beşinci ve son kategori olan “Uzaktan eğitimin niteliğine ilişkin” metaforların sayısına bakıldığında; 24-34 yaş aralığında olan ve mesleğinde 1-10 yıllık deneyimi bulunan öğretmenler 8 metafor, 35-45 yaş diliminde ve 10-20 yıl arasında mesleki deneyimi olan öğretmenler 7 metafor ve 46-53 yaş diliminde ve 20 yıldan fazla mesleki deneyimi olan öğretmenler ise 2 metafor üretmişlerdir. Beşinci kategori için toplam 17 metafor üretilmiştir. Söz konusu metaforlardan 7 tanesi olumlu metafor iken 10 tanesi olumsuz metafordur. Elde edilen sonuçlar alanyazındaki araştırma sonuçlarıyla paralellik göstermektedir. Üretilen olumsuz metaforlar daha çok kısıtlanma, sınırlandırılma, hapsolme duygularına yöneliktir. Bu durum öğretmenlerin içinde buldukları durumu nasıl algıladığını ve yansıttığını göstermektedir. Alanyazına bakıldığında benzer sonuçların olduğu görülmektedir. Örneğin Örneğin Yıldız (2016) tarafından yapılmış olan araştırmada katılımcıların %79’ u uzaktan eğitim ile ilgili sıkıntı ve güçlük yaşadığını belirtmiştir. Bunun yanında, uzaktan eğitim hakkında sahip olunan bilgi düzeyinin uzaktan eğitim sürecine yönelik algıları etkilediğini ortaya koyan çalışmalar (Ağır, 2007; Ateş ve Altun, 2008) bulunmaktadır. Söz konusu bu araştırmada öğretmenler tarafından uzaktan eğitim sürecine ilişkin üretilen 68 metaforun 49’ unun olumlu metafor olduğu görülmektedir. Ayrıca Dougiamas (2000) çalışmasında, uzaktan eğitimde dersi veren öğretmenin, dersi alan öğrencilerin görüşlerini etkilediğini ortaya koymuştur. Bu bulgudan hareketle uzaktan eğitimde derslerin etkili ve verimli bir şekilde yürütülmesinde, dersi veren öğretmene büyük sorumluluk düştüğü anlaşılmaktadır. Bu nedenle nitelikli ve donanımlı öğretmenlere her zaman ihtiyaç olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte, eğitimin tüm paydaşları (öğrenci, öğretmen, veli) için 21. yüzyılın en önemli becerileri arasında bulunan eleştirel düşünmenin, yaratıcı düşünmenin ve problem çözme becerisinin uzaktan eğitim sürecinde eğitim-öğretim uygulamalarının sağlıklı ve sistemli yürütülmesinde önemli bir payı olduğu iddia edilebilir.

Uzaktan eğitime yönelik BİLSEM öğretmenlerinin metaforlardan yola çıkarak, öğretmenlerin söz konusu süreci nasıl algıladıkları, uzaktan eğitim sürecine ve uygulamalarına karşı sahip oldukları bakış açıları, uzaktan eğitimde yaşadıkları sorunlar ve bunları yansıtmaya biçimleri öğretmenlerin yaşları ve mesleki deneyimlerine göre bazı açılardan benzerlik gösterirken bazı açılardan farklılık göstermiştir. Örneğin 46-53 yaş diliminde ve 20 yıldan fazla mesleki deneyime sahip olan BİLSEM öğretmenleri uzaktan eğitimde öğretmenin etkin rolüne ilişkin daha az olumlu metaforlar ürettikleri için diğer iki gruba oranla bu süreçte öğretmenin etkin rolüne daha az inanç duyduğu ifade edilebilir. Bunun yanında her üç gruptaki BİLSEM

öğretmenleri uzaktan eğitimde öğretmenin etkin rolü olmadığına ilişkin benzer sayıda metafor ürettikleri için bu konudaki bakış açılarının paralel olduğu ifade edilebilir. Uzak eğitimde teknik & altyapıya ilişkin bakış açılarının da her üç grup için benzer olduğu ifade edilebilir. Öğretmenlerin uzaktan eğitimde evde olmaya ilişkin ürettikleri metafor sayıları bakımından en tecrübeli öğretmenlerin en az sayıda metafor ürettikleri görülmüştür. Bu durum tecrübeli öğretmenlerin olumsuz koşulları daha soğukkanlı bir şekilde karşıladıklarını gösterebilir. Uzaktan eğitimin niteliğine ilişkin öğretmen metaforlarında en az metaforu yine en tecrübeli öğretmenler üretmiştir. Ancak üretilen iki metafor da anlamca olumsuzdur. Bunun yanında 24-34 yaş aralığında olan ve mesleğinde 1-10 yıllık deneyimi bulunan öğretmenler 8 metafor üretmiş olup bu 8 metaforun dördü olumlu metaforlardır. Bu sonuçlardan hareketle daha genç olan öğretmenlerin uzaktan eğitimin niteliğine yönelik daha olumlu bir tutum içinde olduğu ifade edilebilir. Bu durum Marc Prensky' nin 1980 sonrasında doğan kişileri “Dijital yerliler” olarak tanımlaması ve bu kişilerin kişisel bilgisayarların, elektronik oyunların, tabletlerin ve cep telefonların dünyasında büyüyen ilk nesil (Couch & Towne, 2018) olmasından kaynaklanabileceği ifade edilebilir. Bu sonuçlardan hareketle, metaforlarından yola çıkarak, BİLSEM öğretmenlerinin bu süreci nasıl algıladıkları ve uzaktan eğitime bakış açıları, literatürde yer alan bazı araştırmaların bulguları ile benzerlik gösterirken bazı araştırma sonuçlarıyla örtüşmediği söylenebilir.

Yapılan çalışma sonucunda elde edilen bulgulardan yola çıkarak ileri sürülebilecek öneriler aşağıda listelenmiştir:

- Uzaktan eğitim süreçlerinin hayatın içinde ve eğitimin bir parçası olduğunu eğitim tüm paydaşlarına anlatabilmek adına Eğitim Bilişim Ağı' nda (EBA) öğrenci ve öğretmenin yanında veli üyelik sistemi de getirilerek veli online eğitimleri sunulabilir. Örneğin Öğretmen Bilişim Ağı (ÖBA) olduğu gibi Veli Bilişim Ağı da oluşturulabilir.
- Metafor çalışmaları eğitimin tüm paydaşları geneline uygulanabilir.
- Belirlenen bir kavram üzerinde ebeveynlerin ürettikleri metaforların çocuklarının ürettikleri metaforlar üzerindeki yordayıcılık etkisi araştırılabilir.
- Öğretmenlerin düşünme stillerinin ürettikleri metaforlar üzerinde yordayıcı güce sahip olup olmadığı araştırılabilir.
- Yapılacak yeni araştırmalarda yapay zekâ algoritmaları kullanılarak düşünme stillerinin metafor üretme/oluşturma üzerindeki yordayıcılığı

öğretmen, öğrenci ve veli örnekleme bağlamında ele alınıp değerlendirilebilir.

- Son olarak, lisans eğitim içeriğinin ve aday öğretmen eğitim içeriğinin yenilikleri ve değişimleri kapsayacak ve öğretmeni mesleğe çok yönlü hazırlayacak şekilde düzenlemelerin yapılması sağlanabilir.

Kaynakça / Reference

- Atik, A. D. (2020). Fen Bilimleri öğretmen adaylarının uzaktan eğitim algısı: Bir metafor analizi. *Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Dergisi*, 3(2), 148-170.
- Bargh, J. A. & Barndollar, K. (1996). *Automaticity in Action: The Unconscious As Repository Of Chronic Goals And Motives*. New York: Guilford Press.
- Ben-Peretz, M., Mendelson, N., & Kron, F.W. (2003). How teachers in different educational context view their roles. *Teaching and Teacher Education*, 19, 277-290.
- Botha, E. (2009). Why Metaphor Matters in Education. *South African Journal Of Education*, 12, 431-444.
- Cantürk, G. ve Cantürk, A. (2021). İngilizce öğretmenlerinin Covid-19 küresel salgını sürecinde gerçekleştirdikleri uzaktan eğitim deneyimleriyle ilgili görüşlerinin metaforlar yoluyla belirlenmesi. *Uluslararası Dil, Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Güncel Yaklaşımlar Dergisi (CALESS)*, 3 (1), 1-37.
- Cebeci, O. (2013). *Metafor ve Şiir Dilinin Yapısı*, İthaki Y., İstanbul, s. 405.
- Costa, R. D., Souza, G. F., Castro, T. B., Valentim, R. A., & Dias, A. P. (2020). Identification of learning styles in distance education through the interaction of the student with a learning management system. *IEEE Revista Iberoamericana de Tecnologias del Aprendizaje*, 15(3), 148-160. <https://doi.org/10.1109/RITA.2020.3008131>
- Couch, J. D., & Towne, J. (2018). *Rewiring education: How technology can unlock every student's potential*. BenBella Books.
- Cömert, İ., & Çakır, Ç. Ş. (2021). Covid-19 ile ilgili öğretmen algılarını belirlemeye yönelik bir olgu bilim çalışması. *Academia Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 382-405.
- Doğan, Ü., & Doğan, A. (2021). Bilim Sanat Merkezlerine Devam Eden Özel Yetenekli Öğrencilerin Müdür Kavramına İlişkin Metaforik Algıları. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, (39), 104-116.
- Doğan, S. ve Koçak, E. (2020). EBA sistemi bağlamında uzaktan eğitim faaliyetleri üzerine bir inceleme. *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(14), 111-124.
- Duruğa, M., & Doğan, Ü. (2021). Özel yetenekli öğrencilerin psikolojik danışmana ilişkin algılarının metafor analizi yoluyla incelenmesi. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, (39), 92-103.

- Gibbs, R.W. (1994): *The poetics of mind: figurative thought, language, and understanding*. Cambridge University Press.
- Girmen, P. (2007). İlköğretim öğrencilerinin konuşma ve yazma sürecinde metaforlardan yararlanma durumları (Yayımlanmamış doktora tezi). Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eskişehir.
- Inbar, D. (1996). The free educational prison: Metaphors and images. *Educational Research*, 38(1), 77– 92.
- Kaban, A. (2021). Determining teachers', students', and parents' perceptions of distance education through metaphors. *International Journal of Research in Education and Science (IJRES)*, 7(1), 245-264. <https://doi.org/10.46328/ijres.1316>
- Karaburçak, S., & Taş, İ. D. (2019). Bilim ve sanat merkezinde eğitim alan 6. ve 7. sınıf öğrencileri ve velilerinin akademik başarı kavramına ilişkin metaforları. *Milli Eğitim Dergisi*, 48(222), 83-102.
- Kazu, İ.Y., Bahçeci, F. ve Kurtoğlu-Yalçın, C. (2021). Öğretmenlerin Koronavirüs Pandemisi Döneminde Verdikleri Uzaktan Eğitime İlişkin Metaforik Algıları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31, 2(701-715).
- Korkmaz, E. (2021). İlköğretim matematik öğretmenlerinin metaforik algıları: pandemi sürecinde matematiğe yönelik farklı kavramlar. *Mustafa kemal üniversitesi eğitim fakültesi dergisi*, 5(7), 1-14.
- Leavy, A. M., McSorley F. A. ve Bote, L. A. (2007). An examination of what metaphor construction reveals about the evolution of preservice teachers' beliefs about teaching and learning. *Teaching and Teacher Education*, 23, 1217-1233. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2006.07.016>
- Lin, C. H., ve Warschauer, M. (2015). Online foreign language education: What are the proficiency outcomes. *The Modern Language Journal*, 99(2), 394-397. <https://www.jstor.org/stable/43650034>
- MEB (2012). FATİH Projesi öğretmen eğitimi birimi. (2020, 14 Haziran) Erişim adresi: <http://fatihprojesi.meb.gov.tr/about.html>
- MEB. (2020). Türkiye Uzaktan Eğitim İstatistikleriyle Dijital Dünyanın Listelerini Zorladı. (2022, 10 Mart) Erişim adresi: <https://www.meb.gov.tr/turkiye-uzaktan-egitim-istatistikleriyle-dijital-dunyanin-listelerini-zorladi/haber/21158/tr>
- Meier, B., Moller, A., Chen, J., & Riemer-Peltz, M. (2011). Spatial metaphor and real estate: North–South location biases housing preference. *Social Psychological and Personality Science*, 2(5), 547-553.
- Midgley, W. ve Trimmer, K. (2014). *Metaphors for, in and of education research*. Midgley, W., Trimmer, K., & Davies, A. (Eds.). Cambridge Scholars Publishing.
- Moore, M. G., ve Kearsley, G. (2011). *Distance education: A systems view of online learning*. Cengage Learning. Wadsworth Cengage Learning. <https://doi.org/10.1080/00131911.2020.1766204>
- Ocak, G. ve Gündüz, M. (2006). Eğitim fakültesini yeni kazanan öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine giriş dersini almadan önce ve aldıktan

- sonra öğretmenlik mesleği hakkındaki metaforlarının karşılaştırılması. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8(2), 293- 310.
- Offir, B., Barth, I., Lev, Y., & Shteinbok, A. (2003). Teacher–student interactions and learning outcomes in a distance learning environment. *The Internet and Higher Education*, 6(1), 65-75.
- Ortony, A. (2002). *Metaphor and Thought*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Özan, M. B., Karagözoğlu, A. A., & Yapıcı, Z. (2021) Bilim ve Sanat Merkezi Öğrencilerinin COVID-19 Salgını Sürecinde Uzaktan Eğitime Yönelik Algıları: Bir Metafor Analizi. *Turkish Journal of Educational Studies*, 8(3), 319-342.
- Özgöl, M., Sarıkaya, İ. ve Özümk, M. (2017). Örgün eğitimde uzaktan eğitim uygulamalarına ilişkin öğrenci ve öğretim elemanı değerlendirmeleri. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi/Journal of Higher Education and Science*. 7(2), 294-304. <https://doi.org/10.5961/jhes.2017.208>
- Robson, C. (2017). *Real world research: A resource for social scientists and practitioner-researchers* (Çinkır, Ş & Demirkasımoğlu, N, Ed.). Ankara: Anı yay.
- Sarıyer, Y., & Uysal, Ş. (2021). Öğretmen Adaylarının Covid-19 Pandemi Sürecindeki “Öğretmen” ve “Öğrenci” Kavramlarına İlişkin Metaforik Algıları. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*.
- Shaw, D. M., & Mahlios, M. (2011). Literacy metaphors of pre-service teachers: Do they change after instruction? Which metaphors are stable? How do they connect to theories? *Journal of Education for Teaching: International Research and Pedagogy*, 37, 77-92.
- Shuell, T. J. (1990). Teaching and learning as problem solving. *Theory into Practice*, 29, 102-108.
- Slavin, R. (1990). *Cooperative learning: Theory, research and practice*. Pearson. Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11(31), 121-159. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.492882>
- Simonson, M. & Seepersaud, D. J. (2018). *Distance education: Definition and glossary of terms*. Iap. Information Age Publishing Inc.
- Sönmez, V., & Alacapınar, F. G. (2018). *Örneklendirilmiş bilimsel araştırma yöntemleri* (6. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Şahin, İ. Ö. & Mısırlı, Z. A. (2018). Öğretim elemanlarının uzaktan eğitime ilişkin metaforik algıları. *Uluslararası Necatibey Eğitim ve Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi (UNESAK 2018)*. Balıkesir, Türkiye
- Tepebaşılı, Fatih (2013). *Metafor yazıları*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Thomson, M.M. (2015). Metaphorical images of schooling: Beliefs about teaching and learning among prospective teachers from the United States displaying different motivational profiles. *Educational Psychology*, 1–24.
- Topal Altındış, Z. & Emir, S. (2021a). “Bilsem Öğretmenlerinin Düşünme Stillerinin Problem Çözme Becerilerine Katkısı”. *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, (Issn:2630-631X) 7(41): 243-255.

- Topal Altındış, Z., Emir, S. & Kılıç, O. (2021b). "Bilsem Öğretmenlerinin Düşünme Stilllerinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Journal Of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 7(36):154-164.
- Topal Altındış, Z. & Yaman, Y. (2021). "Öğretmenlerin Teknoloji Entegrasyonuna Yönelik Öz-Yeterlik Algılarının İncelenmesi", *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, (Issn:2630-631X) 7(43): 575-585.
- Turan, S. (2015). *Uygulamada araştırma yöntemleri: Desen ve analizi bütünleştiren yaklaşım*. Ankara: Nobel Yay.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2018). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, G. K., & Güven, B. (2015). Öğretmen adaylarının uzaktan eğitime yönelik algılarının metaforlar yoluyla belirlenmesi. *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)*, 6(2), 299-322.

Covid-19 Sonrasında Uzaktan (Çevrim içi) Yabancı Dil Öğretimi İlkeleri Üzerine Bir Araştırma

A Study on the Principles of Distance (Online) Foreign Language Teaching After Covid-19

Eda TEKİN

Araç. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Yıldız Technical University, Faculty of Education, Department of Turkish Language Education, etekin@yildiz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6831-8101>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	29 Temmuz / July 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	25 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Tekin, E. (2022), Covid-19 Sonrasında Uzaktan (Çevrim içi) Yabancı Dil Öğretimi İlkeleri Üzerine Bir Araştırma/A Study on the Principles of Distance (Online) Foreign Language Teaching After Covid-19. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 604-617. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1150646>

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 Sonrasında Uzaktan (Çevrim içi) Yabancı Dil Öğretimi İlkeleri Üzerine Bir Araştırma

Eda TEKİN

Öz

Yabancı dil eğitimi öğrenciler için olduğu kadar öğretmenler için de uzun ve zorlu bir süreçtir. Dünyanın birçok yerinde yabancı dil öğretimi çeşitli yöntem ve tekniklerle gerçekleştirilmektedir. Dünyada ve ülkemizde her kurum Covid-19 salgınından önce bu öğretimi daha çok yüz yüze gerçekleştirmekteydi ancak Covid-19 salgını ile beraber eğitim, salgının yayılmasını önlemek amacıyla çeşitli platformlar üzerinden uzaktan (çevrim içi) gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Yakın geçmişte var olan ancak bu kadar yoğun ve uzun süreli olmayan uzaktan eğitime bir anda geçiş yapılması, yeni normale alışmayı ve süreçte yaşanan sorunları gidermeyi gerektirmiştir. Eğitimin her alanında olduğu gibi yabancı dil eğitiminde de uzaktan eğitime geçiş sürecinde yabancı dil öğretiminin nasıl olacağı konusu eğitimciler için soru işaretleri doğurmuştur. Bu durum, ani bir geçişle olduğu için öğretmenleri ve öğrencileri hazırlıksız yakalasa da uzaktan eğitimle dil öğretimi üzerine yapılan çalışmalar araştırılmış ve bu çalışmalardan yola çıkılarak uzaktan eğitimle dil öğretiminde dikkat edilmesi gereken hususlar derlenmiş ve yabancı dil öğretmenlerine bu konuda öneriler getirilmiştir. Bu araştırma, bir tarama çalışması olup doküman incelemesi yoluyla betimsel analiz yapılarak derlenmiştir. Uzaktan dil öğretimi yapan öğretmenlere uzaktan eğitimde nelere dikkat etmeleri konusunda yardımcı olacağı düşünülmektedir. Uzaktan eğitimin yararlılıkları ve sınırlılıkları, kavramları, modelleri araştırılmış ve uzaktan dil öğretiminde öğretmenlere uzaktan öğretimde dikkat etmeleri gereken ilkeler derlenmiştir. Uzaktan eğitimde etkili bir dil öğreticisi olabilmenin birçok faktörü vardır. Bu çalışmada bunların bir kısmı derlenmiştir. Araştırmada, literatür taramasına dayalı olarak öğreticilerin eğitimi, ders planı yapmak, dil öğretiminde bir model uygulamak, teknolojiyi etkin kullanmak, öğrencilerin motivasyonunun yüksek tutmak, öğrencilere dönüt vermek, uzaktan öğretimde sosyalleşmeyi sağlayabilmek olarak kategoriler oluşturulmuştur ve bu kategorilere yönelik araştırmalar sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Covid 19, Uzaktan eğitim, Çevrim içi eğitim, Yabancı dil Öğretimi ilkeleri

A Study on the Principles of Distance (Online) Foreign Language Teaching After Covid-19

Abstract

Foreign language education is a long and difficult process for teachers as well as students. In many parts of the world, foreign language teaching is carried out with various methods and techniques. Before the Covid-19 pandemic, every institution in the world and in our country was doing this teaching more face-to-face. With the Covid-19 outbreak, education has been tried to be carried out remotely through various platforms in order to prevent the spread of the epidemic. Switching to distance education, which has existed in the recent past but is not so intense and

long-term, requires getting used to the new normal and resolving the problems experienced in the process. As in every field of education, it has raised questions for educators about how foreign language teaching will be in the transition process to distance education in foreign language education. Although this situation catches teachers and students unprepared because of a sudden transition, studies on language teaching with distance education have been researched and based on these studies, the points to be considered in language teaching with distance education have been compiled and suggestions have been made to foreign language teachers. This research is a survey study and was compiled by making descriptive analysis through document review. It is thought that it will help teachers who teach languages through distance education to pay attention. The advantages and disadvantages, concepts and models of distance education have been researched and the principles that teachers should pay attention to in distance education have been compiled. There are many factors to be an effective language teacher in distance education. Some of them were compiled in this study. In the research, categories were created based on the literature review, such as the training of teachers, making a lesson plan, applying a model in language teaching, using technology effectively, keeping students' motivation high, providing feedback to students, and providing socialization in distance education, and researches on these categories were presented.

Keywords: Covid-19, Distance Education, Online Education, Foreign Language Teaching, Principles

Structured Abstract

With the onset of the Covid-19 epidemic in the world, many educational institutions had to switch to distance education completely. This situation initially caused some problems for almost every field. In particular, question marks were created in the minds of teachers about how language teaching would be carried out remotely; however, with the teachers' experience in this regard over time, online training continued after Covid-19.

There have been institutions, teachers and students who continued online education after the epidemic, because the situation where education can be given completely online has also been experienced, and especially in language teaching, online education has become an option for people with various obstacles, excuses or situations.

The aim of the study is to determine what a teacher should pay attention to in distance language teaching after the Covid-19 epidemic.

This research is a survey study was compiled by making descriptive analysis, through document review (Yıldırım & Şimşek, 2016) with a self-experimental and heuristic approach (Moustakas, 1990; Polanyi, 1962) as a teacher who is interested in teaching Turkish as a foreign language and also teaches Turkish as a foreign language remotely. Descriptive analysis is the summarization and interpretation of data obtained by various data collection techniques according to previously determined themes (Yıldırım & Şimşek, 2016).

Although there are many factors in the training of teachers, in distance education, the teacher must first have technology knowledge and participate in distance education trainings related to his field in order to further develop and apply this knowledge. In this context, training of trainers is essential. Teachers should take distance education packages to improve themselves and research the institutions that provide training on this subject. In addition, educational institutions have a great role in the training of teachers in their fields and in improving themselves. Educational

institutions should provide opportunities for educators to improve themselves in distance education.

In distance education, making a lesson plan and being prepared for each lesson is more necessary than face-to-face education, because in distance education, students expect a regular flow and an effective lesson in front of the computer. Distance education differs from traditional education in many ways.

There are many models that can be applied to courses in educational sciences. These models ensure that the lessons continue in a more regular, effective and planned manner. Many models can be used by teachers, not sticking to a single model. By researching educational models, teachers can adapt them to their own fields.

Thanks to technology, students participate in classes through various platforms. It is still in the hands of the teacher to keep the students participating in the classes active. Language teachers can interact with students and involve them in the lessons. This situation seems to be very difficult especially in language teaching, but this may be necessary by asking students questions and directing them to various applications. Today, it is even more possible to overcome difficulties in distance (online) education with Web 2.0 tools. In distance lessons, the teacher's direct lectures and the fact that he finishes the lesson by himself alone may prevent students from participating in the lesson and cause boredom. The number of students is also an important factor in student participation in classes. It is more possible to ensure that each student participates in the lesson if the number of groups is less. As the number increases, this situation may become more difficult, but participation in the lesson should be taken into account in groups where the number is high, and the motivation of those who are willing to attend the lesson should not be reduced.

Motivation is very important in education and language learning, as it is in all areas of life. Other studies on student motivation in foreign language learning (Brandl, 2002; Dörnyei, 1994; Ramage 1990) also indicated its importance.

Feedback in foreign language teaching is an important issue for students to see and correct their mistakes. "In language learning and teaching, varying types of feedback can be provided to students. As in other disciplines, feedback that motivates students' language learning should receive particular attention. On practical grounds, feedback for motivation and language correction are a key concern for language educators" (Petchprasert, 2012: 1112).

In their study, Richardson & Swan (2003) stated that "Students' perception of social presence in online courses is related to their satisfaction with their instructors" and stated that one of the factors of social presence in distance education is teachers. Since social presence in distance education requires more mutual communication, it is also important that the education takes place synchronously.

What happened during the Covid-19 epidemic has shown that even though people are closed to their homes to protect themselves from the epidemic, getting education and continuing education is one of the indispensable issues. As in almost every field of education, there has been a transition to distance education in language teaching in this process. Students started to learn languages with distance education. Although this situation caught the teachers and students unprepared because of a sudden transition, studies on language teaching with distance education were researched and suggestions were made to foreign language teachers. There are many factors to be an effective language teacher in distance education. Some of them were compiled in this study. Effective language training with distance (online) education is a critical skill for a teacher. Some of the ways to develop this skill are described in this research. These can help teachers to improve students' language learning.

Giriş

Uzaktan dil öğretimi son yıllarda gelişmekte olan bir alan olup “yeni bir fenomen olmasa da iletişim teknolojisindeki hızlı gelişmeler, öğrenenlerin hem eş zamanlı (senkron) hem de eş zamansız (asenkron) olarak bağımsız öğrenme talebini arttırmış” (Compton, 2009: 73) ve dünyada Covid-19 salgınının başlamasıyla birlikte birçok eğitim kurumu bir anda tamamen uzaktan eğitime geçmek durumunda kalmıştır. Bu durum başlangıçta hemen hemen her alan için bazı problemler doğurmuştur. Özellikle dil öğretiminin uzaktan nasıl gerçekleşeceği öğretmenlerin kafasında soru işaretleri oluşturmuştur; ancak zamanla öğretmenlerin de bu konuda tecrübe sahibi olmaları ve yapılan çalışmalarla uzaktan dil öğretiminin mümkün olduğu anlaşılmıştır (Gacs vd., 2020; MacIntyre vd., 2020; Sari, 2020). Salgından sonra da çevrim içi eğitime devam eden kurumlar, öğretmenler, öğrenciler olmuştur çünkü eğitimin tamamen çevrim içi sürdürülebileceği durumu da tecrübe edilmiştir ve özellikle dil öğretiminde çevrim içi eğitim; çeşitli engelleri, mazeretleri ya da durumları bulunan insanlar için bir seçenek-alternatif olmuştur. Uzaktan eğitimin de avantajları ve dezavantajları hususunda Duggleby (2000:7-8) araştırmasında zaman konusunda esneklik sağlama, her zaman her yerden eğitime katılabilme, maliyet olarak da daha uygun olabilme durumlarını uzaktan eğitimin avantajları olarak ifade ederken sosyalleşememe, motivasyonun yüksek tutulamaması, işbirliği ve akran desteği eksikliği, dönütlerin yüz yüze eğitimde olduğu kadar hızlı olamaması durumlarını dezavantajlar olarak belirtmiştir.

Çevrim içi öğrenmenin dünya çapında yaygınlaşması, web tabanlı etkili öğretimin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğine dair eğitimde ilgi uyandırmıştır (Bailie, 2011: 82). Uzaktan eğitimde aslında onlarca yıl önce pek çok araştırma yapılmıştır (Barker, 2002; Bennett & Marsh, 2002; Felix, 2003; Kim & Bonk, 2006; Lamy & Hampel, 2007; Oliver, 1999; Son, 2011) ve Covid-19 salgını sürecinde bu araştırmalara ilgi artmıştır (Martin vd., 2020; Mishra vd., 2020; Whittle vd., 2020). Bu araştırma, bir tarama çalışması olup yabancı dil öğretimi alanına ilgi duyan ve uzaktan yabancı dil olarak Türkçe dersi veren bir öğretmen olarak öz deneysel ve bulgusal bir yaklaşımla (Moustakas, 1990; Polanyi, 1962) betimsel analiz yapılarak derlenmiştir. Betimsel analiz, çeşitli veri toplama teknikleri ile edilmiş verilerin daha önceden tespit edilen temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasıdır (Yıldırım & Şimşek, 2016). Uzaktan eğitimle dil öğretiminde etkili bir eğitimin gerçekleştirilebilmesi için yapılan tarama çalışması neticesinde oluşan başlıklar aşağıda yorumlanmıştır.

Öğretmenlerin Eğitimi

Öğretmenlerin eğitiminde çok çeşitli faktörler olsa da uzaktan eğitimde, öğretmen öncelikle teknoloji bilgisine sahip olmalı ve sahip olduğu bu bilgileri daha da geliştirmek ve uygulamak adına alanıyla ilgili uzaktan öğretim eğitimlerine katılmalıdır. “Etkili bir çevrimiçi öğretmen olmak, bir e-posta göndermek için hangi düğmelere basmanız gerektiğini veya bir web sayfasına bir görüntü eklemek için hangi HTML kodlamasının gerektiğini bilmek demek değildir” (Bennett & Marsh, 2002: 14). Öğretmenleri, uzaktan eğitim hakkında bilgilendirecek, geliştirecek eğitimlere ihtiyaç vardır. “Öğretim yöntemlerini değiştirmeyi veya teknolojinin öğretme ve öğrenmeye dâhil edilmesini amaçlayan herhangi önemli bir girişim, etkili e-moderatör desteği ve eğitimi içermelidir, aksi takdirde sonuçları muhtemelen yetersiz ve başarısız olacaktır. Teknolojik altyapı ve desteğin güçlü olduğu, öğrenme uygulamalarının geliştirildiği durumlarda bile personel geliştirme olmadan pilot programların ötesine geçilemeyecektir” (Salmon, 2003: 80).

Uzaktan eğitimde muazzam materyal imkânı vardır ancak yine de uzaktan eğitim kalitesinde personel eğitiminin eksikliğinden dolayı boşluk vardır (Hampel & Stickler, 2005: 312). Bu bağlamda eğitimcilerin eğitimi şarttır. Öğretmenler kendilerini geliştirmek için uzaktan eğitim paketleri almalı, bu konuda eğitimler veren kurumları araştırmalıdır. Ayrıca öğretmenlerin alanlarına yönelik eğitim almalarında ve kendilerini geliştirmelerinde eğitim kurumlarına büyük görev düşmektedir. Eğitim kurumu eğitimcilerinin kendilerini uzaktan eğitimde geliştirebilmeleri için onlara fırsatlar sunmalı, imkânlar sağlamalıdır. Çevrim içi ve karma programlarda öğretim üyesi katılımını ve kalıcılığını artırmak "fakülte" ile başlar. Fakülte, çevrim içi ve karma program girişimlerinin geliştirilmesinde yer almalıdır ve fakültenin bu konuda eğitimcileri desteklemesi, onlara değer vermesi gerekmektedir (Betts & Heaston, 2014). Bu konuda öğretmenlere verilen destek ve eğitimlerle ilgili yapılan çalışmalar olumlu sonuçlar vermiştir. Stickler & Hampel (2007: 81), yaptıkları araştırmada öğretmenlerin teknoloji eğitiminde şu sonuca varmışlardır: Genel olarak anketi yanıtlayan veya görüşmeye katılan tüm yardımcı öğretim görevlileri eğitimden memnun kaldıklarını ve bunu “çok, çok yararlı” bulduklarını belirtmişlerdir. Sağlanan desteği takdir ederek hem teknolojik hem de pedagojik zorlukların üstesinden gelebileceklerini hissedip, yeni başlayanlara pedagojik eğitim ve çevrim içi eğitim verme konusunda kararsız olan tüm öğretmenler için bunun çok önemli olduğunu göstermişlerdir.

Sınıf ihtiyaçlarını karşılamak için çok sayıda çevrim içi öğretim ve öğrenim platformu mevcuttur ancak deneyimsiz öğretmenlerin bunları en iyi şekilde

nasıl yönlendirecekleri belli değildir (Bailey&Lee, 2020: 179). Teknoloji desteği, başarılı çevrim içi öğretim uygulamalarını beslemede önemli bir faktördür. Öğretmenler, özellikle yeni bir duruma geçiş aşamasında yaşayacakları çeşitli sorunlar için yardıma ihtiyaç duyarlar. Onlara teknik destek sağlamak ve yeni araçları keşfederken rehberlik etmek kaliteli bir çevrimiçi eğitim için önemlidir (Baran&Correia, 2014: 98). Öğretmenlerin eğitiminde hem kurumlara hem de öğretmenlerin kendilerine görevler düşmektedir. Bir yabancı dil öğretmeni teknoloji çağında her türlü yeniliği takip edebilir ve dil öğretiminde aldığı öğretim yöntemleri eğitimleriyle kendini geliştirebilir.

Ders Planları Yapmak

Uzaktan eğitimde ders planı yapmak, her derse hazırlıklı olmak yüz yüze eğitimden daha fazla gereklidir çünkü uzaktan eğitimde öğrenciler bilgisayar başında düzenli bir akış ve etkin bir ders beklemektedirler. Uzaktan eğitim geleneksel eğitimden birçok yönden ayrılır. Easton (2003) etnografik durum çalışmasında uzaktan eğitimde öğretmenin ihtiyaç duyduğu iletişim becerilerinin sınıf öğretimdekilerle benzer olduğunu; ancak uzaktan öğretimde ayrıca öğretim süresi, alan, sanal yönetim teknikleri ve sanal iletişim yoluyla öğrencilerin dikkatini çekme hususunda bir paradigma değişikliğinin önemini vurgulamıştır. Çünkü öğretmenin yalnızca yüz yüze eğitimdeki tecrübelerine güvenmesi, uzaktan eğitime yönelik ayrı bir ders planı yapmaması eğitimde başarısızlığa sebep olur. Uzaktan eğitimin sınırlılıklarından biri öğrencilerin motivasyonunu yüksek tutmanın zorluğudur (Duggleby, 2000). Bu yüzden planlı olmakta, eğlenceli materyaller hazırlamakta fayda vardır. Ayrıca her ders için plan yapmak öğretmenin kendine olan güvenini artırır, ders öncesi, sonrası ve sırasında kendisini değerlendirmesini sağlar. Tecrübeli bir öğretmen olmak, “ders planı yapmaya gerek yok” anlamına gelmemeli.

Ders planı yapmak:

- Dersteki çeşitli aşamaları ve bunların gerçekleşeceği sırayı sistematik olarak not etmeniz için bir çerçeve sağlar.
- Öğretme hedeflerinizin yanı sıra yapmayı planladığınız şeyin içeriği hakkında düşünmenizi ve not almanızı sağlar.
- Öğretmeyi veya yeniden gözden geçirmeyi planladığınız belirli dil öğelerini (yeni sözcükler, dilbilgisi, yazım kuralları vb.) yazmak için alan sağlar.
- Ayrıca gerekirse kullanmak üzere bir yedek aktivite hazırlamanızı da hatırlatır.
- Ders sonrası yorumlar yapmanızı sağlar (Ur, 2012: 25).

Eğitim Modeli Uygulamak

Eğitim bilimlerinde derslere uygulanabilecek birçok model mevcuttur. Bu modeller derslerin daha düzenli, etkili ve planlı bir şekilde devam etmesini sağlar. Tek bir modele bağlı kalınmayıp birçok model öğretmen tarafından kullanılabilir. Eğitim modelleri araştırılarak öğretmenler kendi alanlarına bunları uyarlayabilirler. Örneğin dil öğretiminde faydalanılabilecek eğitim modelleri teknoloji ile entegre edilerek dil öğretiminde kullanılabilir. Bu modellerin haricinde, araştırmacıların çalışmalarında uzaktan eğitimde yapılabilecekleri, gösterdikleri adımları (Baran & Correria, 2014; Baran vd., 2011; Stickler & Hampel, 2007) uygulayabilirler. Çevrimiçi öğrenme uygulamalarının etkililiğini ve anlamlılığını iki bilgi kaynağından keşfedebiliriz: birincisi, akademisyenlerin çevrimiçi kursları öğretme konusundaki kişisel deneyimlerinin bir sonucu olarak oluşturdukları bilgi ve ikincisi, pedagojik sorgulamadan edindikleri bilgilerdir. Bunu yaparken, çevrimiçi öğrenmeye dâhil olan öğretmenler, çevrimiçi öğretim hakkında sorgulamaya dayalı öğrenmeye katılırlar (Kreber & Kanuka, 2006: 122).

Pedagoji ve teknolojinin birlikte kullanımı çok önemlidir. Kara vd. (2018: 77) yaptıkları araştırmada öğretmenlerin uzaktan eğitimle ilgili ön bilgiye sahip olmamalarının yanlışlıklara sebep olduğunu çünkü öğretmenlerin ön bilgileri olmadığı için yüz yüze eğitim bilgisine dayanarak yanlış bir yol izlediklerini ve bu sebeple öğretmenlere bu konuda destek olmak onların yanlış geleneksel yaklaşımlardan kurtularak hem mesleki gelişimleri hem de kendi aktif katılımları yönünden bir gereklilik olduğunu vurgulamışlardır. Bu nedenle eğitim modelleri, pedagojik bilgi ve teknoloji kullanımıyla harmanlanarak geliştirilebilir ve uygulanabilir.

Teknoloji ile Öğrencilerin Derse Katılımını Sağlamak

Teknoloji sayesinde öğrenciler çeşitli platformlar üzerinden derslere katılım göstermektedirler. Derslere katılan öğrencileri etkin tutmak yine öğretmenin elindedir. Dil öğretmenleri öğrencilerle karşılıklı iletişime geçerek derslere onları da dâhil edebilir. Özellikle dil öğretiminde bu durum çok zor gibi görünmektedir ancak bu da öğrencilere sorular sorularak, onları çeşitli uygulamalara yönlendirerek gerekebilir. Günümüzde Web 2.0 araçları ile uzaktan eğitimde zorlukları yenmek daha da mümkündür. Uzaktan derslerde öğretmenin düz anlatım yapması, dersi yalnızca kendisinin anlatarak bitirmesi öğrencilerin derse katılımını engelleyebilir ve sıkıcılığa sebep olabilir. Web 2.0 araçlarının kullanımı ve derslere olumlu etkisi çeşitli araştırmalarla desteklenmiştir (An & Williams, 2010; Bennett vd., 2012;

Göker & Bekir, 2019; Stevenson & Lui, 2010; Wang & Vasquez, 2012). Warschauer (2002) dil öğretiminde teknoloji kullanımı ile ilgili proje tabanlı bir araştırmasında hem ürünü hem de süreci dikkate alarak teknolojiyi dil eğitimine entegre etmeye yönelik gelişimsel bir yaklaşım sunar. Teknolojinin hem öğretmenlerin eğitiminde hem de teknoloji entegrasyonu ile dil öğretiminin gelişimine ve faydalarına vurgu yapar.

Öğrencilerin derslere katılımında öğrenci sayısı da önemli bir faktördür. Her öğrencinin derse katılımını sağlamak eğer grup sayısı az ise daha mümkündür. Sayı arttıkça bu durum zorlaşabilir ancak yine de sayının fazla olduğu gruplarda da derse katılım dikkate alınmalı ve derse katılmakta istekli olanların motivasyonu düşürülmemelidir.

Öğrencilerin Motivasyonunu Yüksek Tutmak

Motivasyon hayatın her alanında olduğu gibi eğitimde, dil öğrenmede de çok önemlidir. Ushida (2005) uzaktan eğitimde yabancı dil öğreniminde öğrencilerin tutum ve motivasyonlarını araştırdığı çalışmasında teknoloji ile geliştirilmiş öğretimde öğrencilerin motivasyon ve tutumlarının dil öğrenmede önemli bir etkisinin olduğunu göstermiştir. Motivasyonu yüksek öğrencilerin yabancı dil öğrenmede daha iyi olduklarını vurgulamıştır. Yabancı dil öğrenmede öğrenci motivasyonu üzerine yapılan diğer araştırmalar da (Brandl, 2002; Dörnyei, 1994; Ramage 1990) bunun önemini belirtmişlerdir. Uzaktan dil eğitiminde öğrencilerin motivasyonu nasıl yüksek tutulur? Motivasyonda, öğretmenlere büyük görev düşmektedir. Öğretmenlerin sınıftaki uygulamaları, konuları işleyişleri, kullandıkları dil, kullandıkları yöntemler derse olan ilgiyi artırabilir ve düşürebilir. Öğrencilerin de motivasyon konusunda içsel sebepleri olabilir ancak uzaktan eğitimde öğretmenin gerçekleştirdiği etkinlikler ve kullandığı dil öğrencilerin motivasyonunu etkiler. Tüm seviyelerde, öğrencilere motivasyonlarını artıracak cümleler söylemek, konuşmalar yapmak önemlidir. Öğrencilerin öğrenme stratejileri ve bunları kullanımları da uzaktan (çevrimiçi) dil öğreniminde önemlidir (Lin vd., 2017).

Öğrencilere Dönüt Vermek

Uzaktan eğitimde dönüt vermek yüz yüze eğitimde olduğu kadar kolay olmayabilir ve dönütler eğitim sürecinde öğrencilerin kendilerini geliştirebilmeleri için çok önemlidir. Leibold & Shwarz (2015) yaptıkları araştırmada en iyi uzaktan dönüt verme şekillerini anlatmışlardır: Öğrenciye ismi ile hitap ederek dönüt vermek, belirli aralıklarda dönüt zamanı ayarlama, çabuk dönüt vermek (72 saat

içinde gibi), dengeli dönüt sağlamak, spesifik dönüt sağlamak, olumlu bir ses tonu kullanmak, düşünmeyi geliştirmek için soru ile dönüt vermek.

Yabancı dil öğretiminde dönüt, öğrencilerin hatalarını görmeleri, düzeltmeleri açısından önemli bir konudur. “Dil öğreniminde ve öğretiminde öğrencilere çeşitli türlerde geri bildirim sağlanabilir. Diğer disiplinlerde olduğu gibi, öğrencilerin dil öğrenimini motive eden geri bildirimler özel ilgi görmelidir. Pratik gereklere, motivasyon ve dil düzeltme için geri bildirim, dil eğitimcileri için önemli bir meselidir” (Petchprasert, 2012: 1112).

Whiteman (2002) da öğrencilere bireysel olarak dönüt verilmesinin tüm sınıfa genel olarak yapılacak dönütten daha iyi olduğunu belirtmiştir. Uzaktan dönüt konusunda yapılan araştırmalar dönütün uzaktan olarak nasıl yapılacağını araştırmacılara ve eğitimcilere sunmuşlardır (Bailey & Card, 2009; Bonnel, 2008; Goldsmith, 2014; Junk vd. 2011).

Sosyalleşmeyi Arttırmak

Yüz yüze sınıflarda yapılan araştırmalar, sosyal bulunuşluğun öğretimsel etkinliği arttırmada potansiyel olarak önemli bir faktör olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte, çok az sayıda çalışma, uzaktan eğitim bağlamında sosyal bulunuşluğun etkisini test etmiştir (Gunawardena & Zittle, 1997: 11). Bu sorun günümüzde de devam etmektedir. Covid-19 sürecinden itibaren uzaktan eğitime hızlı bir geçiş yapıldığı için ve bu durum tüm dünyada yaygınlaştığı için uzaktan eğitimde öğrencilerin sosyal bulunuşluğuna yönelik araştırmalar artmıştır (Al-dheleai & Tasir, 2020; Lowenthal & Dunlap, 2020; Park & Kim, 2020).

Çevrimiçi öğrenme etkinliklerine katılan bireyler fiziksel veya coğrafi konumlarına göre ayrıldığında ve bazen izole koşullarda çalıştıklarında, diğerleriyle kişiler arası iletişim kurma yeteneği büyük ölçüde azalır çünkü tüm temas elektronik olarak uzaktan gerçekleşmektedir (Aragon, 2003: 59). Aragon (2003) uzaktan (çevrimiçi) eğitimde sosyalleşmeyi yaptığı derleme çalışması ile “kurs tasarımı, öğretmen ve katılımcılar” olarak üçe ayırmıştır. Ders tasarımında yapılması gerekenleri “karşılama mesajları geliştirin, öğrencileri tanıyın, teknolojiyi kullanın, sınıfınızdaki öğrenci sayısını sınırlayın, işbirlikçi öğrenme aktiviteleri tasarlayın” olarak anlatmıştır. Öğretmenler için “tartışma panosu oluşturun, e-mailleri hemen cevaplayın, sık sık dönüt verin, görüşmeler (konuşmalar) başlatın, kişisel hikâyelerinizi ve deneyimlerinizi paylaşın, espriler yapın, emojiler (ifadeler) kullanın, öğrencilere isimleri ile hitap edin, öğrencilerin sizle iletişime geçmesine izin verin.” önerilerini getirmiştir. Katılımcılar için de “tartışmalara katılın, e-

mailleri hemen cevaplayın, görüşmeler (konuşmalar) başlatın, kişisel hikâyelerinizi ve deneyimlerinizi paylaşın, espriler yapın, emojiiler (ifadeler) kullanın, uygun başlıklar kullanın.” şeklinde onların da üzerine düşen görevleri belirtmiştir. Öğrencilerin uzaktan eğitimde sosyal kalabilmelerini daha çok öğretmenler sağlar. Aragon (2003) da bu bileşenlerden öğretmenin çok önemli olduğunu vurgulamıştır. Richardson & Swan (2003) yapmış oldukları araştırmada , “Öğrencilerin çevrimiçi kurslarda sosyal bulunuşluk algıları, eğitimlerinden duydukları memnuniyetle ilgilidir” diyerek uzaktan eğitimde sosyal bulunuşluk etkenlerinden birinin öğretmenler olduğunu belirtmişlerdir. Uzaktan eğitimde sosyal bulunuşluk daha çok karşılıklı iletişimi gerektirdiğinden eğitimin senkron olarak gerçekleşmesi de önemlidir. Yanguas (2010) senkron bilgisayar tabanlı iletişimde öğrencilerin yüz-yüze eğitimde olduğu kadar başarı elde ettiklerini vurgulamıştır. Sesli ve görüntülü konferansın ortaya çıkmasıyla, senkronize sözlü etkileşim artık dil öğretimi için bir seçenek haline geldi. Sesli konferans bugün güvenilir hale geldi ve telaffuz alıştırmaları için yeterince iyi bir ses kalitesi sunuyor (Hampel&Stickler, 2005: 314). Bu sayede senkron dil öğretimleri öğrencilerin öğretmenle iletişime geçmesini kolaylaştırarak sosyal mevcudiyetlerine de katkıda bulunur.

Sonuç ve Öneriler

Covid-19 salgını sürecinde yaşananlar göstermiştir ki insanlar kendilerini salgından korumak için evlere kapatsa da eğitim almak ve eğitime devam etmek vazgeçilmez konulardan biridir. Eğitimin hemen her alanında olduğu gibi dil öğretiminde de bu süreçte uzaktan eğitime geçiş yapılmıştır. Öğrenciler uzaktan eğitim ile dil öğrenmeye başlamıştır. Bu durum, ani bir geçişle olduğu için öğretmenleri ve öğrencileri hazırlıksız yakalasa da uzaktan eğitimle dil öğretimi üzerine yapılan çalışmalar araştırılmış ve yabancı dil öğretmenlerine öneriler getirilmiştir. Uzaktan eğitimde etkili bir dil öğretmeni olabilmenin birçok faktörü vardır. Bu araştırmada bunların bir kısmı derlenmiştir. Uzaktan eğitimle etkili bir dil öğretimi gerçekleştirmek bir öğretmen için kritik bir beceridir. Bu beceriyi geliştirmenin yollarından bazıları bu araştırmada açıklanmıştır. Bunlar, öğretmenlere öğrencilerin dil öğrenimini geliştirmek için yardımcı olabilir.

- Öğretmenlere düşen uzaktan eğitimde yenilikleri takip etmek ve kendilerini bu alanda geliştirerek uzaktan eğitimin en etkili şekilde gerçekleştirilmesini sağlamaktır çünkü teknoloji çağındayız ve bazı alanlarda uzaktan eğitime talep fazladır.

- Yabancı dil öğretmenlerine yönelik hem kurumların hem de çeşitli platformların öğretmenlerin dil öğretiminde teknolojiyi nasıl uygulamaları

gerektiğine dair, dil öğretiminde kendilerini geliştirmeleri için fırsatlar sunan web siteleri vardır. Bunlar takip edilebilir ve öğretmen için uygun olanların eğitimi alınabilir.

- Uzaktan yabancı dil öğretimine yönelik farklı materyaller hazırlanabilir ve meslektaşlarla paylaşılabilir.

- Salgın öncesinde asenkron, çeşitli kanalların videoları, mobil uygulamalarla dil öğretimi vardı ancak salgın ile birlikte dil öğretimi senkron eğitimle de verilmeye başlandı ve zaman-mekan sınırlaması, zorluğu olan insanlar için bu durum bir fırsata dönüşmüştür. Bu fırsatlar öğrencilerin lehine olacak şekilde öğretmenler tarafından takip edilebilir ve hep daha iyi bir dil öğretimi için uğraşılabilir.

- Yabancı dilde her ders, her konu çok önemlidir ve aktarılması yeni bir dil öğretimi olduğu için zor olabilir. Bu aktarımı daha düzenli, kolay ve etkili gerçekleştirebilmek için her ders plan yapılabilir.

- Yabancı dil öğretmenlerinin uzaktan eğitimde yaşadıkları zorlukları, bunları nasıl aştıkları veya aşamadıkları, gerçekleştirdikleri etkinlikler meslektaşları ile paylaşılabilir çünkü her şey tek bir öğretmenin aklına gelemez ve çeşitlilik olamaz. Bu konuda öğretmenlerin birbirleri ile iletişim halinde olmaları ve paylaşımları önemlidir.

- Yabancı dil öğretiminde sınıf mevcudu, öğrenenleri daha yakından tanıyabilmek ve onlarla daha fazla ilgilenebilmek, onlara dönüt verebilmek açısından önemlidir. Özellikle uzaktan eğitimde sınıftaki öğrenci sayısı on kişiyi aşmamalıdır.

Kaynakça

- Al-dheleai, Y. M., & Tasir, Z. (2020). Online Social Presence" OSP" Patterns Correlation with Students' Academic Performance among Master of Education Program Students. *International Journal of Instruction*, 13(2), 493-506.
- An, Y. J., & Williams, K. (2010). "Teaching with Web 2.0 technologies: Benefits, barriers and lessons learned." *International Journal of Instructional Technology and Distance Learning*, 7(3), 41-48.
- Aragon, S. R. (2003). Creating social presence in online environments. *New directions for adult and continuing education*, 2003(100), 57-68.
- Bailie, J. (2011). Effective online instructional competencies as perceived by online university faculty and students: A sequel study.
- Bailey, C. J., & Card, K. A. (2009). Effective pedagogical practices for online teaching: Perception of experienced instructors. *The Internet and Higher Education*, 12(3-4), 152-155.

- Bailey, D. R., & Lee, A. R. (2020). Learning from experience in the midst of covid-19: benefits, challenges, and strategies in online teaching. *Computer-Assisted Language Learning Electronic Journal*, 21(2), 178-198.
- Baran, E., & Correia, A.-P. (2014). A professional development framework for online teaching. *TechTrends*, 58(5), 95–101. doi:10.1007/s11528-014-0791-0.
- Baran, E., Correia, A. P., & Thompson, A. (2011). Transforming online teaching practice: Critical analysis of the literature on the roles and competencies of online teachers. *Distance Education*, 32(3), 421-439.
- Barker, P. (2002). On being an online tutor. *Innovations in Education and Teaching International*, 39(1), 3-13.
- Bennett, S., & Marsh, D. (2002). Are we expecting online tutors to run before they can walk?. *Innovations in Education and Teaching International*, 39(1), 14-20.
- Bennett, S., Bishop, A., Dalgarno, B., Waycott, J., & Kennedy, G. (2012). Implementing Web 2.0 technologies in higher education: A collective case study. *Computers & Education*, 59(2), 524-534.
- Betts, K., & Heaston, A. (2014). Build it but will they teach?: Strategies for increasing faculty participation & retention in online & blended education. *Online Journal of Distance Learning Administration*, 17(2), n2.
- Bonnell, W. (2008). Improving feedback to students in online courses. *Nursing Education Perspectives*, 29(5), 290-294.
- Brandl, K. (2002). Students' attitudes and perceptions of learning: A comparative study of a classroom-based and web-based language course. *Taking language instruction online: Progress or demise*. CALICO, Davis, CA.
- Compton, Lily KL. (2009) "Preparing language teachers to teach language online: A look at skills, roles, and responsibilities." *Computer Assisted Language Learning* 22 (1): 73-99.
- Dörnyei, Z. (1994). Motivation and motivating in the foreign language classroom. *The modern language journal*, 78(3), 273-284.
- Duggleby, J. (2000). *How to be an online tutor*. Gower Publishing, Ltd..
- Easton, S. S. (2003). Clarifying the instructor's role in online distance learning. *Communication Education*, 52(2), 87-105.
- Felix, U. (2003). *Language learning online: Towards best practice* (Vol. 3). CRC Press.
- Gacs, A., Goertler, S., & Spasova, S. (2020). Planned online language education versus crisis-prompted online language teaching: Lessons for the future. *Foreign Language Annals*.
- Goldsmith, L. (2014). Digital feedback: An integral part of the online classroom. *Distance Learning*, 11(2), 33.
- Göker, M., & İnce, B. (2019). Web 2.0 araçlarının yabancı dil olarak türkçe öğretiminde kullanımı ve akademik başarıya etkisi. *Turkophone*, 6(1), 12-22.
- Gunawardena, C. N., & Zittle, F. J. (1997). Social presence as a predictor of satisfaction within a computer-mediated conferencing environment. *American journal of distance education*, 11(3), 8-26.

- Hampel, R. & Stickler, U. (2005). New skills for new classrooms: Training tutors to teach languages online, *Computer Assisted Language Learning*, 18:4, 311-326, DOI: 10.1080/09588220500335455.
- Junk, V., Deringer, N., & Junk, W. (2011). Techniques to engage the online learner. *Research in higher education journal*, 10, 1.
- Kara, M., Kukul, V., & Çakir, R. (2018). Conceptions and Misconceptions of Instructors Pertaining to Their Roles and Competencies in Distance Education: A Qualitative Case Study. *Participatory Educational Research*, 5(2), 67-79.
- Kim, K. J., & Bonk, C. J. (2006). The future of online teaching and learning in higher education. *Educause quarterly*, 29(4), 22-30.
- Kreber, C., & Kanuka, H. (2006). The scholarship of teaching and learning and the online classroom. *Canadian Journal of University Continuing Education*, 32(2).
- Lamy, M., & Hampel, R. (2007). *Online communication in language learning and teaching*. Springer.
- Leibold, N., & Schwarz, L. M. (2015). The art of giving online feedback. *Journal of Effective Teaching*, 15(1), 34-46.
- Lin, C. H., Zhang, Y., & Zheng, B. (2017). The roles of learning strategies and motivation in online language learning: A structural equation modeling analysis. *Computers & Education*, 113, 75-85.
- Lowenthal, P. R., & Dunlap, J. C. (2020). Social presence and online discussions: a mixed method investigation. *Distance Education*, 41(4), 490-514.
- MacIntyre, P. D., Gregersen, T., & Mercer, S. (2020). Language teachers' coping strategies during the Covid-19 conversion to online teaching: Correlations with stress, wellbeing and negative emotions. *System*, 94, 102352.
- Martin, F., Sun, T., & Westine, C. D. (2020). A systematic review of research on online teaching and learning from 2009 to 2018. *Computers & education*, 159, 104009.
- Mishra, L., Gupta, T., & Shree, A. (2020). Online teaching-learning in higher education during lockdown period of COVID-19 pandemic. *International Journal of Educational Research Open*, 1, 100012.
- Moustakas, C. (1990). *Heuristic research: Design, methodology, and applications*. Sage Publications.
- Oliver, R. (1999). Exploring strategies for online teaching and learning. *Distance Education*, 20(2), 240-254.
- Park, C., & Kim, D. G. (2020). Exploring the Roles of Social Presence and Gender Difference in Online Learning. *Decision Sciences Journal of Innovative Education*, 18(2), 291-312.
- Petchprasert, A. (2012). Feedback in second language teaching and learning. *US-China Foreign Language*, 10(4), 1112-1120.
- Polanyi, M. (1962). Tacit knowing: Its bearing on some problems of philosophy. *Reviews of modern physics*, 34(4), 601.
- Ramage, K. (1990). Motivational factors and persistence in foreign language study. *Language learning*, 40(2), 189-219.

- Richardson, J., & Swan, K. (2003). Examining social presence in online courses in relation to students' perceived learning and satisfaction.
- Son, J. B. (2011). Online tools for language teaching. *TESL-EJ*, 15(1), 1-12.
- Warschauer, M. (2002). A developmental perspective on technology in language education. *TESOL quarterly*, 36(3), 453-475.
- Whittle, C., Tiwari, S., Yan, S., & Williams, J. (2020). Emergency remote teaching environment: a conceptual framework for responsive online teaching in crises. *Information and Learning Sciences*.
- Salmon, G. (2003). *E-moderating: the key to teaching and learning online* (2nd ed.). London: RoutledgeFalmer
- Sari, F. M. (2020). Exploring English Learners' Engagement and Their Roles in the Online Language Course. *Journal of English Language Teaching and Linguistics*, 5(3), 349-361.
- Stevenson, M. P., & Liu, M. (2010). Learning a language with Web 2.0: Exploring the use of social networking features of foreign language learning websites. *CALICO journal*, 27(2), 233.
- Stickler, U., & Hampel, R. (2007). Designing online tutor training for language courses: A case study. *Open Learning: The Journal of Open, Distance and e-Learning*, 22(1), 75-85.
- Ushida, E. (2005). The role of students' attitudes and motivation in second language learning in online language courses. *CALICO journal*, 49-78.
- Ur, P. (2012). *A course in English language teaching*. Cambridge University Press.
- Wang, S., & Vásquez, C. (2012). Web 2.0 and second language learning: What does the research tell us?. *CALICO journal*, 29(3), 412-430.
- Whiteman, J. A. M. (2002). *Interpersonal Communication in Computer Mediated Learning*.
- Yanguas, Í. (2010). Oral computer-mediated interaction between L2 learners: It's about time!. *Language Learning & Technology*, 14(3), 72-93.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin yayıncılık.

Batı Trakya’da Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerinin Din Görevlisi Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi

Evaluation of Non-Formal Religious Education Activities in Western Thrace According to the Views of Religious Officials

İrfan SEVİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, Süleyman Demirel University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education, irfansevinc@hitit.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5288-6008>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	1 Ağustos / August 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Sevinç, İ. (2022), Batı Trakya’da Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerinin Din Görevlisi Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi/ Evaluation of Non-Formal Religious Education Activities in Western Thrace According to the Views of Religious Officials. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 618-655. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1152212>

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.



Batı Trakya’da Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerinin Din Görevlisi Görüşlerine Göre Deđerlendirilmesi¹

İrfan SEVİNÇ

z

Batı Trakya Türklerinin statüsü, hukuki durumları ve onlara tanınan haklar başta Lozan olmak üzere çeşitli antlaşmalar ile belirlenmiştir. Antlaşmalar doğrultusunda dini ve hukuki anlamda geniş yetkilerle donatılan müftülerin, azınlık tarafından seçilmesi bu hakların en önemlilerindedir. Ancak statü ve haklar Yunanistan yönetimi tarafından çeşitli vesilelerle ihlal edilmektedir. Bu çalışmanın amacı seçilmiş müftülük tarafından camilerde yürütülen yaygın din eğitimi hizmetlerini, din görevlilerinin görüşleri doğrultusunda değerlendirmektir. Araştırmada, anlayıcı ve yorumlayıcı sosyal bilim anlayışı doğrultusunda nitel araştırma yöntemi, araştırma deseni olarak fenomenoloji (olgubilim) yaklaşımı esas alınmıştır. İki ana bölümden oluşması planlanan araştırmanın birinci bölümü, kuramsal ereve olarak belirlenip, doküman inceleme tekniği ve bölgedeki gözlemler yoluyla elde edilen verilere dayalıdır. İkinici bölüm ise saha çalışmasına dayalıdır. Çalışmanın evreni Batı Trakya Bölgesinde İskeçe ve Gmlcine Seçilmiş Mftlklerine bağlı olarak görev yapan yaklaşık 400 civarında görevliyi kapsamaktadır. Çalışma grubu ise İskeçe ve Gmlcine Seçilmiş Mftlklerine bağlı 21 din görevlisinden oluşmaktadır. Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örneklem tekniği benimsenmiştir. Verilerin toplanmasında öncelikle Gmlcine Seçilmiş Müftüsü, Müftü Yardımcısı ve İskeçe Müftü Yardımcısı ile görüşmeler yapılmış, sonrasında din görevlileri ile tek tek ya da ikili l gruplar şeklinde görüşmeler yapılmıştır. Müftü seçiminin engellenerek atama yoluyla müftü belirlenmesinin azınlık arasında ikiliğe yol açtığı ve din hizmetlerini olumsuz etkilediği, diğer yandan müftülerin görev ve yetkilerinin ihlal edilerek vakıf yönetimlerine müdahale edilerek, atama yoluyla belirlenen yöneticiler tarafından vakıfların kötü yönetilmesi neticesinde zarara uğratılıp talan edildiği anlaşılmaktadır. Yaygın din eğitimi hizmetleri ile ilgili olarak da; vaaz konularının belirlenmesinde güncel konular, cemaatin soruları, ihtiyaçları ve beklentilerinin dikkate alındığı, Kur'an kursu faaliyetlerinin haftada beş gün, okul ders saatlerinden sonra 2-3 saat olarak yürütüldüğü çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardandır.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Batı Trakya, Batı Trakya Türk Azınlığı, Seçilmiş Müftü

Evaluation of Non-Formal Religious Education Activities in Western Thrace According to the Views of Religious Officials

Abstract

The status, legal status and rights of the Western Thrace Turks were determined by various treaties, especially in Lausanne. One of the most important of these rights is

¹ Bu alışma 13-15 Mayıs 2022 tarihlerinde Konya’da yapılan 3. Din Eğitimi kongresinde sunulan szl bildirinin genişletilmiş şeklidir.

the election of muftis, who are equipped with wide religious and legal powers in line with the treaties, by the minority. However, status and rights are violated by the Greek administration on various occasions. The aim of this study is to try to evaluate the non-formal religious education services carried out in mosques by the elected mufti in line with the views of religious officials. In the research, qualitative research method in line with understanding and interpretive social science approach, phenomenology approach as research design was taken as basis. The first part of the research, which is planned to consist of two main parts, is determined as a theoretical framework and is based on the data obtained through document analysis technique and observations in the region. The second part is based on fieldwork. The universe of the study includes approximately 400 officials affiliated to the Mufti of Xanthi and Komotini, working under the elected mufti in the Western Thrace Region. The working group consists of 21 religious officials from the Chosen Mufti of Xanthi and Komotini. Purposive sampling technique was adopted in the determination of the study group. In the collection of data, firstly, interviews were held with the Elected Mufti of Komotini, Deputy Mufti of Komotini and Deputy Mufti of Xanthi, and then interviews were held with religious officials individually or in groups of two and three. It is understood that the election of muftis by preventing the election of muftis causes duality among the minority and negatively affects religious services, on the other hand, muftis' duties and powers are violated, and the foundations are damaged and plundered as a result of the mismanagement of the foundations by intervention and appointment by the administrators. Regarding non-formal religious education activities; It is among the important results that current issues, questions, needs and expectations of the congregation are taken into account in the determination of the sermon topics, and the Qur'an course activities are carried out five days a week, 2-3 hours after school lesson hours.

Keywords: Religious Education, Non-Formal Religious Education, Western Thrace, Western Thrace Turkish Minority, Elected Mufti,

Structured Abstract

Western Thrace is a region located in the west of Turkey, surrounded by Turkey, Greece, Bulgaria and the Aegean Sea, with a total surface area of 8578 km². A large number of Turkish populations from different regions of Anatolia were settled in the region conquered by the Ottoman Empire in 1372, and settlements called new Turkish names were established. The region was occupied by Greece in 1920 after the First World War and is still under Greek rule. According to the agreement dated 30 January 1923 made in the Lausanne Conference negotiations, a compulsory population exchange was made between Turkey and Greece, and the Turks living in Western Thrace and the Greeks living in Istanbul were excluded from this exchange.

Due to the lack of official information on the number of Turkish population living in the region, conflicting information on the population is claimed. While Greek authorities and Greek researchers show the minority population in the region to be between 100 and 120 thousand in an effort to understate the number of Turkish population, it is estimated to be between 140 and 150 thousand according to the information received from Turkish researchers and regional minority representatives. In the Treaty of Lausanne and in various treaties and legal texts: The religious and cultural life, religion, language, education, worship, etc. needs of the minority will be carried out through their own institutions, the foundations belonging to the minority will provide financial resources for all these needs, the execution and coordination of education, religious education and religious services It was ensured that Grand Mufti

Offices and Mufti offices would be established for the administration and supervision of foundations and that the muftis would be elected by the minority.

However, despite all these guarantees and guarantees, Greece systematically violates the rights of the minority in various ways. The foremost of these is the intervention in the management of minority foundations since the 1940s, which belong to the minority and whose incomes cover the expenses of minority schools, teachers' salaries, and religious services. Since it is among the duties of muftis to manage mosques, madrasahs, soup kitchens and foundation revenues in the treaties, intervention in foundations actually means indirect intervention in the duties and authorities of the muftis. The mismanagement of the foundations by the administrators appointed by Greece instead of the elected administrators caused the sale of foundation properties, the decrease in foundation assets and foundation incomes, and the usurpation of foundation lands. On the other hand, since 1967, the Junta administration intervened in the religious lessons in schools and the hours of religion lessons were reduced. Intervention in religious lessons in schools continues systematically later and today. The third and most important of the violations put into practice by Greece is the prevention of the elections of the Muftis, who have a religious and legal say in the management of the minority and who are in the position of religious leaders, by the minority, and the implementation of the method of determining the mufti by means of an appointment on the Greek side. On the other hand, there are two muftis appointed and elected in Western Thrace today, as a result of the minority choosing their own mufti by using their rights arising from legal agreements on their own initiative. This situation has a negative impact on the unity and solidarity of minority members.

Today, the majority of minority members support the elected muftis and adopt the religious services carried out in mosques, which are largely under the control of the religious officials affiliated to the elected muftis. Among these services, sermons and Qur'an course activities are seen as the most prominent services in terms of their functionality for the benefit of minority members and their importance for the future. The aim of this study is to try to evaluate the non-formal religious education services carried out in mosques by the elected mufti in line with the views of religious officials. In the research, qualitative research method in line with the understanding and interpretive social science approach, and the "phenomenology" (phenomenology) approach as the research design was taken as basis. The first part of the research, which is planned to consist of two main parts, is determined as a theoretical framework and is based on the data obtained through document analysis technique and observations in the region. The second part is based on fieldwork. The universe of the study includes approximately 400 officials affiliated to the Mufti of Xanthi and Komotini, working under the elected mufti in the Western Thrace Region. The working group consists of 21 religious officials from the Chosen Mufti of Xanthi and Komotini. 15 of the participants are male and 6 of them are female. All of the female religious officials are graduates of theology, 7 of the male officials are graduates of theology, and 8 of them are graduates of Imam Hatip High School. Purposive sampling technique was adopted in the determination of the study group. In the collection of data, firstly, interviews were held with the Elected Mufti of Komotini, Deputy Mufti and Deputy Mufti of Xanthi, and then interviews were held with religious officials individually or in groups of two and three. The interviews were recorded, with the consent of the participants, and were later analyzed and transcribed. The obtained data were evaluated and interpreted by content analysis.

Some of the results obtained in the study are as follows: As a program, the preachers conduct a preaching program every day during the Ramadan months, and once or twice a week at other times. In the determination of sermon topics, topic selection is made by considering current issues, religious days and nights, questions, needs, demands and expectations of the community. Although the method of narration is generally used in the presentation of sermons, it is seen that some preachers use the book-following method in the form of a question-answer lesson circle. Regarding the Qur'an course activities, the Qur'an courses, which started operating in Western Thrace in 1975, provide very useful services for the members of the minority, and since 2007, by the decision of the regional muftis, the course hours have been changed every weekdays after school hours instead of weekends. It is seen that new Qur'an course applications are started, in which textbooks and teaching materials are renewed and updated. In some places where the number of students is crowded, it is possible to group students according to their age status by assigning a large number of instructors. However, in places where the number of students is low, there is a problem in grouping students between the ages of 7-12 due to the fact that there is only one officer.

Giriş

Trakya doğu ve batı olmak üzere iki kısma ayrılır. Doğu Trakya, bugünkü Türkiye'nin Avrupa kıtasındaki arazisini teşkil eder. 1923 Lozan Antlaşmasıyla sınırları çizilen ve günümüzde Batı Trakya olarak bilinen bölge ise Yunanistan'ın idaresi altındadır. Toplam yüzölçümü 8578 kilometrekare olan bölge, Kuzeyde Rodop Dağları (Bulgaristan sınırı), Güneyde Ege Denizi, Batıda Karasu Nehri ve Doğuda Meriç Nehri arasında kalmaktadır. İskeçe (Ksanthi), Rodop (Gümülcine (Komotini) ve Evros (Dedeağaç) eyaletlerinden oluşmaktadır (A. Hüseyinoğlu, 2016, s. 145). Batı Trakya bölgesi kendi içinde de İskeçe ve Gümülcine'nin kuzeyinde kalan dağlık bölge Balkan kolu; güneyinde kalan bölgeler Ova; İskeçe ve Gümülcine arasındaki eski karayolunun iki yanı Yaka bölgesi olarak anılmaktadır (Alp, 1995, s. 614). Bölgenin ekonomisi önemli ölçüde tarıma dayalı olup tütün, mısır ve pamuk başlıca tarım ürünleridir (Büdün, 2019, s. 53).

Batı Trakya bölgesi Osmanlı Devleti tarafından 1372 yılında fethedilmesi ile Osmanlı topraklarına katılmıştır. Fethedilen bu yerlere Anadolu'nun farklı bölgelerinden çok sayıda Türk nüfus yerleştirilerek Türkçe isim verilen yeni yerleşim birimleri kurulmuştur. 1372-1878 yılları arasında 500 yıldan fazla Osmanlı Devleti idaresinde kalan bölge, 1878-1920 yılları arasında birkaç kez Bulgaristan, Osmanlı ve Yunanistan arasında el değiştirdikten sonra, 27 Mayıs 1920 tarihinde Yunanistan tarafından işgal edilmiştir (Halaçoğlu & Eren, 1992, s. 144).

Kurtuluş Savaşı sonrasında yapılan Lozan Konferansı görüşmeleri esnasında varılan 30 Ocak 1923 tarihli anlaşmaya göre Türkiye ve Yunanistan arasında zorunlu nüfus değişimi (mübadele) yapılmış, Batı Trakya'da yaşayan Türkler

ile İstanbul’da oturan Rumlar bu değişimin dışında bırakılmışlardır (Alp, 1995, s. 613; Oran, 1991, s. 24). Buna göre 30 Ekim 1918 tarihinden önce İstanbul Belediyesi sınırları içerisinde “éta blis” yerleşik olan Rumlar, “İstanbul’da oturan Rumlar”; 1913 Bükreş Antlaşması’na göre belirlenen sınır çizgisinin doğusundaki bölgeye yerleşmiş olan Müslümanlar da, “Batı Trakya Müslüman Türkleri” olarak kabul edilmiştir (Budak, 2010, s. 137).

Bölgede nüfus sayısı açısından Yunanlılar çoğunlukta olmakla birlikte, Müslüman Türk azınlığın sayısı hakkında kesin bilgiye ulaşılamadığı için bu konudaki rakamlar tahmini olarak ifade edilmektedir. Yunan devleti aslında “nüfus meselesinin siyasi boyutlarından sakındığından” dolayı konuyla ilgili resmî istatistikî bilgiye erişimi engellemektedir (Taşkın, 2020, s. 435; Yalınkılıç & Yağmur, 2014, s. 289). Bu durum Batı Trakya Türk azınlığın sayısı hakkında oldukça çelişkili rakamların ileri sürülmesine yol açmaktadır. Yunan Resmî makamlarına dayandırılan verilere ve Yunanlı araştırmacılara göre bölgedeki Türk nüfusu 90-130 bin kişi arasındadır. Türk resmî makamları ve araştırmacılara göre ise 140-150 bin arasındadır (Erdem, 2003, s. 2; A. Hüseyinoğlu, 2016, s. 145); Ziaka & Aslan, 2009, s. 149; Yalınkılıç & Yağmur, 2014, s. 288; Alp, 1995; Furat, 2012; Hayrullah vd., 2014, s. 6; Cin, 2017, s. 19; <https://www.mfa.gov.tr/bati-trakya-turk-azinligi.tr.mfa>: erişim tar: 01.07.2022; A. Hüseyinoğlu, 2016, s. 145).

Norveçli araştırmacı Vemund Aarbakke (2000), Batı Trakya Türk azınlığın sayısının 1980’li yıllarda 120-130 bin olarak tahmin edildiğini ifade etmektedir. Aarbakke, kendisinin 1993 yılında Batı Trakya’yı ziyaretinde ise Yunanlı yetkililerin “Türk azınlığın nüfusunun 100 bin civarında olduğunu anlattıklarına” yer vermektedir (Aarbakke, 2000, s. 33). Aarbakke’nin bu ifadeleri de Yunanistan’ın “kendi çıkarları doğrultusunda bölgedeki Müslüman Türk azınlığın nüfusunu düşük gösterdiği” iddialarını destekler niteliktedir.

Mahallinden alınan bilgilere göre de Türk nüfusunun, bölgede Türklerin yoğun olarak yaşadığı önemli şehirler olan Gümülcine’de 65 bin, İskeçe’de 50 bin, Dedeağaç, Sofulu, Ferecik ve Dimetoka şehirlerinde toplam 30 bin kişi civarında olduğunu ifade edilmesi, Türk araştırmacıların Bölgedeki Türk Azınlığının tahminleri ile örtüşmektedir. 1990’lardan sonra dünyanın farklı bölgelerinden göç yoluyla Yunanistan’a gelen Müslümanların sayısı ise 500.000 civarındadır (Furat, 2012, s. 72).

Azınlığın nüfusunun diğer kaynaklarla çelişki oluşturacak şekilde az gösterilmesinin yanı sıra; hukuki belgelerde Müslüman azınlık olarak tanımlanmasına

rağmen, Yunanistan, Müslüman Türk azınlığın farklı etnik kökenlerden oluştuğunu göstermeye çalışmakta ve nüfusun %50'sini Türklerin, %35'ini Pomakların ve %15'ini de Romanların oluşturduğunu vurgulamaktadır. Aynı etnik ayrımı benzer rakamlarla Dragonas'ın yaptığı da görülmektedir (Yalınkılıç & Yağmur, 2014, s. 288) Yunanistan'ın bu yaklaşımı, ileriki yıllarda Batı Trakya Müslüman Türk azınlığı üzerinde bazı politik ayırıştırma uygulamalarına zemin teşkil etmektedir. Bununla beraber Yunan resmî organları ısrarlı bir şekilde Türk nüfusu 'dinî azınlık' nitelemesiyle tanımlarken (Bahçekapılı, 2016, s. 3; Taşkın, 2020, s. 435; Yalınkılıç & Yağmur, 2014, s. 289) , Pomakları da Yunan/Helen Müslümanları olarak tanımlamaktadır (Bahçekapılı, 2016, s. 3). Gümülcine Seçilmiş Müftüsü İbrahim Şerif kendisi ile yaptığımız röportajda da, "Yunanistan'ın Pomaklar hakkında 'Bizim asi çocuklarımız' tabirini kullandıklarını ifade etmektedir.

Batı Trakya'da Müslüman Türk azınlığın nüfusunun yaklaşık olarak aynı kalmış gibi görünmesine rağmen, oranlara bakıldığında 1920'lerden günümüze neredeyse yarıya yakın bir azalma olduğu görülmektedir (Serdar, 2014; Taşkın, 2020, s. 457). Keza Batı Trakya Türkleri 1923'te bölgede işlenebilir topraklara sahip olma konusunda çoğunluğu oluşturmakta iken bu oran günümüzde önemli ölçüde gerilemiştir. Bu sonuca da; çoğunluğu tarım ve hayvancılık ile geçinen Müslüman azınlığa ait olan toprakların, azınlık aleyhine uygulanan iskân ve mülkiyet politikaları ile kamulaştırılmasının yol açtığı vurgulanmaktadır (Alp, 1995, s. 629; Chousein, 2006, s. 114; Oran, 1999).

Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı nüfusunun, bölgenin genel nüfusu içerisinde oran olarak azalmasının bir nedeni, azınlık mensuplarının önemli bir kısmının başta Türkiye olmak üzere, özellikle Yunanistan'ın Avrupa Birliğine giriş süreci sonrası elde edilen serbest dolaşım imkânından yararlanılarak çeşitli Avrupa ülkelerine göç etmeleri olarak görülmektedir. Bu göç olayının doğal bir süreç olmadığı, aksine Yunanistan yönetimi tarafından, bölgenin ekonomik koşullarının güçleştirilerek, azınlık mensuplarının göçte zorlandığı, bu suretle Batı Trakya Türklerinin bölgede nüfus olarak çoğunluğu kaybetmelerinin hedeflendiği ileri sürülmektedir. (Alp, 1995, s. 619). Batı Trakya'ya dışardan, özellikle de eski Sovyetler Birliği Cumhuriyetlerinden "Pontuslu" adı altında çoğu Türkçe konuşan, fakat hiç Yunanca bilmeyen Ortodoks Hıristiyan göçmenlerin getirilmesi de bölgenin demografik yapının değişmesindeki önemli etkenlerdendir (Alp, 1995, s. 629; Chousein, 2006, s. 111; Cin, 2013, s. 111).

Araştırmanın Problemi ve Amacı

Batı Trakya Türklerinin hakları ve hukuki statüleri Lozan Antlaşması ile teminat altına alınmıştır. Bu antlaşmanın, "Azınlıkların Himayesi" bölümünün 37-45. Maddelerinde:

1. Türk toplumuna din ve ırk farkı gözetmeksizin her türlü vatandaşlık hakkının tanınacağı,
2. Kendilerine ait çeşitli kültürel ve dini mahiyette eğitim müesseseleri kurup idare edebilecekleri,
3. Kendi dilleriyle eğitim yapabilecekleri, kendi dillerini mahkemede dahi kullanabilecekleri,
4. Dinlerini öğrenip uygulayabilecekleri,
5. Türk cemaatinin ibadethane, mezarlık, vakıf ve diğer kuruluşlarının her türlü himayeyi göreceğine dair hükümler yer almaktadır (*Lozan sulh muahedenâmesi: mukavelât ve senedât-ı saire*, 1339).

Batı Trakya'da yaşayan Türk azınlığın hakları uluslararası anlaşmalarla yasal teminat altına alınmış olmasına rağmen, Yunanistan'ın bu hakların korunması konusunda yasalara aykırı davrandığı ve bu hakları ihlal ettiğine tanık olunmakta, Türk azınlığın hakları çeşitli vesilelerle engellenmeye çalışılmaktadır. Bu ihlaller başta din ve eğitim alanında yaşanan sınırlamalar olmak üzere Müslüman Türk toplumunu bir takım sorunlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu sorunlar kısaca:

1. Türk kimliğinin tanınmaması (Hayrullah, 2016, s. 161; Kara, 2005, s. 30),
2. Bölge Müftüleri, azınlık okulları ve vakıfların idaresi için yönetici seçimlerinin engellenerek atama yoluna gidilmesi,
3. Türk azınlığa ait okullarda eğitim ve öğretimin, okullar ve medreselerde Türkçe öğretiminin engellenmesi, Türkçe ders kitabı teminine engel olunması,

Din eğitimi ve din hizmetlerinin yürütülmesinde engeller çıkarılması sayılabilir (Bahçekapılı, 2016, s. 3).

Kısaca özetlenen ve sorun olarak işaret edilen bu maddelerden her biri müstakil araştırma konusu olabilecek hususlardır. Ancak bu çalışmanın hacmi ve başlığı itibarıyla çalışmada Batı Trakya'da yürütülen yaygın din eğitimi faaliyetlerine odaklanılacaktır. Ayrıca Batı Trakya Türk Azınlığa Uluslararası antlaşmalarla sağlanan hukuki güvenceler, Batı Trakya'da yaşanan sorunların temelini oluşturan,

din hizmetleri ve din eğitimi faaliyetlerini de olumsuz etkileyen hukuki güvenceler alanında yapılan ihlaller ve engellemelere de yer verilecektir.

Bu bağlamda “Batı Trakya’da yaygın din eğitimi hizmetleri nasıl yürütülmektedir?” Sorusunun temel problem olarak ele alınacağı saha çalışmasında alt problemler olarak şu sorulara cevap aranacaktır.

1. Batı Trakya’da en fazla ihtiyaç duyulan yaygın din eğitimi hizmetleri nelerdir?
2. Vaazlarda konu seçimleri nasıl yapılmaktadır?
3. Vaazların sunumunda hangi yöntemler kullanılmaktadır?
4. Günümüzde Kur’an kurslarının Batı Trakya Türk azınlığı için önemi nedir?
5. Kur’an kursu programları zaman ve süre açısından nasıl uygulanmaktadır?
6. Kur’an kurslarında kullanılan öğretim materyalleri eğitsel açıdan yeterli bulunmakta mıdır?
7. Kur’an kursu hizmetlerinin yürütülmesinde karşılaşılan sorunlar nelerdir?

Araştırmanın Önemi

Literatürde Batı Trakya ile ilgili yapılmış oldukça fazla sayıda çalışma görülmektedir. Yapılan çalışmalar daha çok Batı Trakya Türk Azınlığın hukuki statüsü ve hakları üzerinde yoğunlaşmakla birlikte din eğitimi alanında çalışmalar yapıldığı da görülmektedir (Alp, 1995; Bahçekapılı, 2016; Biber, 2021; Cin, 2013; Furat, 2012; A. Hüseyinoğlu, 2016; Oran, 1991, 1999; Serdar, 2014). Özellikle 2000’li yıllardan itibaren Türkiye’de yükseköğrenim gören öğrenciler tarafından üniversitelerde lisansüstü eğitim yapanların sayısı da artış göstermiştir. Çoğunlukla bölge sorunlarının konu edildiği bu çalışmalar arasında din eğitimi alanında yapılmış çalışmaların yer aldığı da görülmektedir (İ. K. Ahmet, 2005; Bostancı, 2021; Chousein, 2006; Cin, 2002; F. Onbaşı, 2019). Bunlar arasında yaygın din eğitimi konu alan sahada yapılmış bir çalışmaya ise rastlanılmamıştır

Batı Trakya Türk Azınlığın haklarının Yunanistan tarafından çeşitli vesilelerle ihlal edildiği, bunlardan bazılarının azınlık temsilcileri tarafından uluslararası mahkemeler ve başta Avrupa ülkeleri olmak üzere uluslararası kamuoyuna duyurulmaya çalışıldığı bilinmektedir. Ancak siyaset ve medya alanlarında yürütülen bu çabaların kalıcı ve etkili olabilmesi için bilimsel çalışmalarla

da desteklenmesi önem arz etmektedir. Ziaka, Liagkis gibi Yunanlı yazarlar, Batı Trakya ile ilgili çalışmalar yaparak, konuyu Yunanistan bakış açısı ile özellikle Avrupa kamuoyuna takdim etmektedirler. Bu nedenle gerek Türkiye’de gerekse bölgede yapılan çalışmalar Batı Trakya Türk Azınlığın sorunlarının hem Türkiye hem de Avrupa ve dünya kamuoyunda tanınırlığına önemli katkı sağlayacaktır.

Bu çalışma, Batı Trakya’da müftülerin dini ve hukuki konumuna, Türk azınlığı için önemi ve müftü seçimi konusunda yaşanan ihlaller neticesinde ortaya çıkan olumsuzluklara işaret etmesi ve bölgede yürütülen yaygın din eğitimi faaliyetlerine ve özellikle 2007 yılı sonrası uygulanan Kur’an kursu faaliyetlerini konu alması nedeniyle alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, anlayıcı ve yorumlayıcı sosyal bilim anlayışı doğrultusunda nitel araştırma yöntemi esas alınmıştır. Nitel araştırma çoklu öznel veri türleri ve kendi doğal ortamında belirli durumlardaki bireylerin incelenmesine dayanan yorumsamacı araştırma yaklaşımıdır (Christensen vd., 2015, s. 54). Araştırmanın tasarımı olarak “tanımlayıcı araştırma” tercih edilmiştir. Tanımlayıcı araştırmalar ile kim, ne, ne zaman nerede ve nasıl sorularıyla bir durumun ya da olgunun ayrıntılı resmi ortaya koyulmaya çalışılır. Bu tip araştırmalarda, araştırmacı durum ve olayları gözlemleyerek tespitlerini tanımlar (Gürbüz & Şahin, 2018, s. 101).

Araştırma deseni olarak “fenomenoloji” (olgubilim) yaklaşımı esas alınmıştır. Nitel araştırma desenlerinden biri olarak da kullanılan fenomenolojik yaklaşım, insan davranışlarının göreceli olduğunu ve yaşadığı toplumdan bağımsız düşünülemediğini kabul eder. “Bu tür araştırmalarda araştırmacı inceleyeceği birey ve gruplarla yakından ve uzun süren görüşmeler yaparak farkında olunan ya da olunamayan olgular ile ilgili yeni bilgiler elde etmeye çalışır” (Gürbüz & Şahin, 2018, s. 111).

Veri Toplama Tekniği

İki ana bölümden oluşması planlanan araştırmanın birinci bölümü, kuramsal çerçeve olarak belirlenip, doküman inceleme tekniği ve bölgede görev yapılan dönemler ve sonrası yapılan ziyaretler² esnasındaki izlenimler gözlemler

² Yazar 2000 ve 2003 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Ramazan Ayı münasebetiyle Batı Trakya’ya din görevlisi olarak gönderilmiş, Ramazan ayı süresince bölge genelinde gezici vaiz olarak görev yapmıştır. Ayrıca 2007 ve 2008

yoluyla elde edilen verilere dayalıdır. Bölgede görev ve ziyaret amaçlı bulunan dönemlerde edinilen izlenimler ve gözlemler, bölgeyi yakından tanımanın yanı sıra bölge sorunları hakkında da bilgi ve tecrübe sahibi olunmasını sağlamıştır. Edinilen bu bilgi ve tecrübelerin, çalışmanın kurgulanmasında, mülakat sorularının hazırlanmasında, elde edilen bulguların yorumlanmasında önemli katkısı olmuştur. İkinci bölüm ise saha çalışmasına dayalıdır. Bu kısımda, nitel araştırmalardaki veri toplama tekniklerinden olan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılarak, örneklem olarak belirlenen katılımcılarla görüşmeler yapılmıştır. Araştırma 7-14 Haziran 2022 tarihleri arasında bölgeye yapılan ziyaret esnasında katılımcılarla yüz yüze görüşülerek gerçekleştirilmiştir. Katılımcılarla yapılacak görüşmeler için Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Kurulunun 16. 05. 2022 tarih ve 2022-111 sayılı yazısı ile gerekli “Etik İzni” alınmıştır

Görüşme, sözlü iletişim yoluyla insanları ve onlarla ilişkili durumları anlamaya çalışan bir veri toplama tekniğidir. Görüşmede amaç araştırma sorusu hakkında veriyi toplamaktır. Nitel görüşme, araştırma konusu olay veya olgunun anlamı hakkındaki yorumlarla ilgili katılımcıların gerçek yaşama dair düşüncelerinin tespit edildiği görüşmedir. Bu nedenle nitel görüşmenin temel amacı araştırma konusunu katılımcıların bakış açılarından ele almak, katılımcıların bu bakış açılarını nasıl ve neden oluşturduklarını anlamaktır. Bu maksatla nitel görüşmeler daha az yapılandırılmış olmalı, açık uçlu sorularla yürütülmeli ve katılımcıların genel veya soyut düşüncelerinden ziyade araştırma konusuna yönelik belirli düşüncelerini tespit etmeye yönelik olmalıdır (Gürbüz ve Şahin 2018:32).

Çalışma Grubu

Çalışmanın Evreni Batı Trakya Bölgesinde Seçilmiş Müftülüklere bağlı olarak görev yapan din görevlileridir. İskeçe ve Gümülcine müftülüklerine bağlı yaklaşık 400 civarında görevliyi kapsamaktadır. Çalışma grubu ise İskeçe ve Gümülcine seçilmiş müftülüklerine bağlı olarak görev yapan 21 din görevlisidir. Görevlilerin 10 tanesi Gümülcine'de 11 tanesi İskeçe'de görevlidir. Ayrıca Gümülcine Seçilmiş Müftüsü ile Müftü Yardımcısı ve İskeçe Müftü Yardımcısı ile ³ de çalışma öncesi röportajlar yapılmıştır. Katılımcılardan 15 tanesi erkek, 6 tanesi kadındır.

yıllarında da bölgeye turistik amaçlı ziyaretler yapmıştır. Sonraki sürede de müftülük yetkilileri ve din görevlileri ile sürekli irtibat halinde olup, bölgedeki gelişmeler takip edilmiştir.

³ 14 Temmuz 2022 tarihinde vefat eden İskeçe Seçilmiş Müftüsü Ahmet Mete ile bu aşamada rahatsızlığı ve tedavi sürecinin devam etmesi nedeniyle görüşülememiştir.

Kadın din görevlilerinin tamamı ilahiyat lisans mezunu, erkek görevlilerden 7 tanesi ilahiyat lisans, 8 tanesi de İmam Hatip Lisesi mezunudur. Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örnekleme tekniği benimsenmiştir. Bu teknik, araştırmacının kendi kişisel gözlemlerinden hareket ederek araştırma sorusuna uygun geldiğini düşündüğü belirli özellikleri taşıyan deneklerin seçildiği örneklemdir (Gürbüz & Şahin, 2018, s. 132). Çalışma grubunu oluşturan katılımcılara ilişkin bilgiler Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1. Çalışma Grubuna İlişkin bilgiler

No	Kod	Cinsiyet	Öğrenim durumu	Görevi
1.	K1	Kadın	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
2.	K2	Kadın	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
3.	K3	Kadın	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
4.	K4	Kadın	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
5.	K5	Kadın	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
6.	K6	Kadın	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
7.	E7	Erkek	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
8.	E8	Erkek	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
9.	E9	Erkek	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
10.	E10	Erkek	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
11.	E11	Erkek	İlahiyat Fakültesi	Vaiz
12.	E12	Erkek	İlahiyat Fakültesi	İmam
13.	E13	Erkek	İlahiyat Fakültesi	İmam
14.	E14	Erkek	İmam Hatip Lisesi	İmam
15.	E15	Erkek	İmam Hatip Lisesi	İmam
16.	E16	Erkek	İmam Hatip Lisesi	İmam
17.	E17	Erkek	İmam Hatip Lisesi	İmam
18.	E18	Erkek	İmam Hatip Lisesi	İmam
19.	E19	Erkek	İmam Hatip Lisesi	İmam
20.	E20	Erkek	İmam Hatip Lisesi	İmam
21.	E21	Erkek	İmam Hatip Lisesi	İmam

Verilerin toplanması amacıyla öncelikle Gümülcine Seçilmiş Müftüsü, Müftü Yardımcısı ve İskeçe Müftü Yardımcısı ile görüşmeler yapılmış, bu görüşmelerin değerlendirilmesi ile araştırmanın çerçevesi belirlenmiş, sorulacak sorular netleştirilmiştir. Sonrasında din görevlileri ile tek tek ya da ikili üçlü gruplar şeklinde görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler, katılımcıların onayı alınarak kaydedilmiş, sonradan çözümlenerek yazıya geçirilmiştir.

1. Batı Trakya'da Dini Yapılanma

Batı Trakya Yunanistan'a terk edilmezden önce Osmanlı Devleti'nin yıllarca idaresinde kalması ve onun bir parçası olması itibarıyla Osmanlı Devleti'nde hâkim olan dini-sosyal yapıyı Batı Trakya'da halen görebilmek mümkündür. Yörede

görevde bulunulduğu sürede bölgede mütedeyyin, muhafazakâr, diğer yandan dinen yasaklanan hususlarla ilgili de aşırılıkların olmadığı sosyal yapı ve yaşam tarzının hâkim olduğu gözlemlenmiştir. Batı Trakya Müslüman Türk toplumunda bu yaşam tarzının sürdürülmesinde Müftülük Kurumu ve ona bağlı din görevlilerinin önemli rolü olduğunu söylemek mümkündür.

1881 İstanbul Anlaşmasına göre Yunanistan hâkimiyetine geçen Osmanlı topraklarında yaşayan Müslümanların dini ve hukuki işlemleri ile ilgili olarak; daha önce Osmanlı idaresinde uygulanmakta olan hukuki işlerde kadı, din hizmetlerinin yürütülmesinde de Müftülerin yetkilerinin devam edeceği konusu yer alıyordu. 1913 Atina anlaşmasında ise kadılık ve müftülük yetki ve görevleri Müftülük kurumunda birleştirilmiş, dolayısıyla müftüler, hem dini hem de şeri yetkilerle donatılmıştır (Hüseyinoğlu & İmamoğlu, 2017, s. 57, 318). 1913 Atina anlaşmasının iç hukuka yansımaları olan 2345/1920 sayılı yasa ve Lozan Antlaşmasının 38-40. Maddelerinde yer alan hükümlere göre Müftülerin görev ve yetkileri şöylece özetlenebilir (*Lozan sulh muahedenâmesi: mukavelât ve senedât-ı saire*, 1339):

1. Şer'i hukukunun uygulanmasından sorumludurlar,
2. Öğretim faaliyetleri, din hizmetleri ve din görevlilerini, cami, medrese, imaret idare heyetlerini ve vakıfların gelirlerini yönetirler.
3. Miras, evlilik, boşanma ve aile hukuku gibi konularda hüküm verirler.

Bu çerçevede müftüler görev alanları dâhilinde evlilik, boşanma, nafaka, velayet, vesayet, rüş ve miras konularında İslam hukukuna göre karar verme yetkisine sahip olmuşlardır. Müftülerin verdiği kararlar, ilgili Yunan mahkemeleri tarafından onaylanıp yürürlüğe konulmaya başlanmıştır (Chousein, 2006, s. 122; T. Hüseyinoğlu & İmamoğlu, 2017, s. 318; Oran, 1991, s. 160). Böylece müftüler, Müslümanların oy çoğunluğu ile seçilip göreve geldikleri için şer'i hâkimlik vasfı yanında dini liderlik vasfı da kazanmış oluyorlardı.

Müftülerin yukarıda belirtilen görevlerinin dışında din hizmetlerinin koordinesi ve dini alanda görev yapacak din görevlilerini tayin etmek, vakıfları denetlemek, korumak ve kollamak, dini konularda görüş beyan etmek, Müslümanları bilgilendirmek gibi yetki ve görevleri de vardı. Sayılan görev ve yetkilerin tamamı birlikte değerlendirildiğinde Müftülük kurumunun ve müftünün Batı Trakya Müslüman Türk toplumu için önemi ve gerekliliği daha iyi anlaşılacaktır.

Batı Trakya'da Türk Azınlığının hukuki statüsünü, temel hak ve hürriyetlerini, din ve vicdan özgürlüğünü belirleyen antlaşmalardan biri olan 1882

tarihli yasada, görevden ayrılan veya vefat eden müftünün yerine yeni müftünün nasıl belirleneceği konusuna yer verilmektedir. Anılan yasa hükmüne göre; “görevden ayrılan veya vefat eden müftünün yerine, yeni müftü adayını önermeleri amacıyla bölgedeki Müslüman Türk azınlığı temsilcileri bölge valisi tarafından davet edilir” (Cin, 2003, s. 136; T. Hüseyinoğlu & İmamoğlu, 2017, s. 67) denilerek yeni müftünün Müslüman halk tarafından seçileceği ve seçilme şekli tarif edilmektedir.

Daha sonra çıkarılan 1920 tarih ve 2345 sayılı Kanunda da müftülerin azınlık mensupları tarafından seçileceğinin teyit edilmesinin yanı sıra, Başmüftülük makamının kurularak, müftüler arasından seçilecek bir kişinin Başmüftü olarak görev yapacağına yer verilmektedir. (Cin, 2003, s. 142). Ancak Başmüftülük makamı Yunanistan tarafından hayata geçirilmemiştir. Bunun nedeni olarak da; yerel müftülüklerin yanı sıra Yunanistan Müslümanlarının birleştirici bir öndere sahip olmasında Yunan Hükümetlerince görülen sakıncanın önemli rol oynamış olacağını söylemek mümkündür (Alp, 1995, s. 628; Oran, 1991, s. 160).

Diğer yandan 1985 yılında vefat eden Gümülcine müftüsü Hüseyin Mustafa Efendinin yerine, Müslümanların ileri gelenlerine ve cemaate danışılmadan Gümülcine Valiliği tarafından Cemali Meço isimli kişi müftü olarak tayin edilmiştir (A. Hüseyinoğlu, 2016, s. 149; T. Hüseyinoğlu & İmamoğlu, 2017, ss. 165-171). Bu yapılan atama azınlık tarafından kabul görmemiş ve azınlık ileri gelenleri örgütlenerek kendi müftülerini seçme yoluna gitmişlerdir. 15 Aralık 1990 tarihinde toplanan 27 kişilik Batı Trakya İlahiyatçılar Kurulu tarafından belirlenen üç aday arasında 28 Aralık 1990 tarihinde camilerde yapılan seçimle İbrahim Şerif, Gümülcine halkı tarafından müftü ve dini lider olarak seçilmiştir (T. Hüseyinoğlu & İmamoğlu, 2017, s. 231).

İskeçe Müftüsü Mustafa Hilmi Efendinin 1990 yılında vefatından sonra da İskeçe Valiliği, yeni müftünün Valilik tarafından tayin yoluyla belirleneceği ve seçim usulünün uygulanmayacağı konusunda bildiri yayınlamıştır. Azınlık yetkililerinin bu haksız uygulama ve dayatmalara itiraz girişimleri sonuçsuz kalınca 17 Ağustos 1990 tarihinde tüm camilerde açık oylama ile seçim yapılarak 4 aday arasından Mehmet Emin Aga müftü olarak seçilmiştir (T. Hüseyinoğlu & İmamoğlu, 2017, s. 273). Ancak bu seçim İskeçe Valiliği ve Yunan devleti tarafından kabul edilmemiştir.

1991 yılında çıkarılan bir kanunla da, Başmüftülük kurulması ve müftülerin Müslüman Türkler tarafından seçilmesi ve müftülerin bazı yetkilerinin de yer aldığı 2345/1920 sayılı kanun, iptal edilmiştir. Bu iptalden sonra 22 ağustos 1991

tarihinde Mehmet Emin Şinikoğlu isimli kişi Yunan hükümeti tarafından İskeçe müftüsü olarak tayin edilmiştir (T. Hüseyinoğlu & İmamoğlu, 2017, s. 276).

Azınlık tarafından seçilen müftüler Yunanistan tarafından yasa dışı ilan edilerek, yıllarca mahkemelerde yargılanmış ve hapis cezaları dahil çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. Yunan mahkemeleri tarafından verilen bu haksız yargı kararları (Cin, 2007, ss. 268-270), azınlık tarafından Uluslararası Lahey Adalet Divanı ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine taşınmış, bu mahkemelerin azınlık lehine verdiği kararlar sonucunda, azınlığın kendi müftülerini seçme hakları tescil edilmiştir (Cin, 2007, s. 326; Ziaka, 2013, s. 13). Mehmet Emin Aga'nın 2006 yılında vefatı sonrasında İskeçe Müftülüğüne seçilen Ahmet Mete seçilmiştir. Ahmet Mete'nin de 14 Temmuz 2022 tarihinde vefatı ile boşalan İskeçe Müftülüğüne 9 Eylül 2022 Cuma namazında İskeçe camilerinde yapılan seçimde Mustafa Trampa seçilmiştir.

Sonuç olarak İskeçe ve Gümülcine'de Yunanistan'ın atadığı müftüler ile Müslüman Türk azınlığın kendi özgür iradeleriyle antlaşmalara ve o gün yürürlükte olan 2345 sayılı 1920 tarihli (2345/1920) yasaya uygun olarak seçtikleri müftüler bulunmaktadır. Bu da azınlıkta bir ikilik ve bölünmüşlük meydana getirmektedir. Aynı zamanda başta azınlığın birlik ve beraberliğine, eğitim faaliyetlerinin ve din hizmetlerinin yürütülmesine olumsuz etki yapmaktadır. Bu uygulamalar azınlık tarafından, Yunanistan'ın öteden beri uyguladığı "böl, yönet ve yok et" taktiğinin bir parçası olarak da görülmektedir. (Cin, 2007, s. 71).

İskeçe ve Gümülcine Seçilmiş Müftü Yardımcıları Ahmet Hral ve Fehim Ahmet ile yapılan görüşmelerde edinilen bilgilere göre Yunanistan tarafından atanan müftüler İskeçe ve Gümülcine'de azınlık tarafından kabul görmemekte, buna karşın seçilmiş müftüler çok daha fazla kabul görmektedir. Din görevlileriyle yapılan görüşmelerden elde edilen veriler de bu doğrultudadır. Camiler ve din hizmetleri bağlamında kabul görme düzeyleri de İskeçe ve Gümülcine'de seçilmiş Müftüler oldukça yüksek kabul görme oranlarına sahip durumdadır. Evros (Dedeoğaç) ilinde ise seçilmiş müftü olmadığı için atanmış müftünün kabul görme oranı İskeçe ve Gümülcine'ye göre biraz daha yüksektir.

Müftülerin seçimi konusunda 1980'lere kadar Yunan Devleti ile azınlık arasında herhangi bir anlaşmazlık söz konusu değilken bu tarihlerden sonra müftülük krizinin doğmasına yol açan sebep ne olduğu sorusu üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu konuda iki sebep olduğu ileri sürülmektedir. Birincisi bu yaklaşımın nedenlerini, azınlığın geçirmekte olduğu uluslaşma sürecinde aramak gerekir. Bölgedeki Türklerin azınlık olarak yaşamaya başladıkları andaki toplumsal

örgütlenme işleri Ümmet anlayışı üzerine kurulu Osmanlı Millet sistemine uygundur. Bu yapıyı parçalamak adına önceleri azınlığın içerisindeki ulusal kıpırdanmaları destekleyen Yunanistan, Türkiye'deki gelişmelerin seyrine bağlı olarak gelişen ulus bilincine karşı bu kez müftülükler üzerinden planlar yaparak, 1980'lerde müftülüklerin ulusal bilincin taşıyıcı önderleri haline gelmeleri ile hem din hem ulusal kimlik alanı kontrol altına almak istemiş ve bu şekilde müftülükler sorunu gündeme gelmiştir (Şentürk, 2006, s. 10). İkinci görüş olarak da müftülerin anlaşmalarla geniş yetkilere sahip olmasıdır (Biber, 2021, s. 209). Bütün bunlar da Başmüftülük ve müftülüklerin Batı Trakya Müslüman Türk toplumunun hem kolektif hakları hem örgütlenmeleri hem de kültür ve kimliklerini koruyabilmeleri bakımından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir (Cin, 2007, s. 70).

Yunanistan'da müftülerin seçim usulleri ile ilgili ihlallerden daha önce müftülerin görev alanları ile ilgili ihlallerin yaşandığı görülmektedir. 1940'lardan itibaren vakıf yönetimlerine müdahalede bulunulması bunların en başında gelmektedir. Zira müftülerin, kanunda yer alan görevleri arasında cami, medrese, imaret idare heyetlerini ve vakıf gelirlerini yönetmek de bulunmaktadır (Erdem, 2003, s. 13; Oran, 1991, s. 156). Batı Trakya Bölgesi Yunanistan'a terk edildiğinde Müslüman azınlığa ait çok kıymetli tarım arazilerinden, şehirlerin en işlek caddelerinde yer alan dükkanlara kadar kıymetli vakıf malları mevcuttu ve bunların idareleri müftülüğe bağlı olan Cemaat-i İslamiyeler tarafından yürütülmekteydi (Hayrullah 4, s. 32). Yunanistan'daki Müslüman Türk azınlık, okulların giderleri ile öğretmenlerin maaşlarını vakıfların gelirleriyle karşılamaktaydı (Cin, 2013, s. 64). Diğer yandan vakıflar dini ve eğitim amaçlarını gerçekleştirmede kullanılan gelirleri ile Batı Trakya cemaatini ayakta tutan maddi direği oluşturdukları gibi bu azınlığın toplumsal kimliğinin ve kendine güvenin en önemli manevi temeli de olmuşlardır (Oran, 1999, s. 62). Yunanistan'daki Müslüman Türk azınlığın vakıflar sorununun çok önemli, kritik meselelere işaret etmesinin nedeni, azınlığın var olabilmesi ve ekonomisi ile ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. (Cin, 2013, s. 64).

Yunanistan yönetiminin, müftülerin yasal yetkilerini yok sayıp, 1949 yılında çıkarılan Kraliyet Kararnamesi ile vakıflar, valilerin denetimine alınmış ve vakıf yöneticileri Yunanistan tarafından atanmaya başlanmıştır. Bu durum vakıf mülklerinin istimlak edilmesini kolaylaştırmasının (Bostancı, 2016, s. 470) yanı sıra, vakıfların bu atanmış yöneticiler tarafından kötü yönetilmesi, vakıf mülklerinin satılmasına, arazilerinin gasp edilmesine, vakıf mülklerinin ve gelirlerinin azalmasına ve vakıfların “ekonomik özerkliğinin” ortadan kaldırılmasına neden olmuştur (Cin,

2013, s. 65). Böylece azınlık, eğitimin ve din hizmetlerinin önemli ölçüde finans kaynağı olan vakıfların desteğinden yararlanamaz hale gelmiştir.

2. Batı Trakya’da Yaygın Din Eğitimi

Müftülerin, Cemaat-i İslamiyeler ve vakıflar üzerindeki yönetim ve denetim yetkilerinin Yunanistan tarafından ihlal edilmesi müftülük, cemaat ve vakıf idareleri arasındaki ilişkilerin kopmasına sebep olmuştur.

Yapılan müdahaleler sonucu değiştirilen yönetimler nedeniyle vakıfların kötü yönetilmesi, vakıf mallarının amacı dışında kullanılarak satılması, bazı yerlerde vakıf arazilerinin istimlak edilmesi gibi uygulamalar neticesinde vakıflar ekonomik gücünü önemli ölçüde kaybetmiştir. Bu nedenle vakıfların eğitime olan desteği önemli ölçüde azalmıştır. Bu yüzden vakıflar tarafında finanse edilen azınlık okullarının birçoğunun eskimiş ve bakımsız olduğu, bakım ve tamiratlarının yapılamadığı, bazılarının kapandığı bilinmektedir. Diğer yandan bu okullardaki Türkçe dersleri ve din derslerine müdahaleler yapılarak, ders sayıları azaltılmaktadır (Alp, 1995, s. 626; F. Onbaşı, 2019, s. 69). Günümüzde de azınlık okullarında halen var olan din dersleri Yunanistan tarafından kurulan ve 2013 yılında kapatılan Selanik Özel Pedagoji Akademisi (SÖPA) ve günümüzde de Selanik'teki Aristoteles Üniversitesi'nden yetişen ve Yunan devletinin memuru olan öğretmenler tarafından (Bahçekapılı, 2016, s. 39), Yunan devlet siyasetine uygun bir tarzda verilmektedir. SÖPA’da verilen eğitimin formasyon ve öğretmen adaylarının Türkçe eğitimi açısından da yetersiz olması, azınlık okullarında verilen eğitimi de olumsuz olarak etkilemektedir (Bahçekapılı, 2016, s. 39; Kara, 2005, s. 41; M. Onbaşı, 2019, s. 66). Son olarak azınlığın, müftülerini seçme hakkı da ellerinden alınması sonucunda azınlık mensupları müftülerine ve ellerindeki tek varlıkları olarak kalan camilerine sahip çıkarak seçilmiş müftülerinin önderliğinde camiler aracılığıyla faaliyet yürütüp varlıklarını sürdürmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda bir yaygın din eğitimi çeşidi olan ve çoğunlukla camilerde ve bazı yerlerde cami müstemilatlarında yürütülen vaaz ve Kur'an kursu faaliyetleri bu açıdan stratejik bir önem arz etmektedir.

Yaygın eğitim, örgün eğitim sistemi dışında planlı, programlı ve sistemli olarak yürütülen eğitimidir. Amacı da örgün eğitime gidemeyenlere ya da çeşitli nedenlerle eğitimden yoksun olanlara eğitim imkanı sunmaktır (Tosun, 2010, s. 181). Yaygın eğitimi tanımına uyumlu olarak yaygın din eğitimi de “örgün din eğitimi kurumlarında verilen din eğitim ve öğretiminin dışında bireyleri din konusunda aydınlatmak üzere değişik mekanlarda değişik kişilerce yapılan etkinlikler” (Bulut, 1997, s. 20) olarak tanımlamak mümkündür. Buna göre örgün eğitimde verilen din

eğitimindeki eksiklikler ve ayrıca şu veya bu sebeple örgün eğitimde din eğitimden mahrum kalanların eksiklikleri yaygın din eğitimi ile telafi edilebilmektedir.

İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber olması, Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmekle görevli olması nedeniyle, yaygın eğitim faaliyetlerinin insanlık tarihi ile eşit olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hz Muhammed (sav)'in Allah'tan aldığı vahyi insanlara aktarması, Mescid-i Nebevi ve Suffa' da yapılan faaliyetler, uzakta bulunan topluluklara mektup göndermek yoluyla yapılan faaliyetlerin tümü yaygın eğitim faaliyetleridir (Doğan, 2012, s. 267). İslam Tarihi boyunca da yaygın eğitim faaliyetleri camiler başta olmak üzere tekke ve zaviyeler, kitapçılar, kütüphaneler vb. ortamlarda yürütülmüştür. Günümüzde de hutbeler, vaazlar, Kur'an kursları, gezici irşat ekipleri, konferans, panel ve sempozyumlar, kitle iletişim araçları aracılığıyla yürütülmektedir. (Doğan, 2012)

Yaygın din eğitimi aynı zamanda bir iletişim faaliyeti olduğundan hedef kitlenin özellikleri, problemleri, ihtiyaç ve beklentileri ve bunların farklılığının; konu seçimi, içerik belirleme ve sunumunda sürekli dikkate alınması önemlidir (Kocaman, 2013, s. 747).

Cami ve Din Görevlisi Sayıları

Batı Trakya'da günümüzde 277'si ibadete açık, 24'ü kapalı toplam 301 cami vardır. Bunların illere göre dağılım ise Gümülcine'de 157'si ibadete açık, 4'ü kapalı 161 cami vardır. İskeçe'de 97'si ibadete açık 18'i kapalı 115 cami vardır. Dedeoğlu'da ise 23'ü ibadete açık olmak üzere 25 cami bulunmaktadır (N. Yılmaz, 2013, s. 45). İskeçe Müftülüğünün 2022 yılında yayınladığı camiler albümünde ise yeni inşa edilen camilerin de ilavesiyle İskeçe'de: Merkezde 12, Yaka'da 22, Ova'da 37 ve Balkan'da 68 olmak üzere toplam 139 cami olduğu bilgisi yer almaktadır (Trampa, 2022). Bu camilerde yaklaşık 420 civarında din görevlisi görev yapmaktadır. Bunlardan İskeçe ve Gümülcine'de ağırlıklı olmak üzere yaklaşık 370 din görevlisi Seçilmiş Müftülüklerle bağlı, çoğunluğu Dedeoğlu'da olmak üzere 50 din görevlisi Atanmış Müftüye bağlı hizmet yürütmektedir. Görülen bu ayırmadan da anlaşılacağı gibi Batı Trakya'daki ikili müftülük uygulaması din hizmetlerinin yürütülmesi ve koordinesini de etkilemekte, ancak Türk azınlığın çok büyük çoğunluğu kendi seçtikleri müftülere bağlı olan din görevlilerini tercih etmekte ve camilerde bu görevlilerin istihdamını sağlamaktadır.

Gümülcine Seçilmiş Müftü Yardımcısı Fehim Ahmet ile yapılan görüşmede alınan bilgilere göre: Şu anda Gümülcine Seçilmiş Müftülüğüne bağlı

görev yapan 28 kadın 170 erkek olmak üzere toplam 198 din görevlisi bulunmaktadır. Kadın din görevlilerinin 20'si İlahiyat Fakültesi, 8'i ise İmam Hatip Lisesi mezunudur. Erkek din görevlilerinin 38'i ilahiyat fakültesi, 132'si imam hatip lisesi mezunudur. Bunlardan 18 erkek 6 kadın toplam 24 din görevlisi vaiz olarak irşat heyetini oluşturmaktadır. Bunların dışındaki görevlilerin bir kısmı köylerde imam olarak, bir kısmı da şehirlerde Kur'an kurslarında görev yapmaktadırlar. Gümülcine'de toplam 140 civarında Kur'an kursu vardır. Bu kursların 100 kadarı ilköğretim düzeyinde öğrencilere yönelik, 40 kadarı da yetişkin kadınlara yönelik hizmet vermektedir. Köy veya şehirlerdeki camilerdeki imamlar hem imamlık yapmakta hem de köylerde Kur'an kursu hizmetlerini yürütmektedirler. Dedeoğlu'da bulunan din görevlilerinin yarısından fazlası atanmış müftüye bağlı durumdadır. Seçilmiş müftüleri tercih edenler ise Gümülcine seçilmiş müftülüğü tarafından koordine edilmektedir. Bu görevlilerin sayısı da 4 kadın 11 erkek olmak üzere toplam 15'tir.

İskeçe Seçilmiş Müftü Yardımcısı Ahmet Hraloğlu ile yapılan görüşmede edinilen bilgilere göre: Şu anda İskeçe Seçilmiş Müftülüğüne bağlı görev yapan 39 Kadın, 117 Erkek olmak üzere 156 din görevlisi bulunmaktadır. Görevlilerden 18 kadın 13 erkek toplam 31 kişi vaiz olarak görev yapmakta ve irşat heyetini oluşturmaktadır. Geri kalan 39 kadın Kur'an kursu öğreticisi, 73 erkek görevli de imam ve Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapmaktadır.

Her iki bölgede de kadın din görevlilerinden dini yüksek öğrenim mezunu olanlar hem vaiz olarak yetişkin din eğitimine katkı sağlamakta hem de program dahilinde Kur'an kursu faaliyetleri yürütmektedir. İmam hatip lisesi mezunu olanlar da Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapmaktadır. Erkek din görevlilerinin de önemli bir kısmı özellikle lisans mezunu olanların bir kısmı vaiz bir kısmı da imam olarak görev yapmakla beraber her birisi ayrıca Kur'an kursu öğreticiliği görevini de yürütmektedir. İmam hatip lisesi mezunu olanlar da imamlık görevi ile birlikte Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapmaktadır.

Yunanistan'da 1967 yılında gerçekleşen Cunta yönetimine kadar Batı Trakya'da günümüzdeki Kur'an kursları örneği bir uygulamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü bir yanda Osmanlı geleneği olarak mahalle mescitleri yanında "sübyan mektepleri" uygulaması devam etmekte iken (Bostancı, 2021, s. 243), ilkokullarda da din dersi ve Kur'an eğitimi (F. Onbaşı, 2019, s. 31) gerçekleşmekteydi. 1967 yılında Cunta yönetimi ile okullardaki din derslerinin saatleri azaltılmış, din adamları ve bu okullara hocalar yetiştiren medreselerin eğitim

kalitesi azaltılmıştır. Bu durumun giderek artması sonucu oluşan boşluğu doldurma amaçlı 1975 yılında Kur'an kursları açılmıştır (F. Onbaşı, 2019, s. 32).

Ancak Batı Trakya'da Kur'an kurslarının açılması Yunan Devleti tarafından çok memnuniyetle karşılanmamış, hiçbir hukuki dayanağı olmadan, Kur'an öğretmenler takibe alınmış, "Kur'an okutuyorsun" diye takip yerine, "izinsiz kurs çalıştırıyorsun", "vergisiz kazanç elde ediyorsun" gibi bahanelerle Kur'an kursu faaliyetlerini yürütenler para ve hapis cezalarına çarptırılmıştır. (Bostancı, 2021, s. 247). İskeçe Seçilmiş Müftü Yardımcısı Ahmet Hraloğlu kendisi ile yaptığımız görüşmede Yunanistan'ın Kur'an öğretmeni hocalara verdiği bu haksız cezalar ile ilgili olarak şunları söylemiştir: "Yunanistan tarafından uygulanan bu haksız ceza ve sindirme politikaları 2000'li yılların başlarına kadar sürdürülmüştür. Fakat bütün haksız yıldırma politikalarına rağmen tüm Batı Trakya'da Kur'an kursları hiç durmadan, hocalarımız da hiç yılmadan aralıksız eğitime devam etmişlerdir. Bu açıdan Kur'an kursları, Kur'an okumayı öğretme ve temel bilgileri vermenin yanı sıra Batı Trakya Müslüman Türk azınlığın milli birlik ve beraberlik bilincini oluşturup geliştirme, kardeşlik, sevgi, saygı ve dostluk bağlarını güçlendirme, Türk örf ve adetlerine ait milli değerleri koruma konularında önemli katkılar sağladığını vurgulamak gerekir".

Batı Trakya Türk toplumu nezdinde olumlu katkıları olan ve toplum tarafından benimsenen Kur'an kursları toplum için iyi bir örnek olmakla birlikte özellikle kurs öğrencilerinin mesleki bilgi, genel kültür ve pedagojik formasyon açısından eksiklikleri nedeniyle eleştirilere de konu olmaktadır. Özellikle bu kursların ezbere dayalı yöntemleri nedeniyle klasik bir Kur'an kursu eğitiminden öteye geçemediği, bu nedenle toplumun gerçekten ihtiyacı olan din eğitimine istenilen düzeyde katkı sağlayamadığı ifade edilmektedir. Diğer yandan kursların genellikle tatil dönemlerinde yapılıyor olması, öğrencilerin tatil beklentisi içinde olmaları nedeniyle kurslara katılımda çok fazla istekli davranmadıkları dile getirilmektedir. Ancak bu eleştirilere rağmen Kur'an kurslarının 1980 sonrası yaşanan ahlaki bozulmalarda Türk toplumu için önemli hizmetler ifa ettiği de söylenebilir. Zira o yıllarda Türk toplumu arasındaki genel kanaat Kur'an kursuna devam eden öğrencilerin dini tutumlarının gitmeyenlere göre daha yüksek olduğu yönündedir (F. Ahmet, 2005, s. 101; Bostancı, 2021, s. 251). Bölgede görev ve ziyaret amacıyla bulunduğumuz sıralarda bölge halkı ile yapılan görüşmeler ve edinilen gözlemler bunu teyit eder mahiyettedir. Bu da azınlığın Kur'an kurslarından beklentilerini daha da arttırmaktadır.

2007 yılına gelindiğinde Gümölcine ve İskeçe Müftülükleri ortak çalışma yaparak Kur'an kurslarını daha verimli hale getirmek ve yukarıda değinilen eleştirileri en aza indirebilmek amacıyla yeni bir düzenleme yönünde çalışmalar başlatmışlardır. Yürütülen çalışmalar sonucunda Kur'an kursları Gümölcine ve İskeçe müftülüklerine bağlı olarak 2007 yılından itibaren yeni hazırlanan ders kitapları ve Kur'an öğrenme kitapları (Elifba) ile daha düzenli, planlı ve programlı bir şekilde Batı Trakya'nın her köyünde olmak üzere faaliyet yürütmeye başlamıştır. Bu yeni uygulama daha önceki yıllara nazaran halktan daha fazla destek ve ilgi görmüştür. Bu desteğin nedenlerinden birisini Gümölcine Seçilmiş Müftüsü İbrahim Şerif kendisi ile yapılan görüşmede: "Bu uygulamanın önemli bir yönü, Kur'an kursu öğretim faaliyetlerinin tatil döneminde değil, eğitim öğretim döneminde ve haftada beş gün okul derslerinden sonra 2 ya da 2,5 saatlik bir program olarak uygulanıyor olmasıdır" şeklinde dile getirmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Yaygın eğitim, örgün eğitim sistemi dışında planlı, programlı ve sistemli olarak yürütülen eğitimidir. Amacı da örgün eğitime gidemeyenlere ya da çeşitli nedenlerle eğitimden yoksun olanlara eğitim imkanı sunmaktır (Tosun, 2010, s. 181). Bu tanıma uyumlu olarak yaygın din eğitimi de "örgün din eğitimi kurumlarında verilen din eğitim ve öğretiminin dışında bireyleri din konusunda aydınlatmak üzere değişik mekanlarda değişik kişilerce yapılan etkinlikler" (Bulut, 1997, s. 20) olarak tanımlamak mümkündür. Buna göre örgün eğitimde verilen din eğitimindeki eksiklikler ve ayrıca şu veya bu sebeple örgün eğitimde din eğitimi alamayanların eksiklikleri yaygın din eğitimi ile telafi edilebilmektedir.

İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber olması, Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmekle görevli olması nedeniyle yaygın eğitim faaliyetlerinin insanlık tarihi ile eşit olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hz Muhammed (sav)'in Allah'tan aldığı vahyi insanlara aktarması, Mescid-i Nebevi ve Suffa' da yapılan faaliyetler, uzakta bulunan topluluklara mektup göndermek yoluyla yapılan faaliyetlerin tümü yaygın eğitim faaliyetleridir (Doğan, 2012, s. 267). İslam Tarihi boyunca da yaygın eğitim faaliyetleri camiler başta olmak üzere tekke ve zaviyeler, kitapçılar, kütüphaneler vb. ortamlarda yürütülmüştür. Günümüzde de hutbeler, vaazlar, Kur'an kursları, gezici irşat ekipleri, konferans, panel ve sempozyumlar, kitle iletişim araçları aracılığıyla yürütülmektedir (Doğan, 2012). Yaygın din eğitimi aynı zamanda bir iletişim faaliyeti olduğundan hedef kitlenin özellikleri, problemleri,

ihtiyaç ve beklentileri ve bunların farklılığının; konu seçimi, içerik belirleme ve sunumunda sürekli dikkate alınması önemlidir (Kocaman, 2013, s. 747).

Vaazlar ve Kur'an kursu faaliyetleri bir yaygın din eğitimi faaliyeti olmakla birlikte din hizmetleri olarak genelde cami hizmetleri bağlamında ele alınmaktadır. Camiler, insanların eğitim seviyesi ne olursa olsun, her kademedeki eğitim kurumlarının bir devamı ve tamamlayıcısı konumundaki halk eğitim merkezleridir. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı din hizmetlerinin merkezinde camiler yer almaktadır (H. Yılmaz, 2005, ss. 47-48) Cami hizmetleri birkaç boyutta incelenebilir. Cami içi din hizmetleri daha çok camiyle ve vakit namazlarına devam eden cami cemaatiyle ilgilidir. Bir başka boyut olan cami dışı din hizmetlerini ise dinî ağırlıklı sosyal ve kültürel yardım hizmetleri, mutlu olaylara ilişkin merasimlere katılma veya icra etme, kederli olaylara ilişkin ziyaretler ve merasimlerde bulunma ve dinî telkin ağırlıklı psikolojik yardım hizmetleri olmak üzere dört başlık altında toplamak mümkündür (Onay, 2006, ss. 150-154). Batı Trakya'da vaazlar ve Kur'an kursu hizmetleri de cami içi din hizmetleri çerçevesinde değerlendirilebilir.

Batı Trakya'da yaygın din eğitimi faaliyetlerinin en önemli boyutunu vaaz hizmetleri ve Kur'an kursu hizmetleri oluşturmaktadır. Bu nedenle araştırmanın başlangıcında katılımcılara vaaz hizmetleri ile ilgili sorular yöneltilmiş, hizmetlerin nasıl yürütüldüğü ile ilgili düşünceleri alınmıştır. Katılımcı din görevlilerinin vaaz ve Kur'an kursu hizmetleri ile ilgili görüş ve düşüncelerine yönelik bulgular aşağıdadır.

3.1. Vaazlar ilgili Bulgular

Vaizlerle yapılan görüşmelerde alınan bilgilere göre vaizlerin Ramazan ayı boyunca her akşam farklı bir yerde vaaz programı, kandil gecelerinde özel program, diğer zamanlarda kadın vaizler haftada bir gün, erkek vaizler ise haftada iki gün aynı veya farklı camilerde vaaz programı yapmaktadır. Kadın-erkek tüm vaizler, vaaz programlarının dışında haftada beş gün Kur'an kursu faaliyeti yürütmektedirler. Vaazların süresi en az 30 dakika ortalama 40-50 dakika olarak uygulanmaktadır.

Batı Trakya'da camilerde, vaaz yapıldıktan sonra vaiz tarafından yapılan vaazın konusunun yazıldığı defterlerin olduğunu görülmektedir. Türkiye'de veya başka yerlerde görülmeyen bu uygulama ile camiye gelen vaizler, yaptıkları vaazın konusunu yazmakta ve böylelikle tekrardan kaçınılmış olmaktadır.

3.1.1. Vaazlarda konu seçimi

Vaaz konuları belirlenirken güncel konular, dini gün ve geceler, cemaatin soruları, ihtiyaçları, talep ve beklentileri dikkate alınarak bunlar doğrultusunda konu seçimi yapılmaktadır. Vaizlerin, yapacağı vaazın konusunu kendilerinin belirlediği, bunun dışında vaizlerin bir araya gelip konu belirleme çalışmalarının olmadığı anlaşılmaktadır.

Vaaz konusu seçimi ile ilgili E10 şunları söylemektedir:

“Vaaz görevlerimiz genellikle farklı farklı yerlerde olduğu için konu seçerken gideceğimiz yörenin ve cemaatin özelliklerini de dikkate almamız gerekiyor. Çünkü insanların, ilgi alanları, konulara bakışları ve hassasiyetleri farklı olabileceği için her konu her yerde uygun olmayabiliyor veya aynı ilgiyi görmüyor. Mesela Balkan kolunda çok uygun olan, ilgi çeken bir konunun bazen Ovada anlatılması çok uygun olmuyor.”

Bu konuda E8: “Vaaz konularını belirlemede sosyal medyayı gençlerin ilgi alanlarını, yani onların gündemlerini takip etmek çok yararlı oluyor. Böylece gençlerin ilgi alanlarına yönelebilmek mümkün olabiliyor. Buradaki toplum çoğunlukla Türkiye’yi izliyor. Yunan medyası izlemiyor. Bu yüzden gündem Türkiye’ye göre belirleniyor. Bunu da vurgulamak gerekli diye düşünüyorum”. Demmiştir.

3.1.2. Vaazları Sunum Yöntemi

Vaazlarla ilgili uygulamalar, bunlara ilişkin gözlemler ve yapılan araştırmalar dikkate alındığında erkek vaizlerin vaazlarında genellikle soru sormaya çok fazla imkan tanımadıkları yaygın kanaat olarak bilinmektedir. Uygulamalar çoğunlukla vaiz tarafından konunun anlatım yöntemi çerçevesinde tek yönlü olarak anlatılması ve cemaatin dinlemesi olarak yürütülmektedir. Batı Trakya’da kadın vaizlerin, kadın cemaate yönelik vaazlarında ise tek yönlü anlatımdan ziyade soru cevap yönteminin sık uygulanması çok dikkat çekmektedir. Kadın vaizler, dinleyicilerin soru sormalarına izin verdikleri gibi, hatta onları soru sormaya teşvik etmektedirler. Vaiz K1’in ifadesine göre de bazen sorulan soruya göre vaazın konusu bile değişebilmektedir.

Vaazlarda dinleyiciler tarafından sorulan soruların yazılı veya sözlü olarak iletilmesi, Türkçe’nin yöre halkı tarafından kullanım şekli hakkında da önemli sorunlara işaret etmektedir. Aynı sorun ileride değinileceği şekilde Kur’an kurslarında

da dikkat çekmektedir. Bu konuda **K6** şunları söylemektedir: “Burada kadın dinleyiciler tarafından yazılı soru çok fazla gelmiyor ve sorular büyük çoğunlukla sözlü olarak yöneltiliyor. Bunun sebebi de bu bölgedeki pek çok insanın Türkçe konuşabiliyor ama okuyup yazamıyor oluşudur. Özellikle Balkan kolunda orta yaşın üstündeki insanlar Türkçe konuşuyor fakat Türkçe okuma yazmaları yok. Türkçe yavaş yavaş yazı dili olmaktan çıkıyor. Bu tüm Batı Trakya için geçerli olan çok ciddi bir konu aslında.”

K4: “Dinleyicilerden vaaz esnasında soru yönelten olabildiği gibi, vaazın sonunda sorular da oluyor. Soru soran olmazsa; eğer sorunuz olursa haftaya falan hoca gelecek sorularınızı ona ulaştırabilir veya ona yöneltebilirsiniz şeklinde yönlendirme yapıyorum. Bazen de sorular cami imamına iletiliyor ve onlar kendilerine iletilen soruları vaazdan önce bize bildiriyorlar.”

Vaazlarda bazı kadın vaizler anlatım yöntemli vaaz yerine sorulu cevaplı ders halkası yöntemini uyguladıklarını ifade etmektedirler. Vaazlarda uygulanan yöntem konusunda **K5** şunları söylemektedir: “Ben genelde ilk defa vaaza gittiğim bir yerde öncelikle hedef kitlenin durumunu, olası ihtiyaçlarını belirlemek için sorulu cevaplı sohbet tarzını seçiyorum. Tespit ettiğim öncelikler çerçevesinde hangi konuyu anlatmam ve nasıl bir yöntem uygulamam gerektiğini belirlemeye çalışıyorum. Bu uygulama benim genellikle cemaatin ihtiyaçları ve seviyeleri ile ilgili doğru yöntemi ve doğru konuyu belirlememe yardımcı oluyor.”

Vaazlarında ders halkası yöntemini uygulayan **K3** yöntemin yararlarını hakkında şunları söylüyor: “Ders halkası yöntemiyle ilmihal veya benzeri bir kitap takip edip, soru- cevaplı dersler yapılması daha çok ilgi çekti. Başlangıçta 10 kişi civarında katılım olmuştu. Bir yılın sonunda yaklaşık 50 kişiye ulaştık. İlmihal kitabı ve Peygamberler Tarihi okuduk. Peygamberlerle ilgili sadece tarihi bilgi anlatmak yerine peygamberlerin hayatından günümüze yönelik örnek alabileceğimiz dürüstlük, emanete riayet, insanlar arası ilişkiler, aile içi iletişim ve ilişkiler gibi dini-sosyal konulara yönelik günümüze yansıtılacak kesitler vermeye çalıştık. Bu yöntemle tek yönlü bir anlatım değil, katılanların da aktif bir şekilde katılım sağladıkları interaktif bir uygulama ortaya çıkıyor. Katılımcılar da derslerin sonunda yukarıda bahsettiğimiz konularla ilgili belirli kazanımları ceplerine koyabiliyorlar.”

Vaazlarda ders halkası yöntemini uygulayan **K2** bu yöntemin tercih edilmesinin yararlarını şöyle dile getirmektedir: “Klasik vaaz değil de ders yapacağımız bilindiğinde ve haftaya şu konuyu işleyeceğiz diye konu önceden belirlendiğinde, kadınların daha çok katılım sağladıklarını görüyoruz ve en önemlisi

de hazırlanıp geliyorlar. Klasik vaaz uygularken “sorunuz var mı” diye sorulduğunda pek çok dinleyici, bilmiyor konumuna düşmemek için soru sormaktan çekiniyor. Ama ders olunca kendilerini dinleyici değil öğrenen konumunda hissediyorlar. Biz de Teşvik edici söylemlerimizle öğrenci pozisyonda olduklarını hatırlatıyoruz. Bu durumu onlar da bunu farkedince soru sormaktan çekinmiyorlar.”

3.1.3. Vaazlara katılım

Katılımcılardan edinilen bilgilere göre vaazlara katılımında genellikle orta yaş kesiminin daha ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an kursu faaliyetinin yürütüldüğü köylerde ise vaazlara katılımında genç kadınların çoğunluğu oluşturduğu yönünde görüşler dile getirilmektedir. Bu da Kur'an kurslarının etkinliğini bir başka açıdan ortaya koymaktadır.

Vaazlara katılımında duyurular çok önemli yer tuttuğu dile getirilmektedir. Bu konuda **K4** şunları söylemektedir: “Günümüzde klasik vaaz duyurularının yerine sosyal medya WhatsApp grupları aracılığıyla yapılan davet ve çağrılar cemaati toplamada çok daha etkili oluyor. Önceleri genellikle camide imamlar tarafından vaazla ilgili duyurular yapılıyordu. Bu uygulama yine devam ediyor. Ama sadece imamın duyurusuna bırakılırsa çok fazla ilgi çekmiyor diğer duyuru imkânlarından da yararlanmak gerekiyor.”

Vaaz veya halka ders uygulamasının katılıma etkisi konusunda da **K3** şunları söylüyor: Dinleyiciler vaazlara genellikle “Aman hoca geldi gidip dinleyelim katılmazsak ayıp olur” gibi düşüncelerle yani bazen ‘hocaya ayıp olmasın’ diye geliyorlar. Ama ders yöntemi olduğunda, derslere daha istekli ve hevesle geliyor ve daha katılımcı oluyorlar.”

3.2. Kur'an Kursları İle İlgili Bulgular

Batı Trakya'da edinilen izlenimler doğrultusunda seçilmiş müftülüklerle bağlı bütün din görevlileri tarafından camilerde ya da camilerin müstemilatında Kur'an kursu hizmetleri yürütülmesine büyük önem verildiği anlaşılmaktadır. Görüşmelerde din görevlilerine Kur'an kurslarının gerekliliği ile ilgili soru yöneltilmiş, katılan görevlerin tamamı Kur'an kurslarının Batı Trakya Türk azınlığı için fevkalade önemli olduğunu, seçilmiş müftüler tarafından da azınlığa her fırsatta tavsiye edildiğini dile getirmektedirler.

Kur'an kurslarına verilen önemin yanı sıra Kur'an kurslarının müftülük yetkilileri ve din görevlileri tarafından 2007 öncesi ve 2007 sonrası olarak iki ayrı

dönemde ele alındığı görülmektedir. Katılımcılara bunun nedenleri ile 2007 öncesi ve sonrası Kur'an kursları arasındaki farklar ve 2007 sonrası düzenlemelerin niçin önemsendiği ile ilgili soru yöneltilmiştir. Görüşmelerde özetle: 2007 öncesi kursların da kendi döneminde çok önemli hizmetler yaptığı, ama 2007 sonrası Kur'an kurslarının daha sistematik, düzenli ve programlı olduğu, kişilik ve kimlik oluşturmaya daha fazla önem verdiği din görevlileri ve müftülük yetkilileri tarafından ifade edilmektedir.

Bu konuda din görevlilerinin ifadelerine bakacak olursak:

E17. “Ben o dönemlerde de görev yaptığım için 2007 öncesi kurslardan kısaca söz edeyim. İlkokullarda ve azınlık okullarında din eğitiminin Yunan Devleti tarafından kasıtlı olarak engellenmesi sonucu müftülükler tarafından 1975 yılından itibaren camilerde Kur'an kursu faaliyetleri başlatılmıştı. O dönemlerde standart bir program ve ders materyali yoktu. Her görevli istediği saatte kendi istediği kadar ders yapıyor, uygun gördüğü kitabı takip ediyordu. Ama yine de büyük bir ihtiyacı karşıladıklarını söylemeliyim.”

E20. 2007 öncesi dönemde ilk yıllarda Kur'an kursları: öğreticilerin çoğunluğunun İmam Hatip Lisesi mezunu olması, öğretmenlik formasyonuna sahip olmamaları, kursların hafta sonu ve tatillerde yapılması vb. nedenlerle eleştiriliyordu. Ama bu eleştirilere rağmen Kur'an kurslarının özellikle 1980'lerde gençlerimizin ahlaki yönden dejenere olmasının önlenmesinde önemli katkısı olduğu cemaatimiz tarafından da dile getiriliyor.

2007 yılından itibaren uygulamaya konulan Kur'an kursu programları hakkında Gümülcine Seçilmiş Müftüsü İbrahim Şerif, kendisi ile yapılan görüşmede şunları ifade etmiştir: 2007 yılında İskeçe ve Gümülcine Müftülüğünün ortak kararıyla (Evros-Meriç ilçesi de Gümülcine müftülüğüne bağlı olarak faaliyet yürütüyor) Kur'an kurslarında yeni bir yapılanmaya geçilmesi kararlaştırıldı. Bunun en önemli özelliği kursların hafta sonları değil hafta içine alınması idi. Çünkü Yunanistan'da okullar sabahtan başlayıp ikide, iki buçukta bazı yörelere göre de üç'te ders bitmektedir. Çocuklar okuldan çıktıklarından itibaren camilere gidip hafta içi Kur'an kursu derslerine katılmaktadırlar. Ayrıca öğretim birliği sağlanması ve okutulacak ders kitaplarının ortak olması da diğer bir önemli özelliğidir.

Konuyla ilgili görüşleri sorulan din görevlileri şunları dile getirmektedir:

E12: Öncelikle çocukların hafta sonu ya da yaz tatilinde kursa gitmek zorunda olmamaları çok önemli bir avantaj. Hafta içinde çocukların okuldan sonra

zaten akşama kadar boş vakitleri var. Bu vakitleri kursta değerlendirmek çocuklar tarafından herhangi bir başka şeye engel olan bir husus olarak görülüyor. İkinci bir konu da kursların süre olarak belirli, ama bu sürenin lokal olarak belirlenebiliyor olmasıdır. Yani her görevli mutlaka her gün 2,5- 3 saat ders yapmakta, bu sürenin başlangıç ve bitiş saatlerini ise yerel şartlara göre din görevlileri belirlemektedir.

E13: 2007 sonrası Kur'an kurslarının bence en önemli özelliği ders kitaplarının müftülükler tarafından mümkün olduğunca yörenin şartları ve öğrencilerin gelişim düzeylerinin dikkate alınarak hazırlanmış olmasıdır. Ders kitaplarının tüm Kur'an kurslarında ortak olarak okutulması da önemli bir husustur.

Katılımcıların ifadelerine bakıldığında 1975 yılında açılıp 2007 yılına kadar devam eden Kur'an kurslarının bazı yönleriyle eleştirilseler bile çok önemli fonksiyonlar ifa ettikleri, özellikle 1980'li yıllarda görülen ahlaki bozulmalara karşı gençlerin korunmasında önemli rol oynadıkları anlaşılmaktadır. 2007 sonrası kursların ise uygulama yönüyle daha sistematik, düzenli, yörenin şartlarına göre ve öğrenci merkezli hazırlanmış ders kitapları, tatil zamanları dışında planlanması ve uygulanması ile de daha pedagojik görüldüğü söylenebilir.

3.2.1. Velilerin, Çocuklarını Kur'an Kurslarına Gönderme Nedenleri İle İlgili Görüşler

Burada katılımcıların öne çıkan bazı görüşlerini çocuklarını Kur'an kurslarına gönderme nedenleri olarak ifade etmek mümkündür.

Kur'an kurslarının önemi ve halk tarafından ilgi görmesinin nedenleri hakkında din görevlileri; okullarda yeterli dini bilgi verilmediğini, Yunan okullarına veya üniversiteye giden çocukların bu okullarda din dersinden tamamen mahrum kaldıklarını, anne babaların bu konuda çocuklarının geleceği ile ilgili kaygı duyduklarını belirtmektedirler. Bu yüzden, pek çok anne babanın çocukluk döneminde Kur'an kurslarına devam edip sağlıklı bir dini bilgi altyapısı oluşturmanın gerekliliğine ve bu kaygıları azaltabileceğine inandığını ifade etmektedir.

Bu konuda **E11:** "Azınlık ilkokullarında yeterince dini bilgi verilmiyor. Aynı şekilde Yunan okullarına devam eden öğrencilerin de din eğitimi alma imkanının olmadığı biliyoruz. Bundan dolayı çocukların kimlik ve benzeri konularda kaygı yaşamalarından, bocalamalarından endişeleniyoruz. Bu kaygıyı anne babalar da hissediyorlar. Müftülük yetkililerimiz yapılan toplantılarda, hatim törenleri ve çeşitli vesilelerle azınlık mensupları ile bir araya geldiklerinde Kur'an kurslarının

önemini topluma anlatmaya gayret ediyorlar ve çocuklarını önemli ölçüde Kur'an kurslarına göndermelerini tavsiye ediyorlar” demiştir.

E19: “1980 sonrası Yunanistan’da yaşanan ahlaki bozulmalar, manevi sarsıntı karmaşası ve bunlardan kaynaklanan bazı psikolojik sıkıntılar yaşandı. Bu sıkıntılar ister istemez ailelere de yansıdı. Çocuklarını bu tip problemlerden uzak tutmak isteyen aileler için Kur'an kursları sığınma mekanı olarak görülmektedir” demiştir.

E16 ise: “İçinde yaşanan toplumda dini ve milli kimliğin korunma konusunda geniş anlamda kaygı var. Kur'an kurslarının tercih edilmesinde bu kaygıların da rolü var. Esas önemli sorun, çocukların üniversite eğitimleri. Azınlık mensuplarının bir kısmı çocuklarını üniversite eğitimi için Türkiye’ye gönderiyor. Ama bazıları da Yunan üniversitelerine göndermek istiyor. Zaman’la çocuklarını Yunan üniversitelerine gönderenlerin sayısı da elbette ki artacaktır. Burada esas endişe Yunan üniversitelerinde hiçbir şekilde din eğitimi alma imkanının olmayışıdır. Bu nedenle ilkökul eğitimi boyunca haftada 5 gün Kur'an kurslarında sağlıklı bir din eğitimi alan çocukların sağlıklı ve güçlü bir dini kişilik, dini tutum geliştirecekleri, bu nedenle ailelerin, çocuklarını korkmadan istedikleri üniversitelere gönderebileceklerini düşündüğünü” ifade etmiştir.

Din görevlilerince dile getirilen bu hususlar Bostancı (2021) tarafından yapılan *Lozan Anlaşması Sonrası Batı Trakya’da Din Eğitiminin Problemleri* başlıklı araştırmanın bulguları ile önemli ölçüde uyuşmaktadır. Burada önemli olan Kur'an kurslarının toplumun ihtiyacına yönelik olarak kendilerini gerek içerik gerekse yaklaşım ve yöntemler konusunda yenilemeleri, öğreticilerinde formasyon açısından kendilerini güncellemeleri ve yenilemelerinin gerekliliğidir.

3.2.2. Ders Materyalleri ve Kurslarda Uygulanan Yöntemler İle İlgili Görüşler

Kur'an kurslarında okutulan ders kitapları ve ders materyalleri bazı din görevlilerince yeterli görülmele birlikte bazı din görevlileri tarafından da eleştirilmektedir. Ders kitaplarında yer alan bilgileri öğrenme ortamına aktarma, öğrencilere istedik davranış kazandırma konusunda uygulanan yöntemler ve bulunan çözümler ile ilgili görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

- İmam Hatip Lisesi mezunu bazı görevliler yeni öğrenme yaklaşımları, yöntemler ve materyal kullanımı konusunda kendilerini yetersiz görmektedir.

- Çocuklara ev ödevi verme konusunda yaşanan güçlükler nedeniyle çoğunlukla dersi derste öğretme yolu seçilmektedir.
- Din görevlilerinin, çocukları derse katılma ve öğrenmeye teşvik amaçlı küçük çikolata, sticker benzeri hediyelerle motive etmeye çalışılmaktadır.
- Okutulan ders materyalleri mevcudun en iyisi olarak görülmele birlikte, yeni öğrenme yaklaşımları konusundaki ihtiyaçlara yeterince cevap veremediği ve geliştirilmesi gerektiği düşüncesi dile getirilmektedir.

Konu hakkında bazı din görevlerinin görüşleri aşağıda yer almaktadır.

E7: “Ben ve bazı bildiğim arkadaşlar, çocuklara ev ödevi veremediğimiz için dersi derste öğretme metodunu önceliyoruz. Çünkü azınlık okullarının dışındaki okullarda Türkçe dersi olmadığı için bazı ailelerde Türkçe, sadece ailede konuşulan düzeyde konuşma dili olarak yerleşiyor ve öğrencilerin okuma ve yazma becerileri yeterli düzeyde gelişmiyor. Dolayısıyla öğrencilere: ‘bu konuyu evde çalışıp gelin burada tartışalım’ deme gibi bir şansımız önemli ölçüde olmuyor.”

E14: “Çocuklar yöntem olarak soru-cevap metodundan çok hoşlanıyorlar. Özellikle önemli konuların öğretilmesinde ödüllendirme sistemi uyguluyoruz. Doğru cevap veren çocuklara küçük çikolata, sticker vesaire gibi teşvik edici hediyeler vermeyi önemsiyoruz.”

Bazı görevliler de, kendilerinin öğretim teknolojileri ve materyal seçme ve kullanma konusunda istenilen düzeyde yeterli olmadıklarını dile getirmektedir.

E15. “Ben imam hatip mezunuyum. Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersi almadığım için interaktif oyun, eğitsel oyun, bulmacalar, kavram haritaları vb. nin nasıl kullanılacağı konusunda yeterli bilgi düzeyine sahip değilim. Bu yüzden eski düzeyde eğitim sürdürmeye gayret ediyorum. Türkiye'den İlahiyat mezunu olan bir hocamız var. O bu konularda önemli ölçüde bilgi sahibi. Türkiye'de hazırlanan öğretim materyallerinden seçtiği bazı örnekleri ve nasıl kullanılacağını bizimle paylaşıyor. Bunlardan önemli ölçüde yararlanıyoruz.”

E9. “Ders kitapları tek tip olarak asgari düzeyde hazırlanmış. Öncelikle dil yönünden sadelik ve anlaşılabilirlik hedeflenmiş bu oldukça önemli ama bazı yerlerde yeterli olmuyor, daha detaylı anlatımlar gerekebiliyor. Eğitim bilimi açısından bakıldığında da ders kitaplarının çok önceleri uygulanan öğrenme anlayışlarından olan davranışçı yaklaşıma göre hazırlanmış oldukları görülüyor. Oysa günümüzde tüm dünyada yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zeka gibi öğrenme yaklaşımlarına çok önem veriliyor. Bu durumda belirttiğimiz bu öğrenme yaklaşımlarını uygulama veya

öğrencinin farklı zeka alanlarını işlevsel hale getirme tamamen hocanın bilgi ve becerisine kalmış bir durumdadır.”

Katılımcı din görevlilerinin ifadelerine bakıldığında tek tip yöntemler uygulamak yerine sınıfın öğrenme ortamına göre yöntem belirledikleri, öğrenmeyi kolaylaştırıcı, daha etkili ve kalıcı olabilmesi için öğrencileri motive amaçlı soru-cevap yöntemi uygulayıp, doğru cevap verenleri de küçük hediyelerle ödüllendirdikleri görülmektedir. Vurgulanması gereken bir diğer husus ise; din görevlileri arasında bilgi ve beceri paylaşımı ile yardımlaşmanın önemsenmesidir. Öğrencilere verilen hediyelerin finansmanı konusunda soru yöneltilen din görevlileri ise bu konuda herhangi bir yerden yardım ve destek alma imkanları olmadığını, hediye vb. şeylerin maddi kısmını kendi imkanlarıyla karşıladıklarını ifade etmektedirler. Bu noktada eğitim- öğretim faaliyetleri ve din hizmetlerinin desteklenmesi konusunda vakıfların önemi bir kez daha anlaşılmaktadır.

3.2.3. Kur’an Kurslarında Karşılaşılan Önemli Sorunlar İle İlgili Görüşler

Kur’an kursu hizmetlerinin yürütülmesinde karşılaşılan sorunlar hakkında din görevlilerinin görüşleri: Bazı yerlerde öğrenci sayısının az olup, öğretici tek olması ve farklı yaşlardan oluşan öğrenci popülasyonu nedeniyle öğrenme ve yaş düzeylerine göre gruplama yapmanın zorluğu, bazı çocukların kurs saatleri ile çakışan İngilizce, spor gibi başka etkinliklere de katılma istekleri, öğrencilere edindirilmek istenen kazanımlarla ilgili bazı ailelerin çocuklarına rol model olma konusundaki duyarsızlığı ve yeterli aile desteği olmayışı gibi konularda yoğunlaşmaktadır.

Konu hakkında **E11**: “Uygulama konusunda karşılaşılan en önemli sorun öğrenci sayısının az olduğu kurslarda gruplama yapılamıyor olmasıdır. Öğrenci sayısının az olduğu kurslarda 7-12 yaş öğrencilere aynı sınıfta ders vermek zorunda kalınıyor. Yaş durumuna göre gruplama şansımız yeterince olmuyor. Öğrencileri iki bazen de çok zorlanırsak üç grup yapabiliyoruz Bu da öğrencilere ayırdığımız zaman konusunda kısıtlayıcı oluyor. Bir grup ders yapıyorken diğer grup veya gruplar boşta kalıyor veya onları başka şeyle meşgul etmeye çalışıyoruz. Bu durum daha ziyade Ova köylerinde problem oluyor. Ama öğrenci sayısı kalabalık olan yerlerde ve özellikle Balkan köylerinde çok kalabalık öğrenciler var. Mesela Balkan Kolunda yer alan bir köyde öğrenci sayısı çok kalabalık ve 13 tane hoca var. Her yaş grubuna, her öğrenme düzeyine kız-erkek ayırarak öğrencileri bölüp öğretim planlamak ve yürütmek mümkün oluyor.”

E21: “Öğrencilerin Kur'an kursuna geldikleri saatlerde çevrede İngilizce, spor, müzik gibi başka faaliyetler de yürütülüyor. Kursa gelen çocuklardan bazıları bu faaliyetlere de katılmak istiyor. Dolayısıyla Kur'an kursu ders süresinin bitmesini beklemeden hemen dersini okuyup gitmek istiyor. Yine kalabalık olan köylerde, İngilizce kursları ya da spor faaliyetleri Kur'an kursu hocalarının girişimleri ile kurs saatlerinden sonraya alınabiliyor.”

E16: Çok önemli bir konuya işaret edeceğini ifade ederek şunları söylüyor: “Biz, çocuklara burada sağlıklı ve doğru dini bilgi vererek sağlıklı bir kişilik oluşturmalarına katkı sağlamak istiyoruz. Dini bilgileri, değerleri, helal ve haram bilincini öğretmeye çaba sarf ediyoruz. Bilindiği gibi çocuğun yetişmesinde öğretim programı kadar, aile desteği ve aile bireylerinin tutumları da önemlidir. Bizim burada kazandırmaya uğraştığımız hedef davranışlar aile tarafından desteklenmediği takdirde istenilen düzeyde başarılı olunamıyor. Yani ailelerin rol model olmaları da önemli. Çocuk, kursta öğrendiği davranışı ailesinde görmüyorsa o zaman öğrenme konusunda istenildiği ölçüde gayretli olmayabiliyor.”

E3 “Bazı noktalarda anne-babaların önemli ölçüde Kur'an kurslarına karşı oldukları da zaman zaman bize gelen duyular arasında. Ancak biz bu anne babalarla da iletişim kurmaya gayret ediyoruz ve anne babalara öncelikle kendimizi tanıtıyoruz. Hatta iki yıl önce ben bu köyde göreve başladığımda bana direkt olarak: “senin bu köyde ne işin var, git buradan” diye sitemde bulunan bir anne, bugün çocuğunu kursumuza getiriyor. Çocuğunun kursumuzdan yararlanmasını istiyor.

Din görevlileriyle yapılan görüşmelerde Kur'an kurslarında problem olarak görülen bir başka konu da ailelerin çocuklarına Kur'an öğrenme konusunda destek olamayışlarıdır.

E15, Öğrencilere eğitim açısından ailelerin desteğinin önemine işaretler şunları söylüyor. “Çocuklarını Kur'an kurslarına gönderen aileler, çocuklarının Kur'an okumayı öğrenmelerini istiyor. Ama bazı aileler Kur'an okumayı bilmediği için, evde çocukların ev ödevi yapmalarında, ders çalışmalarında yardımcı olamıyor. Bu durumda da topu hocaya atıyorlar. Dolayısıyla çalışması için çocuğa ev ödevi vermek de çok anlamlı olmuyor.” Bu konuda **E3,** Bu engeli aşmak için her gün az da olsa özellikle namaz surelerinin öğrenilmesi için ezber ödevi olarak video ses kaydı yapıp gönderdiğini, evde öğrencilerin videoyu dinleyerek derslerini tekrar ettiklerini ve daha iyi öğrenebildiklerini eklemektedir.

Görüşülen din görevlilerinin pek çoğu tarafından dile getirilen bir başka sorun da, çocukların Türkçeyi öğretim dili olarak kullanma becerilerinin giderek zayıflamasıdır. E16 bu konuda: “Okullarda yeterli Türkçe dersi olmayan yerler var. Buralarda okuyan çocuklar Türkçe konuşuyor ama okumayı ve yazmayı bilmiyor. Bu nedenle derslerimizde Türkçeyi öğretim dili olarak kullanmakta zorlanıyoruz. Uzun vadede bu daha da zorlaşacak ve bu yüzden biz bir yandan da çocuklara Türkçe okuma yazma öğretmeye de çalışıyoruz. Çocuklar genelde evde Türkçe konuşuyor. Fakat günümüzde Türkçe pek çok yerde giderek sadece konuşma dili haline geliyor. Okuma ve yazma becerisi kayboluyor” Demektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Çalışmamızda Batı Trakya Müslüman Türk azınlığının hukuki statülerini, kendilerine tanınan hakları, Yunanistan’ın çeşitli vesilelerle yaptığı ihlaller neticesinde bu haklarını ne kadar kullanabildikleri, din eğitim ve din hizmetlerini ne düzeyde yürütebildiklerini, vaaz ve Kur’an kursu hizmetleri, din görevlerinin bakış açılarıyla incelenmeye çalışıldı. Araştırmamızda ulaşılan sonuçlar aşağıda yer almaktadır.

Kuramsal bilgilerle ilgili dikkat çeken sonuçlardan bir tanesi Batı Trakya’da yaşayan Müslüman Türk azınlığın nüfusu hakkında kesin bilgilerin olmayışıdır. Yunanistan tarafından çeşitli gerekçelerle nüfus sayısı hakkında resmi bilgi açıklanmadığından bu konu tamamen tahmini rakamlar üzerinden yürütülmektedir. Bu da Yunan resmi makamları ve Yunanlı araştırmacılar ile Türk araştırmacılar arasında farklı rakamların ortaya atılmasına yol açmaktadır. Diğer yandan Yunanistan’ın çeşitli vesilelerle uluslararası platformlarda azınlığın nüfusunu “olduğundan az” gösteren bilgiler sunduğu görülmektedir. Nüfusla ilgili önemli bir konu da Azınlığın günümüzdeki nüfusunun 1920’li yıllarla hemen hemen aynı düzeyde olmasıdır. Oysa Batı Trakya’nın nüfusu 1920’lerden bu yana iki kattan daha fazla artmıştır. Bu artışa rağmen Batı Trakya Müslüman Türk azınlığının nüfusunun aynı düzeylerde kalmasının nedeni, Yunanistan’ın azınlık aleyhine uyguladığı iskan ve mülkiyet politikaları neticesinde azınlığa ait işlenebilir tarım arazilerinin önemli ölçüde azalması, bunun sonucu da azınlık mensuplarının başta Türkiye olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerine göçe zorlanması ile izah edilebilmektedir.

Çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan birisi de uluslararası anlaşmalarda Batı Trakya azınlığı, “Müslüman Türk” olarak tanımlanmasına rağmen Yunan

devletin Türk kimliğini inkâr yönüne gitmesi ve Türk azınlığı sürekli olarak “dini azınlık” olarak nitelermeye çalışmasıdır. Diğer yandan “Türk kimliğini tanımamak” adına “dini azınlık” olarak tanımladığı topluluğa yönelik olarak etnik kökenler üzerinden ayrıştırıcı politikalar izlediği de dikkat çekmektedir. Bu suretle Türk kökenlilere negatif ayrımcılık uygularken, “Helen kökenli Müslümanlar” veya “Bizim asi çocuklar” diye tanımladığı Pomaklara karşı da pozitif tavırlar sergilemektedir.

Çalışmada ulaşılan bir diğer önemli sonuç Yunanistan'ın gerçekleştirdiği “Hak ihlalleridir”. Yunanistan'ın 1940'lı yıllardan itibaren azınlığın hukuki statüsü ve haklarını ihlal ettiği görülmektedir. İlk ihlaller 1940'lı yıllarda vakıflara ve vakıf yönetimlerine müdahaleler ile başlatılmıştır. Bu müdahaleler ile vakıflara atanan yöneticiler tarafından gerçekleştirilen kasıtlı uygulamalar nedeniyle vakıflar büyük ölçüde zarara uğratılmıştır. Diğer yandan okullardaki Türkçe dersi ve din dersi sayıları azaltılmış, müftü seçimleri engellenerek din hizmetleri koordinasyonunun ve müftülerin dini lider fonksiyonlarının önüne geçilmesi hedeflenerek, atama yoluyla belirlenecek olan müftü uygulaması ile de devletin tayin ettiği ve devletin politikalarını uygulayacak olan müftü belirlenmesi amaçlanmıştır. Bütün bu ihlaller, azınlığa yönelik uygulanan kasıtlı iskan ve mülkiyet politikaları ile birlikte değerlendirildiğinde; azınlığın birlik ve beraberliğinin ve ulus bilinciyle hareket etmesinin önlenmesine yönelik, nihai olarak da asimile edilmesi planının aşamaları olarak görülmektedir.

Saha çalışması ile ilgili sonuçları da şöyle sıralamak mümkündür:

Katılımcıların, vaazların konu seçiminde yörenin ve cemaatin özelliklerini, sosyal medyayı, gençlerin ilgi alanlarını dikkate alıyor olmaları mesajın etkinliği açısından oldukça değerlidir. Çünkü din eğitiminde alıcının tutum ve davranışlarının değiştirilmesinde ortamın ve alıcının özellikleri son derece önemli olmaktadır. Benzer şekilde ders kitaplarının mümkün olduğunca yörenin şartları, kültürel özellikler ve öğrencilerin gelişim düzeylerinin dikkate alınarak hazırlanmış olması da öğrencilere etkili bir şekilde ulaşılabilmesinde önemli bir role sahiptir.

Batı Trakya'da özellikle kadın vaizlerin, kadın cemaate yönelik vaazlarında tek yönlü anlatımdan ziyade soru cevap yönteminin sık uygulanması, dinleyicilerin soru yönelmelerine izin vermeleri hatta onları soru sormaya teşvik etmeleri de etkili iletişim açısından oldukça önem taşımaktadır. Çünkü diyalog yöntemiyle kurulan iletişimde; alıcının görüşlerini analiz edebilme ve o şartlara uygun

hareket edebilme ihtimali daha yüksek olabilmektedir. Diğer yandan doğru mesajları yine doğru anlatabilmek açısından da diyalog önemlidir. Nitekim kadın dinleyiciler tarafından katılımcılara sorular yöneltiliyor olması onlarla etkileşimin sağlandığını göstermektedir.

Ancak Batı Trakya’da insanların Türkçe “okuyup-yazamıyor” olmaları ve Türkçe’nin “giderek okuma ve yazı dili olmaktan çıkıyor” olması da olumsuz bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Bu konuda yapılan bir çalışmada (İ. K. Ahmet, 2005) azınlık ilkokulları ikidilli eğitim programında yer alan öğrencilerin sınavlarda Türkçe okuduğunu anlama becerisinde yüz puan üzerinden 36.90 puan aldıkları, bu sonuçların normal bir dağılımda beklenen 50 ortalama puanından düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç çalışmamızda; azınlık çocuklarının Türkçe okuma ve yazma becerilerinin zayıfladığı yönündeki sonuçlar ile örtüşmektedir. Özellikle son yıllarda yurt dışındaki Türkler arasında yeni nesillerin Türkçeye ilgilerinin düşük olması genel kapsamlı ve büyük bir problem alanı olarak değerlendirilmektedir. Ancak Batı Trakya’daki durum diğer Avrupa ülkelerinden biraz daha farklıdır. Buradaki azınlık mensupları Türkçe öğrenmeyi okuyup yazmayı istemekte ancak bu istekleri Yunanistan tarafından sistematik olarak engellenmekte, Türk kimliğinin inkarı gibi Türkçe ve Türk dili unutturulmak istenmektedir. Bu uygulamalar da asimilasyon politikasının bir aşaması olarak görülebilir.

Vaazlarda bazı kadın vaizlerin “konuşma halkası tekniği de” denilen “ders halkası yöntemini” uygulamaları dinleyicilerin/öğrencilerin empati becerilerinin geliştirilmesi, duyguları ve düşünceleri algılayabilmeleri, görüş farklılıklarının bilincine varabilmeleri ve görüş farklılıklarına saygı duyabilmeleri açısından olumlu sonuç olarak değerlendirilmektedir.

Vaazlara katılan dinleyicilerin genellikle orta yaş grubundaki insanlardan; Kur’an kursu faaliyetinin yürütüldüğü köylerde ise genç kadınlardan oluşması olumlu bir bulgu olarak değerlendirilebilir. Nitekim vaazlara katılım konusunda duyuruların çok önemsenmesi ve klasik duyuru yöntemleri yerine sosyal medya kullanılıyor, olmasının dinleyicilerin genellikle orta ve genç yaş grubundakilerden oluşmasında rol oynadığı düşünülebilir.

2007 öncesi Müftülükler tarafından camilerde başlatılan Kur’an kursu faaliyetlerinde standart bir programın olmayışı ve ders materyalinin yetersizliğine; Kur’an Kursu öğreticilerinin çoğunluğunun yükseköğrenim görmemiş olmalarına rağmen Kur’an kurslarının büyük bir ihtiyacı karşıladıklarına ve özellikle 1980’lerde

gençlerin ahlaki yönden dejenere olmasının önlenmesinde önemli katkısı olduğuna inanılmaktadır. Bu sonuç anlamlı ve değerlidir. Çünkü eğitim faaliyetlerinde öğretim programı, içerik, yöntem ve materyalin her birisi önemli olmakla birlikte; eğitim ve öğretim faaliyetlerinin en önemli unsuru olması nedeniyle ‘öğretmen’in önemini de vurgulaması açısından önemlidir.

Azınlık ilkokullarında yer alan din derslerinin yeterli görülmeşi, Yunan okullarına devam eden öğrencilerin de din eğitimi alma imkânının olmayışı çocukların kimlik ve benzeri konularda kaygı yaşamalarına ve bocalamalarına yol açabilecektir. Katılımcılar ve pek çok anne-baba bu konuda endişelenmektedir. Çünkü 1980 sonrası Yunanistan’da yaşanan ahlaki bozulmalar, manevi sarsıntı karmaşası ve bu nedenlerden kaynaklanan bazı psikolojik sıkıntılar, katılımcıları haklı bir kaygıya sevk etmektedir. Ancak katılımcıların ve anne babaların “çocukların kimlik ve benzeri konularda kaygı yaşamaları ve bocalamaları konusunda” duyarlılıkları olumlu bir bulgu olarak düşünülebilir. Nitekim çocuklarını bu ve benzeri problemlerden uzak tutmak isteyen aileler için Kur’an kurslarının sığınma mekânı olarak görülmektedir.

Azınlık mensuplarının bir kısmının çocuklarını yüksek öğrenim için Yunan üniversitelerine göndermesinden ve Yunan üniversitelerinde din eğitimi imkanının bulunmamasından dolayı katılımcılar haklı şekilde kaygı duymaktadırlar. Ancak çocuklara ilköğretim dönemlerinde Kur’an kurslarında sağlıklı bir din eğitimi verilmesinin sağlıklı bir kişilik ve dini tutum geliştireceğine inanılıyor olması da yine olumlu bir bulgu olarak görülebilir.

Çocuklara önemli konuların öğretilmesinde ödüllendirme sisteminin uygulanıyor olması; interaktif oyun, eğitsel oyun, bulmacalar ve kavram haritaları konusunda bazı katılımcıları kendilerini geliştirmeye çalışmaları da son derece olumlu bir bulgu olarak değerlendirilebilir. Çünkü katılımcıların hayatlarının değişik dönemlerine uyum sağlayabilmeleri için sürekli yeni bilgi ve beceri kazanmaları gerekmektedir. Dolayısıyla katılımcıların bu gerekliliğin bilincinde oldukları düşünülebilir.

Katılımcılara göre Kur’an Kurslarında uygulama konusunda karşılaşılan en önemli sorun; “öğrenci sayısının az olması ve kurslarda gruplama yapılamıyor” olmasıdır. Öğrencilerin çevrede İngilizce, spor, müzik gibi başka faaliyetlere ilgi duymalarının Kur’an kursuna katılımı olumsuz yönde etkilediği düşünülmektedir. Bu düşünceleri paylaşan katılımcıların “çocuklara sağlıklı ve doğru dini bilgi vererek sağlıklı bir kişilik oluşturmalarına katkı sağlamayı; değerleri, helal ve haram bilincini

öğretmeyi” arzu etmeleri de son derece önemli bir sonuç olarak görülebilir. Bunun yanı sıra çocuğun yetişmesinde” öğretim programı kadar, aile desteğini ve tutumlarını önemli görmeleri de” katılımcıların bilinç düzeyi açısından olumlu bir sonuçtur.

Ulaşılan sonuçlar toplu olarak değerlendirildiğinde şunları söylemek mümkündür:

Batı Trakya Türk Azınlığa başta Lozan olmak çeşitli antlaşmalarla birtakım hak ve özgürlükler (din ve vicdan özgürlüğü) sağlanmıştır. Ancak Yunanistan tarafından bütün bu uluslararası garantilere rağmen, azınlığın hak ve özgürlükleri kademeli olarak ihlal edilmekte, azınlığa yönelik olarak ayrıştırıcı politikalar yürütülmekte vakıf mülklerinin amaç dışı kullanılıp, elden çıkarılarak azınlığın eğitim ve dini faaliyetlerde imkânlarının kısıtlandığı görülmektedir. Bütün bunlar karşısında azınlık temsilcilerinin birlik ve beraberliği korumaya ve seslerini dünya kamuoyuna duyurmaya çalıştıkları, diğer yandan içe dönük olarak da ellerindeki en güçlü enstrüman olan camiler aracılığıyla halka ulaşmayı sürdürdükleri görülmektedir. Buna karşılık toplum da, kendi seçtikleri müftüleri ve cami ve din görevlilerine sahip çıkarak yürütülen hizmetleri önemli ölçüde desteklemektedir. Müftülükler ve din görevlileri, görüldüğü kadarıyla bu faaliyetleri ellerinden gelen bütün çabayı fedakarane bir şekilde sarf ederek yürütmeye çalışmakta, azınlık mensupları da bu yürütülen faaliyetlere önemli ölçüde katılım sağlayarak gösterilen çabaları desteklemekte, geleceklere ve nesillere hep birlikte sahip çıkmaya çaba göstermektedirler. Çalışmamızda elde edilen bulgular ve ulaşılan sonuçlar doğrultusunda yürütülen vaaz ve Kur’an kursu hizmetlerinin Batı Trakya Türk azınlığın birlik ve beraberliğinde, geleceğe dönük kaygıların azaltılmasında önemli katkıları olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Aarbakke, V. (2000). *The Muslim Minority of The Greek Thrace* [Unpublished PhD Thesis Vol. 1]. University of Bergen.
- Ahmet, F. (2005). Din eğitimi okullarımızdaki din eğitim ve medreseler. İçinde *Batı Trakya Türk azınlığı 1.bir Eğitim Şurası*. Batı Trakya Türk öğretmenler Birliği Yayınları.
- Ahmet, İ. K. (2005). *Yunanistan’da (Batı Trakya’da) İkidilli Eğitim Veren Azınlık Okullarında Türkçe Ve Yunanca Öğrenim Gören Öğrencilerin Okuduğunu Anlama Ve Yazılı Anlatım Becerilerinin Değerlendirilmesi* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alp, İ. (1995). Batı Trakya Türkleri. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 11(33), 613-652.

- Bahçekapılı, M. (2016). Yunanistan Ve Batı Trakya'da Din Ve Eğitim. *Ege Ve Balkan Araştırmaları Dergisi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, II(3)*, 1-58.
- Biber, T. E. (2021). Türk-Yunan İlişkilerinin Azınlıklara Yansımaları (1923-1991). *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 5*(Türk-Yunan İlişkileri Özel Sayısı), 197-217.
- Bostancı, H. (2016). Yunanistan Batı Trakyasında Din Eğitimi: Geçmişten Geleceğe Religious Education in Western Thrace in Greece: From the Past To the Future. *Balkanlarda İslam Miadı Dolmayan Umut-Tika yayınları, 4*(19), 451-468.
- Bostancı, H. (2021). *Lozan Anlaşması Sonrası Batı Trakya'da Din Eğitiminin Problemleri* (1. bs). Bakaş Yayınları.
- Budak, Ö. (2010). Mübadele Meselesi ve Lozan'da Çözümü. *Karadeniz Araştırmaları, 26*(26), 129-142.
- Bulut, M. (1997). *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimindeki Yeri* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Büdü, A. (2019). *Batı Trakya Müslüman/Türk Azınlığın Sorunları Ve Vatandaşlık/Vatansızlık Sorunu* [Yüksek Lisans Tezi]. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Chousein, S. (2006). *Evolution of Minority Rights in Europe: The Case Of Western Thrace Muslim Turkish Minority* [Yüksek Lisans Tezi]. Istanbul Kültür University Institute of Social Sciences.
- Christensen, L. B., Johnson, R. B., & Turner, L. A. (2015). *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz* (A. Aypay, Ed.; E. Gümüş, Çev.; 2. bs, ss. 367-399). Anı Yayıncılık.
- Cin, T. (2002). *Unanistan'da Müslüman azınlık açısından din ve vicdan özgürlüğü* [Doktora Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cin, T. (2003). *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü (Başmüftülük ve Müftülükler Sorunu)*. Seçkin Yayıncılık.
- Cin, T. (2007). Batı Trakya'da Mevcut Müftülükler Sorununa İlişkin Yunanistan Danıştay Kararlarının Tahlili. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 9*(1), 65-130.
- Cin, T. (2013). 3647 Sayılı Ve 2008 (3647/2008) Tarihli Yunanistan Vakıflar Yasası Ve Uygulamaları. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 15*(2), 63-121.
- Cin, T. (2017). Yunanistan'da Müslüman Türk Azınlık, Başmüftülük ve Müftülükler. *Yeni Türkiye, 23*(97, Özel Sayı-İslâm Dünyası-III), 18-40.
- Doğan, R. (2012). Yaygın Din Eğitimin Neliği. İçinde R. Doğan & R. Ege (Ed.), *Din Eğitimi* (ss. 267-286). Grafiker Yayınları.

- Erdem, N. (2003). *Lozan Anlaşmasından Günümüze Batı Trakya Türklerinin Eğitim ve Öğretim Birliği Sorunu* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Atatürk İnkilapları ve İnkilapları Tarihi Enstitüsü.
- Furat, A. Z. (2012). Balkan Ülkelerindeki Devlet Okullarında Din Dersleri. *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2.
- Gürbüz, S., & Şahin, F. (2018). *Sosyal bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (5. bs). Seçkin Yayıncılık.
- Halaçoğlu, Y., & Eren, H. (1992). Batı Trakya. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 5, ss. 144-147). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hayrullah, P. (2016). Batı Trakya Müslüman Türklerinin İnsan Hakları Mücadelesi The Struggle for Human Rights by the Muslim Turks of Western Thrace. *Balkanlarda İslam Miadı Dolmayan Umut-Tika yayınları*, 4(19), 159-170.
- Hayrullah, P., Hüseyinoğlu, A., & Kabza, C. (2014). *A Report on Western Thrace Turkish Minority*. Pekem Research Center.
- Hüseyinoğlu, A. (2016). Islam and Religious Liberties in Western Thrace, Greece. *Balkanlarda İslam Miadı Dolmayan Umut-Tika yayınları*, 4(19), 141-158.
- Hüseyinoğlu, T., & İmamoğlu, M. (2017). *Yunanistan'da Başmüftülük Müftülükler ve Müftüler (1913-2014)*. Bakesş Yayınları.
- Kara, T. (2005). *Avrupa Birliği Azınlık Politikası Çerçevesinde Batı Trakya Türklerinin Sorunlarının İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kocaman, K. (2013). Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(12), 737-749.
- Lozan sulh muahedenâmesi: Mukavelât ve senedât-ı saire.* (1339). Hariciye Vekaleti.
- Onay, A. (2006). Cami Eksenli Din Hizmetleri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4(12), 149-175.
- Onbaşı, F. (2019). *Batı Trakya'da Dini Hayat*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Onbaşı, M. (2019). *Batı Trakya İskeçe Müftülüğünün Din ve Eğitim Alanındaki Faaliyetleri* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Oran, B. (1991). *Türk Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu* (2. bs). Bilgi Yayınevi.
- Oran, B. (1999). *Yunanistan'ın Lozan İhlalleri*. Ankara Üniversitesi Basım evi.
- Serdar, A. (2014). Tarihsel Süreç İçerisinde Batı Trakya Türklerinin Ekonomik ve Demografik Gelişimi. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 3(2), 97-126.

- Şentürk, C. (2006). *Yunanistan'da müftülük sorunu*. Avrupa Batı Trakya Türk Federasyonu.
- Taşkın, B. (2020). Triadik Bağ Teorisi Bağlamında Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığının Türkiye ile Bağlayıcı İlişkisi. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 9(2), 443-476. <https://doi.org/10.30903/Balkan.841154>
- Tosun, C. (2010). *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (4. baskı). Pegem Akademi.
- Trampa, M. (2022). *İskeçe Cami ve Mescitleri* (A. Mete, Ed.; C. 1-2). İskeçe Müftülüğü.
- Yalınkılıç, K., & Yağmur, K. (2014). Batı Trakya Türklerinin Anadillerine Ve Kültürlerine Karşı Tutumları. *Bilig*, 70, 283-308.
- Yılmaz, H. (2005). *Camilerin Eğitim Fonksiyonu* (1. bs). Dem Yayınları.
- Yılmaz, N. (2013). *Batı Trakya Türklerinde Din ve Kimlik* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü.
- Ziaka, A. (2013). Greece, Debate and Challenges. İçinde L. Buskens & P. Sijpesteijn (Ed.), *Applying Shari'a in the West Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West* (ss. 125-138). Leiden University Press.
- Ziaka, A., & Aslan, E. (Ed.). (2009). Muslims and Muslim Education in Greece. İçinde *İslamic Education in Europa* (ss. 141-178). Bohlau Verlag.

**Yanyalı Hâfız Refî' Efendi'nin Manzum Nakşî-Hâlidî
Silsile-nâmesi**

Poetic Naqshi-Khalidi Silsilename of Yanyalı Hafız Refî' Efendi

Atila GÖKDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, atilagokdemir@sdu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3533-4604>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	31 Temmuz / July 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Gökdemir, A. (2022), Yanyalı Hâfız Refî' Efendi'nin Manzum Nakşî-Hâlidî Silsile-nâmesi/Poetic Naqshi-Khalidi Silsilename of Yanyalı Hafız Refî' Efendi. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 656-676. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1151957>

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.



Yanyalı Hâfız Refî' Efendi'nin Manzum Nakşî-Hâlidî Silsile-nâmesi

Atila GÖKDEMİR

Öz

Silsile-nâmeler, bir sülalenin, neslin, meslek erbabının hiyerarşik yapısını ya da tarikatın şeceresini gösteren yazılı vesikalardır. Türk İslâm edebiyatı sahasındaki şairler, diğer edebî türler kadar yoğun olmasa da, manzum silsile-nâme türünde eserler kaleme almıştır. Bu edebî türe, bizzat meşihat makamında bulunan veyahut bir tarikata müntesip şairler daha fazla ilgi göstermişlerdir. Ekseriyetle mesnevî, kasîde veya kıt'a nazım şekliyle yazılan manzum silsile-nâmelerin bir kısmı müstakil eser iken bazıları tasavvufî bir eserin veyahut bir divanın içerisinde yer almaktadır. Padişahlar, vezirler, seyyid ve şerifler ile çeşitli meslek erbabının silsilelerini ihtiva eden silsile-nâmeler de bulunmakla beraber, bu manzûmelerin çoğunlukla tasavvufî muhtevalı oldukları görülmektedir. Bu yönüyle silsile-nâmeler, Türk İslâm edebiyatının biyografik eserleri arasında yer almakta ve özellikle tasavvuf tarihine ışık tutan temel kaynak vazifesi icra etmektedirler. Dinî-tasavvufî-didaktik eserler grubuna dâhil olan silsile-nâmelerin yazılış gayesi, tarikatın postnişinleri hakkında müntesipleri bilgilendirmek olup sanatsal kaygılar ile estetik duygular uyandırma çabası geri planda kaldığı için aruz kusurlarının bulunması ekseriyetle karşılaşılan bir durumdur. Bu çalışmada, 19. asır müellif ve mutasavvıflarından Mekteb-i Sultânî muallimi Yanyalı Hâfız Abdussamed Refî' Efendi'nin *Rehber-i Hak* isimli tasavvufî eserinde yer alan manzum Nakşibendî-Hâlidî silsile-nâmesi incelenecektir. İlk olarak manzumenin ismi, yazılış tarihi ve sebebi ele alınacak; yaşadığı dönemde muallimlik vazifesinin yanında tasavvuf, akâid, tecvid, sarf vb. sahalarda kaleme aldığı eserler ve irşat faaliyetleriyle ön plana çıkan Yanyalı Hâfız Abdussamed Refî' Efendi'nin hayatı ve tasavvufî şahsiyeti ile ilgili tespitler paylaşılacaktır. Akabinde, müntesiplere Nakşî/Hâlidî postnişinlerini - belirgin hususiyetlerini ön plana çıkarmak suretiyle- öğretmek gayesine matuf olarak kaleme alınan silsile-nâmenin şekil ve muhteva incelemesi yapılacaktır. Son olarak ise, manzumenin transkripsiyonlu metni verilecektir. Hâlidîlik ile ilgili önemli bilgileri ihtiva eden ve bu yönüyle 19. asır tasavvuf tarihi hakkındaki çalışmalara katkıda bulunacağı düşünülen bu çalışma, silsile-nâme türüne ait bir manzumenin ortaya konulması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Silsile-nâme, Hâfız Refî' Efendi, Nakşibendîlik, Hâlidîlik

Poetic Naqshi-Khalidi Silsilename of Yanyalı Hafiz Refî' Efendi

Abstract

Silsilenames are written documents pointing out the hierarchical structure of a dynasty, generation, professional or the genealogy of a sect. Poets in the field of Turkish Islamic literature wrote works in verse silsilename, although not as intense as other literary genres. Poets who were in the position of sheikh or who belonged to a sect showed more interest in this literary genre. While some of the verse

silsilenames, which are mostly written in mathnawi, qasida or qit'a style, are standalone works, some of them are included in a sufi book or a diwan. Although there are silsilenames containing the successions of sultans, viziers, sayyids and sheriffs and various professionals, it is seen that these poems mostly have a mystical content. In this respect, silsilenames are among the biographical works of Turkish Islamic literature and serve as the main source that sheds light on the history of Sufism in particular. The purpose of writing the silsile-names, which are included in the religious-mystical-didactic works group, is to inform the followers about the followers of the sect, and since the effort to arouse artistic concerns and aesthetic feelings remains in the background, it is often encountered that there are defects in aruz prosody. In this study, the verse Nakşibendî-Hâlidî silsilename, which is included in 19th century author and mystic Mekteb-i Sultani teacher Yanyalı Hâfız Abdussamed Refî' Efendi's mystical book named Rehber-i Hak, will be examined. In the study, first of all, the name of the poem, the date of its writing and the reason will be discussed. The identifications about the life and mystical personality of Yanyalı Hâfız Abdussamed Refî' Efendi, who came to the forefront with the books he wrote in the fields of sufism, creed, tajwid, sarf, etc. and his guidance activities, will be shared. Afterwards, the form and content of the silsilename, which was written with the aim of teaching the followers of Naqshi/Khâlidî sheiks by emphasizing their distinctive features, will be examined. Finally, the transcript of the verse will be given. This study, which contains important information about Khalidiyya and is thought to contribute to the studies on the history of Sufism in the 19th century, is important in terms of revealing a poem belonging to the silsile-name type.

Key Words: Turkish Islamic Literature, Silsilename, Hâfız Refî' Efendi, Naqshbandiyya, Khalidiyya

Structured Abstract

Silsile, in Arabic, means chain, link, the order of things connected and related to each other, genealogy, lineage, family, lineage, the book of birth. By combining it with the word "name", which means "letter, book, document informing about something" in Persian, it has gained the meaning of a written document showing the hierarchical structure of a family, generation, professional or the genealogy of the sect. The strife that emerged after the period of the Companions of the Prophet and the efforts of some members of the emerging sect to fabricate hadiths made it necessary to investigate the source of the narrations and the identities of the narrators. Based on this, Islamic scholars have considered it essential to include sequences in religious sciences such as hadith, tafsir, fiqh, kalam, sirah and especially sufism. In this respect, silsile (chain) has been considered as a tool that ensures the soundness of a science and its transmission in a valid way, and prevents incompetence by refuting the claims of incompetent people. Considering that the subject of this study is based on a verse sect silsilename, it would be appropriate to dwell on mystical lineages.

In Sufism, silsile means the chain of masters from the sheikhs of the sect to the Prophet Muhammad, the list of the names of the sheikhs of a sect who gave permission to each other and the document in which the sequence is written is called a silsilename. According to the Sufis, the Prophet Muhammad suggested special dhikr to the Four Caliphs and some of his companions, and by continuing these dhikr methods, silsiles were formed. In the eyes of the Sufis, silsile is the channel of

divine inspiration coming through the Prophet Muhammad, and the spiritual lineage chain that conveys the sheikhs to the Prophet Muhammad. While there are certificates of permission given as proof of merit in other Islamic sciences, certificates of permission were given in order to distinguish the true sheikhs from the unqualified ones in the sects, and it has become a tradition to add the silsile of the sect to these certificates. This situation is important in terms of showing that the person who has the license is a qualified representative of the Sufi tradition to which he is affiliated. In other words, the tradition of silsile, which is given great importance in the sects, constitutes the basis of the legitimacy of a sheikh.

Poets in the field of Turkish Islamic literature wrote works in verse silsilename, although not as intense as other literary genres. Poets who were in the position of sheikh or who belonged to a sect showed more interest in this literary genre. While some of the verse silsilenames, which are mostly written in mathnawi, qasida or qit'a style, are standalone works, some of them are included in a sufi book or a diwan. Although there are silsilenames containing the successions of sultans, viziers, sayyids and sheriffs and various professionals, it is seen that these poems mostly have a mystical content. In this respect, silsilenames are among the biographical works of Turkish Islamic literature and serve as the main source that sheds light on the history of Sufism in particular. The purpose of writing the silsile-names, which are included in the religious-mystical-didactic works group, is to inform the followers about the followers of the sect, and since the effort to arouse artistic concerns and aesthetic feelings remains in the background, it is often encountered that there are defects in aruz prosody.

In this study, the verse Nakşibendî-Hâlidî silsilename, which is included in 19th century author and mystic Mekteb-i Sultani teacher Yanyalı Hâfız Abdussamed Refî' Efendi's mystical book named Rehber-i Hak, will be examined. In the Silsilename, from the Prophet Muhammad to the famous caliphs of Khalid Bagdadi, the founder of Khalidiyya, are included. It was written in order for the members of the dervish lodge to get to know the followers of the sect and to read them during the rabita, which is an application that the Naqshbandis care about in their mystical lives. In the study, first of all, the name of the poem, the date of its writing and the reason will be discussed. The identifications about the life and mystical personality of Yanyalı Hâfız Abdussamed Refî' Efendi, who came to the forefront with the books he wrote in the fields of sufism, creed, tajwid, sarf, etc. and his guidance activities, will be shared. Afterwards, the form and content of the silsilename, which was written with the aim of teaching the followers of Naqşî/Khâlidî sheiks by emphasizing their distinctive features, will be examined. Finally, the transcript of the verse will be given. This study, which contains important information about Khalidiyya and is thought to contribute to the studies on the history of Sufism in the 19th century, is important in terms of revealing a poem belonging to the silsile-name type.

Giriş

Silsile, Arapçada “eklemek, bağlamak, zincirlemek, zincirleme yapmak, peş peşe getirmek” manalarına gelen سلسله fiilinden müştak olup “zincir, bağ, birbirine bağlı ve birbiriyle ilgili şeylerin meydana getirdiği sıra; şecere, soy, sop, sülale; zürriyet

defteri” manalarına gelmektedir (Şemseddin Sâmî, 1900, s. 732; Tosun, 2009, s. 206; Mutçalı, 2012, s. 439). Farsçada “mektup, kitap, bir şeyden haber veren vesika” manasındaki nâme kelimesi ile birleşerek “bir sülalenin, neslin, meslek erbabının hiyerarşik yapısını veyahut tarikatın şeceresini gösteren yazılı vesika” anlamı kazanmıştır (Usta, 2006, s. 10; Öztoprak-Özkat, 2021, s. 455). Silsile-nâmeler “tomar, ensâb” veya “şecere” olarak da bilinmektedir.

Silsile, İslam kültüründe bir terim olarak ilk kez hadis sahasında görülmüş ve “sened” ile aynı manada kullanılmış, hadis râvîlerinin isimlerinin Hz. Muhammed (s.a.v.)’e kadar götürülmesine büyük önem atfedilmiştir. Sahabe döneminin ardından zuhur eden fitneler, ortaya çıkan bazı fırka mensuplarının hadis uydurma çabaları, rivayetlerin kaynağını ve râvîlerin kimliklerini araştırmayı zorunlu kılmıştır. Bahsi geçen mücbir sebeplere istinaden İslâm âlimleri, naklî ilimlerin başında gelen hadiste râvîyi bir silsileye dayandırmayı elzem kabul etmişlerdir. Hadis ilminin ardından tefsir, fıkıh, kelim, siyer ve özellikle tasavvuf gibi dinî ilimlerde de silsilelere yer verilmiştir. Bu yönüyle silsile, bir ilmin sıhhatini ve geçerli bir yolla aktarımını sağlayan, ehil olmayanların iddialarını çürütmek suretiyle liyakatsizliğe mani olan bir vasıta olarak telakki edilmiştir (Usta, 2006, ss. 11-12).

Tasavvuf ıstılahında silsile, “tarikât şeyhlerinin Hz. Muhammed (s.a.v.)’e kadar uzanan üstadlar zinciri”, “bir tarikatın birbirine icazet veren şeyhlerin isimlerinin bulunduğu liste” manasına gelmekte; silsilenin yazılı olduğu belgeye ise silsile-nâme denilmektedir (Tosun, 2009, s. 206; Yılmaz, 2011, s. 320). Sûfilere göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Dört Halife ve ashabdan bazılarına hususî zikir telkininde bulunmuş, bu zikir usullerinin devam ettirilmesiyle silsileler meydana gelmiştir. Dört Halife’ye nispetle teşekkül eden silsilelere Bekriyye/Sıddıkiyye, Ömeriyye/Fârukiyye, Osmaniyye ve Aleviyye adları verilmiştir. Sûfilerin nazarında silsile, Hz. Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla gelen İlâhî feyz kanalı ve şeyhleri Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ulaştıran manevî nesep zinciridir (Öngören, 2016, s. 153). Diğer İslâmî ilimlerde liyakatin ispatı mahiyetinde verilen icâzetnameler bulunduğu gibi, tarikatlarda da şeyhlerin hakikisini liyakatsizinden ayırt etmek maksadıyla icazetname verilmiş, bu belgelere tarikat silsilesinin eklenmesi gelenek halini almıştır. Bu durum, icazet sahibi kimsenin, bağlı bulunduğu tasavvufi geleneğin irşada ehil, liyakatli bir temsilcisi olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir (Tosun, 2009, s. 207). Bir diğer ifadeyle tarikatlarda büyük önem atfedilen silsile geleneği, bir postnişinin meşruiyetinin esasını oluşturmaktadır (Ayğın, 2017, s. 40).

Silsileler önce şifahî yolla aktarılmış, 12. asırdan itibaren köklü tarikatların kurulmasıyla da yazılı hâle gelmiştir. Günümüzde varlığını sürdüren tarikat silsileleri ekseriyetle Hz. Ali (r.a.) veya Hz. Ebû Bekir (r.a.)'a dayandırılmaktadır. Ancak bir tarikatın hem Bekrî hem de Alevî silsilesinin olduğu da görülebilmektedir. Tasavvuf tarihinin tespit edilebilen ilk silsilesi Ca'fer el-Huldî (ö. 959)'ye aittir. Bu silsile, meşhur sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf-i Kerhî, tâbiinden Hasan-ı Basrî ve ashabdan Enes b. Mâlik vasıtasıyla Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ulaşmaktadır. Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddin-i Kübrâ (ö. 1221)'nin, müridi Radyüddin Ali Lala'ya verdiği icazetname ise Alevî silsilelerin ilk yazılı örneklerindedir (Aşkar, 2006, s. 271; Tosun, 2009, s. 207).

Tarikat silsileleri iki bölümden oluşmaktadır. Silsile-i vird olarak adlandırılan birinci kısım, tarikatın kurucusu ve genellikle ismini aldığı postnişinden Hz. Muhammed (s.a.v.)'e kadar devam eden silsileyi ifade eder. Tarikatın kurucusundan sonra silsileye dâhil olan postnişinlerin yer aldığı ikinci kısma ise, silsile-i bereke denilmektedir (Aşkar, 2006, s. 270). Tasavvufî silsile-nâmeler, yazılış şekli ve muhtevasında barındırdığı hususiyetlerine göre çeşitli şekillerde tasnif edilmektedir. İlk grupta kitap ve risale şeklinde -ki en yaygın silsile-nâmeler bunlardır-, oklar ve çizgiyle birbirine bağlı, dairesel, madalyonlu, minyatürlü ve cetvel şeklinde silsile-nâmeler bulunmaktadır. Muhtevalarına göre ise, menâkıp tarzında, hâl tercümesi hâlinde, belli bir tarikatı veyahut şeyhi konu edinen, belli bir bölge ya da tarihle sınırlı olan, tüm tarikat ve şeyhlere ait silsile-nâmeler şeklinde sınıflandırılmaktadır (Usta, 2006, ss. 52-60).

Türk Edebiyatı'nda Silsile-nâmeler

Edebî bir terim olarak silsile-nâme, “tarikatta, sanatta, çeşitli ilim ve meslek gruplarında icazet vasıtasıyla aktarılan silsileyi meydana getiren isimlerin sıralandığı, bazen de hâl tercümeleri ve hilyelerinin eklendiği manzum veya mensur eserler” şeklinde tanımlanmaktadır (Tüfekçi, 2022, s. 124). Yazma eser kütüphanelerinde tespit edilen silsile-nâme türündeki eserler incelendiğinde ekseriyetle tasavvufî muhtevalı oldukları görülmektedir (Donuk, 2020, s. 18). Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ*, Tabibzâde Mehmed Şükrî'nin *Silsilenâme-i Süfîyye*, Mehmed Şemseddin Efendi'nin *Yâdigâr-ı Şemsî* ve Sâdık Vicdânî'nin *Tomar-ı Turuk-ı Âliyye* adlı eserleri tarikat silsilelerinin yer aldığı önemli tasavvufî kaynaklar arasındadır. Tarikat silsile-nâmelerinin haricinde padişahlar, vezirler, seyyid ve şerifler ile çeşitli meslek erbabının silsilelerini ihtiva eden silsile-nâmeler de vardır. Abdulmecîd Buhârî'nin *Tevârih-ı Enbiyâ-yı İzâm ve Evliyâ-yı Kirâm ve*

Selâtin-i Mâziyye'si Hz. Âdem'den Osmanlı dönemine kadar gelmiş peygamber, hükümdar ve şeyhlerin silsilelerini, Behçetî Seyyid İbrahim'in *Silsiletü'l-Âsâfiyye*'si de Köprülü ailesinden yetişmiş devlet adamlarının biyografilerini ihtiva etmektedir. Bu yönüyle silsile-nâmeler, Türk İslâm edebiyatının biyografik eserleri arasında yer almakta ve tarihe ışık tutan temel kaynak vazifesi icra etmektedir (Kiremitçi, 2018, s. 138).

Osmanlı edebî sahasındaki şairler, diğer dinî-edebî türler kadar yoğun olmasa da tasavvufî muhtevalı silsile-nâme türünde eser kaleme alma gayreti içerisinde olmuşlardır. Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî (ö. 910/1524), Nazmî Mehmed Efendi (ö. 1112/1701), Ahmed Sûzî (ö. 1246/1830), Kürkçübaşızâde Ali (ö. ?), Dâvud-ı Halvetî (ö. 913/1508), Halîlî Maraşî (ö. 998/1589), Kuloğlu Hacı İlyas (ö. 1068/1658), Ümmî Sinan (ö. 1067/1657), Hasan Senâyî (ö. ?), Mehmed Emin Tokâdî (ö. 1158/1745), Cemâleddin Uşşâkî (ö. 1164/1751), Müstakimzâde Süleyman Saadeddin (ö. 1202/1788) ve Osman Hulusi Dârendevî (ö. 1990), manzum silsile-nâme kaleme alan şairler arasında zikredilebilir. Bu edebî türe ilgi gösteren şairlere bakıldığında, bizzat meşihat makamında buldukları veyahut sûfi-meşrep kimseler oldukları görülmektedir. Genellikle mesnevî, kasîde veya kıt'a nazım biçimiyle yazılan manzum silsile-nâmelerin bir kısmı müstakil eser iken bazıları tasavvufî bir eserin ya da bir divanın içine dercedilmiş durumdadır.

Bu çalışmada, Mekteb-i Sultânî muallimlerinden Yanyalı Hâfız Abdussamed Refî' Efendi'nin *Rehber-i Hak* isimli tasavvufî eserinde yer alan manzum Nakşibendî-Hâlidî silsile-nâmesi incelenecektir. Öncelikle manzumenin ismi, yazılış tarihi ve sebebi, müellifi Hâfız Abdussamed Refî' Efendi'nin hayatı ve tasavvufî şahsiyeti ele alınacak, ardından manzum silsile-nâmenin şekil ve muhteva incelemesi yapılacaktır. Son olarak ise, manzumenin transkripsiyonlu metni verilecektir.

Hâfız Refî' Efendi'nin Manzum Nakşî-Hâlidî Silsile-nâmesi

Manzumenin İsmi, Yazılış Sebebi

İncelemeye konu olan manzum silsile-nâme, müstakil bir eser olmayıp Refî' Efendi'nin 1897 senesinde neşredilen *Rehber-i Hak* adlı eserinin 117-127. sayfaları arasında yer almaktadır. İki bölümden oluşan manzumenin ilk kısmı "Silsile-i Şerîf", ikincisi ise, "Diğer Silsile-i Şerîf" şeklinde isimlendirilmiştir.

Silsile-nâmede, yazılış sebebini açıkça ortaya koyan bir ibare bulunmamaktadır. Ancak,

Silsile ile saña beyân ideyim
 Hâcegânile hem 'Azîzânı

Yek biñ cümlesini hıfz eyle
 İrişe tâ ki feyz-i Rabbânî (17-18)

şeklindeki beyitler ile manzumenin başında yer alan “ ... eger râbıtaya ehil olmuş olan şeyhine râbıta iderlerse evvelâ şeyhiniñ şeyhine be' dehu şeyhine müte'allık birer beyt oçurlar” ibaresinden hareketle, silsile-nâmenin müritlere müntesibi oldukları Nakşibendiyye'nin postnişinlerini tanıtmak, ezberlenmek suretiyle İlâhî feyze nail olmak ve rabıta esnasında okunmak maksadıyla tertip edildiği sonucuna ulaşılabilir.

Müellifi

Hâfız Abdüssamed Refî' Efendi, 1256-57/1840-41 senesinde Yanya'da doğmuştur. Babası Yanya Müftüsü Mehmed Vehbi Efendi'dir. Yanya Sıbyan Mektebi'nde tahsil hayatına başlamış, ardından Yanya Rüştiyesi'ne devam etmiştir. Rüştiye'den sonra Kur'an hıfzını tamamlamış, buna istinaden Hâfız Refî' olarak tanınmıştır. Yanya'dan sonra İstanbul'a gitmiş, burada Haseki ve Bayram Paşa Medreseleri'nde eğitim görmüştür (Pakalın, 2008, s. 133). Medrese eğitiminin ardından 1284/1868'de Arapça muallimi olarak Mekteb-i Sanâyi'ye atanmıştır. 1869'da ise, Mekteb-i Sultânî'de göreve başlamıştır. Burada Türkçe muallimliğinin yanı sıra otuz yıldan fazla Arapça sarf, nahiv ve İslam akâidi derslerine devam etmiştir. Rumca konuşup yazabilen Refî' Efendi, aynı zamanda Fener ve Taksim Rum Okullarında Türkçe dersleri vermiştir (Tâhir, 1975, s. 430).

Hâfız Refî' Efendi Türkçe, Arapça ve akâid-i İslâmiyye muallimliğinin haricinde Eyüp semti Bostan İskelesi civarında bulunan ve Nakşibendî tarikatının Hâlidî koluna bağlı olarak faaliyet gösteren Hasan Hüsnü Paşa Tekkesi'nde şeyhlik yapmıştır. Tekke'de ilk olarak Kırımî Murad Efendi (ö. 1897), ardından Refî' Efendi ve damadı Fehmi Efendi (ö. 1923) postnişin olmuştur. Ancak Refî' Efendi'nin tarikat icazetini kimden aldığı tespit edilememiştir (Er, 2003, s. 140; Köseoğlu, 2014, ss. 463-464; Korkusuz, 2016, s. 250). Hâfız Refî' Efendi, 12 Ocak 1903/12 Şevval 1320'de vefat etmiştir. Eyüp'te Kâşgarî Dergâhı'nda metfuntur (Pakalın, 2008, s. 133).

Refî' Efendi, Mekteb-i Sultânî muallimliği ve tasavvufî faaliyetlerinin yanında kitap telifatı ve neşriyle meşgul olmuştur. Müellifin eserleri şunlardır:

1. *Kaside-i Emâlî Tercüme-i Manzûmesi*: Ali b. Osman el-Ûşî'nin akâide dair kaleme aldığı *el-Emâlî* adlı meşhur kasidesinin, Hâfız Refî' Efendi tarafından yine nazmen tercüme edilmesi ile ortaya çıkmıştır. Akâidnâme türünün Osmanlı edebî sahasında verilen son manzum örneklerindedir. Akâid dersini yeni okumaya başlayan talebelerin istifade etmeleri maksadıyla hazırlamıştır. 35 sayfadan müteşekkil olup 1302/1884-85 senesinde Dersaadet Matbaası'nda taşbaskı olarak neşredilmiş ve 1886 senesinde II. Abdülhamid Han'a takdim edilmiştir.
 2. *el-Muhtasar*: Sarf ilmine dair bir eser olup 283 sayfadan müteşekkildir. 1307/1889-90 senesinde Mahmud Bey Matbaası'nda taşbaskı olarak neşredilmiştir.
 3. *Tecvid*: 18 sayfalık eserde tecvid kuralları 21 derste muhtasar olarak anlatılmaktadır. 1892'de taşbaskı olarak neşredilmiştir. Eser, ilk olarak ibtidâiyye mekteplerinde okutulmuş, muhtevasında bazı hatalar tespit edilmesi nedeniyle yerine Karabaş Tecvidi okutulmasına karar verilmiştir.
 4. *Edebiyat ve Hikâyât-ı Garîbe*: 1874 senesinde 48 sayfa olarak neşredilen eser, Arapça kısa hikâyeler ve Türkçe tercümelerini ihtiva etmektedir.
 5. *Elifbâ-yı Sultânî*: İlk resimli alfabe ve okuma kitabıdır. Eserde hayvanlarla ilgili okuma parçaları ve ahlâkî öğütler yer almaktadır (Akyüz, 2000, s. 7).
 6. *Tarih-i Tabîi ve Şevâzz-ı İmlâ*: Arşiv belgelerinde basımlarına müsaade edildiğine dair bilgiler bulunmakla beraber, nüshaları tespit edilememiştir.
 7. *Lisân-ı Yunânî ile Mübeyyen Arabî Fârisî ve Türkî Elfâzı Hâvî Mecmau'l-Lugat*: Hâfız Refî'nin Avram Malyakas ile birlikte hazırladıkları Yunanca ile Arapça-Farsça-Türkçe sözlüktür (Pakalın, 2008, s. 133; Kiel, 2013, s. 321; Piku, 2020, ss. 74-75)
 8. *Rehber-i Hak*: Nakşibendî tarikatının adap, usul ve erkânına dair bir eserdir. 1897 senesinde Matbaa-i Bahriye'de taşbaskı olarak neşredilmiştir. 136 sayfadan müteşekkil eserde mürşid-i kâmilin vasıfları, zikrin adabı, rabîta, Nakşibend'in manası, tarikat adabı ve şartları, hatme-i şerîfin adap ve erkânı vb. meseleler ele alınmaktadır.
- Refî' Efendi, 1885'te Şemseddîn Ahmed (İshak Hocası)'ın *Vahdetnâme*'sini, 1894'te ise Okçuzâde Mehmed Efendi'nin *en-Nazmu'l-Mübîn fî âyâtî'l-erba'in ve Ahsenü'l-hadîs fî ehâdîsî'l-erba'in*'ini neşretmiştir (Pakalın, 2008, s. 133).

Tür ve Şekil Bilgisi

Nakşibendiyye'nin Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî tarafından tesis edilen Hâlidîyye kolunun Hz. Muhammed (s.a.v.)'den Hazergradlı Feyzullah Efendi'ye kadar uzanan silsilesini ihtiva eden manzume, silsile-nâme türünün örnekleri arasındadır. Müntesiplerine Nakşî/Hâlidî postnişinlerini belirgin hususiyetlerini ön plana çıkarmak suretiyle öğretmek gayesine matuf olarak kaleme alınan silsile-nâme, 71 beyitten müteşekkil bir kıt'a-ı kebîredir. Aruzun “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” kalıbı ile yazılmıştır. Manzumenin ilk 12 beyti “bb/cc/dd ...” kafîye örgüsüyle, 13. beyitten itibaren ise “xa/xa/xa ...” şeklinde devam etmektedir. Tasavvufî bir hususta müritleri bilgilendirmek maksadıyla tertip edilen ve bu yönüyle öğretici eserler grubuna dâhil olan manzum silsile-nâmede pek çok aruz kusuru bulunmaktadır. Nitekim dinî-tasavvufî-didaktik eserlerde asıl gaye, okuyucuyu eğitmek ve bilgilendirmek olup sanatsal kaygılar ile estetik duygular uyandırma çabası geri planda kaldığı için aruz kusurlarının bulunması ekseriyetle karşılaşılan bir durumdur. Yine de aruz kusuru tespit edilen birkaç örnek beyti vermek yerinde olacaktır:

Yâ İlâhî be-ḥakk-ı Faḥr-i Rusul
Eyle mesrûr hep müridânı (70)

Bildirüb mebd'e ü me'âd Nebî
Ġârda itdi aña iḥsânı (24)

Ba' de geldi Pîr Ḥarâkânî
Oldı rûḥânî ḳuṭb-ı Rabbânî (29)

Dil ve Üslup Özellikleri

Tasavvufî ve didaktik bir manzume olan eser, genel itibariyle sade ve anlaşılır bir dile sahiptir. Özellikle postnişinlerin tanıtıldığı beyitler, fesahat (anlaşılabilirlik) ve selaset (söz güzelliği, akıcılık) bakımından ön plana çıkmaktadır:

Şoñra Ya'ḳûb Çerḫî reh-rev-i dîn
Nakşibendâna açdı meydânı

Ḳuṭb-ı ebrâr Ḥ'âce-i Aḥrâr
Ṭutdı âfâḳı şöhret ü şânı (41-42)

Manzumede zaman zaman üslubun ağırlaştığı beyitlere rastlamak da mümkündür. Şair, özellikle Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Nakşibendiyye'nin methedildiği beyitlerde Arapça ve Farsça kelimelerle terkipler kullanmaktan geri kalmamış, bazı mısraları tamamen Arapça olarak kaleme almış, bazılarında ise, her üç dilde kelimelere yer vermiştir:

Ey bihîm-i hâme-i huceste-seyr
V'ey şâdîk ü hamîm-i hûb-eşer (1)

Naş-ı na' t-ı hülâşa-i 'âlem
Cümleden saña vâcibest ü ehem (5)

Şad dūrūd ü taḥiyyat ü ikrām
Bir Resûl-i Hüdâ 'aleyhi 's-selām (6)

Şânî-i işneyn ezhumâ fî 'l-ğâr
Na' t-ı pâkidir ey kerem-kâmı (23)

Silsile-nâmede genel olarak tasvirî, tahkiyevî, açıklayıcı ve örnekleyici anlatım biçimlerinden istifade edilmiştir. Özellikle Hz. Muhammed (s.a.v.)'in zahirî ve bâtinî bazı hususiyetlerinin zikredildiği şu beyitler tasvirî anlatıma örnek olarak verilebilir:

Şad dūrūd ü taḥiyyat ü ikrām
Bir Resûl-i Hüdâ 'aleyhi 's-selām

Hâşimî ebṭahî Odur Kureşî
Yoğdurur dü-cihân içinde eşi

Hâtem-i enbiyâ' vü cümle rusul
Pişvâ-yı heme vü hâdî-yi kül

Faḥr-i 'âlem Muhammed Arabî
Nuḥbe-yi aşfiyâ' resûl ü nebî (6-9)

Şair, silsilede yer alan postnişinler hakkında bazı tarihi bilgileri aktarırken tahkiyevî anlatıma başvurmaktadır. Örneğin, Bahauddin Nakşibend (ö. 791/1389) hakkındaki beyitlerde zâhiren pirinin Seyyid Emir Külâl (ö. 772/1370) olduğu, ancak Üveysilik yoluyla Abdulhâlık Gucdüvânî (ö. 575/1179) tarafından terbiye edildiğini şöyle aktarmaktadır:

Hâzret-i Nakşibend Bahâu 'd-dîn
Bu ṭarîķiñ İmâm-ı burhânı

Gerçi zâhirde pîri Emir Külâl
Ma' nide Veysi bil o sultânı

Terbiyet buldı Gucdüvânîden
Oldı andan mucâz-ı rûḥânî (38-40)

Şeyh Muhammed Küfrevî'nin Bitlis'teki irşat faaliyeti ve vefatı ile ilgili beyitler de tahkiyevî anlatıma örnek olarak verilebilir:

Şoñra Bidlisde kuṭb-ı vaḳt oldı
Küfrevî Şeyḫ Muhammed Ṭâhî

Yaşı yüz on deyince ol ekmele
Uşdı lâhûta ḫayf o rabbânî (57-58)

Manzumede başvurulan diğer anlatım biçimleri ise, açıklayıcı ve örnekleyici anlatımdır. Şair, Mevlânâ Hâlid Ziyâuddîn Bağdâdî'nin halifeleriyle ilgili bilgi verirken bu anlatım biçimlerini tercih etmiştir:

Hûlefâ içre râbıta ehli
Şayayım azdır ey kerem kânı (54)

Şeyh Osmân Tavîlîdir biri
Ya' ni ol mürşid-i Süleymânî (55)

Zü'l-cenâheyn Seyyid Tâhâ
Ayn-ı Hâzret idi o haqqânî (56)

Şoıra Bidlîsde kuşb-ı vaqt oldı
Küfrevî Şeyh Muhammed Tâhî (57)

Dağî arz-ı Hicâzda Abdullâh
Hâce-i Mekkî kuşb-ı Yezdânî (60)

Konyada hem Muhammed Kudsi
Şadre'd-dîn şaydı ehl-i ilm anı (61)

Hem Sitanbulda Şeyh Feyzullâh
Feyz-yâb itdi çok mürîdânı (62)

Muhteva

Hâfız Refî' Efendi'nin tertip ettiği manzum silsile-nâmenin “Silsile-i Şerîf” başlıklı ilk kısmı, Allah'a hamt ve Hz. Muhammed (s.a.v.) ile âl ve ashabına salât ü selam getirilen mensur bir mukaddimeyle başlamaktadır. Hemen ardından 6 beyitten müteşekkil Farsça bir silsile-nâme gelmektedir. Bu manzumenin ilk beş beyti, Hâfız Refî' Efendi'nin de müntesibi olduğu Nakşibendîyye'nin Halidiyye kolunu tesis eden Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1827)'ye aittir. Altıncı beyit ise, muhtemelen Refî' Efendi veyahut Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden biri tarafından kaleme alınmıştır. Manzumede zikredilen Hâlidîyye kolunun Hz. Peygamber'e kadar uzanan silsilesi şöyledir:

1. Hz. Muhammed (s.a.v.)
2. Hz. Ebu Bekir (r.a.) (ö. 634)
3. Selmân-ı Fârisî (ö. 654)
4. Kâsım bin Muhammed (ö. 725?)
5. Câfer-i Sâdık (ö. 765)
6. Bayezid-i Bistâmî (ö. 875)
7. Hâce Ebu'l-Hasan Harakânî (ö. 1033)
8. Ebu Ali Farmedî (ö. 1117)
9. Yusuf Hemedânî (ö. 1141)

10. Abdulhâlık Gucdüvânî (ö. 1179)
11. Hâce Ârif Rivegerî (ö. 1219)
12. Mahmûd Encîr Fağnevî (ö. 1317)
13. Hâce Azîzân Ali Râmitenî (ö. 1321)
14. Muhammed Baba Semâsî (ö. 1354)
15. Seyyid Emir Külal (ö. 1370)
16. Muhammed Bahaüddin Nakşibend (ö. 1389)
17. Hâce Alaaddin Attar (ö. 1402)
18. Yâkub Çerhî (ö. 1447)
19. Ubeydullah Ahrar (ö. 1490)
20. Hâce Muhammed Zâhid (ö. 1529)
21. Derviş Muhammed (ö. 1562)
22. Muhammed Hâcegi Emkenegî (ö. 1600)
23. Hâce Muhammed Bâkibillâh (ö. 1603)
24. İmam-ı Rabbânî Ahmed Farûk-i Serhendî (ö. 1624)
25. Hâce Muhammed Mâsum (ö. 1688)
26. Şeyh Seyfüddin (ö. 1685)
27. Muhammed Nûru'l-Bedvânî (ö. 1723)
28. Şemsüddin Habîbullâh (ö. 1781)
29. Hâce Abdullah Dehlevî (ö. 1824)
30. Mevlânâ Hâlid Ziyâuddîn Bağdâdî (ö. 1827)

Hâfız Refî' Efendi, 6 beyitlik silsileyi zikretmesini müteakiben özellikle Nakşibendilik'te büyük önem atfedilen rabita usulüne değinmektedir. Rabita, tasavvufi bir terim olarak "müridin gönlünü kâmil bir mürşide bağlaması, mürşidin yüzünü, ahlak ve davranışlarını (sîret ve sûretini) tahayyül etmesi" manasına gelmektedir (Tosun, 2007, s. 378). Refî' Efendi, doğrudan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye rabita yapan müritlerin bu 6 beyti okumalarını tavsiye etmektedir. Hâlid-i Bağdâdî'den sonra rabita yapılmaya ehil bir şeyhe müntesip kimsenin ise, Farsça silsileye ek olarak hem şeyhine hem de onun şeyhine ithafen yazılan beyitleri okuması, akabinde "şalla'llâhu 'alâ seydidinâ ve mevlâna Muhammedin nûru'n-nûr subhâne'l-Meliki'l-Çadîri'l-Çafûr" diyerek duada bulunması gerektiğini söylemektedir.

Silsile-nâmenin 71 beyitten müteşekkil ikinci kısmı "Diğer Silsile-i Şerîf" başlığını taşımaktadır. Refî' Efendi, bu kısımda ilk olarak Nakşibendî tarikatının faziletiyle bu tarikata intisap etmenin ehemmiyet ve faydaları üzerinde durmaktadır:

Yine bir pâre-i Nakşibend ol sen
Olma beyhûde Nakşibend-i kühen

Nakşibend olmağa ser-âğâz it
Mağşada besmeleyile âğâz it

Evvel yûri Nakşibend bismi 'llâh
Hâmîd ile nakşına bulasın râh (2-4)

Şair, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Dört Halife, Ehl-i beyt ve sahabelerin övgüsünün ardından Nakşibendiyye'nin diğer tarikatlara olan üstünlüğüne işaret etmektedir. Şaire göre Allah'a ulaşan çok sayıda tarikat bulunmaktadır, bunların içinde Allah'a en yakın olanı ise, Nakşibendiyye'dir:

Gerçi muvaşşal tarîk çok Hâkka
Akrabi aıla Nakşibendânı

Cümle merdân-ı Hâk bu yoldadurur
Nakşibendiyye bil 'Azîzânı (14-15)

Refî' Efendi, Nakşibendî tarikatının övgüsünün ardından silsilesini beyan edeceğini söylemektedir. Bu silsileyle Farsça silsilede yer alan şahıslar, Hz. Muhammed (s.a.v.)'den Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye kadar aynıdır. Şair, bu silsilenin müntesipler tarafından ezberlenmesini tavsiye etmektedir. Nitekim Nakşibendî silsilesini ezberlemek, sâliklere ilâhî feyzin erişmesine vesile olacaktır:

Silsile ile saña beyân ideyim
Hâcegânile hem 'Azîzânı

Yek biñ cümlesini hıfz eyle
İrişe tâ ki feyz-i Rabbânî (17-18)

Refî' Efendi'nin Hasan Hüsnü Paşa Tekkesi'ndeki faaliyetlerini Nakşî-Hâlidî ekolüne göre sürdürmesine istinaden Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve silsilede yer alan halifeleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Hâlid-i Bağdâdî, 1779'da Şehrezûr'a bağlı Karadağ kasabasında doğmuştur. Tahsil hayatına Şeyh Abdüllatif el-Karadağî'nin medresesinde başlamıştır. Ardından Halepçe, Hurmal ve Biyâre beldelerinde, son olarak ise, Bağdat ve İran'ın Sine şehirlerindeki medreselerde eğitim almıştır. İslâmî ilimlerin pek çok dalında yetkin bir âlim olan Hâlid-i Bağdâdî; akâid, fıkıh, hadis ve tasavvuf sahasında eserler vermiş, Arap ve Fars edebiyatlarını da iyi derecede öğrenmiştir. Arapça, Kürtçe ve Farsça beyitlerden oluşan bir *Divan*'ı bulunmaktadır (Algar, 1997, s. 285; Kavak, 2013, s. 29). Tasavvufî icazetini Hindistan'ın Delhi (Cihan-âbâd) şehrinde bulunan Hâce Abdullah Dehlevî'den almış, irşat faaliyetlerini Süleymaniye, Bağdat ve Şam'da sürdürmüştür. Ancak Irak, İran, Kafkasya, Anadolu, Balkanlar, Filistin, Mısır ve

Afganistan coğrafyalarından gelen çok sayıda kimseye manevî eğitim veya halifelik icazeti vermesi neticesinde hizmetleri bu bölgelere kadar yayılmıştır. İlmî ve tasavvufî hizmetleriyle yaşadığı asrı derinden etkileyen Hâlid-i Bağdâdî, 9 Haziran 1827'de Şam'da vefat etmiştir (Kavak, 2017, ss. 11-15).

Refî' Efendi, manzum silsile-nâmenin 4 beytinde Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin övgüsüne yer vermektedir. Buna göre, Hâlid-i Bağdâdî'nin irşat faaliyetleri şarktan garba her tarafa dal budak salmıştır. O, ölü kalpleri diriltten bir mürşittir. Türk, Kürt ve Arap beldelerinden sayısız kimse, onun sayesinde İlahî hakikatlere ulaşmıştır:

Andan aḥz itdi **Hâzret-i Hâlid**
Nisbeti ol Müceddid-i Şânî

Dal budak şaldı şarḳdan garba
İtdi mürde dilâni nûrânî

Türk ü Kürd ü 'Arab bilâdında
Niceler buldı andan 'irfânî (51-53)

Nakşibendilik'in Hâlidiyye kolu 19. asrın başından itibaren Osmanlı topraklarında geniş bir intişar sahası bulmuştur. Tarikatın gerek halk nezdinde itibar görmesi gerekse yöneticilerin takdirini toplamasının altında Hâlid-i Bağdâdî'nin şahsî gayretlerinin yanı sıra yetiştirdiği yüzün üzerinde halifesinin de etkisi bulunmaktadır. Hâlid-i Bağdâdî'nin 16 sene süren irşat faaliyetleri sırasında icazet verdiği halifelerden bazıları şunlardır:

1. Abdülfettah el-Akrî (ö. 1865)
2. Seyyid Taha el-Hakkârî (ö. 181852)
3. Ahmed Siyâhî (ö. 1874)
4. Muhammed Kudsî el-Bozkırî (ö. 1852)
5. Hâlid el-Cezerî (ö. 1839)
6. Ali es-Sebtî (ö. 1870)
7. Osman Sirâcüddin et-Tavîlî (ö. 1866)
8. Muhammed b. Abdillâh el-Hânî (ö. 1862)
9. Abdullah el-Mekkî el-Erzincânî (ö. ?)
10. İsmâil Şirvânî (ö. 1848)
11. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (ö. 1858)

Silsilede yer alan postnişinleri Hâlid-i Bağdâdî'ye kadar zikreden Hâfız Refî' Efendi, Hâlid-i Bağdâdî'den sonra rabita yapılmaya ehil halife sayısının az olduğunu söylemektedir. Bu kısımda zikredilen halifeler şunlardır: Şeyh Osman Tavîlî, Seyyid

Tâhâ-yı Hakkârî, Şeyh Muhammed Küfrevî, Şeyh Abdullah el-Mekkî el-Erzincânî, Şeyh Muhammed Kudsi Bozkırî ve Hazergradlı Şeyh Feyzullah.

Ḥulefâ içre râbıta ehli
Şayayım azdır ey kerem kânı

Şeyh Osmân Tavîlîdir biri
Ya' ni ol mürşid-i Süleymânî

Zü'l-cenâheyn **Seyyid Tâhâ**
‘Ayn-ı Ḥazret idi o ḥaqqânî

Şoñra Bidlîsde kûtb-ı vaqt oldı
Küfrevî Şeyh Muhammed Tâhî

Yaşı yüz on deyince ol ekmel
Uşdı lâhûta ḥayf o rabbânî

Zâhir ü bâtını mükemmel idi
‘Âşıkân andan aldı meydânı (54-59)

Silsile-nâmede zikredilen Halidî halifelerinden Abdullah el-Mekkî, Refî' Efendi'nin postnişin olduğu Hasan Hüsnü Paşa Tekkesi'nin ilk şeyhi Kırımî Murad Efendi'ye halifelik icazeti vermesi; Hazergradlı Şeyh Feyzullah Efendi ise, silsile-nâmede kendisine en fazla yer verilen postnişin olması bakımından önem arz etmektedir.

Doğum ve vefat tarihleri bilinmeyen Şeyh Abdullah Efendi, Mekke'de mücavir olması münasebetiyle el-Mekkî, hayatının bir dönemini Erzincan'da geçirmesine istinaden el-Erzincânî nisbeleriyle tanınmaktadır. Tarikat icazetini bizzat Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'den almıştır. Kendi yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve Trakya'nın çeşitli yerleriyle Mekke-i Mükerrreme'de irşat faaliyetlerini devam ettirmiştir. En meşhur halifeleri arasında Terzi Baba olarak bilinen Muhammed Vehbî (ö. 1847-48), Mustafa İsmet Yanyavî (ö. 1848), Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî (ö. 1318/1900), Yahyâ Dağstânî (ö. 1899) gibi zatlar bulunmaktadır (Kavak, 2017, ss. 61-62). Abdullah el-Mekkî'nin icazet verdiği bir halifesi de Kırımî Murad Efendi (ö. 1897)'dir. Murad Efendi ilk olarak Hüseyin Paşa Tekkesi meşihatında bulunmuş, ardından Hasan Hüsnü Paşa Tekkesi'nde görevlendirilmiştir. Kendisinden sonra bu tekkede sırasıyla Refî' Efendi ve damadı Fehmi Efendi (ö. 1923) şeyhlik yapmıştır (Er, 2003, s. 140; Çetin, 2012, s. 387; Köseoğlu, 2014, s. 463). Silsile-nâmede Abdullah Efendi, Mekke'de ikamet ettiği için Hâce-i Mekkî, manevî mertebesinin yüksekliğine atfen de “kûtb-ı Yezdânî” şeklinde tavsif edilmektedir:

Daḥî ‘arz-ı Ḥicâzda ‘**Abdullâh**
Ḥ’âce-i Mekkî kûtb-ı Yezdânî (60)

Şeyh Feyzullah Efendi ise, 1805 senesinde Silistre'ye bağlı Hazergrad kasabasında doğmuştur. Rusya işgalinden dolayı bir ara Vidin'de ikamet etmiştir. Dinî ilim tahsilinin yanında askerî eğitim de gören Feyzullah Efendi, kâtiplik, dividdarlık, kiler eminliği, mühürdarlık vb. görevlerde bulunmuştur. İlk manevî eğitimini Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi Hüseyin Vâiz Efendi'nin terbiyesinde tamamlayarak icazet almış, şeyhinin vefatı üzerine irşat faaliyetlerini devam ettirmiştir. Ancak yeni bir mürşit arayışına giren Feyzullah Efendi, şöhretini duyduğu Muhammed Kudsi Bozkırî'ye intisap ederek ikinci icazetini almıştır. Bir dönem Sivas, Malatya, Maraş ve Mısır'da ikamet etmiştir. 1847'de İstanbul'a gelen Feyzullah Efendi'nin adı, yine bir Hâlidî şeyhi olan Süleymaniyeli Şeyh Ahmed ve Kütahyalı Evliyâzâde İsmâil Hakkı Efendi ile birlikte Sultan Abdülmecid'e isyan ve padişahı hal girişimine karışmıştır. Tarihe Kuleli Vakası olarak geçen bu başarısız hareketin neticesinde Feyzullah Efendi, üçüncü dereceden suçlu bulunarak Midilli'ye sürgüne gönderilmiştir. Sultan Abdülaziz'in tahta geçmesinin ardından 1861'de affedilerek tekrar İstanbul'a dönmüş, beş senelik irşat faaliyetinin ardından 1876'da vefat etmiştir (Vassâf, 2015, ss. 310-312; Kaymakçı, 2019, ss. 9-20).

Silsile-nâme'nin dikkat çeken yönlerinden biri, Şeyh Feyzullah Efendi'nin 7 beyit ile en fazla övülen Hâlidî şeyhi olmasıdır. Bu durum, 114 halifesi olduğu bilinen Feyzullah Efendi'nin (Vassâf, 2015, s. 315) tarikat icazetini kimden aldığı tespit edilemeyen Refî' Efendi'ye icazet vermiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Ancak Feyzullah Efendi'nin vefat ettiği 1876 senesinde Refî' Efendi'nin henüz 36 yaşında olması bu ihtimale temkinli yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Bunun yanı sıra bahsi geçen yıllarda Refî' Efendi'nin, Feyzullah Efendi'nin müridi olması da ihtimal dâhilindedir.

Manzumeye göre Feyzullah Efendi, İstanbul'da pek çok mürit için feyiz kaynağı olmuştur. Yüzü oldukça güzel olup Kur'ân'ın emir ve yasaklarına uyma hususunda son derece hassastır. Bu durum, Hüseyin Vassâf'ın Sefine-i Evliyâ adlı eserinde de “*... güler yüzlü, mülayim sözlü ..., ahlâk-ı hasene-i Muhammediyye ile mütehallî ..., evsâf-ı fâzılasına herkes meftûn ...*” (Vassâf, 2015, s. 313) şeklinde kayıtlıdır. İstikamet üzere yaydığı tarikatını sevenler İlâhî feyizlere gark olmuştur. Yoluna hizmet eden müritler de ebedi saadete ulaşmıştır. Günaha müptela olmuş ve Hak'tan uzaklaşmış pek çok kimse onun nazarı sayesinde manevî ihسانlar elde etmiştir:

Hem Sitanbulda **Şeyh Feyzullâh**
Feyz-yâb itdi çok müridânı

Ġucduvânî-yi ‘aşr idi bî-şek
Yüzi ahsendi hüyı Qur'ânî

Râh-ı şiddîki istikâmet ile
Neşr idüp tıldı feyz muhibbânı

İrgürürdi sa' âdet-i ebede
Bendelik eyleyen mürîdânı

Ne kadar olsa mübtelâ mehcür
Bir nazar ile itse ihsânı

Feyz-i Hâk irişür aña derhâl
Rû-siyehken olurdu nûrânı

Zâhir olurdu nisbet-i ma' hüd
Cezbe ile alurdu meydânı

Feyzlerin dâ'im ide Hâk dâ'im
Feyz-yâb ola hep muhibbânı (62-69)

Silsile-nâme, Refî' Efendi'nin Hz. Peygamber'in hatırına Hâlidîyye müntesiplerine saadet nasip etmesi, istikamette kılması ve İlâhî feyizlere ulaştırması için Cenâb-ı Hakk'a yaptığı 2 beyitlik bir dua ile nihayete ermektedir:

Yâ İlâhî be-ḥaḥḳ-ı Faḥr-i Rusul
Eyle mesrûr hep mürîdânı

İstikâmetde kıl bizi dâ'im
Bulalım biz de feyz-i Rabbânî (70-71)

Transkripsiyonlu Metin

Silsile-i Şerîf

el-Ḥamdu li 'l-lâhi 'llezi efâze nisbete 'l-ḥubbiyyeti 'z-zâtiyyeti 'l-ḳudsiyyeti el-Ḥâlidîyyeti 'n-Naḳşibendiyyeti 'l-Müceddidiyyeti 'ale 'l-âşîḳîne 'ş-şâdîḳîn fî meşâriḳi 'l-ard ve meḡaribihâ ke 'ş-şümûs ve 'l-budûr ve şalla 'llâhu te'âlâ ve sellem 'alâ seyyidînâ ve mevlânâ Muḥammedini 'llezi hüve ma' dinü 'l-aşḳ ve mecma' u 's-surûr ve 'alâ âlihi ve aşḫâbihi 'llezîne kânû ma' dine 'l-feyz ve 'l-ḥuzûr ve 'n-nûr

Nebî Şiddîḳ u **Selmân Ḳâsım** est ü **Ca' fer** ü **Ṭayfûr**
Ki ba' d-ez **Bu 'l-Ḥasan** şud **Bü 'Alîyy** ü **Yûsufeş** Gencür

Zî ' **Abdu 'l-ḥâlik** âmed ' **Ârif** ü **Maḥmûdi** râ behre
Ki zîşân şud diyâr-ı Mâverâ 'ü 'n-nehr-i Kûh-i Ṭur

' **Alî Bâbâ Külâl** ü **Naḳşibendest** ü ' **Alâu 'd-dîn**
Pes ez **Ya 'ḳüb-ı Çerḫi Ḥâce-i Aḫrâr** şud meşhûr

Muḥammed Zâhid ü **Dervîş Muḥammed Ḥâceḡi Bâḳi**
Müceddid ' **Urvetü 'l-vüḡḳâ** vü **Seyfü 'd-dîn Seyyid Nûr**

Ḥabîbu 'llâh Maḫzar Şâh ' **Abdu 'llâh Mevlânâ**
Kez inhâreşḳ şubḫ-ı 'iyd şud mâ râ şeb-i deycür

Ziyâ 'u 'd-dîn ferîdü 'd-dehr **Mevlânâ-yı mâ Ḥâlid**
Ki bâşed cümle ' âlem nisbet ḡarâ-yı .. ma' mür

İmdi Hâzret-i Hâlid Efendimize râbta idenler buraya kadar okurlar ve eger râbıtaya ehil olmuş olan şeyhine râbta iderlerse evvelâ şeyhiniñ şeyhine be' dehu şeyhine müte'allik birer beyt okurlar ba' dehu ve şalla'llâhu 'alâ seyyidînâ ve mevlâna Muhammedin nûru'n-nûr subhâne'l-Meliki'l-Ķadîri'l-Gafûr okuyup du'â' iderler

Diger Silsile-i Şerîf

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. Ey bihîn-i hâme-i huceste-seyr | V'ey sâdîk ü hamîm-i hûb-eşer |
| 2. Yine bir pâre-i Nakşibend ol sen | Olma beyhûde Nakşibend-i kühen |
| 3. Nakşibend olmağa ser-âgâz it | Mağşada besmeleyile âgâz it |
| 4. Evvel yûri Nakşibend bismi'llâh | Ħamd ile nağşına bulasın râh |
| 5. Nağş-ı na't-ı hûlâşa-i 'âlem | Cümleden saña vâcibest ü ehem |
| 6. Şad dürüd ü taḥiyyat ü ikrâm | Bir Resûl-i Ħudâ 'aleyhi's-selâm |
| 7. Hâşimî ebtaḥî Odur Ķureşî | Yokdurur dü-cihân içinde eşi |
| 8. Ħâtem-i enbiyâ' vü cümle rusul | Pîşvâ-yı heme vü hâdî-yi kül |
| 9. Faḥr-i 'âlem Muhammed Arabî | Nuḥbe-yi aşfiyâ' resûl ü nebî |
| 10. Cümle-i âl ü şaḥb-ı peygamber | Dîn-i İslâma her biri rehber |
| 11. Siyyemâ oldı çâr-yâr-ı güzîn | Cân u dilden mu'în-i dîn-i mübîn |
| 12. Cümlesiniñ Ħudâ-yı Rabb-i 'ibâd | Kermendin revânın eyleye şad |
| 13. İmdi ey ma'den-i leṭâ'if-i râz | Ve'y cemî' -i ma'ârifin kâni |
| 14. Gerçi muvaşşal ṭarîk çün Ħaḳḳa | Aḳrebi aña Nakşibendânı |
| 15. Cümle merdân-ı Ħaḳ bu yoldadurur | Nakşibendiyye bil 'Azîzânı |
| 16. Cümlesi çünki ṭâlib-i Ħaḳdır | Cümle bir gayri şanma pîrânı |
| 17. Silsile ile saña beyân ideyim | Ħâcegânile hem 'Azîzânı |
| 18. Yek biñ cümlesini ḥıfz eyle | İrişe tā ki feyz-i Rabbânî |
| 19. Ķaddesa'llâhu sırrahum ebedâ | Şad ide Ħaḳ revân işânı |
| 20. Böyle taḥḳîk itdi ehl-i ḥaber | Silsile ile Nakşibendânı |
| 21. Evvel Hâzret-i Ħabîb-i Ħudâ | Ümmetiñ şâfi' ü nigeḥ-bânı |
| 22. Şıdkile oldı Hâzret-i Şiddîk | Bu ṭarîk-i şa'âdete şânı |
| 23. Şânî-i işneyn ezhumâ fi'l-gâr | Na't-ı pâkidir ey kerem kâni |
| 24. Bildirüp mebd'e ü me'âd Nebî | Gârda itdi aña iḥsânı |
| 25. Andan aḥz itdi Hâzret-i Selmân | Fârisî bil o merd-i meydânı |
| 26. Andan aḥz itdi Hâzret-i Ķâsım | İbn-i Şiddîk şöhret ü şanı |
| 27. Andan aldı o Ca'fer-i Şâdîk | Oldı bî-şübhe Ķavş-ı Yezdânı |
| 28. Ba'de Bayezîd Bistâmî | Oldı andan mucâz-ı revḥânı |
| 29. Ba'de geldi Pîr Ħarâkânî | Oldı rûḥânî ḳuṭb-ı Rabbânî |
| 30. Andan aḥz eyledi bilâ-şübhe | Fârmedî ya'ni nûr-ı Raḥmânî |
| 31. Ba'de zân Yûsuf ebî Ya'ḳûb | Şöhreti oldı Pîr Hemedânî |
| 32. Oldı ser-ḥalka 'Abd-i ḥâlik ezân | Ķucduvânî o ḳuṭb-ı Rabbânî |
| 33. Ba'de geldi Rivegerî 'Arif | İtdi irşâd nice merdânı |
| 34. Andan aḥz itdi Fağnevî Maḥmûd | İstikâmetle aldı meydânı |
| 35. Andan aldı Alî Râmitenî | Şöhreti bil anıñ 'Azîzânı |
| 36. Ħvâce Baba Semmâsî rehber-i Ħaḳ | İtdi irşâd merd-i meydânı |
| 37. Andan aḥz eyledi Emîr Külâl | İtdi izḥâr Nakşibendânı |
| 38. Hâzret-i Nakşibend Bahâu'd-dîn | Bu ṭarîkiñ İmâm-ı burhânı |
| 39. Gerçi zâhirde pîri Emir Külâl | Ma'niñde Veysi bil o sultânı |
| 40. Terbiyet buldı Ķucduvâniden | Oldı andan mucâz-ı rûḥânî |
| 41. Soñra Ya'ḳûb Çerḫî reh-rev-i dîn | Nakşibendâna açdı meydânı |
| 42. ḳuṭb-ı ebrâr Ħvâce-i Ahrâr | Ṭutdı âfâḳı şöhret ü şanı |
| 43. Ħvâce- Ķadî Muḥammed Zâhid | Daḫi Dervîş Muḥammed Bâkî |
| 44. Ħvâceḡi ya'ni Şeyḫ Emkenegî | Şeyḫ Bâkî Muḥammed el-Fânî |

45. Kutb-ı vaqt idi **Pîr-i Fârûkî**
 46. Şâhib-i feyz **Muhammed Ma'sûm**
 47. Andan aḥz itdi **Şeyḥ Seyfû'd-dîn**
 48. Geçdi irşâd maḳâmına sonra
 49. İş bu mürşidden ol ḥâbîb-i İläh
 50. Ba' dehu **Şâh Dihlevî** geldi
 51. Andan aḥz itdi **Hâzret-i Hâlid**
 52. Dal budak şaldı şarkdan garba
 53. Türk ü Kürd ü ' Arab bilâdında
 54. Hulefâ içre râbîta ehli
 55. **Şeyḥ Osmân Tavîlî**dir biri
 56. Zü'l-cenâheyn **Seyyid Tâhâ**
 57. Şoñra Bidlisde kutb-ı vaqt oldı
 58. Yaşı yüz on deyince ol ekmel
 59. Zâhir ü bâtını mükemmel idi
 60. Daḥî ' arz-ı Hicâzda ' **Abdu'llâh**
 61. Konyada hem **Muhammed Kudsî**
 62. Hem Sitanbulda **Şeyḥ Feyzû'llâh**
 63. Gücdüvânî-yi ' aḥr idi bî-şek
 64. Râh-ı şiddikî istikâmet ile
 65. İrgürürdi sa' âdet-i ebede
 66. Ne kadar olsa mübtelâ mehcür
 67. Feyz-i Hâḳ irişür aña derḥâl
 68. Zâhir olurdu nisbet-i ma' hüd
 69. Feyzlerin dâ'im ide Hâḳ dâ'im
 70. Yâ İlähî be-ḥaḳḳ-ı Fahr-i Rusul
 71. İstikâmetde kıl bizi dâ'im
- Şeyḥ Ahmed Müceddid-i Şânî**
 Mürşid-i vaqt idi o nürânî
 Feyz-i tâmm oldı merd-i Hâḳḳânî
Hâzret-i Seyyid Bedâvünî
 Müstefîd oldı **Cân-ı Cânânî**
 Hindde oldı devâ-yı rûḥânî
 Nisbeti ol Müceddid-i Şânî
 İtdi mürde-dilânı nürânî
 Niceler buldı andan ' irfânı
 Şayayım azdır ey kerem kânı
 Ya' ni ol mürşid-i Süleymânî
 ' Ayn-ı Hâzret idi o ḥaḳḳânî
Küfrevî Şeyḥ Muhammed Tâhî
 Uşdı lâhûta ḥayf o rabbânî
 ' Aşîkân andan aldı meydânı
H'vâce-i Mekki kutb-ı Yezdânî
 Şadre 'd-dîn şaydı ehl-i ' ilm anı
 Feyz-yâb itdi çok mürîdânı
 Yüzi aḥsendi ḥuyı Kur'anî
 Neşr idüp tldı feyz muḥibbânı
 Bendelik eyleyen mürîdânı
 Bir nazar ile itse iḥsânı
 Rû-siyehken olurdu nürânî
 Cezbe ile alurdu meydânı
 Feyz-yâb ola hep muḥibbânı
 Eyle mesrûr hep mürîdânı
 Bulalım biz de feyz-i Rabbânî

Sonuç

İslâmî ilimlerin bir kısmında, özellikle de hadis, tefsir, kelim, siyer gibi sahalarda silsilelere yer verilmiş, böylece ilmin sıhhati ve geçerli bir yolla aktarımı sağlanmaya çalışılmıştır. Tasavvuf ilminde de birbirine icazet veren postnişinlerin adlarının yer aldığı silsilelere büyük önem atfedilmiş ve geçerli bir silsilede yer almak, irşat faaliyetlerini sürdüren bir şeyhin meşruiyetinin esası olarak telakki edilmiştir. Türk edebiyatında sufilerin liyakat belgesi olarak kabul ettikleri silsile geleneğinden mülhem olarak manzum silsile-nâmeler kaleme alınmıştır. Ancak bu türde eser veren şairlerin, silsile-nâmelere diğer edebî türler kadar ilgi göstermedikleri ve müelliflerinin ekseriyetle bir tekke mensubu veyahut meşihat makamında oldukları görülmüştür. 19. asır müelliflerinden, kendisi de aynı zamanda bir postnişin olan Hâfız Refî' Efendi'nin *Rehber-i Hak* isimli eserinde yer alan manzum silsile-nâme, Nakşibendî tarikatının Hâlidîyye koluna ait bir silsile-nâmedir. Silsile-nâmede, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den Hâlidîyye'nin müessisi Hâlid-i Bağdâdî'nin meşhur halifelerine kadar yer verilmiştir. Tekke mensuplarının tarikatın postnişinlerini tanımaları ve özellikle Nakşibendîler'in tasavvufi yaşamlarında önemsedikleri bir uygulama olan rabîta esnasında okumaları maksadıyla kaleme

alınmıştır. Bu yönüyle tasavvufî ve didaktik bir görünüm arz eden manzumenin, sanatsal kaygılar ve okuyucuda estetik duygular uyandırmaktan uzak olduğu görülmüştür. Şekil ve üslup bakımından incelendiğinde aruz ölçüsü ile kaleme alınmakla beraber, pek çok kusurunun bulunduğu, eserin geneline sade bir anlatım biçiminin hâkim olduğu tespit edilmiştir. Muhtevasında ise, Hâlidilik ile ilgili önemli bilgileri ihtiva ettiği, bu yönüyle 19. asır tasavvuf tarihi hakkındaki araştırmalara katkıda bulunabileceği değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, bu çalışma, özelde Hâfiz Refî' Efendi ve mensubu olduğu Hâlidîyye kolu hakkında yapılacak çalışmalara katkısı, genelde ise silsile-nâme türüne ait bir manzumenin ortaya konulması bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Algar, H. (1997). Hâlid el-Bağdâdî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (c. 15, ss. 283-285). TDV Yayınları: İstanbul.
- Aşkar, M. (2006). *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İz Yayıncılık: İstanbul.
- Ayğan, A. (2017). *Osmanlılarda Silsile Geleneği ve Resimli Hanedan Silsilenameleri*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Çetin, N. (2012). *Eyüp Tekkeleri*. [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Donuk, S. (2020). Türk Edebiyatında Silsilenâme ve Seyyid Ahmed Cezbî'nin Câmî'ü's-Silsile Adlı Silsilenâmesi. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 6(1), 16-36.
- Er, H. (2003). Bir Eğitim Kurumu Olan Eyüp'te Hasan Hüsnü Paşa Tekkesi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (11), 139-150.
- Faruk, F. (2022). Kuloğlu Hacı İlyas'ın Manzum Halvetî Uşşâkî Silsile-nâmesi. *Dergiabant* 10(1), 177-192.
- Kavak, A. (2013). *Divan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*. Semerkand Yayınları: İstanbul.
- Kavak, A. (2017). *Hâlid el-Bağdâdî*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara.
- Kaymakçı, F. (2019). *Nakşibendî Meşâyihinden Hacı Feyzullah Efendi ve Tasavvufî Görüşleri*. [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Kiel, M. (2013). Yanya. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (c. 43, ss. 317-321). TDV Yayınları: İstanbul.
- Kiremitçi, F. (2018). Menâkıbnâme ve Silsilenâme Türlerinin Manzum Bir Örneği: Kürkçübaşızâde Ali'nin "Silsiletü'n-Nûr Adlı Mesnevîsi. *Asos Journal* (74), 137-180.

- Köseoğlu, M. A. (2014). "İstanbul'a Nakşî-Halidî Şeyhlerinin Vazife Yaptığı Tekkeler ve Bu Yapıların Günümüzdeki Durumları". *Uluslararası Seyyid Taha-i Hakkarî Sempozyumu*.
- Korkusuz, M. Ş. (2012). *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık: İstanbul.
- Mutçalı, S. (2012). *Arapça-Türkçe Sözlük*. Dağarcık Yayınları: İstanbul.
- Öngören, R. (2016). İlk Tasavvuf Silsileleri. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Grafiker Yayınları: İstanbul.
- Öztoprak, N.-Özkat, M. (2021). Hâfız Cemâlî'nin Silsile-nâme-i Tarikat-ı Aliyye-i Uşşâkî Adlı Muvaşşah Manzumesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (26), 448-490.
- Pakalın, M. Z. (2008). *Sicill-i Osmani Zeyli Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*. (haz. Mustafa Keskin). Türk Tarih Kurumu Yayınları: Ankara.
- Piku, A. (2020). *Osmanlı Döneminde Arnavut Asıllı Müelliflerin Kur'an İlimleri ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları*. [Yüksek Lisans Tezi]. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
- Sâmi, Ş. (1317). *Kâmûs-i Türkî*. Dersaadet Matbaası: İstanbul.
- Tosun, N. Silsile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (c. 37, ss. 206-207). TDV Yayınları.
- Tüfekçi, H. (2022). Muhammed Vahyî Efendi'nin Gözden Kaçmış Bir Manzûmesi: Sünbülüyye Silsile-nâmesi. *CUJOSS Faculty of Letters Journal of Social Sciences* 46(1), 123-138.
- Tosun, N. (2007). Rabîta. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (c. 34, ss. 378-379). TDV Yayınları.
- Tâhir, B. M. (1975). *Osmanlı müellifleri*. (haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen). Meral Yayınevi: İstanbul.
- Toprak, M. S. (2006). Ali b. Osman Siraceddin el-Ûşî: hayatı ve eserleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (23), 65-86.
- Usta, M. (2006). *Tabîbzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyyeİsimli Eseri*. [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Vassâf, O.H. (2015). *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz. Kitabevi Yayınları: İstanbul.
- Yılmaz, H.K. (2011). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Neşriyat: İstanbul.

Bursalı Bir Şair: Murat Aydınllar Şiirinde Huzursuzluk

A Poet From Bursa: Unpleasure in Murat Aydinllar's Poetry

Ahmet KARAKUŞ

Dr., Atatürk Üniversitesi ATA-TÖMER, Atatürk University ATA-TOMER,
ahmet.karakus@atauni.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8102-3516>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	20 Temmuz / July 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atf / Cite as: Karakuş, A. (2022), Bursalı Bir Şair: Murat Aydınllar Şiirinde Huzursuzluk/A Poet From Bursa: Unpleasure in Murat Aydinllar's Poetry. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 677-692. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1146256>

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.



Bursalı Bir Şair: Murat Aydınlılar Şiirinde Huzursuzluk

Ahmet KARAKUŞ

Öz

1960 yılında Bursa'da doğan Murat Aydınlılar Türk Şiirinde adını fazla duyuramamıő Şairlerden biridir. Bu durumun sebeplerinden biri Şairin sadece 1983 ve 1988 yılları arasında yani salt beş sene Şiirle iőtigel etmesinden dolaydır. Çünkü Şairin Şiir kitaplarının ilki 1983 yılında Can Çiçeği – Şiirler adıyla yayımlanmış olup, 1984 yılında Yağmur Dindi adlı Şiir kitabı çıkmıştır. 1988 yılında ise son Şiir kitabı Su Kokusu – Şiirler adıyla yayımlanmıştır. Bu Şiir kitaplarının geneline bakıldığı zaman Şairin huzursuz bir psikoloji içinde olduğu görülecektir. Bu durumu Şairin hayatında mı yaşadığı yoksa salt Şiirinde işlediği bir izlek mi olduğu onun yaőamına gidilince ancak görülecek bir durumdur. Fakat Şiir hayatı boyunca yazdığı eserler dikkate alınınca ve Şiirlerin genelinde huzursuzluk teminin yer alması onun hayatında da bir huzursuzluk duygusunun olduğunun varsayılabileceğini göstermektedir. Bu çalışmada Murat Aydınlılar'ın Şiiri bu bağlamda ele alınmış olup beş baőtık etrafında iőtlenmiőtir. Bu baőtıklarda çeőtitli Şiirler örneklem olarak verilmiőt olup bu Şiirlerin tahlili yapılmaya çalışılmıştır. Murat Aydınlılar'ın Şiirinin yer aldığı bu çalışmada kullanılan baőtıklar ise Şu Şekilde sıralanabilir: 1. Huzursuzluk, 2. Hüzün, 3. Umutsuzluk, 4. Yalnızlık ve 5. olarak ise Zamanın Geçmesi'dir. Huzursuzluk baőtığında bu kavram tanımlanmaya çalışılmıőt olup Aydınlılar'ın beş Şiiri tahlil edilerek bu duygu verilmeye çalışılmıştır. Hüzün baőtığında da yine tanımlamalara yer verilmiőt olup bu madde içinde ise iki Şiir tahlil edilmiştir. Üçüncü baőtık olan umutsuzluk maddesinde bu kelime tahlil edilmiőt olup beş Şiir ele alınmıştır. Dördüncü baőtık olan yalnızlık maddesinde ise beş, son madde zamanın geçmesinde ise yedi Şiirin tahlili yapılarak Aydınlılar Şiirinde huzursuzluk teması verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Huzursuzluk, Hüzün, Umutsuzluk, Yalnızlık, Zamanın Geçmesi.

A Poet From Bursa: Unpleasure in Murat Aydınlılar's Poetry

Abstract

Murat Aydınlılar, born in Bursa in 1960, is one of the poets whose name has not been heard much in Turkish poetry because he was engaged in poetry for only five years between 1983 and 1988. His first poetry book, Soul Flower-Poems, was published in 1983, followed by the poetry book "Rain Stopped" in 1984. In 1988, his last poetry book, "Scent of Water-Poems," was published. When these poetry books are examined in general, it will be seen that the poet is in uneasy psychology. Whether this situation results from the poet's life experiences or just a theme he has worked on in his poetry can only be seen when one goes into his life. However, considering his poems, the presence of unrest in his poems shows a feeling of uneasiness in his life.

In this study, Murat Aydınlar's poetry was handled in this context and was processed around five titles. In these titles, various poems were given as samples, and an analysis of these poems was tried. The titles can be listed as follows: 1. Restlessness, 2. Sadness, 3. Hopelessness, 4. Loneliness, and 5. Elapsing. In the title of restlessness, this concept was tried to be defined, and this feeling was tried to be given by analyzing five poems of Aydınlar. Definitions are also included in the title of sadness, and two poems are explored in this title. In the third title, hopelessness, this word has been studied, and five poems have been discussed. In the fourth title, loneliness, five poems were examined. Seven poems were analyzed in the last item, elapsing, and the theme of restlessness was tried to be presented in Aydınlar's poetry.

Keywords: Restlessness, Sadness, Hopelessness, Loneliness, Elapsing.

Structured Abstract

Murat Aydınlar, one of the poets whose name is not well known in the field of Turkish literature, was born in Bursa. He has three books of poetry. The first of these books is *Can Çiçeği-Şiirler* which was published in 1983. His second book of poetry is *Yağmur Dindi* published in 1984. His third book of poetry is *Su Kokusu- Şiirler* published in 1988. Our search for any book of poetry published after these years has no results.

Distress can be defined as a state of unhappiness occurred in the form of the continuity of an individual uneasiness that is revealed as a manifestation of a temporary or pathological psychological disorder that is caused when an individual is affected sometimes for limited times, sometimes for longer periods, and sometimes for the whole life by life's challenges and events in the close and distant environment. In this study, Murat Aydınlar's poem has been studied regarding the context of distress, because the collective reading of his books has revealed that he generally focuses on this theme in his poems. Whether the poet deals with this theme specifically or as a result of the turmoil in his life can only be understood when his private life is investigated. However, the intensity of this theme in his poetry reveals the assumption that Murat Aydınlar spent distressful periods while writing his poems because a deeply distressed mood is felt in his poetry. This distress appears in forms such as sadness, hopelessness, loneliness, and missing the past.

The theme of distress in Aydınlar's poem has been tried to be examined through the analysis of various poems around the following five titles in this study. These titles are Distress, Sadness, Hopelessness, Loneliness, and Passing of Time. In the first title, "Distress" has been defined. It has been defined as a temporary state of discomfort that is caused by environmental actions or psychological tensions and can last for a few hours or even a few days. This definition shows that this psychological situation covers a certain time. It seems that the poet's poetry life covering five years from 1983 to 1988 was in a state of distress; that is, his poem was based on this theme. In this regard, it would be logical to mention some poems about these themes. To illustrate, *Geceleri Gündüzlerden Ayıran* is one of these types of poems in which he tried to reflect the distress that comes with the night. In this poem, the expression "the man telling a poem in the cemetery" as an interesting point is a sign of joy but can be regarded as suppressing the state of fear with an opposite reaction. In his poem "*Ustura*", a person sitting on a cliff is mentioned, which should not be seen as a normal way of life. It would not be wrong to say that the person sitting on the edge of the cliff is in a distressful mood. Another poem discussed under the title of distress is called *Nefes*. This poem focuses on a person who is in pursuit of self. It would be necessary to state that the person who cannot find the self and is in search is mentally distressful.

In the second title, “Sadness”, it will be necessary to deal with some poems, one of which is *Dert*. Sadness is a state of unhappiness that occurs as a result of some events experienced by a person. This state of unhappiness may occur when a person from a close or distant environment dies or when the lover splits up with the beloved one. *Dert*, one of his poems focuses on this theme. His other poem, *Sulu Şiir*, tells about his fear of the upcoming sadness. This shows the poet’s feelings against sadness.

“Hopelessness” comprises the third title in the study. The analysis of this word reveals the following result: um-ut-suz-luk. Considering this analysis and the etymology of the word, a negative situation arises that there is an expectation but this expectation did not or will not realize. To illustrate, *Son Ses* is his poem in which Aydınlar clearly reveals his hopelessness. Likewise, this theme is clearly focused in his other poem, *Ülkü*.

“Loneliness” is the fourth title in this study. The feeling of loneliness is a situation that will create a state of distress for every individual. Under this title, some poems have also been discussed. One of these poems is *Yalnız* in which the feeling of loneliness/ distress caused by breaking up with the lover is processed. Similarly, in Aydınlar’s poem, *Ayna* the feeling of loneliness created by the mirror is tried to be revealed.

The last title, “Passing of Time”, also deals with the theme of distress. In this title, the feeling of distress caused by missing the past is taken into consideration. Given the related poems, some poems like *Nerede*, *Geçmiş*, *Bir Gün*, and *Yeni İnsan* are among the poems being investigated under this title in the study.

Giriş

1960 Bursa doğumlu Murat Aydınlar’ın 1983’te yayımlanan “Can Çiçeği - Şiirler”, 1984 yılında yayımlanan “Yağmur Dindi” ve 1988 tarihinde yayımlanan “Su Kokusu - Şiirler” adlı üç şiir kitabı bulunmaktadır. Şairin şiirlerinin yayımlanma tarihi ve serbest şiir tarzıyla yazdığı şiirleri dikkate alındığında Murat Aydınlar şiirini modern Türk şiiri kapsamında ele almak gerekmektedir. Aydınlar’ın şiirine ayrıntılı bir bakış onun şiirinin huzursuzluk, umutsuzluk, sıkıntı, hüznün, hayatın meşakkati, hayatın sıkıntılarla devam edişi, geçmişe özlem, yalnızlık, ayrılık gibi duygular çerçevesinde bir akışının olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada da huzursuzluk bağlamında Murat Aydınlar şiiri bazı şiirlerin tahlil edilmesiyle incelenmeye çalışılacaktır.

1. Murat Aydınlar Şiirinde Huzursuzluğun Göstergeleri

1.1. Huzursuzluk

Huzursuzluk, bireyin yaşadığı veya çevresinde yaşanan bir olay sonucunda ya da psikolojik olarak gergin bir anında geçici yahut birkaç saati hatta birkaç günü bulabilen rahatsızlık hâli olarak tarif edilebilir. Bu hâl gerek yaşananlardan dolayı gerek psikolojik gerilimden dolayı herkeste olabilecek bir durumdur. Fakat buradaki psikolojik gerginliği patolojik bir vaka olarak algılamamak, hayatın akışı içinde her insanda yaşanabilecek bir duygu hâli olarak görmek gerekir. Eğer bireyde patolojik

olarak bir psikolojik rahatsızlık varsa içindeki huzursuzluk bariz bir şekilde artacak ve bu da sıkıntılı anların artmasına sebebiyet verecektir. Şairler bağlamında düşünüldüğünde, Nazir Akalın, Hüseyin Alacatlı, Nilgün Marmara gibi müntehir şairler ve şiirleri akla geldiği zaman bu şairlerdeki şiirlerin birçoğunun huzursuzluğu gündeme gelecektir. Bu hususu Murat Aydınllılar için söylemek yanlış olacaktır ancak onun şiirinde -1983'ten 1988'e değin yani şiir yaşamı boyunca- huzursuzluk duygusunun açık bir şekilde yansıtıldığı aşikârdır. Bu duygu Aydınllılar'ın hem insan olması hasebiyle yaşamı içinde yaşadıklarının bir yansıması olarak görülebileceği gibi hem de şair olmasının verdiği hassasiyetle şiirine aksetmesi şeklinde de düşünülebilir.

Huzursuzluk hâli günün her vaktinde ve gün boyu devam edebilecek bir duygu olsa da gecelerin verdiği kasvetten dolayı bu saatlerde daha yoğun olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Gecenin verdiği huzursuzluğu şairin *Geceleri Gündüzlerden Ayıran* adlı şiirinde görmek mümkündür:

“Neden gecelerin getirdiği çaresizlikle
mezarlıkta yürürken adam
şarkı söyler kırık bir sesle
ve odam odalara dar
odalar arar
neden anlamam” (Aydınllılar, 1988, s. 12)

Bu mısralarda geçen “adamın mezarlıkta şarkı söylemesi” dikkat çekici bir durumdur. Bu durumu neşe hâli olarak almak yanlış olacaktır. Buradaki husus, bireyin huzursuz anlarında zıt tepkiler vermesi, içinde yaşadığı korku hâlini bastırmak istemesinden dolayıdır.

İnsanın tercih ettiği yaşam alanı, çevresinden dolayı mecburiyet olabileceği gibi bireysel bir seçimi de olabilir. Ayrıca sadece bazı vakitlerin geçirildiği ortamların da kişinin psikolojik durumunu yansıttığını söylemek de yanlış olmayacaktır. Deniz kenarında oturan bir kişiyle uçurumun kenarında oturan bir kişinin aynı ruh hâli içinde olması genel itibariyle düşünülemez. Deniz kıyısında dalgaları seyreden birey huzur arayışındayken uçurumun kenarındaki kişinin huzursuzluk içinde olduğu söylenebilir. Bu durum Aydınllılar'ın *Ustura* adlı şiirinde görülmektedir:

“Bir yanım uçurum
ucunda duruyorum” (Aydınllılar, 1988, s. 16)

Birey eğer kendisiyle barışık ise ve kendini, nerede olduğunu, ne yaptığını ve yapacağını biliyorsa dingin bir psikolojide olduğu ifade edilebilir. Ancak kendini bulamamışsa ve arayış içerisindeyse bu yaşadığı huzursuzluğunun göstergesidir. Bu gösterge şairin *Nefes* adlı şiirinde bariz bir şekilde görülmektedir:

“Ey! Özgür sevgim

Ey! Ölgün düşlerim

Biliyor musunuz?

Güller solmuş

Açmıyor menekşeler

Ve onların arasında ben

Bir nefes arıyorum kendimden” (Aydınlılar, 1983, s. 17)

Bu mısralarda özellikle ikinci dizeye dikkat etmek gerekir. Çünkü “Ölgün düşler” olmayacak hayallerdir. Bu ise şairin huzursuzluğunu vermektedir. Ayrıca “güllerin solması”, “menekşelerin açmaması” bu tarumar olmuş bahçede “şairin olması” ise bir başka huzursuzluk göstergesidir. Bu hususların yanında son mısra ise şairin kendini bulma arayışında olduğunu vermektedir ki bu durum da huzursuzluğuna işaret olarak okunabilir.

Hiç kavramı son zamanlarda gerek sosyal medyada gerek yazılarda gerek görsellerde sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Tevazu duygusunu ön plana çıkarmak amacıyla yapılan bu paylaşımlara konu olan bu mefhum tasavvufi bir ıstılahtır ve “1. Yokluk, hiç. 2. tas. Mâsivâ, zulmet, şer, bâtil, çirkin” (Uludağ, 2005, s. 22) şeklinde verilmekte ve olumsuz bir mana içerdiği görülmektedir. Bu paylaşımların genel itibariyle bu tanımlama yadsınarak yapıldığı bir kenara bırakılırsa ve Aydınlılar’ın *Hiç* şiiri ele alınacak olunursa buradaki duygunun hem tevazu hem de tasavvufi olarak işlenmediği şairin huzursuzluğunu verdiği söylenebilir:

“Hiç düşünen insan

yanımdan geçerken

hiçi yanındaydı

Kalan

omuzlarda kuş tüyü tabut

kurak bulut

yağma akşam” (Aydınlılar, 1984, s. 43)

Şiirin dörütlük olarak verilen kısmı da huzursuzluk bağlamında dikkat çekicidir. Çünkü “tabut” her ne kadar “kuş tüyü” olarak sıfatlaştırılsa da aslında ölünün zayıflığı ön plana çıkarılarak bir hüznün duygusu okuyucuya verilmek istenmiş ayrıca “bulutun kurak” oluşu, “akşamın yağma” sıfatıyla verilışı şairdeki huzursuzluğu yansıtan diğer hususlar olarak değerlendirilebilir.

Bazen insanın hayata karşı umarsızlığı onun zıt tepkiler vermesine sebep olabilir. Bu zıt tepkiler hüznün hâlinde kakhahalar atma, sevinçliyken üzölme şeklinde olabileceği gibi bir anda huzursuzken biraz sonra tamamen farklı bir hâle bürünerek başka bir duruma doğru çevrilme şeklinde de olabilir. Bu zıt tepkiler çingeneler ön plana çıkarılarak Murat Aydınllılar’ın *Çingene Günler* şiirinde görölmektedir. Şiirin,

“oturur masa başında

başı avuçlarında” (Aydınllılar, 1988, s. 31)

mısralarında huzursuz bir insanın portresi çizilmişken, şiirin hemen sonrasında yer alan

“Üfler zurnaya keyifle

kendinden geçer çingene” (Aydınllılar, 1988, s. 31)

mısralarında ise çingenenin hayatı umursamayan bir tavrı görölmekte, huzursuzluğunu bastırmak için yaptığı psikolojik olarak görölebilecek bir eylemi verilmektedir. Her ne olursa olsun şiirin ele alınan ikinci kısmında huzursuzluğun aksine neşe hâkimdir.

1.2. Hüzün

Hüzün, hayatın içinde zengin ya da fakir, genç ya da ihtiyar, kadın ya da erkek her birey tarafından yaşanan ve kişiyi mutsuz bir psikoloji içine sokan bir duygudurumdur. Hüzün, bireyin yaşam süresi boyunca çokça yaşaması kaçınılmaz bir duygulanımdır.

“Hüzün, insanoğlunun doğumuyla beraber gelen ve yaşamında kısa bazen de uzun aralıklarla ölümüne kadar devam eden bir duygudur. Hayat sevinçleri az hüznüleri çok olan bir duraktır. Sonlu bir mekân olan dünyanın münzevileri veya dünyeviler, ne kadar rahat bir yaşam içinde olurlarsa olsunlar, mekâna bağlı sayısız eksiklikleri olduğu için yaratılışla getirilen aşk, ölüm, sağlığın kaybedilebilmesi, ayrılık gibi faktörlerin varlığı nedeniyle, yaşarken ve ölüirken muhakkak hüznü tadacak ve kendilerince bu hâli yaşayacaklardır. Çünkü bu fitri ve tabii bir olaydır” (Karakuş, 2009, s. 1).

Bu ifadeler hayatın getirdikleri sıkıntılarının yoğunluğunu göstermektedir. Bu yoğunlukta insanın hüznün içinde olması ve hayatının daha çok kısmını hüznün içinde devam ettirmesi yaşamın doğumdan ölüme değin bireye yüklediği kaçınılmaz bir huzursuzluk durumu olarak görülebilir. Hüznün ayrıca psikolojik bir vaka olarak da değerlendirilebileceğini “Derin bir gönül bağıyla sevilen insanın kaybedilmesine yönelik fiziksel, duygusal üzüntü tepkileri” (Budak, 2005, s. 370) şeklinde tarifi yapılan bu tanımlamanın psikoloji sözlüğünde yer alması göstermektedir. Buradaki tanımlamada hüznün salt kaybedişin verdiği bir üzüntü olarak değerlendirilse de hüznü sadece bu kısıtlı kategorizde ele almak kısır bir tanımlama olacaktır. Sadece yakın kaybedişlerinde değil, örneğin bir öğrencinin düşük not almasıyla beraber hissettiği üzüntülü duygulara da hüznün demek yerinde olacaktır. Ancak şairlerdeki hüznün durumu ise daha çok sevgiliden ayrılık, sevgilinin uzaklaşması veya âşğın yanında olsa da sevene meyil vermemesi gibi yaşantılar sonucu olan bir hissediş hâlidir. Bu hissediş hâli Murat Aydınlılar şiirinde de kendini göstermektedir. Bu duygu *Dert* şiirinde özlem ile oluşan bir üzüntü şeklindedir:

“Gecenin içinde titreyen ışık
 İnanma gözlerime
 Bakışlarım kırık
 Mahzunum
 Ne kadar hür görünmeye çalışsam
 Özlemin en dayanılmazı içimde
 Yanılıp ağlasam
 Kurşun gibi düşer gözümden
 Özüm yere.” (Aydınlılar, 1983, s. 8)

Burada işlenen özlem duygusunun kime duyulduğu açıkça verilmemiştir. Mahzun olan şair, rahat bir duruş sergilemesinin aslında bir yanıltmaca olduğu, bağlandığı birinden dolayı hür olmadığı ifadeleri şiirin nirengi noktası olan hüznün şairin, özlemin ise sevgilinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Şairin bir başka şiiri *Sulu Şiir*'de ise hüznün gelmesinden şairin duyduğu korku anlatılmaktadır. Hüznün gelmesi hiç kimse -tasavvufta olumlu bir terim olması (bk. Cebecioğlu, 2009, s. 290) bir yana bırakılırsa- tarafından arzulanan bir duygu değildir. Hüznün gelişinin bir korku oluşturması ise bu duygunun şair tarafından çokça yaşandığını ve huzursuz bir şekilde tezahür eden bu tecrübelerden dolayı

korkulmasına sebep olduğunu gösterir. Bu yaşanan korku ise hüznün yoğunluğunun işaretidir:

“Gelme hüznü canını yakarım
gelme
çanına ot tıkarım
dostlar tutun şunu
geliyor üzerime
kah kah kah
çöküp kalacak gönlüme
kih kih kih
ağlatacak
ah ağlatacak” (Aydınlılar, 1984, s. 40)

Son mısradaki yer alan “ah” ünleminin bulunması ise şairdeki sıkıntının belirginliğini gösteren bir işaret olarak verilebilir.

1.3. Umutsuzluk

Umutsuzluk; yaşam boyunca birçok kere insanı etkileyen, mutsuz eden, karmaşa içine sokan bir huzursuzluk hâlidir. Bu hâl her insanda olabilecek bir durumdur. Ancak bu durum sık sık meydana geliyorsa o zaman bir problemin olduğunu söylemek gerekecektir. Çünkü bu huzursuz unsurun devamlı oluşu bireyin hayattan zevk almasını önleyecek, hayata bakışını olumsuz hâle getirecek, yaşamdan umulan bir şey kalmayacaktır ki bu durum ise bireyi çıkmaza sokacaktır. Zaten kelimenin kökenine inildiği zaman *um-ut+suz+luk* şeklinde tahlili yapılan sözcüğün köküne bakıldığı zaman bir şeyi ummak/beklemek olduğu görülecektir. Bu beklenti kalmadığı zaman kişi yaşamdan kopacaktır; bu ise hayatı anlamsız hâle getirecektir. Murat Aydınlılar şiirinde huzursuzluğun bir boyutu olan umutsuzluk da şairin şiir mecrasının genelinde bulunmaktadır.

Aydınlılar şiirini ele alırken “Huzursuzluk” başlığında şairin zıt tepkilere veya duygulara yer verdiği belirtilmiştir. Bu başlık altında örnek verilecek olan *Kara Bahtım* şiirinde de bu zıt duygular ele alınmakta, bir tarafta mutluluğa adım atan şair daha sonrasında umutsuzluk içine girmektedir:

“Peşimde değil artık
Ayrılmış benden kara bahtım” (Aydınlılar, 1983, s. 18)

mısralarında “kara bahtın ayrılmış olması” kişiyi sıkıntılı durumlara sokacak olan talihin son bulması anlamına gelmektedir ki bu da kişiye mutluluk getirecektir. Ancak şiirin devamında yer alan

“Gölge et ağacım

Bu belki son mutlu yaşantım” (Aydınlılar, 1983, s. 18)

mısralarında ise geleceğe kaygıyla bakılmakta, bir umutsuzluk hâli sezilmektedir. Bu umutsuzluk durumunun şiirin son mısraı olması ise şiire şekli bir mana vermektedir ki artık umut/mut mısraına yer verilmeyeceği anlamı ortaya çıkmaktadır. *Son Ses* şiirinde ise umutsuzluk şair tarafından açıkça belirtilmektedir:

“Çeksem ipi

geri gelir mi

çoktan geçti gitti

umut bu kapıdan” (Aydınlılar, 1984, s. 42)

İşkenceli Bilmece şiirinde de Aydınlılar yine umutsuzluğunu, “umutlarının kırıldığını” bariz bir şekilde işlemektedir. Bu şiirde şairin içindeki karmaşasını, huzursuzluğu, kaçış isteği, şiirin isminde olduğu gibi bir belirsizliğin olduğu görülmektedir:

“Çözmeye çalıştıkça sarıyor beynimi

Gözlerimi karanlığın kemirdiği zaman

Düşlerim ümitlerim kırılıyor

Yere baksam kara toprak

Göğe baksam yıldızlar

Ya ben nereye kaçsam” (Aydınlılar, 1983, s. 21)

Ayrıca şiirde geçen “düşlerin kırılması” hususunu da umutsuzluk/huzursuzluk bağlamında okumak gerekmektedir ki hayallerin kırılması gelecekte beklenmenin kalmadığını gösterir bu durum ise hayattan zevk almamaya sebep olacaktır. Zaten Murat Aydınlılar şiirinde huzursuzluk hâli genel olarak yer almakta, şairin geleceğe bakışı olumsuz olup, Aydınlılar’ın hayattan beklentisinin kalmadığı görülmektedir. Bu şiirlerden *Ülkü*’nün şu mısralarında da bu husus işlenmektedir:

“Bir düşüncenin peşinden adım adım

dolaştırdım sesimi sokak sokak

hayat bir kuştı

ellerimden uçacak” (Aydınlılar, 1988, s. 7)

Şiirde yer alan şu mısra da şairdeki hayata bakışı göstermekte, yaşamdan beklentisinin ne kadar az olduğunu vermekte, hayata umutsuzca bir duyguyla yaklaştığını işlemektedir:

“bir yudum su kadar hayat” (Aydınlılar, 1988, s. 7)

Aslında hayatın kısalığı birçok insan tarafından ifade edilen bir durumdur. Ancak bu husus psikolojik bir unsur olarak görülebilecek bir durumdur. Çünkü hayattan beklentileri çok olan ve hayatı dolu dolu yaşayanlarda, yaşama umutla bakan kişilerde bu duygu daha azken hayattan beklentileri kalmamış, her şeye umutsuzluk içinde bakanlarda yaşamdan bir şey anlamama, hayattan bir şey almama gibi söylemler ortaya çıkmaktadır. Şairin de bu ikinci grupta olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır ya da Aydınlılar sadece şiirinde böyle bir yaklaşımla hayata bakmaktadır. Bu ise huzursuzluk/umutsuzluk duygusunu şiirine güçlü bir şekilde yansıttığının göstergesidir. Ancak bu durum ise hayatın keşmekeşi içinde bir insanın huzursuzluk veya umutsuzluk duygularını yaşamadığı yahut az yaşadığını gösterir ki bu da yanlış bir yaklaşım olacaktır.

Murat Aydınlılar’ın *Sokaklar* şiirinde de yine zıt duygular hâkimdir. Bir taraftan umutsuzluk yaşanırken şiirin sonraki mısralarında bir umut kıvılcımı görülmekte ancak son mısra yine bir huzursuzluk hâlini işlemektedir. *Sokaklar*’ın

“Hangi kıyısına koştuyusam bu şehrin

çilingirlerin hüneri açamadı kapıları” (Aydınlılar, 1988, s. 32)

mısralarında bir umutsuzluk hâli belirginken şiirin devamında yer alan

“kilitlememiş arzuları getirin” (Aydınlılar, 1988, s. 32)

mısrasında ise şairin içinde bir beklentinin olduğu görülmekte, son mısradaki ise “Bursa sokaklarının üşümüş oluşu” ile yine bir huzursuzluk hâli ile şiire son verilmektedir. Bu husus ise şairdeki karmaşayı gösteren örneklerden biri olarak görülebilir:

“üşümüş Bursa’nın sokakları” (Aydınlılar, 1988, s. 32)

1.4. Yalnızlık

Yalnızlık denilince halk arasında çokça dile getirilen “Yalnızlık Allah’a mahsustur.” sözü akla gelmektedir. Aslında bu halk irfanını ifade eden söylem yalnızlığın yaratılanlar için uygun olmayan bir yaşantı olduğunu vurgulamakta,

insanın yalnızlık içinde oluşu, devamlı bu şekilde yaşamını sürdürmesinin kişiyi psikolojik olarak çıkmaza sokacağıın işareti olarak düşünülebilir.

Yalnızlık insanın yaşamı boyunca birçok şekilde tezahür edebilir. Bu, kişinin çevresinden ayrılması, çeşitli sebeplerden dolayı gurbete çıkması, yakın ölümleri ile oluşan travma sonucunda kişinin kendi içine çekilmesi, sevgilinin ayrılığı vb. hususlar sonucu oluşabilir. Murat Aydınlar'ın *Yalnız* şiirinde de sevgilinin ayrılığıyla oluşan bir yalnızlıktan bahsedilmektedir:

“Güzellikler aldı seni benden

Ben hatıra kaldım dünyaya

Uzayıp giden bir iz gibi

Yapayalnız tek başıma” (Aydınlar, 1983, s. 16)

Şiirin birinci mısraını dikkatli okumak gereklidir. Sevgiliyi, âşıktan nasıl bir güzellik alabilir? Bu husus sevgilinin başka bir kişi ile izdivacı olarak yorumlanabilir. İkinci ve üçüncü mısralar ise geçmiş günlere duyulan özlem ile oluşan mutsuzluğun işareti olarak görülebilir.

Ayna metaforu aslında yalnızlığın bir görüntüsüdür. Çünkü kişi aynaya bakarak kendisiyle beraberdir, kendisiyle konuşmaktadır, dertleşmektedir. Aydınlar'ın *Ayna* şiirinde de ayna ile oluşturulan yalnızlık verilmeye çalışılmıştır:

“Kırk günün birinde

İki tek atmışım

Karşımda can arkadaşım

Aramızda ayna” (Aydınlar, 1983, s. 30)

Kişinin arkadaşının arasına giren ayna yalnızlığa sebep olmaktadır. Çünkü aynaya bakmak zorunda kalan kişi kendisinden başkasını görememekte ve yalnız kalmaktadır. Bu durumun içki masasında olması ise yalnızlığı daha da artacağıın göstergesidir.

Şiirimizde özellikle halk şiirinde saz ve ceylan motifinin çokça işlendiği bilinmektedir. Bu motifler dert, gam, ayrılık, yalnızlık gibi duyguları dile getirmek için bir vasıta olmuştur. Aydınlar'ın *Tutku II* şiirinde de bu motifleri ve yalnızlığı görmek mümkündür:

“Dertli sazım

dile gelirse bir gün

kork
tüm ayrılıkların ötesiyim
av olanlardan daha üzgün
gözlerle bakarsam
hele uzağıma düşmüşse türküm
sızlarsa alaca akşamlar
yalnız bir ceylânın gözlerinde
yıkılası dünya kadar küçülürüm” (Aydınllılar, 1984, s. 15)

Şiirin dördüncü dizesi şairin ayrılığının derinliğini ve yalnızlığının yoğunluğunu verdiği gibi “av olanlardan yani ceylanlardan daha üzgün” oluşu ise hüznünün ve derdinin büyüklüğünü, sıkıntılarını, huzursuzluğunu, içindeki çıkmazı vermektedir. Son iki mısra ise yalnızlığını “yalnız bir ceylânın gözlerinde küçülmesi” şeklinde verilerek tekrar edilmiş yani vurgulanmıştır.

Kişinin kalabalıklar içerisinde yalnızlık duygusunu yaşaması onun bu duyguyu ne kadar büyüttüğünün göstergesidir. İnsanların neşeli, umutlu, mutlu, hatta kahkahalar içinde sürüp giden günün akışı içinde bireyin kabuğuna çekilmesi yapayalnız olduğunu vermektedir. Şairin *Tutku V* adlı şiirinde bu duygu işlenmektedir:

“Alabildiğine yalnızım
bu akıp giden kalabalığın içinde” (Aydınllılar, 1984, s. 18)

Bayramlar; mutluluğun, huzurun, neşenin ve birlikteliğin yaşandığı günlerdir. Ancak yalnızlar bu günlerde hüzünlenir. Çünkü bu günleri beraber geçirecekleri kimseleri yoktur veya ölmüştür yahut uzaktadırlar. Aydınllılar’ın *Bayram Günleri* adlı şiirinin şu mısraları bu duyguyu okuyucuya vermektedir:

“Ömrümün bir yeri
kuşatılmış
bayram günleri
çatapatlar maytaplar
çocuk şenlikleri
...
Ömrümün bir yeri
şimdiden belli

kilit altında odalar

kuşatılmış bayram günleri

deli çatapatlar” (Aydınlılar, 1988, s. 20)

Bu mısralar şairin geçmişine, çocukluğuna olan özlemini de vermektedir. Çünkü o günler yalnız değildir, mutludur, çocuktur. Şimdi ise sadece çocukluğun sesini duymaktadır, yaşayamamaktadır, “kilit altında odalarda” mahpusluk olarak tek başına yalnızdır.

1.5. Zamanın Geçmesi

Zaman; gerek Batı filozofları arasında ve gerekse de İslâm felsefecileri arasında çokça tartışılmış, üzerinde tanımlamalar yapılmış, reddiyeler dizilmiş, etkilenmeler olmuş soyut bir kavramdır. Genel olarak bakıldığında felsefecilerin zaman üzerinde yaklaşımı şimdi/ân üzerinde yoğunlaşmış, geçmiş ve gelecek yadsınmış ve zamanın şimdi olduğu üzerinde durulmuştur. Elbette ki bu husus filozoflarca farklı şekillerde ifade edilmiştir. Sıradan insan tarafından zamanın ne olduğu veya olmadığı üzerinde durulması beklenemez bir husustur. Onun için zaman; geçmiş, şimdi ve gelecekte mürekkep bir olgudur. Geçmiş yaşamıştır, şimdiyi yaşıyordu ve geleceği ise yaşayacaktır/yaşamak istemektedir. Fakat en çok zaman ile ilgili olarak üzerinde durduğu şey zamanın geçmişliği ve bir daha o günlerin gelmeyeceğidir yani geçmişe özlemdir, çocukluğa hasrettir. Çünkü o günler hayatın gâilesiz günleridir, mutluluğun zamanıdır, huzurun ânlarıdır. Şairlerde de bu husus çokça dillendirilmiş olup Murat Aydınlılar şiirinde de bu duygu hâkimdir. Örneğin Aydınlılar’ın *Nerede* adlı şiirinin,

“Geçiyor zaman

Düşler kalıyor

Düşünüldüğü yerde

...

İsteyerek

Doymadan isteyerek geçiyor zaman

Dün kalıyor geride” (Aydınlılar, 1983, s. 22)

şeklinde yer alan ve özellikle ikinci üçlüğünde bir şeyler yarım bırakılarak geçmişin tamamen, dolu dolu yaşanmadan, zevk alınmadan geçtiği vurgulanmış ve geçmişe özlem işlenmeye çalışılmıştır. Dünün geçmişi bugünün insanı için özlem uyandırmakta, bugünün geçmişi yarının yetişkinleri için özlem uyandıracaktır. Yani her daim geçmiş var olacak ve geçmiş her zaman özlemle yad edilecek bir zaman

dilimi olacaktır. Aslında yaşananlar aynı şeylerdir, yad edilenler, hüznle anılanlar aynı duygulardan kaynaklanmaktadır. Geçmiş demek çocukluk yani hayatın meşakkatinden uzak zamanları demektir. İnsanın özlediği de sıkıntısız geçirilen çocukluk günleridir. Çocukluk, sorumluluğun ve kaygının olmadığı, sadece beklentinin açken anne tarafından verilecek olan bir dilim ekmek olan vakitlerdir. İnsanın geçmişe özlemi ise bu gairesiz hayatın akışı içindeki zamanlardır. Elbette ki geçmişe özlem salt çocuklukla sınırlı değildir; mesela sevgili ile geçirilen geçmiş günler de özlemin bir parçasıdır, anne baba ile vakit geçirilen zamanlar da geçmişin özlemleridir. Fakat genel itibariyle ve şairlerde de daha çok geçmiş denildiği zaman akla çocukluk ve çocuklukla gelen masum zamanlar gelmektedir. Aydınllılar'ın *Geçmiş* şiirinin,

“Renkler silik köprüler çökmüş

Ne bir bağlantı ne arzular

Varamaz artık geçmişe “ (Aydınllılar, 1983, s. 26)

şeklindeki mısralarında görüldüğü üzere bugünden şikayet, geçmişe özlem duyulmakta, geçmişin gelmeyeceğinden oluşan huzursuzluk şairde dile getirilmekte, *Bereket* şiirinin,

“Bir bak geçen yıllara

Gecede mum ışığı gibi titrek

Saçlara yağıyor kar” (Aydınllılar, 1983, s. 28)

mısralarında da verildiği gibi yine zamanın akışı, geçmişe duyulan hasret ve ihtiyarlık belirtileriyle ızdırap işlenmektedir. *Bir Gün* şiirinde ise geçmiş, çocukluğa özlem ile anılmaktadır:

“Bir gün çocukluğumuz gelir akla

kağıt kayıklarla uçurtmalarla

havalarla sularla” (Aydınllılar, 1988, 27)

Aydınllılar bu şiirde çocukluğunu, çocukluğunda yaptıklarını hatırlayarak özlemini dile getirmekte, şiirin devamı olan

“Bir gün uyanınca

soluk bir sonbahara” (Aydınllılar, 1988, s. 27)

şeklindeki mısralarla ise artık rüya/çocukluk bitmiştir, ihtiyarlık gelmiştir, ölüm yaklaşmıştır. Geçmiş, yakın zamanda da olsa uzun zamanda da olsa o, geçmiştir/bitmiştir. *Merak* şiirinin şu mısralarında yakın bir geçmişten bahsedilmekte,

bu geçmişin artık gelmeyeceği vurgulanarak hüznün duyulmakta, huzursuzluk hissedilmektedir:

“Fırlatıp attığımız günler
uzak değil şimdi
nasılsa bulunmayacak
dağda dalga
alabildiğine köpük” (Aydınlılar, 1984, s. 26)

İlk mısradaki geçen “fırlatma” eylemi günün geçmişliğine işaret olup, son iki mısradaki karışıklık ise geçmişten dolayı bugün yaşanan karışıklığın işareti olarak okunabilir. *Sulu Şiir*’in şu mısralarında ise günün karmaşası, zamanın geçmesi ile oluşan hüznün yanında şimdi de de huzursuzluğun devam ettiği yine vurgulanmaktadır:

“geçen zamandı
mutsuzluk orta yerde” (Aydınlılar, 1984, s. 40)

Yeni İnsan şiirinde ise zamanla beraber insanın yıpranması dile getirilirken, nisanın/bereketin uzaklığı huzursuzluğa bir işaret olup, şiirin sonlarında ise geçmişe özlem duyulmakta ve “yeni insanın gelmesi uzaklarda” olduğu için yine bir huzursuzluk hâli şiirle verilmektedir:

“Zaman geçiyor
aldanmakta insan
zaman
aldatılmadan geçiyor
ve
uzak şimdi
yağmurlarıyla nisan

Gökler düşüyor
duymuyorsunuz
bulutlarda kan
eskiyen bir tad damaklarda
ve uzakta
yeni bir insan” (Aydınlılar, 1984, s. 59)

Sonuç

Modern Türk şiiri sahasında adı çok bilinmeyen şairlerden biri olan Murat Aydınllılar Bursa şairlerindedir. Adının nadiren duyulmasının sebeplerinden biri olarak şairin şiir yazma -şiir kitaplarını yayımlatma- sürecinin 1983 ile 1988 yılları arasında yani sadece beş sene gibi kısa bir süre içinde sınırlı kalmasından kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Anlaşılması zor olan bir şiir yapısına sahip olan şairin bu durumunu, duygularının karmaşık olmasına bağlamak bir varsayım olarak görülebilir. Serbest şiir tarzını benimseyen şairin şiirlerinin toplu okunması onun şiirinin temel temasının huzursuzluk olduğunu göstermektedir. Bunu şairin özellikle tema olarak ve bilinçli bir şekilde yazmak istediğini söylemekten ziyade ruh hâlimden kaynaklanan ve bu husustan dolayı temanın şiirine yansıdığını söylemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Şairin 1983'ten 1988'e varana değin hemen bütün şiirlerinde huzursuzluk izleğinin var olduğu görülmektedir. Huzursuzluk, sıkıntı, ruhi buhran, yalnızlık, hüznün, ayrılık, geçmiş zaman, umutsuzluk gibi unsurların şiirinin belirgin noktası olan Murat Aydınllılar'ın şiirleri bu çalışmada huzursuzluk bağlamında incelenmiş olup, beş başlık etrafında bazı örneklem şiirlerin tahlili yapılarak ele alınmıştır. Şairin şiiri huzursuzluk, hüznün, umutsuzluk, yalnızlık ve zamanın geçmesi şeklinde beş alt başlık altında verilmeye gayret edilmiştir.

Kaynakça

- Aydınllılar, M. (1983). *Can çiçeği-şiirler*. Bursa: Dideban Matbaası.
- Aydınllılar, M. (1984). *Yağmur dindi-şiirler*. Bursa: Sanat Yayınları.
- Aydınllılar, M. (1988). *Su kokusu-şiirler*. Bursa: Sanat Yayınları.
- Budak, S. (2005). *Psikoloji sözlüğü* (3. Baskı). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü* (5. Baskı). İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Karakuş, A. (2009). *Modern Türk şiirinde hüznün ve melâl* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi. Sakarya.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf terimleri sözlüğü* (2. Baskı). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sabri Esat Siyavuşgil'in Gözünden Ahmet Mithat

Ahmet Mithat Through The Eyes Of Sabri Esat Siyavuşgil

Kudret SAVAŞ

Dr. Öğr. Üyesi., Afyon Kocatepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Afyon Kocatepe University, Faculty of Education, Department of Turkish Language Education, kudretsavas@aku.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6544-0029>.

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	24 Mayıs / May 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atf / Cite as: Savaş, K. (2022), Sabri Esat Siyavuşgil'in Gözünden Ahmet Mithat/Ahmet Mithat Through The Eyes Of Sabri Esat Siyavuşgil. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 693-709. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1120956>

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.



Sabri Esat Siyavuşgil'in Güzünden Ahmet Mithat

Kudret SAVAŞ

Öz

Sabri Esat Siyavuşgil'in 1945-1946 eğitim-öğretim yılının açılış dersi töreninde verdiği "Ahmet Mithat-Mürebbi" başlıklı konferansı bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu konferans metni daha sonra "Üniversite Konferansları 1945-1946" başlığıyla Kenan Matbaası tarafından İstanbul'da basılmıştır. Aynı metin *İstanbul Kültür* dergisinde "Ahmet Mithat Efendi- Rönesans Adamı I-II" ve "Ahmet Mithat Efendi Bize Neler Öğretti III-IV?" başlığıyla 1 Mart-15 Nisan 1946 tarihleri arasında dört sayı boyunca yayımlanmıştır. Sanatçının İstanbul Üniversitesi'nin açılış dersi olarak verdiği bu konferans ne yazık ki dergi sayfalarında unutulmuştur. Oysa Siyavuşgil'in bu konuşmada Ahmet Mithat Efendi ile ilgili kullandığı "Rönesans Adamı" ifadesi bile edebiyat tarihimiz açısından kendi başına yeteri kadar ilgi çekicidir. Bu çalışmanın amacı, Ahmet Mithat Efendi'yle ilgili yaygın kanının dışında farklı kanılar ortaya koyan sanatçının fikirlerini inceleyerek Siyavuşgil'in bu konudaki yaklaşımını belirlemektir.

Siyavuşgil'in Ahmet Mithat hakkındaki düşünceleri, yakın zamana kadar edebiyat tarihimizde kendini belli eden olumsuz yaklaşımdan ciddi biçimde farklılık göstermektedir. Yazar, Ahmet Mithat'ın modern Türk edebiyatının doğuş anında üstlendiği role odaklanarak onu bu çerçevede değerlendirmeye çalışır. Söz konusu değerlendirme elbette yeni bir toplumun oluşturulması çabalarında Ahmet Mithat'ın katkılarını da göz ardı etmez. Bunun yanı sıra Ahmet Mithat'ın karşıya kaldığı yeni medeniyetin faydalı yanlarını bir süzgeçten geçirerek toplumuyla paylaşması da yazarın önemli bulduğu bir yaklaşımdır. Ahmet Mithat'ın bu paylaşımı yaparken kaynaklarını açıklamaktan çekinmemesi, bu kaynaklara atıfta bulunması bakımından dönemin diğer sanatçılarından ayrıldığı vurgular. Ahmet Mithat'ı farklı kılan hususları sıralayan Siyavuşgil, Ahmet Mithat hakkındaki olumsuz yargıların ortaya çıkış nedenlerine değindikten sonra her birini çürütecek düşünceler ileri sürer. Bu bakımdan Siyavuşgil'in yaklaşımını ortaya koyan söz konusu konferans, Ahmet Mithat hakkında erken dönemde ortaya konan ciddi bir inceleme mahiyeti taşımaktadır. Bu yönüyle günümüzde de dikkatle incelenmeyi hak etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Sabri Esat Siyavuşgil, Ahmet Mithat, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Tarihi, Rönesans Adamı.

Ahmet Mithat Through The Eyes Of Sabri Esat Siyavuşgil

Abstract

Sabri Esat Siyavuşgil's lecture titled "Ahmet Mithat-Mürebbi" given at the opening lecture ceremony of the 1945-1946 academic year is the subject of this study. The text of this conference was later published in Istanbul by Kenan Printing House under the title of "University Conferences 1945-1946". The same text was published in Istanbul Kültür magazine under the titles of "Ahmet Mithat Efendi- Renaissance Man I-II" and "What Ahmet Mithat Efendi Taught Us III-IV?" for four issues between 1 March and 15 April 1946. This conference, which the artist gave as the opening lecture of Istanbul University, has unfortunately been forgotten in the pages of the journal. However,

even the expression "Renaissance Man" used by Siyavuşgil in this speech about Ahmet Mithat Efendi is interesting enough in itself in terms of our literary history. The aim of this study is to determine Siyavuşgil's approach to this issue by examining the ideas of the artist, who put forward different opinions about Ahmet Mithat Efendi.

Siyavuşgil's thoughts on Ahmet Mithat differ seriously from the negative approach that has been evident in our literary history until recently. The author tries to evaluate Ahmet Mithat from this perspective by focusing on the role he assumed at the birth of modern Turkish literature. This assessment of course does not ignore Ahmet Mithat's contributions in the efforts of the establishment of a new society. In addition, Ahmet Mithat's sharing the beneficial aspects of the new civilization he faced with his society by filtering it is an approach that the author finds important. It is emphasized that Ahmet Mithat did not hesitate to reveal his sources while sharing this, and that he differed from other artists of the period in terms of referring to these sources. Listing the points that make Ahmet Mithat different, Siyavuşgil put forward ideas to refute each of them after mentioning the reasons for the emergence of negative judgments about Ahmet Mithat. In this respect, the conference, which presents Siyavuşgil's approach, is a serious examination of Ahmet Mithat in the early period. In this respect, it still deserves to be carefully examined.

Keywords: Sabri Esat Siyavuşgil, Ahmet Mithat, İstanbul University, history of literature, Renaissance man.

Structured Abstract

Some of the approaches found in the conference, which Siyavuşgil gave as the opening lecture, draw attention in terms of opposing the official view at some points as well as putting forward objections to some established ideas of the Turkish literature canon of the period. It should be noted that the first of these objections was against the date 1933 on the university logo on the cover of the book. The logo on the cover page of the work shows the date of establishment of İstanbul University in 1933, and the years that the institution served as Darülfünun are not considered as a part of its own institutional history.

It is understood from the statements of Ahmet Mithat-Darülfünun that Siyavuşgil's thoughts on the university's past differ considerably from this policy. (Siyavuşgil, 1946, p. 24) The expression reveals that Siyavuşgil's approach -especially in the context of Ahmet Mithat-is outside the official view.

According to the artist, who states that some of the wrong ideas about Ahmet Mithat stem from a wrong method used in criticism, evaluating Ahmet Mithat's ideas, knowledge and actions through today's criteria opens the door to a serious mistake (Siyavuşgil, 1946, p. 25).

Siyavuşgil told that who expressed the inaccuracy of this method, in order to reveal the true value of a person, the conditions of the period in which the person lived should be taken into account. According to the author, who urged critics to reconsider their views without considering the conditions of the period, there is another issue that can be considered as the reason for the wrong approaches that emerged. This approach; evaluating Ahmet Mithat through political developments, expressing an opinion about the author by considering his relations with Abdülhamit, writing to Mithat the criticisms that emerged against the popular names of the period, and this is one of the main reasons for not being able to make a cold-blooded evaluation.

The opposition to Ahmet Mithat, especially seen in the works and writings of the writers around Edebiyat-1 Cedide, even going even further, seeing Ahmet Mithat as "the symbol of ignorance" stems from subjectivity and youthful excitement. Although

it is possible to list the names of many artists who have this approach, the artist Siyavuşgil specifically mentioned in his speech is Tevfik Fikret. Siyavuşgil states that Tevfik Fikret surrendered the rights of the artist to whom he was attributed with the characterization of "ignorance" after his death. He argues that the Veli Baba poem written by Fikret after Ahmet Mithat's death is actually a style given to Ahmet Mithat. This judgment contains an evaluation which is interesting in terms of literary history and about which we could not find much information. This issue has never been mentioned in the sources we have reviewed on the subject, and no approach has been found that interprets the poem in this way.

Siyavuşgil argues that the comparison between Ahmet Mithat and Namık Kemal and Namık Kemal's thoughts on Ahmet Mithat should not be taken into account in a scientific criticism (Siyavuşgil, 1946, p. 24). According to Siyavuşgil, in order for Namık Kemal's ideas to be appreciated, Ahmet Mithat's style of working towards the public and aiming to raise the public to a certain level of consciousness is needed. (Siyavuşgil, 1946, p. 30).

One of Siyavuşgil's most interesting ideas about the author is that he stated that he functioned as a "Renaissance man" for the Ottoman cultural basin. According to Siyavuşgil, Ahmet Mithat's "life and work is the life and work of a Renaissance man." He is a name in front of which "Western civilization and culture" has "laid out the knowledge treasures that humanity has accumulated for centuries", and Ahmet Mithat "understood how much our life needed this culture from the Tanzimat and even before the Western Era". he acted with the "great ambition of encompassing all knowledge, as seen in the Renaissance men" (Siyavuşgil, 1946, p. 25).

According to the artist, who pointed out that one of Ahmet Mithat's greatest services was the role he played in the press becoming a power, the fate of newspapers and printing houses changed completely with Ahmet Mithat's efforts. It was Ahmet Mithat who, for the first time in the history of Turkish printing, "bring the printing house to Babıali and set it in front of him" and "declared that the press is a fourth power" and symbolized this situation by making Babıali the place where the press gathered (Siyavuşgil, 1946, p. 31).

It is possible to say that Siyavuşgil's thoughts on Ahmet Mithat are positive. These ideas, put forward by Siyavuşgil as a scientist with a scientific critique, are also a response to the criticisms of Ahmet Mithat, which will emerge and sharpen later on.

Giriş

Sabri Esat Siyavuşgil; sanatçı ve akademisyen kimliklerini çalışmalarında birleştirebilmiş bir isimdir. Akademik anlamda da sadece kendi alanıyla ilgilenmekle kalmamış, değişik alanlarda ve kurumlarda farklı görevler üstlenmiştir. Hem öğrencisi hem de asistanı olarak sanatçıyı yakından tanıyan S. Evrim'e göre Siyavuşgil, "... his ve düşünce âlemini, bir nehrin iki kola ayrılışı gibi, şiir ve nesir diliyle, edebiyat ve ilme geçirmesini bil"miş (2012, s.7) isimlerdendir. Sanatçının bu zenginliğine işaret eden Zeynep Songür de onu; "... mesleği itibarıyla psikoloji profesörü, hisleri itibarıyla de edebiyatçı, tenkitçi, estetikçidir. Bu yüzden hayatını bu iki

yönden çalışmalar kuşatmış, zaman zaman edebiyat, sanat çalışmaları psikolog yönüne galip gelmiştir.” (1998, s. II) şeklinde ifade eder.

1907 yılında İstanbul'da doğan sanatçı, 1928 yılında fakültenin son sınıfında öğrenimine devam ederken Avrupa'da eğitim görececek gençleri belirlemek amacıyla devlet tarafından açılan sınava katılır ve bu sınavı kazanır (Saçan, 2010, s.1).

1933'te Türkiye'ye döndüğünde Ankara Gazi Terbiye Enstitüsü'ne felsefe öğretmeni olarak atanır (Saçan, 2010, s.1). Öğretmenlik görevini sürdürdüğü sırada Darülfünun'un lağv edilip yerine İstanbul Üniversitesi'nin kurulmasıyla ömrünün sonuna kadar sürdüreceği üniversite hocalığına başlar. Yeni kurulan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Kürsüsüne psikoloji doçenti olarak atanır ve bu kürsüde ders vermeye başlar (Arkun, 2012, s.1). Siyavuşgil, 1942'de umumi psikoloji profesörlüğüne tayin edilmiş, bölüm başkanı olan Ordinaryus Profesör M. Şekip Tunç'un emekliliğinden sonra 1953'te aynı kürsünün başkanı olmuştur (Songür,1998, s. I).

Bu görevlerinin yanında Siyavuşgil, İstanbul Üniversitesi'nde 1964 yılına kadar Fransız Filolojisi kürsüsünü yönetmiş, Yabancı Diller Okulunda yöneticilik yapmıştır. Değişik fakültelerde dersler veren sanatçı; Gazetecilik Enstitüsü'nde Halk Efkârı, Edebiyat Fakültesi'nde Pedagoji Tarihi, Türk Maarifi Tarihi ve bir sömestr kadar da Yeni Türk Edebiyatı dersleri verir (Topçuoğlu, 2013, s.1). Bu dönemde kendisinden ders dinleyen öğrencilerden biri de alanın önemli isimlerinden biri olacak Faruk Kadri Timurtaş'tır. Timurtaş, ikinci sınıf öğrencisi oldukları dönemde derslerine giren Siyavuşgil'in edebiyat hocalığıyla ilgili düşüncelerini, hocasının vefatından sonra kaleme aldığı bir yazıda şöyle dile getirir:

“...Üçüncü sınıfta derslerimizin boş geçmemesi için arkadaşlarla o zamanki dekan rahmetli Prof. Hamid Ongunsu'yu sıkıştırarak, bize Siyavuşgil'in hoca olarak verilmesini sağlamıştık. Kendisi de bundan çok memnun kalmıştı. Dersler çok faydalı olmuş, Siyavuşgil Yeni Türk Edebiyatı sahasında da çok iyi bir hoca olduğunu göstermişti. Bana öyle gelir ki, eğer Sabri Esat Siyavuşgil psikoloji yerine edebiyat kürsüsünde çalışsaydı çok daha iyi olurdu. Kendisinin de böyle bir arzu taşıdığını tahmin ediyorum.

Esasen bu hatırayı burada yad edişim de bu sebepten ileri gelmektedir.” (Timurtaş, 1968’den aktaran Topçuoğlu, 2013, s.3)

Türkçeyi ve Fransızcayı, “titiz ve zengin nüanslarıyla, bir virtüöz ustalığıyla kullan”an (Arkun, 2012, s.2) ve tercümeleleriyle de haklı bir şöhrete ulaşan Siyavuşgil; “zor, zahmetli edebi tercümelelerde de büyük başarı kazanmış” (Songür,1998, s. VIII), Türk okuru tarafından *Cyrano de Bergarac* mütercimi olarak hatırlanmıştır. Ancak farklı alanlarda kalem oynatmayı tercih eden sanatçının bu durumu, onun üstün nitelikli verimler ortaya koymasını da engellemiştir (Nabi,1968, s.3). Sanatçının söz konusu niteliğini okurları açısından değerlendiren Necatigil bu durumu, “Sabri Esad’ın *Tan ve Ulus* gazetelerinin kültür edebiyat ve güzel sanat sayfalarında[ki] makale ve denemeleri bizim kuşağa psikoloji ve estetikle yüklü özlü bir besin olmuştur sanırım.” (Necatigil,1968, s. 4) şeklinde yorumlar.

Bir “Rönesans Adamı” ve “Mürebbi” Olarak Ahmet Mithat

Sabri Esat Siyavuşgil’in İstanbul Üniversitesi’nin 1944-1945 eğitim-öğretim yılının açılışında bir açılış dersi/konferansı olarak ortaya koyduğu metin, açılış törenindeki diğer metinlerle birlikte “Üniversite Konferansları 1944-1945” adıyla 1946 yılında İstanbul Üniversitesi’nin 307 numaralı yayını olarak Kenan Matbaası’na bastırılmıştır. İncelediğimiz metin, bu eserde 25-40. sayfalar arasında neşredilmiş olup yayınlandığı yıl içinde ayrıca İstanbul Eminönü Halkevi tarafından çıkarılan *İstanbul Kültür*¹

¹ *İstanbul Kültür* dergisi, İstanbul Eminönü Halkevi tarafından yayımlanan bir dergi olup aynı halkevinin *Yeni Türk* adıyla yayımlanan dergisi yerine çıkarılmaya başlanmıştır. *Yeni Türk* dergisi, Agah Sırrı Levend yönetiminde yüz yirmi beş sayı yayımlandıktan sonra Levend’in Maarif Vekaleti tarafından çıkarılması planlanan *İslam Ansiklopedisi*’nde görevlendirilmesi yüzünden yayın hayatına son vermiştir. Yaklaşık altı aylık bir aradan sonra Eminönü Halkevi tarafından 1 Birincikanun 1943’te *İstanbul Kültür* dergisi çıkarılmaya başlanmıştır. “Hakikî Garplı düşünceyi gençliğe tanıtmak ve örnek göstermek” amacıyla çıkarılan bu derginin imtiyaz sahibi Ord. Prof. Dr. Ahmet Hamit Ongunsu, genel yayın yönetmeni ise Falih Rıfkı’nın kardeşi Neşet Halil Atay’dır. Derginin kültür-edebiyat sayfalarının yönetimini 1943 yılında doktorasını bitiren Mehmet Kaplan üstlenmiştir. Derginin künyesinde Mehmet Kaplan’ın yönetici olarak ismi geçmemesine rağmen Kaplan, hem dergide çok sayıda yazı kaleme alarak yayımlanmış hem de derginin bir kültür-edebiyat dergisi niteliği kazanmasında etkili olmuştur. Dergide Şükrü Elçin, Şükran Kurdakul, Mehmet Kaplan, Sabri Esat Siyavuşgil, Hilmi Ziya Ülken, Falih Rıfkı Atay, Ahmet Hamdi Tanpınar, Hüseyin Cahit Yalçın, Memduh Şevket Esendal, Ali Canip Yöntem, İsmail Hikmet Ertaylan gibi tanınmış pek çok isme ait yazılar yayımlanmıştır. (İstanbul Kültür dergisi hakkında yapılan nitelikli bir çalışma için bkz. Ahmet İhsan Ömür Tibet, “İstanbul Halkevi Kültür Dergisi (1943 – 1946) İnceleme, Dizin, Metin”, *TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Tezi*, 2018.”

dergisinin 55-58. sayılarında da yayımlanmıştır. Söz konusu metin, 1 Mart 1946'da yayımlanan 55. sayıda "Ahmet Mithat Efendi-Rönesans Adamı", 15 Mart 1946'da çıkan 56. sayıda "Ahmet Mithat Efendi-Rönesans Adamı-II", 1 Nisan 1946'da çıkan 57. sayıda "Ahmet Mithat Efendi-Bize Neler Öğretti-III" ve 15 Nisan 1946 tarihli 58. sayıda ise "Ahmet Mithat Efendi-Bize Neler Öğretti-IV" başlıklarıyla yayımlanmıştır.

Siyavuşgil'in açılış dersi olarak verdiği konferansta ortaya koyduğu bazı yaklaşımlar, Ahmet Mithat hakkındaki kimi yerleşik düşüncelere yönelik itirazlar ortaya koymanın yanı sıra bazı noktalarda resmi görüşe karşı çıkması bakımından da dikkat çekmektedir. Bu karşı çıkışlardan ilkinin, metnin kitaplaştırılmış hâli olan "İstanbul Üniversitesi Yayınları No: 307" başlığını taşıyan eserin kapağında yer alan üniversite logosundaki 1933 tarihine yönelik olduğunu belirtmek gerekir. Eserin kapak sayfasında yer alan logoda İstanbul Üniversitesi'nin kuruluş tarihi olarak 1933 gösterilmekte, bu tarihle birlikte kurumun Darülfünun olarak hizmet verdiği yıllar, kendi kurumsal tarihinin bir parçası olarak kabul edilmemektedir.

İsviçreli Profesör Albert Malche tarafından hazırlanan rapor doğrultusunda 31.5.1933 tarihli 2252 sayılı kanunla Darülfünun kapatılmış, yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuştur. 1933 Temmuz'u sonunda da Milli Eğitim Bakanı Reşit Galip'in imzasını taşıyan bir mektup, ilgili birimlerde görev yapan yöneticilere ve görevlerine son verilen 92 öğretim üyesine gönderilmiştir (Mazıcı,1995). 1 Ağustos 1933 tarihinde ise İstanbul Üniversitesi kurulmuştur.

Bu gelişmeler ışığında, Siyavuşgil'in üniversitenin geçmişine dair düşüncelerinin bu politikadan epeyce farklılık gösterdiği Ahmet Mithat-Darülfünun bağlamındaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Özellikle metinde yer alan "...nihayet üniversite bugün bundan otuz iki yıl önce kaybetmiş olduğu bir müderrisini anıyor." ifadesi (Siyavuşgil,1946, s. 24) Siyavuşgil'in yaklaşımının -özellikle Ahmet Mithat bağlamında- resmi görüşün dışında olduğunu ortaya koymaktadır. Üstelik resmi görüşle çelişen bu yaklaşım, Siyavuşgil tarafından açılış törenine katılanların huzurunda ortaya konmuş,

“... Ahmet Mithat Efendi’ye karşı üniversitenin bestelediği şükran ve minnettarlık duygularına tercüman olmayı büyük bir bahtiyarlık sayarım.” (Siyavuşgil, 1946, s. 24) ifadesiyle dile getirilmiştir.

Ahmet Mithat hakkındaki yanlış fikirlerden bazılarının, eleştiride kullanılan yanlış bir usulden kaynaklandığını belirten sanatçıya göre Ahmet Mithat’ın fikirlerini, bilgisini ve eylemlerini bugünün ölçütleri üzerinden değerlendirmek ciddi bir yanlışlığa kapı aralamaktadır. Yazarı değerlendirenlerin; bu değerlendirmeyi, içinde buldukları zamanın imkan ve birikimine göre yapmaları Siyavuşgil’e göre metodolojik bir yanlışlıktır (Siyavuşgil, 1946, s. 25). Yazar, kişiler ve dönemlerle ilgili değerlendirmelerde nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğini konuşmasında belirtmeyi ihmal etmez:

“... insanları yaşamış oldukları devirler ve muhitler içinde görmeyi ve göstermeyi, onlara bugünün değil o günün adesesinden bakmayı, değerlerini de iyi niyet ve gayretleriyle muhitlerinde uyandırdıkları tesir bakımından ölçmeyi, ilme ve insafa uygun buluyoruz” (Siyavuşgil, 1946, s. 25)

Yazara göre, Ahmet Mithat hakkında yapılan yanlış değerlendirmelerin nedeni olan bir başka husus daha bulunmaktadır. Bu hususun, ilkinden daha fazla yanlışlıklara neden olduğunu ileri süren Siyavuşgil’e göre siyasi gelişmeler üzerinden Ahmet Mithat’ı değerlendirmek, Abdülhamit’le olan ilişkilerini göz önüne alarak yazar hakkında kanaat belirtmek, Ahmet Mithat hakkında soğukkanlı bir değerlendirme yapamamanın temel nedenlerinden biridir.

Özellikle 1920’li yılların hemen öncesinde ve sonrasındaki edebiyat tarihi kitaplarında Ahmet Mithat’a hiç yer verilmemesi, yer verilen eserlerde de yazarın eksikliklerle anılması, kamuoyunda Ahmet Mithat’la ilgili olumsuz bir havanın doğmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuştur (Alan:2021). Tanpınar’ın edebiyat araştırmalarında önemli bir kaynak olarak kabul edilen çalışmasında ortaya koyduğu genelde olumsuz yargılarla sonraki yıllarda pekişen bu durum özellikle 1990’lardan sonra Nüzhet Esen, Fazıl Gökçek, Sabahattin Çağın gibi araştırmacıların çalışmalarıyla aşılmaya başlansa da

edebiyat tarihimizde uzun zaman kendisine hissettiren başat bir yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu yaklaşımın ortaya çıkmasının iki temel nedeni olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, özellikle *Servet-i Fünun* çevresinde yer alan edebiyatçıların ortaya koyduğu eser ve yazılarda görülen Ahmet Mithat aleyhtarlığı hatta daha ileri giderek Ahmet Mithat'ı "timsal-i cehalet" görmeleridir ve Siyavuşgil'e göre bu yaklaşım öznellikten ve gençlik heyecanlarından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşıma sahip birçok sanatçının ismini saymak mümkün olsa da Siyavuşgil'in konuşmasında özel olarak belirttiği sanatçı Tevfik Fikret'tir. Tevfik Fikret'in "timsal-i cehalet" nitelemesiyle yüklendiği sanatçının hakkını ölümünden sonra teslim ettiğini belirten Siyavuşgil, bu bahiste pek bilinmeyen bir hususu zikrederek Fikret'in Ahmet Mithat'tan özrünün, yine yazdığı bir şiir aracılığıyla ortaya konduğunu belirtir. Fikret'in, Ahmet Mithat'ın ölümünden sonra yazdığı *Veli Baba*²

² VELİ BABA

Veli Baba Veli baba,
Kaba saba bir adamdır;
Adam değil, o bir çamdır...
Görürseniz, ürkersiniz.
Yaşı belki yüz, yüz sekiz:
Tam bir Osmanlı altını!
Bilmem, kim koymuş adını;
Ben görünce seyrettim,
"Adam değil bu, çam!" dedim.
Ulu bir çam devirmişler;
....
Veli Baba,
Kaba saba,
Cümlesine,
bâhusus en bi-kesine
Birçok babalıklar etmiş,
Herkes ondan iyilik görmüş;
Yangın olmuş, o söndürmüş;
Düşenleri kaldıran o.
Yaraları da saran o;
Kışın kurdu o öldürür;
Fukaraya odun, kömür,
Çocuklara yemiş verir;
Köyün o peygamberidir;
Bir sene gür yağmurlardan
Köyün ortasından akar
Irmak coşmuş; o hark yarmış,
Köyü ölümden kurtarmış...
Evet, Baba
Kaba saba;
Kalbi fakat
Bütün rikkat, bütün şefkat.
Evet, yüzü baykuş, doğru;

manzumesinin aslında Ahmet Mithat'a verilen bir tarziye olduğunu ileri sürer. Bu yargı, edebiyat tarihi açısından ilginç ve hakkında pek fazla bilgi bulamadığımız bir değerlendirme içermektedir. Konuyla ilgili gözden geçirdiğimiz kaynaklarda bu husus hiç zikredilmemiş, şiiri bu şekilde yorumlayan bir yaklaşıma rastlanmamıştır. Bu bakımdan Siyavuşgil'in, "... Mithat Efendi bu fani âlemden göçtüktan sonra ölüm yatağına düşen aynı şairin *Veli Baba* manzumesi ile ona son nefesinde tarziye vermiş olduğunu biliyoruz." (Siyavuşgil, 1946, s. 24) cümlesi hakkında yapabileceğimiz şeylerden biri metne müracaat ederek böyle bir yaklaşımın doğru olup olmayacağı hakkında bir fikir edinmeye çalışmaktır.

Şiire göre Veli Baba, budanmış bir çamı andıran "Kaba saba bir adamdır." Fikret, Veli Baba'yı, "Veli Baba/Kaba saba/Cümlesine, bahusus en bokesine/Birçok babalıklar etmiş/Herkes ondan iyilik görmüş" bir insan olarak tarif eder. Yine şaire göre Veli Baba, kaba saba görüntüsünün altında kumrudan bir ruh taşıyan, herkese karşı iyi hisler besleyen bir âdemdir. Masalsı bir atmosfer içinde betimlenen, darda kalan herkesin imdadına yetişen, kaba saba görünüşünün altında kumrudan bir ruh taşıyan ve en çok da kendisine karşı huşunetle davrananlara iyilikle karşılık veren kişi acaba Ahmet Mithat mıdır? Anlatılan kişiliği masalsı atmosferin içinden çekip matbuat alemine aktardığımızda bahsedilen bu kişiliğin Ahmet Mithat olabileceğini söylemek mümkündür. Günümüze ulaşan fotoğrafların birçoğunda üstüne başına pek fazla dikkat etmeyen, iri yarı bir Ahmet Mithat görüntüsü bulunmaktadır. Bu bakımdan fiziki bakımdan betimlenen kişilerin (Veli Baba-Ahmet Mithat) fiziki görüntülerinin birbiriyle uyumlu olduğunu belirtmek gerekir.³ Öte yandan Ahmet Mithat'ın matbuat alemine adım atan, eline kalem alan birçok genci, fikirlerine dikkat etmeksizin desteklediği düşünüldüğünde anlatılan kişinin Ahmet Mithat olabilmesi mümkün hâle gelir.

O baykuşun ruhu kumru! (*Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, "Veli Baba", s. 531-533, hazırlayanlar İsmail Parlatur, Nurullah Çetin, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: 2020) Şiirin ilgili olduğunu düşündüğümüz bölümlerini çalışmamıza almakla iktifa ediyoruz.

³ Siyavuşgil'in, Ahmet Rasim'in *Tercüman-ı Hakikat*'te yazılarının nasıl yayınlanmaya başladığını ve Ahmet Mithat'la nasıl tanıştığını anlattığı satırları da bu durumu doğrular: Bu satırlarda Ahmet Rasim, ilk defa karşılaştığı Ahmet Mithat'ın kıyafetinin hiç de beklediği gibi olmamasından duyduğu hayal kırıklığını dile getirir (Siyavuşgil, 1946, s. 39-40).

Siyavuşgil'in bu fikirleri ortaya koymasında etkili olan olaylardan birinin de 1944 yılında Hakkı Tarık Us öncülüğünde düzenlenen "Ahmet Mithat'ı Anma Toplantısı" olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Us, düzenlenmesine ön ayak olduğu toplantıda Ahmet Mithat'ı tanımada neden geciktiğini ve neden yanlış tanıdığını şu sözlerle ifade eder: "... Ben Mithat Efendi'yi pek geç okuyarlardan biriyim. Edebiyat-ı Cedide, romancı Ahmet Mithat'a; meşrutiyet dedikoduları gazeteci ve politikacı Ahmet Mithat'a beni uzun zaman kayıtsız bıraktı." (Us, 1955, s. 21). Yine aynı toplantıda Servet-i Fünun çevresinde toplanan sanatçıların Ahmet Mithat'a yönelik tavrını ve bu tavrın yanlışlığını Hüseyin Cahit Yalçın şu sözlerle dile getirir:

"Ahmet Mithat Efendi'ye bu kadar hürmet ettiğimiz ve hizmetini bildiğimiz halde acaba Edebiyat-ı Cedide hareketiyle neden arasında bir münaferet çıkmıştır ve Fikret neden onun hakkında 'Timsal-i Cehalet' hicviyesini yazmıştır? Bunu Edebiyat-ı Cedidecilerin hürriyet aşklarında ve istibdada karşı besledikleri nefrette aramalıdır. Saraya temas eden ve ona taraftarlıkta bulunan her şey ve her adam Edebiyat-ı Cedidecilerin nazarında menfurdu, bir düşmandı. İşte Ahmet Mithat Efendi bu bakımdan az çok, haklı haksız tarafımızdan muaheze ediliyordu. Çünkü Ahmet Mithat Efendi *Üss-i İnkılâb* muharriri idi. İşte Fikret'in o hicviyeyi böyle bir hava içinde yazmış olduğu unutulmamalıdır. Bugün şu kürsüden Ahmet Mithat Efendi'nin memlekete ifa ettiği hizmetin büyüklüğünü ilan etmekten ve hatrasını hürmetle anmaktan bahtiyarlık duyuyoruz." (Hüseyin Cahit Yalçın, 1955: 72-73, altı çizili vurgu bize aittir.)

Bu sözlerin Siyavuşgil'de büyük bir etki uyandırdığını yine Siyavuşgil'in "Bu gençlik günahını işlemiş olanların, ona neler borçlu olduklarını gene kendi ağızlarından nice nice yıllar sonra neşrettikleri hatıralardan öğreniyoruz." (Siyavuşgil, 1946, s. 24) ifadesinden anlamak mümkündür:

Ahmet Mithat'a yöneltilen eleştirilerin başında onun padişahla kurduğu ilişki ve *Tercüman-ı Hakikat* için saraydan kabul ettiği aylık nakdi yardım gelmektedir. Siyavuşgil, bu düşünceye karşı da Ahmet Mithat'ı savunur ve bu ilişkinin menfaate dayalı bir ilişki olmadığını çok açık olduğunu vurgular: "Sarayın *Tercüman-ı Hakikat*'e bağladığı tahsisatı

jurnalcilik ücreti zanneden kötü kalplilerin iftirasından da uzağız. Çünkü Meşrutiyet'i müteakip bu ağır ithamı tetkik etmek için Yıldız'ın jurnal arşivini didik didik edenlerin nasıl elleri boş dönmüş olduklarını hatırlıyoruz.” (Siyavuşgil,1946, s. 25)⁴ Siyavuşgil’ e göre “Ahmet Mithat’ı büyük bir günahmış gibi devrin, siyasi hayatında konformizmle itham et”mek, “onun güttüğü gayeyi ve tuttuğu yolu iyi anlamamış olan”ların (Siyavuşgil,1946, s. 30) yapabileceği bir değerlendirmedir.

Siyavuşgil’in değerlendirmelerinde dikkat çeken başka bir yön de yenilik taraftarı öncü isimleri eleştiren kimi sanatçılara duyulan kızgınlığın Ahmet Mithat’a yansıtılmasıdır. Özellikle Muallim Naci-Recaizade Mahmut Ekrem çekişmesinde Muallim Naci’ye duyulan kızgınlığın, hem damadı olması hem de *Tercüman-ı Hakikat*’te edebiyat değerlendirmeleri yapan bir konumda olmasından dolayı Ahmet Mithat’a yansıtılmasına karşı çıkar, bu tavrı bir “zümre ve mektep gayretkeşliği” olarak görür (Siyavuşgil,1946, s. 30). Üstelik Siyavuşgil’e göre edebiyat tarihimizin en bilinen kalem kavgalarından biri olan klasikler meselesinde de Mithat’ın düşünceleri pek yabana atılmaması gereken düşüncelerdir ve nihai anlamda Ahmet Mithat’ın düşüncelerinin doğru olduğuna inanır (Siyavuşgil,1946, s. 30).

Edebiyat tarihlerinde yer alan ve Ahmet Mithat hakkında olumsuz kanaatler üretilen bir başka karşılaştırmaya da değinen Siyavuşgil, Ahmet Mithat-Namık Kemal karşılaştırmasının ve Namık Kemal’in Ahmet Mithat hakkındaki düşüncelerinin de ilmi bir eleştiride dikkate alınmaması gerektiği kanısındadır. Siyavuşgil’e göre Namık Kemal’in eleştirileri genellikle ifrata kaçan eleştiriler olarak nitelenebilecek bir içeriğe sahiptir, üstelik her iki

⁴ Söz konusu düşüncelerin yaygınlaşmasında Ahmet Hamdi Tanpınar’ın önemli bir etkisi vardır. Özellikle Yeni Türk Edebiyatı alanındaki araştırmacıların en önemli başvuru kaynaklarından birinin yazarı olan Ahmet Hamdi Tanpınar’ın bu durumu eserinde, “... *O senenin 27 Haziran’ında Tercüman-ı Hakikat’ı çıkarmaya başlar. Gazete, saraydan her ay nakdi yardım görüyordu.*” (Tanpınar,2006:408) ifadesiyle ortaya koyması, sonraki dönemlerde kanonik söylemin önemli bir parçası hâline gelmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Tanpınar’ın çalışmalarında dönemin farklı yayın organlarının saraydan nakdi yardım aldığıyla ilgili bir ifade yoktur. Ancak Ebuzziya ve Ahmet İhsan Tokgöz’ün ifadelerinden dönemin en önemli mecmualarından biri olan *Servet-i Fünun* dergisinin de saraydan aylık 3240 altın kuruş nakdi yardım aldığı bilinmektedir (Ebuzziya, 1989, s. 95; Tokgöz,1993, s. 104). Ancak bu durum, Tanpınar tarafından ifade edilmemiştir. Yine Ahmet Mithat’ın üniversite hocalığıyla ilgili Tanpınar tarafından ortaya konan düşünceler, sonraki dönemlerde çokça tekrarlanan ifadelere dönüşmüştür. Bu yaklaşımlara karşı Siyavuşgil’in yıllar önce dile getirdiği uyarılar edebiyat tarihimizde ne yazık ki uzun yıllar boyunca bir karşılık bulamamıştır.

sanatçı "... ayrı yollardan fakat aynı hedefe doğru yürümüş" kişiler olarak görülmelidir (Siyavuşgil,1946, s. 24).

Siyavuşgil'e göre Namık Kemal'in düşüncelerinin değerinin anlaşılabilmesi için Ahmet Mithat'ın halka yönelen ve halkı belli bir bilinç düzeyine yükseltmeyi amaçlayan çalışma biçimine ihtiyaç vardır. Kısacası sanatçıya göre Kemal'in "ateşli davetine koşma"nın ilk şartı Mithat'ın "gösterdiği mütevazî yolda yürümek"tir. Bu bakımdan Ahmet Mithat, "bize bu hakkı elde etmenin ilk şartını göstermiş ve bütün hayatını bize bunu öğretmeğe hasretmiştir." (Siyavuşgil,1946, s. 30)

Her yazarın kendi devrinin şartları içinde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini değerlendirmelerinin temeli yapan Siyavuşgil, Ahmet Mithat hakkındaki değerlendirmelerde dikkate alınması gereken çerçeveyi bir kere daha çizmeyi de ihmal etmez:

"İşte soğukkanlılıkla, aradan geçen uzun yılların kafalarda ve vicdanlarda yarattığı sükûnet ve sekinetle, Ahmet Mithat Efendi'nin hayatına, eserine ve tesirine baktığımız zaman, bu hayatın manasını ve bu hayat ile o eser arasındaki insicamı daha iyi anlıyoruz. İlk bakışta dağınık, hatta perişan gibi gelen bir ceht ve gayretin psikolojik vahdetini daha iyi kavriyoruz. Şüphesiz, bugün, bütün ilmi kavramağa insan ömrünün yetmediğini, aynı maharetle her telden saz çalmanın mümkün olmadığını biliyoruz. İhtisas bilgisini ansiklopedik malumata, derinleşmeyi genişlemeye, yaratmağı nakletmeye tercih ediyoruz. Ama gene bize bütün beşeri bilgilerin mebadisini öğreten ilkokul öğretmenini asla hor görmüyoruz." (Siyavuşgil, 1946, s. 25)

Ahmet Mithat hakkındaki düşüncelerini incelediğimiz Siyavuşgil'in, yazar hakkındaki en ilginç fikirlerinden biri de onun Osmanlı kültür havzası için bir "Rönesans adamı" işlevi gördüğünü ifade etmesidir.⁵ Siyavuşgil'e göre Ahmet Mithat'ın "hayatı ve eseri, bir Rönesans adamının

⁵ Cemil Meriç de yıllar sonra Siyavuşgil'in ifadesini aynen tekrarlayarak Mithat'ın bir Rönesans adamı olduğunu ifade edecektir: "Bu şartlar altında tek başına bütün bir devir olan Ahmet Mithat gelir. ... Ahmet Mithat bir Rönesans adamıdır. Doğulu olduğu için utanmayan tek fikir adamı.Max Müller'le lengerüstik üzerine tartışacak kadar geniş bir tecessüsü vardır." (Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları*, s. 140) (Aynı hususu dile getiren bir inceleme için bkz. Selami ALAN, "Hâce-i Evvel ve Ahir": Cemil Meriç'in Nazarıyla Ahmet Mithat Efendi", *Yerel Tefekkürden Evrensel Düşünceye: Cemil Meriç*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin:2021)

hayatı ve eseridir.” (Siyavuşgil,1946, s. 25). O, önüne “Garp medeniyet ve kültürü”nün, “insanlığın asırlarca biriktirdiği bilgi hazinelerini ser”diği bir isimdir. Ahmet Mithat, “Tanzimat’tan, hatta daha evvelerinden bile Garba meyleden hayatımızın bu kültüre ne kadar ihtiyacı olduğunu anla”mış, ve bu bilgi hazinesi karşısında “Rönesans adamlarında görüldüğü gibi bir dev hırsıyla, bütün bilgileri ihata etmek iştiyakı”yla davranmıştır. Bu bakımdan Ahmet Mithat, “Pic de la Mirandole’lar gibi, Leonardo da Vinci’ler gibi, Rabelais’ler gibi”, “medeniyet ve kültürün dönüm noktasında insanlığı saran, hatta yakıp kavuran bu ateşe kendini kaptırmıştır.” (Siyavuşgil,1946, s. 28) Ahmet Mithat’ın, Tanzimat’ın bir tereddüt ve yenilenme devri olduğunu, “karşısında duran medeniyetin asırların emeğiyle biriktirdiği dağlar boyunca bilgi ve asırların tesiriyle değişmiş bir hayat tarzı sunduğunu derinden kavradığı”nı (Siyavuşgil,1946, s. 29) belirten Siyavuşgil’e göre, Mithat; hayatı boyunca “bütün samimiyetiyle benimsediği bu bambaşka alemi etrafıyla kavramak iste”r ve bundan dolayı da “vücudu ve sıhhati gibi zinde olan alaka ve tecessüsü, sonsuz bir iyimserlikle, Garbı, bütünlüğü içinde, kavramağa çalış”ır ve yine bu yüzden “hiçbir mevzu, hiçbir tefekkür sahası ona cazibesiz görün”mez (Siyavuşgil,1946, s. 29).

“Rönesans Adamı” nitelemesiyle Osmanlı modernleşmesinin öncü isimlerinden biri olarak gördüğü Ahmet Mithat, sanatçıya göre aslında Batı düşünce tarihinde adları unutulmayan kişilerin üstlendiği görevi sessiz sedasız üstlenmiş bir isimdir. Bu yüzden Ahmet Mithat’ın tecessüsü kanatlanır ve “Rabelais’in bir teşbihiyle, çalı çırpı arasında dolaşan ateş gibi yorulmadan, zevkle ve iştahla, bütün bu sahalarda gezer. Sanki Gargantua’nın oğluna gönderdiği mektubu, talih, Ahmet Mithat Efendi’nin eline düşürmüştür.” Gargantua’nın mektubunda, birçok tavsiyelerden sonra, “... Oğlum, gençliğini tahsil ile, fazilet ile geçir. Kendini tabiatı tetkike ver. Balığı bilmediğin bir tek deniz kalmasın. Havadaki bütün kuşları, ormanlardaki bütün ağaçları, yerdeki bütün otları, toprağın altındaki bütün madenleri öğren. Hiçbir şey meçhulün olmasın!” öğüdünü verdiğini dile getiren Siyavuşgil, “Gargantua’nın devrinde bile bütün bunları öğrenmek için dev olmak lazımdı.” kanaatini ortaya koyar. Aradan geçen zamanın öğrenilecek, ikame edilecek bilgileri hiçbir beşerin tek başına üstlenemeyeceği kadar arttırdığına

işaret eden Siyavuşgil'e göre "... bir Rönesans adamının iştihakıyla Garb'ın bu muazzam mükteşebatını kavramağa çalışan Mithat Efendi'nin bu hamlesini tam manasıyla bir kahramanlık, hatta bir nevi fedailik saymamak imkansızdır." (Siyavuşgil,1946, s. 29)

Üstelik ulaştığı bilgiyi değerlendirmesi bakımından da kendine has bir isimdir Ahmet Mithat: "O, enfiye kutularını biriktiren bir koleksiyoncu zihniyetiyle bilgi toplayanlardan değildir." ve ulaştığı "Her bilginin bir aksiyon tarafı olduğunu bilir ve öğrendiğini öğretmek için öğrenir." Bundan dolayıdır ki Ahmet Mithat'ta "hasisin altın küpünü gömmesi kabilinden egoist ve kısır bir halet-i ruhiyeye rast gel"mek mümkün değildir hatta tam aksine Mithat'ın "... kendi benzerlerine ve yurttaşlarına faydalı olmak için, bütün enerjisini, yarım asır müddetle, seferber ettiğini ve cömert tabiatının, bütün yurt içinde, yarım asır müddetle bir meşale gibi yandığını gör"ürüz. Kısacası, "Öğretmek için öğrenmek,Mithat Efendi'nin düsturu"dur (Siyavuşgil, 1946, s. 29). Rönesans adamlarının her işe sıfırdan başlama zorunluluklarını Ahmet Mithat'ın kaderi olarak sanatçıya göre Ahmet Mithat da "her işe başlangıçtan başlamayı prensip ittihaz etmiş bir adam" olmak zorundadır ve bu yüzden "... *Hace-i Evvel*'i de kaleme almak için, evvela kolları sıvayıp kendi evinde hocalık etmeğe başlamıştır." (Siyavuşgil, 1946, s. 30) Siyavuşgil'in Ahmet Mithat'ın *Hâce-i Evvel* yönüne ilişkin düşünceleri çerçeve bakımından diğer araştırmacı ve incelemecilerin söylediklerinden pek farklı değildir:

"Ahmet Mithat Efendi'nin öğretme gayreti, yalnız evinde ve dışarda mektep açarak ders vermekten ibaret kalsaydı, memleket büyük çapta bir hocadan mahrum kalırdı. Mithat Efendi, bilakis, memlekete büyük bir mektep nazariyle bakmış ve kürsüye geçip gür sesini halka duyurmak istemiştir. Muhterem bir muharririmizin dediği gibi ilkokulu evlerimizde açan Mithat Efendi'nin kürsüsü, matbuattır. Yurdun dört bucağına sesini yazı halinde ulaştırmağa çalışan Mithat Efendi'nin matbuat alemine girişi ve bu alemde ilk tecrübeleri adeta bir kahramanlık destanıdır." (Siyavuşgil,1946, s. 31).

Ahmet Mithat'ın bu görevi ifa ederken beklemediği zorluklarla mücadele etmek zorunda kaldığını belirten Siyavuşgil'e göre devrin mutaassıp düşünce biçimi, aşmak zorunda kaldığı sorunların başında

gelmektedir. Devrinde yazarın "... müspet ilme karşı olan bu imanı yüzünden, tekfir edil[diğini] ve zındık diye adı[nın] çık"tığını hatırlatan Siyavuşgil'e göre Mithat, "taassubun bir darbesini daha yememek için daima uyanık kalmış, ... hakikati neşretmenin yolunu bulmuştur." (Siyavuşgil, 1946, s. 32)

Ahmet Mithat'ın en büyük hizmetlerinden birinin basının bir güç hâline gelmesinde üstelendiği rol olduğuna dikkat çeken Siyavuşgil'e göre "... birtakım ücra hanların içine sığınmış bulun"an gazetelerin ve matbaaların kaderi, Ahmet Mithat'ın çabalarıyla tamamen değişmiştir. Siyavuşgil'e göre Türk matbuat tarihinde ilk defa "matbaayı Babıali'ye getirip Babıali'nin karşısına dik"erek "matbuatın dördüncü bir kuvvet olduğunu ilan" eden ve Babıali'yi basının toplandığı yer haline getirerek bu durumu sembolleştiren kişi de Ahmet Mithat'tır (Siyavuşgil, 1946, s. 31).

Siyavuşgil; bütün okumalarına, yoğun yazı hayatına rağmen Ahmet Mithat'ın dürüst bir yazar olduğunu, yazı sanatının inceliklerine ve namusuna sadık kalmaya çalıştığını ifade eder. Bu yüzdendir ki "Mithat Efendi, başkalarından yaptığı iktibasları, tırnak içinde gösterecek kadar ince düşünür. Sık sık mehaz göstermeyi de küçüklük saymaz. Yine sık sık gerek kendi aczine, gerek bahsini ettiği ilmin zaafına işaret ederek, okuyucuyu ikaz etmeyi de vazife bilir." (Siyavuşgil,1946, s. 33)

Kısacası Ahmet Mithat, Siyavuşgil için halkın içinden çıkan ve tüm gücünü yine halkın selameti ve mutluluğu için harcayan bir yazardır ve "Bütün ömrü, bize, iyiden, doğrudan ve güzelden geçen terakki yolunu göstermekle geç"en yazar için Siyavuşgil'in yaklaşımını özetleyen cümle, "Yarın Üniversitenin bahçesine dikilmesini temenni ettiğim heykeline 'Ahmet Mithat/ 1844-1912' ibaresini yazmak kafidir." (Siyavuşgil,1946, s. 40) cümlesidir.

Sonuç

Siyavuşgil'in, edebiyat tarihimizin önemli ve çokça tartışılan isimlerinden biri olan Ahmet Mithat hakkındaki düşüncelerinin olumlu olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle aynı yıl içinde düzenlenen Ahmet Mithat'ı anma toplantısında ortaya konan metinlerin, yapılan konuşmaların sanatçıyı etkilediği ve bu etkilenmenin de satırlarına yansıdığı görülmektedir.

Siyavuşgil'in bilimsel eleştiri anlayışına sahip bir bilim adamı sıfatıyla ortaya koyduğu bu düşünceler aslında sonradan ortaya çıkacak ve keskinleşecek Ahmet Mithat eleştirilerine de yıllar öncesinden verilmiş bir cevaptır.

Bu metinde ilgi çekici olan bir diğer husus da Siyavuşgil'in, Tevfik Fikret'in *Veli Baba* manzumesi hakkında ileri sürdüğü fikirlerdir. Bu manzumenin Fikret'in kaleminden Ahmet Mithat'a yazılmış bir tarziye olduğunu ileri süren Siyavuşgil'in bu yaklaşımını destekleyen ya da buna karşı çıkan değerlendirmelere rastlamak mümkün değildir. Tevfik Fikret-Ahmet Mithat ilişkisinin bilinen doğasına değişiklikler katacak ve çalışmada kısaca değinilmeye çalışılan bu husus üzerinde derinlikli incelemelere ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Alan, S. (2021). "hâce-i evvel ve ahir": Cemil Meriç'in nazarıyla Ahmet Mithat Efendi", *yemel tefekkürden evrensel düşünceye: Cemil Meriç*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Arkun, N. (2012). Sabri Esat Siyavuşgil. *Psikoloji Çalışmaları*, 7(0), 1-3.
- Çalmaz, F. (2013) *Cumhuriyet'in kurucular kuşağından bir aydın: Sabri Esat Siyavuşgil*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Evrin, S. (2012). Hocam Prof. Sabri Esat Siyavuşgil ve onun iç dramı. *Psikoloji Çalışmaları*, 7(0), 6-10.
- Fikret, T. (2020). *Bütün Şiirleri*, "Veli Baba", (haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Meriç, C. (1999). *Sosyoloji notları*, İletişim.
- Necatigil B. (1995). *Edebiyatımızda isimler sözlüğü*, İstanbul:Varlık.
- Necatigil, B. (1968). "Bendeki Sabri Esat", *Varlık Dergisi*, s.728.
- Saçan, A. (2010). *Sabri Esat Siyavuşgil'in Yeni Sabah gazetesinde çıkan 1948-1950 yazıları (inceleme-metin)*, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Siyavuşgil, S. E. (1974) *Yasar Nabi Nayır'a; Suut Kemal Yetkin'e [mektuplar]*, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, Mektup Özel Sayısı, C: XXX, S: 274, s. 316-330.

- Siyavuşgil, S. E. (2007). Türk Dünyası ortak edebiyatı, *Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi*, C 7, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, s.619.
- Songür, Z. (1988). *Sabri Esat Siyavuşgil'in tiyatro ile ilgili nesirleri*, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- Tanpınar, Ahmet H. (2006). *XIX. asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul:YKY.
- Tibet, Ahmet İ. Ö.(2018). İstanbul Halkevi Kültür dergisi (1943 – 1946), inceleme dizini, metin. basılmamış yüksek lisans tezi, *TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı*.
- Topçuoğlu, Elif E. (2013). *Sabri Esat Siyavuşgil'in Yeni Sabah Gazetesindeki (1951-1953) yazıları (inceleme - metin)*, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Yaşar, N. (1968). Varan beş, *Varlık Dergisi*, s. 728.
- Us Hakkı T. (1955). *Bir jübilenin intibaları*, İstanbul: Vakit.
- Yalçın Hüseyin C. (1955). Hüseyin Cahit Yalçın'ın sözleri. *Bir Jübile'nin İntibaları: Ahmet Mithat'ı Anıyoruz*, (haz. Hakkı Tarık Us), İstanbul: Vakit.
- Ebuzziya T. (1989). Ahmet İhsan Tokgöz, *İslam Ansiklopedisi*, c. 2, s 94-95. İstanbul: TDV.
- Tokgöz, A. İ. (1993). *Matbuat hatıralarım*, İstanbul: İletişim.

Elektronik Kaynaklar

- Mazıcı, N. (1995). Öncesi ve sonrasıyla 1933 üniversite reformu, *Birikim Dergisi*, sayı 76, Ağustos-1995, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-76-agustos-1995/2274/oncesi-ve-sonrasiyla-1933-universite-reformu/2767>, erişim tarihi 10.07.2021.

“Manzūme-i Ferā’iz”de Geçen Tūremiř Fiillerin Morfolojik Açıdan İncelenmesi

Morphological Analysis of Derived Verbs in "Manzūme-i Ferā'iz"

Osman TÜRK – Fatma KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi Osman Türk, Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Harran Üniversitesi University Faculty of Science and Literature, Turkish Language and Literature, osmanturkgau@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9379-6225>

Dr. Fatma Koç, kocfatma2708@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2736-5459>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	20 Haziran / June 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atf / Cite as: Türk, O. – Ko, F. (2022), “Manzūme-i Ferā’iz”de Geen Tūremiř Fiillerin Morfolojik Açıdan İncelenmesi/Morphological Analysis Of Derived Verbs in "Manzūme-i Ferā'iz". Turkish Academic Research Review, 7 (3), 710-730. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1133446>

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.



“Manzūme-i Ferā’iz”de Geçen Türemiř Fiillerin Morfolojik Açıdan İncelenmesi

Osman TÜRK – Fatma KOÇ

Öz

Manzūme-i Ferā’iz, hem Doęu Türkçesinin hem de Batı Türkçesinin dil özelliklerini bir arada muhafaza eden karışık dilli eserlerden biridir. Eser, Muhammed bin Abbas tarafından telif edilmiş olup manzum bir biçimde yazılmıştır. İçerik olarak miras konusunu ele alan eserde, yoğun bir şekilde Arapça ve Farsça sözcük bulunmaktadır. Eser mirasın nasıl dağıtılacağı, kimlere nasıl paylaşılacağı detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Zengin kültür birikimi dolayısıyla hayatın çok farklı alanlarına pencere aralayan bu müstesna edebiyat eserinin en önemli özelliklerinden biri de İslam dininin çağlar üstü mesajlarından etkilenmesi ve bu etki dolayısıyla İslamî bir yönünün bulunmasıdır. İnsana mülkiyet hakkı tanımayan, kadına miras hakkı vermeyen çeşitli hukuk sistemlerinin mevcut olageldiği bir dünyada Kur’an-ı Kerim’le birlikte yaşanan aydınlanmayla adaleti sağlayan ve ayrıntılarıyla izah edilen bir miras hukukunun vücut bulması tüm medeniyetler adına bir devrim olmuştur. Miras konusunun İslam hukuku ile ilişkili olması ve ahiret hayatını doğrudan ilgilendirmesi bu eseri cazip kılmıştır. Türk dili bakımından farklı konuların işlenmesi de hâliyle dilin söz varlığını genişletmiştir. Çalışma oluşturulurken Eyüp Sertaç Ayaz’ın Manzūme-i Ferā’iz adlı şerhi esas alınmıştır. Bir fiilin sahip olduğu anlam aldığı eklerle değişir. Bu noktada ekler eklendikleri fiillere farklı anlamlar yükler. Bu nedenle eklerin fiil türetmedeki işlevi oldukça önem taşır. Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini taşıyan eser içerisindeki türemiş fiillerin tamamına yakın olanı Türkçe kökenlidir. Çalışmada eser içerisinde bulunan türemiş fiiller, tarama yöntemiyle tespit edilmiş ve sayısal olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu türemiş fiillerin metin içerisindeki kullanım sıklığı ortaya konmuş ve bu fiiller metin numaraları ile verilmiştir. Bunun yanı sıra fiiller yapı bakımından değerlendirilmiş olup türemiş fiillerin hangi eklerle oluştuğu analiz edilmiştir. Eklerin türetilen fiillere kattıkları anlamlar ise bu verilere bağlı olarak değerlendirilmiştir. Elde edilen fiiller hakkındaki incelemeler sonucunda belli çıkarımlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Manzūme-i Ferā’iz, Muhammed bin Abbas, Karışık Dilli Eserler, Fiiller, Türemiş Fiiller.

Morphological Analysis of Derived Verbs in "Manzūme-i Ferā’iz"

Abstract

Manzūme-i Ferā’iz is one of the mixed-language works that preserves the linguistic features of both Eastern Turkish and Western Turkish. The work was copyrighted by Mohammed bin Abbas and was written in verse. In the work, which deals with the

subject of heritage as its content, there are intense Arabic and Persian words. It has been explained in detail how the work will be distributed and how it will be distributed to whom. One of the most important features of this exceptional literary work, which opens a window to many different areas of life due to its rich cultural accumulation, is that the religion of Islam is influenced by the messages of the ages and has an Islamic aspect due to this effect. In a world where there are various legal systems that do not give people the right to property and do not give the right of inheritance to women, the emergence of an inheritance law that provides justice and explained in detail with the enlightenment experienced with the Qur'an has been a revolution for all civilizations. The fact that the subject of inheritance is related to Islamic law and is directly related to the hereafter has made this work attractive. The treatment of different subjects in the Turkish language naturally expanded the vocabulary of the language. While creating the study, Eyüp Sertaç Ayaz's commentary named *Manzūme-i Ferā'iz* was taken as a basis. The meaning of a verb changes with the suffixes it takes. At this point, suffixes give different meanings to the verbs to which they are added. For this reason, the function of suffixes in verb derivation is very important. Almost all of the derived verbs in the work, which have the linguistic features of Old Anatolian Turkish, are of Turkish origin. In the study, the derived verbs in the work were determined by scanning method and evaluated numerically. The frequency of use of these derivative verbs in the text has been revealed and these verbs are given with text numbers. In addition, the verbs were evaluated in terms of structure and the suffixes of the derived verbs were analyzed. The meanings that the suffixes add to the derived verbs are evaluated depending on these data. As a result of the examinations about the verbs obtained, certain inferences were reached.

Keywords: *Manzūme-i Ferā'iz*, Muhammed bin Abbas, Mixed Language Works, Verbs, Derived Verbs.

Structured Abstract

One of the important criteria of the accumulation of culture and civilization is literature. The richness of literature undoubtedly shows itself in literary works. The diversity and quality of literary works is an important indicator that reflects this accumulation. The word *ferāiz* is the plural of *farīza*. *Farīza* is derived from the word "fard", which literally means to determine something, to appreciate, to make certain, to share and to divide it into parts. The word *ferāiz* is the name of the science that ensures the distribution of the goods and rights, which are the material value of the deceased person, among the heirs within the framework of certain rules.

This word is also used in the sense of the destined share / certain shares that the heirs will receive. People who are knowledgeable in the subject of *ferāiz* are called *ferāzî*, *ferāzîzî*, *ferîz*, *ferrâz*, and the judge who determines the shares of the heirs is also called *fârîzî*. One of the most important features of this exceptional literary period, which opens a window to many different areas of life due to its rich cultural accumulation, is that the religion of Islam is influenced by the messages of the ages and has an Islamic aspect due to this effect. *Ferāiz*-names, about which very little is known, are poetic works written about the science of *ferāiz*, which constitutes an important part of Islamic law.

Manzūme-i Ferā'iz is one of the mixed-language works that preserves the linguistic features of both Eastern Turkish and Western Turkish. The work was copyrighted by Mohammed bin Abbas and was written in verse. In the work, which deals with the subject of heritage as its content, there are intense Arabic and Persian words.

Written in verse, how the heritage will be distributed and how it will be shared is explained in detail. One of the most important features of this exceptional literary period, which opens a window to many different areas of life due to its rich cultural accumulation, is that the religion of Islam is influenced by the messages of the ages and has an Islamic aspect due to this effect. In a world where there are various legal systems that do not give people the right to property and do not give the right of inheritance to women, the emergence of an inheritance law that provides justice and explained in detail with the enlightenment experienced with the Qur'an has been a revolution for all civilizations. The fact that the subject of inheritance is related to Islamic law and is directly related to the hereafter has made this work attractive. The treatment of different subjects in the Turkish language naturally expanded the vocabulary of the language. While creating the study, Eyüp Sertaç Ayaz's Manzūme-i Ferā’iz was taken as a basis. The meaning of a verb changes with the suffixes it takes. At this point, suffixes give different meanings to the verbs to which they are added. For this reason, the function of suffixes in verb derivation is very important. Almost all of the derived verbs in the work, which have the linguistic features of Old Anatolian Turkish, are of Turkish origin. In the study, the derived verbs in the work were determined by scanning method and evaluated numerically. The frequency of use of these derivative verbs in the text has been revealed and these verbs are given with text numbers. In addition, the verbs were evaluated in terms of structure and the suffixes of the derived verbs were analyzed. The meanings that the suffixes add to the derived verbs are evaluated depending on these data. As a result of the examinations about the verbs obtained, certain inferences were reached.

Derived verbs in Manzūme-i Ferā’iz were examined together with numerical data. Constructive suffixes added to verb or noun elements have created new verbs. Constructive suffixes for derived verbs in the text are grouped under 27 headings. The analyzed 27 titles were determined according to the construction affixes in the text. Although Turkish has a very rich language structure in terms of verbs, it is an agglutinative language. Therefore, the suffixes that come to the end of verbs or nouns have made some contributions to the vocabulary by creating new verbs. It has been determined that there are 319 derivative verbs in the text. -ar 12, -d - 10, -dir 3, -dur 3, -dur 33, -e -e - 24, -er Those Formed with Production Supplement 4, Those Formed with -Gur Production Supplement 1, -Il Production Supplement 25, -in Production Supplement 90, -is Production Supplement 5, -Is Production Supplement 6, -Provincial Construction Supplement Formations are 4, with -in Suffix 10, -ir with 15, -la with 8, with -lan 1, with -le 20, with -len 1 Numbers, Formed with -n Suffix 2, -()ş Formation Supplement 8, -şür Formation Suffix 4, -t Formation Suffix 3, -te Composition Suffix 49, -ul Composition Suffix.

Giriş

Kültür ve medeniyet birikiminin önemli ölçütlerinden biri de edebiyattır. Edebiyatın zenginliği ise şüphesiz edebî eserlerde kendisini göstermektedir. Edebî eserlerin çeşitliliği ve niteliği ise bahsedilen bu birikimi yansıtan önemli bir göstergedir.

Ferâiz kelimesi, farîza kelimesinin çoğuludur. Farîza, sözlük manası bir şeyi belirlemek, takdir etmek, kesinleştirmek, pay ve parçalara ayırmak anlamlarına gelen “farz” kelimesinden türemiştir. Ferâiz kelimesi, terim olarak terikenin yani

ölen kimsenin geride bıraktığı maddi değeri olan mal ve hakların, mirasçılar arasında belirli kurallar çerçevesinde dağıtılmasını sağlayan ilmin adıdır. Bu kelime, mirasçılarının alacakları mukadder nasip / belirli paylar anlamında da kullanılmaktadır. Ferâiz konusunda âlim olan kişilere ferâzî, ferâizî, ferîz, ferrâz denildiği gibi vârislerin hisselerini belirleyen hâkime de fârizî ismi verilmektedir (Güler, 2015: 1-2).

Manzûme-i Ferâ'iz, ferâ'iz ilmini yani İslam hukukunu anlatan karışık dilli eserlerden biridir. Miras, bir kişinin ölümünden sonra yakınlarına kalan mal veya mülk varlığı şeklinde tanımlanabilir (Türk-Koç, 2021: 134). Manzum biçimde yazılmış olup aynı zamanda dinî muhtevaya sahip bir eserdir. Manzum olarak klasik yazım usulü ile besmele, hamdele ve salvele eserin adı belirtilmemiştir. Manzum olarak yazılması ve konusu dikkate alınarak Manzûme-i Ferâ'iz olarak adlandırılmıştır (Ayaz, 2016: 23).

Eser, Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini taşır ve bu nedenle fonetik ve morfolojik açıdan birtakım farklılıklar görülür. Bunun yanı sıra İslam hukukunu ele alması sebebiyle eser içerisinde Arapça ve Farsça sözcükler oldukça yoğun bir şekilde yer almıştır. Manzûme-i Ferâ'iz Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmasına rağmen dil ve üslup özellikleri bakımından bu dönemin eserlerinden birtakım farklılıklar arz eder. Bu ayrılık özellikle iki konuda öne çıkar: Kıpçak Türkçesine ait morfolojik unsurlar, Arapça-Türkçe-Farsça karışımı cümleler (Ayaz, 2016: 31-32).

Oğuzların ve diğer Türk boylarının Anadolu'ya göç etmesiyle birlikte meydana gelen kültürel ve sosyal etkileşim dil özelliklerinde de kendini göstermiştir. Söz konusu bu etkileşim karışık dilli eserlerin meydana gelmesine sebep olmuştur. (Türk-Koç, 2021: 21). Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazı dili oluşumu yeni olduğu için Batıya göç eden Oğuz boyları kendi ağız özelliklerini meydana getirdikleri eserlere yansıtılmışlardır (Türk-Koç, 2021: 6). Hem Doğu Türkçesinin hem de Batı Türkçesinin ses ve şekil özelliklerini bir arada bulunduran eserler “karışık dilli eserler” olarak tanımlanmaktadır (Koç, 2020: 56). Manzûme-i Ferâ'iz adlı eser de aynı şekilde karışık dilli eserlerden addedildiği için bu özellikleri muhafaza etmektedir.

Amaç ve Yöntem

Çalışmada Eyüp Sertaç Ayaz'ın 2016'da yayımlanmış olduğu Manzûme-i Ferâ'iz adlı eser esas alınmıştır. Eser içerisindeki türemiş fiiller tarama yöntemiyle tespit edilmiş ve aldıkları eklere göre başlıklara ayrılmıştır. Bu başlıklar 27 bölüme

ayrılmış olup bölümler içerisinde değerlendirilen türemiş fiillerin kullanım sıklıkları verilmiştir. Bu çalışmadaki amacımız, karışık dilli eser olarak addedilen Manzūme-i Ferā’iz adlı eserdeki türemiş fiil yapılarını yapısal bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bu değerlendirmeye birlikte ulaşılan türemiş fiilleri aldıkları eklere göre gruplandırmaktır.

Hareket, iş, oluş, kılış bildiren sözcüklere fiil denir. Dilcilerin fiil konusundaki görüşleri ise ölçüt olarak aldıkları noktalara göre değişebilmektedir.

Ediskun, fiilin tanımını şöyle ifade etmiştir:

“Şimdiye kadar gördüğümüz kelimeler, ya canlı veya cansız varlıkların adları, ya varlıkları niteleyen veya belirten adlar, ya da cümlelerde bütün bu adların elçileri olan kelimelerdi. O kelimeler addırlar, hareket anlatmazlar. Oysaki dilde, bir de, varlıkların yardımını isteyen, onların yardımıyla hareket, oluş, kılış -kısaca eylem- anlatan kelimeler de vardır ki bunlara fiil diyoruz” (Ediskun, 1963: 70).

Ergin ise fiili şöyle tanımlamıştır:

“Fiiller hareketleri karşılayan kelimelerdir... Hareketler ise nesnelere zaman ve mekân içindeki yer değiştirmeleri, oluşları, kılışları, duruşları; hülasa her türlü faaliyetleridir” (Ergin, 2004: 280- 281).

Kahraman ise fiili şu şekilde tanımlar:

“Varlıkların ve kavramların eylemlerinin, oluşlarının dildeki karşılığı olan sözcük ya da sözcük öbeklerine fiil denir” (Kahraman, 2009: 109).

Tahir Nejat Gencan (2001:301) ise “tam eylem”de 1) Edim, 2) Zaman, 3)Kip, 4)Kişi, 5) Çatı olmak üzere beş anlamın kaynaşmış olduğunu ifade eder.

Şekil bilgisinin addan sonra en önemli ögesi olan fiiller, iş ve hareket bildiren önemli sözlere (Korkmaz, 2017: 487).

Türemiş fiiller, isim veya fiil kök ve gövdelerinden yapım ekleriyle türetilmiş ve böylelikle yeni anlamlar kazanmış fiillerdir. Söz varlığı içerisinde fiiller ve fiillerin oluşturduğu yapılar oldukça önem taşır (Koç, 2020: 196). Türkçe fiil açısından oldukça zengin bir dildir. Fiiller, insan dilinde ciddi bir rol oynarlar; cümlede bahsedilen varlıkları zorlar ve birbiriyle ilişkilendirirler (Yaylagül, 2005: 19). Türkçe sondan eklemeli bir dil olup sözcük türetme kabiliyetine sahip ekleri de içinde barındırır. Dolayısıyla doğru sözcük türetimi gelecek nesillere dilimizi doğru bir şekilde aktarma açısından da oldukça önem taşır. Dile yabancı kelime giriş

yollarından biri olan bu yapılar söz konusu yönüyle söz varlığının, kelime kadrosunun çeşitlenip zenginleşmesine de katkı sağlamaktadır (Datlı, 2015: 800).

Korkmaz, türemiş fiillerin adlara ya da fiil kök ve gövdelerine çeşitli türetme ekleri getirilerek kurulmuş olan fiiller olduğunu ifade eder (Korkmaz, 2017: 489).

Ar- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzûme-i Ferâ'iz'de **ar-** yapım ekiyle türetilen sadece bir fiil kökü kullanılmıştır. Bu fiil kökü **çık-** fiilidir. **çık-ar-** fiili metin içerisinde toplam 12 kez geçmektedir.

1. çık-ar- (113-b)
2. çık-ar- (16-a)
3. çık-ar- (47-a)
4. çık-ar- (5-b)
5. çık-ar- (60-b)
6. çık-ar- (61-a)
7. çık-ar- (63-a)
8. çık-ar- (65-a)
9. çık-ar- (65-a)
10. çık-ar- (80-a)
11. çık-ar- (83-b)
12. çık-ar- (86-a)

Manzûme-i Ferâ'iz'de **-er-** yapım eki, sadece **git-** olmak üzere 1 fiil köküne eklenerek yeni bir fiil oluşturmuştur. **gid-er-** fiili metin içerisinde 4 kez geçmektedir.

1. gid-er- (57-a)
2. gid-er- (57-b)
3. gid-er- (61-b)
4. gid-er- (63-a)

-T- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzûme-i Ferâ'iz'de **-T** yapım eki fiil köklerine gelerek türemiş fiil oluşturmuştur. Metinde **-T** yapım eki ile oluşturulan **düre-** ve **ay-** olmak üzere toplam iki fiil kökü vardır. **düre-d-** fiili 1 kez, **ay-t-** fiili ise 9 kez geçmektedir.

1. düre-d- (63-a)
2. ay-t- (109-a)
3. ay-t- (10-b)
4. ay-t- (114-a)
5. ay-t- (13-a)
6. ay-t- (3-a)
7. ay-t- (42-a)
8. ay-t- (43-b)
9. ay-t- (74-b)
10. ay-t- (78-b)

-dir, -dUr Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzūme-i Ferā’iz’de *-dir* yapım eki fiil kökünden yeni bir fiil türetme işlevinde kullanılmıştır. Metin içerisinde *-dir* yapım eki ile kurulan bil-, er- ve vir- olmak üzere 3 adet fiil kökü kullanılmıştır. *bil-dir-* fiili 1 kez, *er-dir-* fiili 1 kez ve *vir-dir-* fiili ise 1 kez geçmektedir. *-dir* yapım eki, metin içerisinde kullanılan fiillere işi başkasına yaptırma anlamı katmıştır.

1. bil-dir- (99-a)
2. er-dir- (110-b)
3. vir-dir- (99-a)

Manzūme-i Ferā’iz’de *-dur* yapım eki yeni bir fiil türetme işlevinde kullanılmıştır. Metin içerisinde *-dur* yapım eki, *al-* ve *ko-* fiilleri olmak üzere toplam 2 fiil köküne eklenmiştir. *al-dur-* fiili 2 kez, *ko-dur-* fiili ise 1 kez geçmektedir. *-dur* yapım eki, metin içerisinde kullanılan fiillere işi başkasına yaptırma anlamı katmıştır.

1. al-dur- (113-a)
2. al-dur- (115-a)
3. ko-dur- (56-b)

Manzūme-i Ferā’iz’de *-dür* yapım eki, *-dir*, *-dur* yapım ekleri gibi fiil köklerine gelerek yeni fiiller türetmiştir. *-dür* yapım eki, metin içerisinde bil- fiiline, *dür-iş-* fiil gövdesine, ev+len- fiil gövdesine, gül- fiil köküne, in- fiil köküne, öl- fiil köküne, sev-in- fiil gövdesine, üle-ş- fiil gövdesine ve vir- fiil gövdesine olmak üzere toplam 9 kök+gövdeye eklenmiştir. Metinde bil-dür- fiili 15 kez, *dür-iş-dür-* fiili 1 kez, ev+len-dür- fiili 1 kez, gül-dür- fiili 4 kez, in-dür- fiili 2 kez, öl-dür- fiili 2 kez, sev-in-dür- fiili 1 kez, üle-ş-dür- fiili 3 kez ve vir-dür- fiili 4 kez geçmektedir.

- | | |
|---------------------|-------------------------|
| 1. bil-dür- (106-b) | 15. bil-dür- (99-a) |
| 2. bil-dür- (10-b) | 16. dür-iş-dür- (101-a) |
| 3. bil-dür- (115-b) | 17. ev+len-dür- (30-b) |
| 4. bil-dür- (119-a) | 18. gül-dür- (11-a) |
| 5. bil-dür- (11-a) | 19. gül-dür- (12-b) |
| 6. bil-dür- (12-b) | 20. gül-dür- (56-a) |
| 7. bil-dür- (31-a) | 21. gül-dür- (68-b) |
| 8. bil-dür- (40-a) | 22. in-dür- (64-b) |
| 9. bil-dür- (46-b) | 23. in-dür- (65-a) |
| 10. bil-dür- (60-b) | 24. öl-dür- (121-a) |
| 11. bil-dür- (65-b) | 25. öl-dür- (7-a) |
| 12. bil-dür- (68-a) | 26. sev-in-dür- (100-a) |
| 13. bil-dür- (77-a) | 27. üle-ş-dür- (122-b) |
| 14. bil-dür- (79-a) | 28. üle-ş-dür- (90-b) |

- | | |
|-----------------------|---------------------|
| 29. üle-ş-dür- (92-b) | 32. vir-dür- (56-a) |
| 30. vir-dür- (120-b) | 33. vir-dür- (89-b) |
| 31. vir-dür- (53-a) | |

e- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzūme-i Ferā'iz'de -e yapım eki, beñiz ve dil olmak üzere 2 sözcüğe eklenerek türemiş fiil oluşturmuştur. Bu yapım eki Eski Türkçede +(g)A şeklinde olup isim soylu sözcüklere eklenerek fiil türetmiştir. Metinde dil+e- fiili 23 kez ve beñz+e- fiili 1 kez geçmektedir.

- | | |
|--------------------|-------------------|
| 1. beñz+e- (110-b) | 13. dil+e- (56-b) |
| 2. dil+e- (100-b) | 14. dil+e- (60-b) |
| 3. dil+e- (117-b) | 15. dil+e- (62-a) |
| 4. dil+e- (120-a) | 16. dil+e- (68-b) |
| 5. dil+e- (120-a) | 17. dil+e- (71-b) |
| 6. dil+e- (24-b) | 18. dil+e- (74-b) |
| 7. dil+e- (25-b) | 19. dil+e- (83-a) |
| 8. dil+e- (26-b) | 20. dil+e- (94-a) |
| 9. dil+e- (32-a) | 21. dil+e- (15-a) |
| 10. dil+e- (39-b) | 22. dil+e- (17-b) |
| 11. dil+e- (45-b) | 23. dil+e- (18-b) |
| 12. dil+e- (52-b) | 24. dil+e- (2-b) |

-gür- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzūme-i Ferā'iz'de -gür yapım eki, sadece *ir-* olmak üzere 1 fiil köküne eklenmiştir. *ir-gür-* fiili metinde sadece 1 kez geçmektedir.

1. ir-gür- (11-b)

-(ı)l- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzūme-i Ferā'iz'de -(ı)l yapım eki, *ağ-* fiili, *ay-r-* fiili, *kar-* fiili, *kurt+* sözcüğü, *şay-* fiili, *ur-* fiili ve *vur-* fiili olmak üzere 7 köke eklenmiştir. Bu ek eklendiği köke edilgenlik anlamı katarak özneyi belirsizleştirme işlevini fiile yüklemiştir. *ağ-ıl-* fiili 9 kez, *ay-r-ıl-* fiili 3 kez, *kar-ıl-* fiili 3 kez, *kurt+ıl-* fiili 3 kez, *şay-ıl-* fiili 3 kez, *ur-ıl-* fiili 3 kez, *vur-ıl-* fiili 3 kez geçmektedir.

- | | |
|-------------------|---------------------|
| 1. ağ-ıl- (101-a) | 8. ağ-ıl- (88-b) |
| 2. ağ-ıl- (118-a) | 9. ağ-ıl- (98-b) |
| 3. ağ-ıl- (40-a) | 10. ay-r-ıl- (40-a) |
| 4. ağ-ıl- (47-b) | 11. ay-r-ıl- (81-b) |
| 5. ağ-ıl- (82-b) | 12. ay-r-ıl- (99-a) |
| 6. ağ-ıl- (83-b) | 13. kar-ıl- (114-a) |
| 7. ağ-ıl- (86-a) | 14. kar-ıl- (40-a) |

- | | |
|---------------------|--------------------|
| 15. kar-ıl- (7-a) | 21. say-ıl- (89-a) |
| 16. kurt+ıl- (64-a) | 22. ur-ıl- (20-a) |
| 17. kurt+ıl- (76-b) | 23. vur-ıl- (50-b) |
| 18. kurt+ıl- (91-a) | 24. vur-ıl- (55-b) |
| 19. say-ıl- (111-a) | 25. vur-ıl- (67-b) |
| 20. say-ıl- (45-b) | |

-(ı)n- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzūme-i Ferā’iz’de **-(ı)n** yapım eki, **al-** ve **bul-** olmak üzere toplam 2 fiil köküne eklenmiştir. Metinde **al-ın-** fiili 12 kez, **bul-ın-** fiili ise 78 kez geçmektedir. **-ın** yapım eki, eklendiği bu fiil köklerine edilgenlik anlamı katmıştır.

- | | |
|---------------------|--------------------|
| 1. al-ın- (117-a) | 36. bul-ın- (27-a) |
| 2. al-ın- (24-a) | 37. bul-ın- (27-b) |
| 3. al-ın- (43-b) | 38. bul-ın- (28-a) |
| 4. al-ın- (49-a) | 39. bul-ın- (29-a) |
| 5. al-ın- (53-b) | 40. bul-ın- (29-a) |
| 6. al-ın- (5-a) | 41. bul-ın- (33-a) |
| 7. al-ın- (66-b) | 42. bul-ın- (36-a) |
| 8. al-ın- (67-a) | 43. bul-ın- (36-b) |
| 9. al-ın- (67-a) | 44. bul-ın- (38-b) |
| 10. al-ın- (74-a) | 45. bul-ın- (38-b) |
| 11. al-ın- (74-b) | 46. bul-ın- (39-a) |
| 12. al-ın- (95-b) | 47. bul-ın- (45-b) |
| 13. bul-ın- (42-a) | 48. bul-ın- (46-b) |
| 14. bul-ın- (100-b) | 49. bul-ın- (47-a) |
| 15. bul-ın- (101-a) | 50. bul-ın- (48-a) |
| 16. bul-ın- (101-a) | 51. bul-ın- (48-b) |
| 17. bul-ın- (101-a) | 52. bul-ın- (48-b) |
| 18. bul-ın- (101-b) | 53. bul-ın- (52-a) |
| 19. bul-ın- (102-b) | 54. bul-ın- (52-b) |
| 20. bul-ın- (109-a) | 55. bul-ın- (53-a) |
| 21. bul-ın- (110-a) | 56. bul-ın- (53-b) |
| 22. bul-ın- (115-a) | 57. bul-ın- (54-a) |
| 23. bul-ın- (11-a) | 58. bul-ın- (54-a) |
| 24. bul-ın- (121-a) | 59. bul-ın- (54-a) |
| 25. bul-ın- (14-a) | 60. bul-ın- (54-b) |
| 26. bul-ın- (16-a) | 61. bul-ın- (57-a) |
| 27. bul-ın- (17-b) | 62. bul-ın- (57-a) |
| 28. bul-ın- (19-b) | 63. bul-ın- (58-a) |
| 29. bul-ın- (22-b) | 64. bul-ın- (58-b) |
| 30. bul-ın- (22-b) | 65. bul-ın- (59-a) |
| 31. bul-ın- (23-a) | 66. bul-ın- (5-a) |
| 32. bul-ın- (23-b) | 67. bul-ın- (60-a) |
| 33. bul-ın- (23-b) | 68. bul-ın- (60-b) |
| 34. bul-ın- (24-a) | 69. bul-ın- (60-b) |
| 35. bul-ın- (25-b) | 70. bul-ın- (62-b) |

- | | |
|--------------------|--------------------|
| 71. bul-ın- (65-a) | 83. bul-ın- (87-a) |
| 72. bul-ın- (67-a) | 84. bul-ın- (91-b) |
| 73. bul-ın- (67-a) | 85. bul-ın- (94-b) |
| 74. bul-ın- (68-b) | 86. bul-ın- (94-b) |
| 75. bul-ın- (72-b) | 87. bul-ın- (95-a) |
| 76. bul-ın- (76-b) | 88. bul-ın- (95-b) |
| 77. bul-ın- (77-b) | 89. bul-ın- (97-b) |
| 78. bul-ın- (7-b) | 90. bul-ın- (98-a) |
| 79. bul-ın- (83-a) | |
| 80. bul-ın- (85-a) | |
| 81. bul-ın- (86-a) | |
| 82. bul-ın- (86-b) | |

-(i)ş- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzûme-i Ferâ'iz'de *-iş* yapım eki, *al-* ve *kar-* fiil köklerine eklenerek yeni fiiller türetmiştir. Metinde *al-iş-* fiili 1 kez, *kar-iş-* fiili ise 4 kez geçmektedir.

1. al-iş- (75-a)
2. kar-iş- (37-b)
3. kar-iş- (37-b)
4. kar-iş- (77-a)
5. kar-iş- (81-b)

-(i)ş- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzûme-i Ferâ'iz'de *-iş* yapım eki, *dür-* fiili ve *ir-* olmak üzere toplam 2 fiil köküne eklenmiştir. Metinde *dür-iş-* fiili 1 kez, *ir-iş-* fiili ise toplam 5 kez geçmektedir.

1. dür-iş-dür- (101-a)
2. ir-iş- (118-a)
3. ir-iş- (62-b)
4. ir-iş- (63-a)
5. ir-iş- (95-a)
6. ir-iş- (98-b)

-(i)l- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzûme-i Ferâ'iz'de *-il* yapım eki *ver-* ve *vir-* olmak üzere toplam 2 fiil köküne eklenmiştir. Metinde *ver-il-* fiili 1 kez, *vir-il-* fiili 3 kez geçmektedir. *-il* yapım eki, eklendiği fiile edilgenlik işlevi yüklemiştir.

1. ver-il- (69-a)
2. vir-il- (54-b)
3. vir-il- (55-b)
4. vir-il- (81-b)

-(i)n- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzūme-i Ferā’iz’de *-in* yapım eki, *bil-* ve *sev-* olmak üzere 2 fiil köküne gelmiştir. Metinde *bil-in-* fiili 9 kez, *sev-in-dür-* fiili ise 1 kez geçmektedir. Bu ek, *bil-in-* fiilinde edilgenlik işlevini fiile yüklemekle beraber *sev-in-dür-* fiilinde ise fiil kökünden yeni anlamlı bir fiil türetmiştir.

1. bil-in- (15-a)
2. bil-in- (32-a)
3. bil-in- (49-a)
4. bil-in- (49-b)
5. bil-in- (51-b)
6. bil-in- (52-b)
7. bil-in- (53-a)
8. bil-in- (56-a)
9. bil-in- (69-b)
10. sev-in-dür- (100-a)

-ir- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzūme-i Ferā’iz’de *-ir* yapım eki, sadece *deg-* fiili olmak üzere 1 fiil köküne eklenmiş olup bu fiil metinde 15 kez geçmiştir. Metinde *-ir* yapım eki, fiile bir işi başkasına yaptırma anlamı katmıştır. *deg-* fiili “değ” anlamındayken bu eki aldıktan sonra “ulaştırmak” anlamında kullanılmıştır. Oldurgan yapma işleviyle kullanılmış ve işi başkasına yaptırma anlamı katmıştır.

Evvelinde biş sekiz şofra degir on üç ola 111a-1216

1. deg-ir- (107-b)
2. deg-ir- (108-a)
3. deg-ir- (110-a)
4. deg-ir- (112-a)
5. deg-ir- (120-b)
6. deg-ir- (26-a)
7. deg-ir- (30-b)
8. deg-ir- (31-b)
9. deg-ir- (32-a)
10. deg-ir- (50-a)
11. deg-ir- (62-a)
12. deg-ir- (62-a)
13. deg-ir- (64-a)
14. deg-ir- (89-a)
15. deg-ir- (89-b)

la- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzūme-i Ferā'iz'de, **-la** yapım eki isim soylu sözcüklere eklenerek fiil türetmiştir. **-la** yapım eki, **aḡ+** sözcüğü, **ḡap+** sözcüğü ve **saḡ+** sözcüğü olmak üzere toplam 3 sözcüğe eklenmiştir. Metinde **aḡ+la-** fiili 2 kez, **ḡap+la-** fiili 4 kez ve **saḡ+la-** fiili 2 kez geçmektedir.

1. aḡ+la- (74-a)
2. aḡ+la- (75-a)
3. ḡap+la- (117-a)
4. ḡap+la- (117-b)
5. ḡap+la- (78-b)
6. ḡap+la- (21-a)
7. saḡ+la- (118-a)
8. saḡ+la- (99-a)

-lan- Yapım Ekiyle Oluşanlar

-lan yapım eki, **-la** yapım eki ve **-n** yapım ekinin bir araya gelmesiyle oluşan bir ektir. Manzūme-i Ferā'iz'de, **aḡ+** sözcüğü olmak üzere sadece bir sözcüğe eklenmiştir. **aḡ+la-n-** fiili metinde sadece 1 kez geçmiştir.

1. aḡ+la-n- (69-b)

-le- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Manzūme-i Ferā'iz'de **-la** yapım eki, isim soylu sözcüklere eklenerek fiil türetmiştir. Metinde **-la** yapım eki; **diḡ+**, **ḡiz+**, **ḡöz+**, **söy+**, **yig+** sözcükleri olmak üzere 5 sözcüğe eklenmiştir. Metinde **diḡ+le-** fiili 1 kez, **ḡiz+le-** fiili 1 kez, **ḡöz+le-** fiili 1 kez, **söy+le-** 2 kez, **yig+le-** fiili 2 kez geçmiştir.

1. diḡ+le- (4-a)
2. ḡiz+le- (55-b)
3. ḡöz+le- (100-a)
4. ḡöz+le- (27-b)
5. ḡöz+le- (51-b)
6. ḡöz+le- (55-b)
7. ḡöz+le- (61-b)
8. ḡöz+le- (77-a)
9. ḡöz+le- (80-a)
10. ḡöz+le- (83-b)
11. ḡöz+le- (86-b)
12. ḡöz+le- (92-a)
13. ḡöz+le- (95-b)
14. ḡöz+le- (96-b)
15. ḡöz+le- (97-a)
16. ḡöz+le- (98-a)

17. söy+le- (112-b)
18. söy+le- (55-b)
19. yig+le- (100-a)
20. yig+le- (100-b)

len- Yapım Ekiyle Oluşanlar

-len yapım eki, **-le** yapım eki ve **-n** yapım ekinin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Bu ek, Manzūme-i Ferā’iz’de **ev+** sözcüğüne eklenmiş ve yeni bir fiil türetmiştir. Fiil devamında **-dür** yapım ekini de almış ve metinde bu şekliyle kullanılmıştır.

ev+len-dür- fiili, metinde sadece 1 kez geçmiştir.

1. ev+len-dür- (30-b)

-n- Yapım Ekiyle Oluşanlar

-n yapım eki, metinde sadece **is+te-** fiiline gelmiş olup bu fiil sadece 2 kez kullanılmıştır. **-n** yapım eki, eklendiği fiile edilgenlik anlamı katmıştır.

1. is+te-n- (64-a)
2. is+te-n- (65-a)

-()ş- Yapım Ekiyle Oluşanlar

-ş yapım eki, fiil köküne gelerek yeni bir fiil türetmiştir. Manzūme-i Ferā’iz’de **ula-** ve **üle-** fiili olmak üzere sadece 2 fiil köküne eklenmiştir. Metinde **ula-ş-** fiili 2 kez, **üle-ş-** fiili ise 6 kez geçmiştir.

1. ula-ş- (63-a)
2. ula-ş- (73-a)
3. üle-ş- (106-b)
4. üle-ş- (73-a)
5. üle-ş- (90-a)
6. üle-ş-dür- (122-b)
7. üle-ş-dür- (90-b)
8. üle-ş-dür- (92-b)

-şür- Yapım Ekiyle Oluşanlar

-şür eki Manzūme-i Ferā’iz’de sadece **dir-** fiiline eklenmiş olup **dir-şür-** fiili 4 kez kullanılmıştır.

1. dir-şür- (119-b)
2. dir-şür- (120-b)
3. dir-şür- (55-a)
4. dir-şür- (63-b)

-t- Yapım Ekiyle Oluşanlar

-t yapım eki, metinde sadece *yara-* fiil köküne eklenmiş olup *yara-t-* fiili metinde 3 kez geçmiştir. Söz konusu ek, fiilin anlamını değiştirerek başka bir fiil oluşturmuştur.

1. yara-t- (1-b)
2. yara-t- (1-b)
3. yara-t- (1-b)

te- Yapım Ekiyle Oluşanlar

is+te- fiili Manzūme-i Ferā'iz'de 49 kez geçmektedir.

- | | |
|--------------------|---------------------|
| 1. is+te- (100-a) | 26. is+te- (52-a) |
| 2. is+te- (103-a) | 27. is+te- (52-b) |
| 3. is+te- (105-a) | 28. is+te- (54-a) |
| 4. is+te- (105-b) | 29. is+te- (61-b) |
| 5. is+te- (114-b) | 30. is+te- (61-b) |
| 6. is+te- (114-b) | 31. is+te- (63-a) |
| 7. is+te- (116-a) | 32. is+te- (64-b) |
| 8. is+te- (118-a) | 33. is+te- (64-b) |
| 9. is+te- (119-a) | 34. is+te- (67-b) |
| 10. is+te- (120-b) | 35. is+te- (68-a) |
| 11. is+te- (120-b) | 36. is+te- (73-b) |
| 12. is+te- (25-a) | 37. is+te- (76-a) |
| 13. is+te- (28-a) | 38. is+te- (78-a) |
| 14. is+te- (29-b) | 39. is+te- (79-a) |
| 15. is+te- (30-a) | 40. is+te- (89-a) |
| 16. is+te- (38-b) | 41. is+te- (92-a) |
| 17. is+te- (42-b) | 42. is+te- (96-a) |
| 18. is+te- (46-a) | 43. is+te-n- (64-a) |
| 19. is+te- (46-a) | 44. is+te-n- (65-a) |
| 20. is+te- (47-b) | 45. is+te- (13-a) |
| 21. is+te- (48-a) | 46. is+te- (16-a) |
| 22. is+te- (49-b) | 47. is+te- (17-b) |
| 23. is+te- (49-b) | 48. is+te- (21-a) |
| 24. is+te- (49-b) | 49. is+te- (5-a) |
| 25. is+te- (50-b) | |

-ul- Yapım Ekiyle Oluşanlar

Metinde *-ul* yapım eki, sadece *vur-* fiiline eklenmiş olup *vur-ul-* fiili 2 kez kullanılmıştır. *-ul* yapım eki eklendiği bu fiile edilgenlik anlamı katmıştır.

1. vur-ul- (66-b)
2. vur-ul- (67-b)

-Ur-Yapım Ekiyle Oluşanlar

ur- yapım eki metinde sadece **art-** fiiline eklenmiş olup **art-ur-** fiili 9 kez geçmiştir.

1. art-ur- (11-b)
2. art-ur- (13-a)
3. art-ur- (24-a)
4. art-ur- (38-a)
5. art-ur- (41-b)
6. art-ur- (44-b)
7. art-ur- (45-a)
8. art-ur- (76-a)
9. art-ur- (99-a)

-ür yapım eki, metinde sadece deg-ş- ve deg- fiilleri olmak üzere 2 fiile eklenmiş ve yeni fiiller türetmiştir. Manzūme-i Ferā’iz’de deg-ş-ür- fiili 1 kez, deg-ür- fiili ise 3 kez geçmektedir. deġiş- fiili -ür yapım ekini aldıktan sonra “deġiştirmek” anlamında kullanılmıştır.

1. deg(i)ş-ür- (82-a)
2. deg-ür- (57-b)
3. deg-ür- (66-a)
4. deg-ür- (83-a)

Sonuç

Manzūme-i Ferā’iz adlı eserde geçen türemiş fiiller sayısal verilerle birlikte incelemeye tabi tutulmuştur. Fiil veya isim soylu unsurlara eklenen yapım ekleri yeni fiiller türetmiştir. Metin içerisinde türemiş fiillere gelen yapım ekleri 27 başlık altında toplanmıştır. Analiz edilen 27 başlık, metindeki yapım eklerine göre belirlenmiştir. Türkçe, fiil açısından oldukça zengin bir dil yapısına sahiptir. Dolayısıyla fiillerin veya isim soylu sözcüklerin sonuna gelen ekler, yeni fiiller türetip söz varlığına birtakım katkılarda bulunmuştur. Metinde toplam 319 tane türemiş fiil olduğu tespit edilmiştir. *-ar Yapım Ekiyle Oluşanlar* 12 adet, *-d Yapım Ekiyle Oluşanlar* 10 adet, *-dir Yapım Ekiyle Oluşanlar* 3 adet, *-dur Yapım Ekiyle Oluşanlar* 3 adet, *-dür Yapım Ekiyle Oluşanlar* 33 adet, *-e Yapım Ekiyle Oluşanlar* 24 adet, *-er Yapım Ekiyle Oluşanlar* 4 adet, *-gür Yapım Ekiyle Oluşanlar* 1 adet, *-il Yapım Ekiyle Oluşanlar* 25 adet, *-ın Yapım Ekiyle Oluşanlar* 90 adet, *-iş Yapım Ekiyle Oluşanlar* 5 adet, *-iş Yapım Ekiyle Oluşanlar* 6 adet, *-il Yapım Ekiyle Oluşanlar* 4 adet, *-in Yapım Ekiyle Oluşanlar* 10 adet, *-ir Yapım Ekiyle Oluşanlar* 15 adet, *-la Yapım Ekiyle Oluşanlar* 8 adet, *-lan Yapım Ekiyle Oluşanlar* 1 adet, *-le Yapım Ekiyle Oluşanlar* 20 adet, *-len Yapım Ekiyle Oluşanlar* 1 adet, *-n Yapım*

Ekiyle Oluşanlar 2 adet, *-()ş Yapım Ekiyle Oluşanlar* 8 adet, *-şür Yapım Ekiyle Oluşanlar* 4 adet, *-t Yapım Ekiyle Oluşanlar* 3 adet, *-te Yapım Ekiyle Oluşanlar* 49 adet, *-ul Yapım Ekiyle Oluşanlar* 2 adet, *-ur Yapım Ekiyle Oluşanlar* 9 adet, *-ür Yapım Ekiyle Oluşanlar* 4 adet kullanım sıklığına sahiptir. Aynı ek içerisinde var olan ses farklılıkları tabloda ayrı ayrı ele alınmıştır. Türemiş fiillerin başlıklarına göre olan dağılımı ve kullanım sıklıkları **Tablo-1**'de gösterilmiştir.

Tablo-1 Eklerin Kullanım Sıklığı

EKLER	KULLANIM SIKLIĞI
1. -Ar Yapım Ekiyle Oluşanlar	16
2. -d Yapım Ekiyle Oluşanlar	10
3. -dir Yapım Ekiyle Oluşanlar	3
4. -dur Yapım Ekiyle Oluşanlar	3
5. -dür Yapım Ekiyle Oluşanlar	33
6. -e Yapım Ekiyle Oluşanlar	24
7. -gür Yapım Ekiyle Oluşanlar	1
8. -ıl Yapım Ekiyle Oluşanlar	25
9. -in Yapım Ekiyle Oluşanlar	90
10. -iş Yapım Ekiyle Oluşanlar	5
11. -iş Yapım Ekiyle Oluşanlar	6
12. -il Yapım Ekiyle Oluşanlar	4
13. -in Yapım Ekiyle Oluşanlar	10
14. -ir Yapım Ekiyle Oluşanlar	15
15. -la Yapım Ekiyle Oluşanlar	8
16. -lan Yapım Ekiyle Oluşanlar	1
17. -le Yapım Ekiyle Oluşanlar	20
18. -len Yapım Ekiyle Oluşanlar	1

19. -n Yapım Ekiyle Oluşanlar	2
20. -()ş Yapım Ekiyle Oluşanlar	8
21. -şür Yapım Ekiyle Oluşanlar	4
22. -t Yapım Ekiyle Oluşanlar	3
23. -te Yapım Ekiyle Oluşanlar	49
24. -ul Yapım Ekiyle Oluşanlar	2
25. -ur Yapım Ekiyle Oluşanlar	9
26. -ür Yapım Ekiyle Oluşanlar	4

Metinde tespit edilen türemiş fiillerin tamamının Türkçe kökenli olduğu tespit edilmiştir.

Eski Anadolu Türkçesi döneminin dil özelliklerini muhafaza eden eser içerisindeki türemiş fiillerde günümüz Türkçesine göre fonetik farklılıklar görülmüştür. *ur-ıl-*, *ir-gür-*, *in-dür-* gibi. Tespit edilen türemiş fiiller içerisinde *beğz+e-*, *dil+e-*, *kap+la-*, *is+te-*, *kurt+ıl-*, *sağ+la-*, *söy+le-*, *yig+le-* fiilleri olmak üzere 8 fiil, isim soylu sözcüklerden türemiştir. Bu fiillerin dışında kalan diğer fiillerin tümü fiilden türeyen türemiş fiillerdir.

Metin içerisindeki türemiş fiiller ve metin numaraları **Tablo-2**'de gösterilmiştir.

Tablo-2

1. art-ur- (24-a)	16. bil-dür- (119-a)	32. bil-in- (51-b)
2. art-ur- (38-a)	17. bil-dür- (11-a)	33. bil-in- (52-b)
3. art-ur- (41-b)	18. bil-dür- (12-b)	34. bil-in- (53-a)
4. art-ur- (44-b)	19. bil-dür- (31-a)	35. bil-in- (56-a)
5. art-ur- (45-a)	20. bil-dür- (40-a)	36. bil-in- (69-b)
6. art-ur- (76-a)	21. bil-dür- (46-b)	37. bul-ın- (42-a)
7. art-ur- (99-a)	22. bil-dür- (60-b)	38. bul-ın- (100-b)
8. ay-r-ıl- (40-a)	23. bil-dür- (65-b)	39. bul-ın- (101-a)
9. ay-r-ıl- (81-b)	24. bil-dür- (68-a)	40. bul-ın- (101-a)
10. ay-r-ıl- (99-a)	25. bil-dür- (77-a)	41. bul-ın- (101-a)
11. beğz+e- (110-b)	26. bil-dür- (79-a)	42. bul-ın- (101-b)
12. bil-dir- (99-a)	27. bil-dür- (99-a)	43. bul-ın- (102-b)
13. bil-dür- (106-b)	28. bil-in- (15-a)	44. bul-ın- (109-a)
14. bil-dür- (10-b)	29. bil-in- (32-a)	45. bul-ın- (110-a)
15. bil-dür- (115-b)	30. bil-in- (49-a)	46. bul-ın- (115-a)
	31. bil-in- (49-b)	47. bul-ın- (11-a)

48. bul-ın- (121-a)	100.bul-ın- (76-b)	152.dil+e- (26-b)
49. bul-ın- (14-a)	101.bul-ın- (77-b)	153.dil+e- (32-a)
50. bul-ın- (16-a)	102.bul-ın- (7-b)	154.dil+e- (39-b)
51. bul-ın- (17-b)	103.bul-ın- (83-a)	155.dil+e- (45-b)
52. bul-ın- (19-b)	104.bul-ın- (85-a)	156.dil+e- (52-b)
53. bul-ın- (22-b)	105.bul-ın- (86-a)	157.dil+e- (56-b)
54. bul-ın- (22-b)	106.bul-ın- (86-b)	158.dil+e- (60-b)
55. bul-ın- (23-a)	107.bul-ın- (87-a)	159.dil+e- (62-a)
56. bul-ın- (23-b)	108.bul-ın- (91-b)	160.dil+e- (68-b)
57. bul-ın- (23-b)	109.bul-ın- (94-b)	161.dil+e- (71-b)
58. bul-ın- (24-a)	110.bul-ın- (94-b)	162.dil+e- (74-b)
59. bul-ın- (25-b)	111.bul-ın- (95-a)	163.dil+e- (83-a)
60. bul-ın- (27-a)	112.bul-ın- (95-b)	164.dil+e- (94-a)
61. bul-ın- (27-b)	113.bul-ın- (97-b)	165.dil+e- (15-a)
62. bul-ın- (28-a)	114.bul-ın- (98-a)	166.dil+e- (17-b)
63. bul-ın- (29-a)	115.çık-ar- (113-b)	167.dil+e- (18-b)
64. bul-ın- (29-a)	116.çık-ar- (16-a)	168.dil+e- (2-b)
65. bul-ın- (33-a)	117.çık-ar- (47-a)	169.din+le- (4-a)
66. bul-ın- (36-a)	118.çık-ar- (5-b)	170.dir-şür- (119-b)
67. bul-ın- (36-b)	119.çık-ar- (60-b)	171.dir-şür- (120-b)
68. bul-ın- (38-b)	120.çık-ar- (61-a)	172.dir-şür- (55-a)
69. bul-ın- (38-b)	121.çık-ar- (63-a)	173.dir-şür- (63-b)
70. bul-ın- (39-a)	122.çık-ar- (65-a)	174.düre-d- (63-a)
71. bul-ın- (45-b)	123.çık-ar- (65-a)	175.dür-iş-dür- (101-a)
72. bul-ın- (46-b)	124.çık-ar- (80-a)	176.er-dir- (110-b)
73. bul-ın- (47-a)	125.çık-ar- (83-b)	177.ev+len-dür- (30-b)
74. bul-ın- (48-a)	126.çık-ar- (86-a)	178.ey-d- (109-a)
75. bul-ın- (48-b)	127.deg-ir- (107-b)	179.ey-d- (10-b)
76. bul-ın- (48-b)	128.deg-ir- (108-a)	180.ey-d- (114-a)
77. bul-ın- (52-a)	129.deg-ir- (110-a)	181.ey-d- (13-a)
78. bul-ın- (52-b)	130.deg-ir- (112-a)	182.ey-d- (3-a)
79. bul-ın- (53-a)	131.deg-ir- (120-b)	183.ey-d- (42-a)
80. bul-ın- (53-b)	132.deg-ir- (26-a)	184.ey-d- (43-b)
81. bul-ın- (54-a)	133.deg-ir- (30-b)	185.ey-d- (74-b)
82. bul-ın- (54-a)	134.deg-ir- (31-b)	186.ey-d- (78-b)
83. bul-ın- (54-a)	135.deg-ir- (32-a)	187.gid-er- (57-a)
84. bul-ın- (54-b)	136.deg-ir- (50-a)	188.gid-er- (57-b)
85. bul-ın- (57-a)	137.deg-ir- (62-a)	189.gid-er- (61-b)
86. bul-ın- (57-a)	138.deg-ir- (62-a)	190.gid-er- (63-a)
87. bul-ın- (58-a)	139.deg-ir- (64-a)	191.giz+le- (55-b)
88. bul-ın- (58-b)	140.deg-ir- (89-a)	192.göz+le- (100-a)
89. bul-ın- (59-a)	141.deg-ir- (89-b)	193.göz+le- (27-b)
90. bul-ın- (5-a)	142.deg-ş-ür- (82-a)	194.göz+le- (51-b)
91. bul-ın- (60-a)	143.deg-ür- (57-b)	195.göz+le- (55-b)
92. bul-ın- (60-b)	144.deg-ür- (66-a)	196.göz+le- (61-b)
93. bul-ın- (60-b)	145.deg-ür- (83-a)	197.göz+le- (77-a)
94. bul-ın- (62-b)	146.dil+e- (100-b)	198.göz+le- (80-a)
95. bul-ın- (65-a)	147.dil+e- (117-b)	199.göz+le- (83-b)
96. bul-ın- (67-a)	148.dil+e- (120-a)	200.göz+le- (86-b)
97. bul-ın- (67-a)	149.dil+e- (120-a)	201.göz+le- (92-a)
98. bul-ın- (68-b)	150.dil+e- (24-b)	
99. bul-ın- (72-b)	151.dil+e- (25-b)	

728 “Manzūme-i Ferā’iz”de Geçen Türemiş Fiillerin Morfolojik Açından İncelenmesi

202.göz+le- (95-b)	244.is+te- (52-b)	286.şay-ıl- (111-a)
203.göz+le- (96-b)	245.is+te- (54-a)	287.şay-ıl- (45-b)
204.göz+le- (97-a)	246.is+te- (61-b)	288.şay-ıl- (89-a)
205.göz+le- (98-a)	247.is+te- (61-b)	289.sev-in-dür- (100-a)
206.gül-dür- (11-a)	248.is+te- (63-a)	290.söy+le- (112-b)
207.gül-dür- (12-b)	249.is+te- (64-b)	291.söy+le- (55-b)
208.gül-dür- (56-a)	250.is+te- (64-b)	292.ula-ş- (63-a)
209.gül-dür- (68-b)	251.is+te- (67-b)	293.ula-ş- (73-a)
210.in-dür- (64-b)	252.is+te- (68-a)	294.ur-ıl- (20-a)
211.in-dür- (65-a)	253.is+te- (73-b)	295.üle-ş- (106-b)
212.ir-gür- (11-b)	254.is+te- (76-a)	296.üle-ş- (73-a)
213.ir-iş- (118-a)	255.is+te- (78-a)	297.üle-ş- (90-a)
214.ir-iş- (62-b)	256.is+te- (79-a)	298.üle-ş-dür- (122-b)
215.ir-iş- (63-a)	257.is+te- (89-a)	299.üle-ş-dür- (90-b)
216.ir-iş- (95-a)	258.is+te- (92-a)	300.üle-ş-dür- (92-b)
217.ir-iş- (98-b)	259.is+te- (96-a)	301.ver-il- (69-a)
218.is+te- (100-a)	260.is+te-n- (64-a)	302.vir-dür- (99-a)
219.is+te- (103-a)	261.is+te-n- (65-a)	303.vir-dür- (120-b)
220.is+te- (105-a)	262.is+te- (13-a)	304.vir-dür- (53-a)
221.is+te- (105-b)	263.is+te- (16-a)	305.vir-dür- (56-a)
222.is+te- (114-b)	264.is+te- (17-b)	306.vir-dür- (89-b)
223.is+te- (114-b)	265.is+te- (21-a)	307.vir-il- (54-b)
224.is+te- (116-a)	266.is+te- (5-a)	308.vir-il- (55-b)
225.is+te- (118-a)	267.ķap+la- (117-a)	309.vir-il- (81-b)
226.is+te- (119-a)	268.ķap+la- (117-b)	310.vur-ıl- (50-b)
227.is+te- (120-b)	269.ķap+la- (78-b)	311.vur-ıl- (55-b)
228.is+te- (120-b)	270.ķap+la- (21-a)	312.vur-ıl- (67-b)
229.is+te- (25-a)	271.ķar-ıl- (114-a)	313.vur-ul- (66-b)
230.is+te- (28-a)	272.ķar-ıl- (40-a)	314.vur-ul- (67-b)
231.is+te- (29-b)	273.ķar-ıl- (7-a)	315.yara-t- (1-b)
232.is+te- (30-a)	274.ķar-iş- (37-b)	316.yara-t- (1-b)
233.is+te- (38-b)	275.ķar-iş- (37-b)	317.yara-t- (1-b)
234.is+te- (42-b)	276.ķar-iş- (77-a)	318.yig+le- (100-a)
235.is+te- (46-a)	277.ķar-iş- (81-b)	319.yig+le- (100-b)
236.is+te- (46-a)	278.ķo-dur- (56-b)	
237.is+te- (47-b)	279.ķurt+ıl- (64-a)	
238.is+te- (48-a)	280.ķurt+ıl- (76-b)	
239.is+te- (49-b)	281.ķurt+ıl- (91-a)	
240.is+te- (49-b)	282.öl-dür- (121-a)	
241.is+te- (49-b)	283.öl-dür- (7-a)	
242.is+te- (50-b)	284.saķ+la- (118-a)	
243.is+te- (52-a)	285.saķ+la- (99-a)	

Kaynakça

- Ayaz, E. S. (2016). *Manzūme-i Ferā'iz-Muhammed Bin Abbas: (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*. Ankara: Kesit Yayınları.
- Datlı, D. (2015). Risâletü'n-Nushiyye'nin Birleşik Fiil Örgüsü. *Turkish Studies*, 10/8, 795-818. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8315>
- Ediskun, H. (1963). *Yeni Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ercilasun, A. B. (2008). *Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergin, M. (2004). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım.
- Gencan, T. N. (2001). *Dil Bilgisi*. İstanbul: Ayraç Yayınevi.
- Güler, M. (2015). *Türk Edebiyatında Manzūme-i Ferā'iz -Nâmeler*. Doktora Tezi. Sivas: [Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Gülsevin, G.& Boz, E. (2013). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Kahraman, T. (2009). *Çağdaş Türkiye Türkçesi Dil Bilgisi*. İzmir: Kanyılmaz Basımevi.
- Koç, F. (2020). Fatiha Tefsiri'ndeki Fiillerin Semantik Açından Değerlendirilmesi, *Dede Korkut Uluslar Arası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 9/22, 195-209.
- Koç, F. (2020). Karışık Dilli Eserlerin Fonetik Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 55-68. <http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut355>
- Korkmaz, Z. (2017). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Türk, O. - Koç, F. (2021). “Manzūme-i Ferā'iz” Adlı Eserde Geçen Akrabalık Adları Üzerine Bir Değerlendirme, *Asya Studies*, 5(18), s. 133-138. <https://doi.org/10.31455/asya.972848>
- Türk, O. - Koç, F. (2021). Gözene Köyü Ağzında “Oyun, Mevsim, Yemek ve Gıda” İle İlgili Kültürel Unsurlara Ait Söz Varlığı, *International Journal Of Filologia*, 4(6), 20-27.
- Türk, O. - Koç, F. (2021). *Anadolu Sahasında Yazılmış Karışık Dilli Eserlerde İsim Çekim Ekleri*. Ankara: Sonçağ Yayınları.

730 “Manzūme-i Ferā’iz”de Geçen Türemiř Fiillerin Morfolojik Açıdan İncelenmesi

Yaylagül, Ö. (2005). Türk Runik Harfli Metinlerde Mental Fiiller. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 17-51.

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

Araştırmacıların katkı oranı beyanı / Contribution rate statement of researchers:

1. Yazar/First author %50
2. Yazar/Second author %50

Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar atışması beyan edilmemiştir. (No potential conflict of interest was reported by the authors).

Türkülerde Beddua: TRT Halk Müziği Repertuarı Örneği

Curse in Folk Songs: An Example of TRT Folk Music Repertory

Melek DİKMEN – Talha TERKİN

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, melekdikmen@sdu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8035-2097>

Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü / Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, yusufum4732@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7061-1120>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	11 Ağustos / August 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Dikmen, M. – Terkin, T. (2022), Türkülerde Beddua: TRT Halk Müziği Repertuarı Örneği/Curse in Folk Songs: An Example of TRT Folk Music Repertory. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 731-761. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1160775>

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.



Türkülerde Beddua: TRT Halk Müziği Repertuarı Örneği

Melek DİKMEN – Talha TERKİN

Öz

Türküler, kaynağını halktan alan bir kültür hazinesidir. İnsanların sevdalarını, aşklarını, kahramanlıklarını, duygularını, hüznlerini, gelenek ve göreneklerini sonraki nesillere intikal ettirmek için bir vesiledir. Türküler, halkın yaşantısına dair pek çok unsurdan da izler taşımaktadır. Bu bağlamda türküler, kimi zaman ruhları okşayan sevda sözleriyle beslenir, bazen de hoşnutsuzlukların bedduaya dönüştüğü yakarışların ilticagâhı olur. İlenç, kargış olarak da adlandırılan ve üzüntü, sitem, kızgınlık anlarında söylenen beddualar, kulağa hoş gelmemekle beraber türkülerde çokça yer bulan ifadelerdir.

Bu çalışmada TRT Halk Müziği Repertuarında yer alan 5259 türkü incelenmiş ve beddua ifadeleri, muhatapları açısından tasnif edilmiştir. Tespit edilen kargışlar bazen aile bireylerine yönelikken bazen kişinin kendisine yöneliktir. Türkülerde sevdalık üzerine yapılan bedduaların daha kapsamlı olduğu görülmektedir. Zira kişiyi sevdiğinden ayıran arabozucuların beddua oklarına maruz kalmamaları düşünülemez. Türkülerde yalan dünya, kötü geçen yıllar, düşmanlar, gurbet, tabiat unsurları, şehirler, köyler ve genel sebeplere dair birçok konu ile ilgili beddua unsurlarına rastlamak mümkündür. Her ne kadar kültürümüzde beddua etmek, uzak durulması gereken ve hoş karşılamayan bir durum olsa da, nükteli ve yergili hüviyete sahip olan bu kalıp sözlerden zaman zaman istifade edildiği görülmektedir. Türkülerde çeşitli sebeplerle canı yanan kişiler tarafından doğrudan muhatabına ya da dolaylı olarak arkasından “Evin yıkılsın, belin bükülsün, yurdunda baykuşlar ötsün, ateşlere yan, seherde açılan gülün solsun, Allah’ından bul, genç yaşlarına doyma, döşeklerde yat, dermansız derde uğra, gözyaşın kurumasın, töremiyesin, sorgu sualini veremeyesin, ettiğini bulasın, yorgan döşek yatasın, ömrün tükene...” gibi farklı beddua ifadeleri kullanılmaktadır. Yörelere göre değişen söyleyişlerin de yer aldığı türkülerdeki beddualar, kişinin baş edemediği durumlarda Allah’a sığınması, bir anlamda manevî yollarla hakkını arama çabasıdır.

Anahtar Kelimeler: Türkü, Kargış, Beddua, TRT, Halk Müziği Repertuarı.

Curse in Folk Songs: An Example of TRT Folk Music Repertory

Abstract

Folk songs are a cultural treasure that takes its source from the people. It is an occasion for people to pass on their love, heroism, feelings, sadnesses, traditions and customs to the next generations. Folk songs carry traces of many elements of the life of the people. In this context, it is sometimes fed with the words of love that caresses the souls, and sometimes it becomes a refuge for pleas where discontent turns into curses. Curses, which are also called “ilenç” and “kargış” and used in times of sadness, reproach and anger, are expressions that are very common in folk songs, although they do not sound good.

In this study, 5259 folk songs in the TRT Folk Song Repertoire were examined and their expressions of curse were classified in terms of their addressees. While the detected disturbances are sometimes directed to family members, sometimes they are directed to the person himself. It is seen that the curses on love are more comprehensive. Because it is unthinkable that interferers who separate a person from their loved ones should not be exposed to curse arrows. In folk songs, it is possible to come across elements of curse related to the false world, bad years, enemies, homesickness, elements of nature, cities, villages and general reasons. Although cursing is a situation that should be avoided and not welcomed in our culture, it is seen that these stereotypical words, which have a humorous and satirical identity, are sometimes used. In folk songs, different curse expressions such as "your house be destroyed, your back be bent, the owls sing in your homeland, the fires burn, your rose bloom in the morning, find it from God, do not get enough of your youth, lie ill on the bed, suffer in debilitating trouble, your tears not dry, do not be able to give your question, your life be over..." are used for the addressee. The curses in the folk songs, in which the utterances vary according to the regions, are the efforts of a person to seek refuge in Allah in situations where he cannot cope, and in a sense, to seek his right through spiritual means.

Key Words: Folk Song, Kargıs, Curse, TRT, Folk Song Repertoire

Structured Abstract

Folk songs, in which emotions and thoughts are expressed in an aesthetic way, are one of the significant genres of folk literature. It is possible to find all kinds of elements related to the life of the people in the folk songs of literary and musical quality, in which everyone who reads or listens finds a piece of themselves. Because people have embroidered their thoughts and feelings into folk songs. Folk songs do not always involve in positive aspects, and sometimes they contain curses in which dissatisfaction is expressed in the strongest way.

In this study, the folk songs in the TRT Folk Song Repertoire are discussed in terms of the elements of curse. It is aimed to make correct inferences about the subjects, addressees, justifications and ways of saying the curses that are detected. It is important to whom the curse is directed, on what subject, with what reason and style. Considering the form and content elements of the folk song, the elements of curse in the folk song have been tried to be evaluated on a correct basis.

In curses "For Family Members", it is seen that the addressee is parents, mother-in-law and spouse. The fact that parents marry their children to people they do not desire constitutes the main reason for the curses against them. A girl or boy who cannot marry an equal curses his own parents or the parents of his beloved, such as "find it from Allah", "May Allah come to justice", "be blind", "taste heedless deaths". Sometimes mother-in-laws are also exposed to the curses of brides. Mother-in-laws, who make their brides work in heavy jobs, say, "Your life is over, mother-in-law". Brides call mothers-in-laws who make them work hard as "Run out of life, Mother-in-law!". Other curses related to family members are directed towards spouses. It is possible to see the curse of the bride who is married to a person she does not love. The bride does not neglect to make a heavy curse such as "Die!" to her husband, whose behavior she did not find mature and who was married to him when she was still a child and had no other occupation than playing games.

Curses against the person himself are also remarkable. The person who hurts the one he loves with a word he says, calls himself "Be my mouth and tongue dumb". If he tends to someone other than the one he loves, he tries to prove his devotion to his beloved by saying "Let me stay ill in bed for seven years". The most striking of the

curses made by the person against himself is the expression "Let the ground rain on one's head".

Curses against those who separate a person from their loved ones are more common than other curses. Curses such as "heaven should not see his face, he should beg for a bag, let his house fall, let it be destroyed like poplar, let the arms that surround him not be abusive, let him crawl, let greasy lead in his liver, let him not grow, let his essence fall, let him not find health in this trouble" were used for mischief-makers. Those who make fun of the troubled situation of the person, in general terms, have been subjected to the curse of "let them worry about me, now those who laugh at me". The addressees of some curses are known. By mentioning the names of these people, the person who cursed is directly mentioned with the phrases "May Allah find my Sakir brother", "Omar who became an orphan", "Let your tears not dry, my Ramize". Enemies cannot be expected to be free from curses. The fact that the enemies find from Allah and burn into the fires will please the person who sighs.

Curses against the beloved also have a special place. It is not desirable for the one who cheated on his loved one to be satisfied with his young age. If the beloved has loved someone else, he is asked to lie ill on bed forever. Making the lover cry, leaving him, reaching the hands, leaving the love unrequited are not things to be tolerated. In these cases, the beloved will have deserved to suffer incurable trouble, to have his arms broken, not to be able to answer the question in the apocalypse, and to have his heart burned.

While the beloved has had his share of curses, it is impossible not to curse the parents of the beloved. If the girl was not given when asked for, her parents deserved to rot and get mixed in with the land. In this case, suffering the lover's sin and finding it from Allah will be the curses that the parents will be subjected to.

In addition to people, curses against settlements such as cities and villages are also noteworthy. The lover who is unable to reunite with the girl he loves finds the crime in the city where the girl lives, and wishes cities to fall into difficult situations like himself, with phrases such as "burn in fire, cruel Giresun", "Desolate and unhelpful Istanbul". In curses against the elements of nature, it is sometimes wished that the branches of the coy poplar will dry out and be destroyed, and sometimes it is desired that the Kızılırmak, which swallows the red bride, be piecemeal.

The person sometimes attributes the cause of all negativities to "bad years". At that time, he does not neglect to curse time by saying "the treacherous years have gone and not come". Since the homeland brings various things to people, it is mostly identified with the curse of "destroy the cruel homeland".

Every negative event and situation has a reason. When a concrete reason cannot be found, the target of discontent becomes the concept of "reason" itself. In this case, curses such as "let the mosses grow on your grave", "let the snakes and centipedes take your place", "let the owls sing in your homeland" are cursed to the causes of negativities. In some folk songs, the addressee of the curse is not exactly clear and the curses made in general attract attention. The expressions used sometimes frighten the listeners of the folk song, sometimes make them smile and sometimes surprise them.

Giriş

Sözlü ve yazılı edebiyatımızın önemli ve zengin türlerinden biri olan türküler, halkın yaşantısının aynası gibidir. İçinden neşet ettiği toplumun değerlerini ve kültürel unsurlarını nesilden nesile asırlarca taşımıştır. Bu bağlamda Anadolu insanının üzüntüsünü, sevincini, hasretini, gurbetini, sevgisini, derdini, acısını anlatma vesilesi olmuştur. “Hece ölçüsüyle yazılmış, çok defa kavuştaklı olan bir halk şiiri biçimi ve bu biçimdeki şiirle özel ezgisinin oluşturduğu bir bütün” (Özbek, 2014: 187) olarak tanımlanmış türkülerde söz konusu edilen konulardan biri de beddualardır. Kısaca “kötü dilek” olarak niteleyebileceğimiz beddua; aynı zamanda inkisar, ilenç, kargış, lanet, âh gibi ifadelerle de anılmaktadır (Kaya, 2001: 14).

Beddua her ne kadar söylenmesi arzu edilen bir ifade olmasa da insanların zaman zaman karşılaştığı sıkıntıları aşamama, felaket ve düşmana karşı baş edememe durumunda kullandığı psikolojik bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu durum; bir yönden çözemediği sorunu mutlak bir güce sığınarak rahatlama, bir yandan da ilahi bir güç tarafından haksızlık yapanın cezalandırılacağını umma anlamına gelmektedir. Muhatabını cezalandırma dileği, aynı zamanda bir tür dua olarak görülmektedir (Toçoğlu, 2007: 40). Bu tesirli söyleyişlere bir ağıtta, taşlamada, oyun havasında, mani veya güzellemede rastlamak mümkündür. Toplumda zaman zaman karşılaşılan bu hususun türkülerde konu edilmesi de önemlidir. Nitekim türküler, günlük hayatta kullanılan beddua ifadelerine estetik bir libas giydirmekte ve bu tabirlere nükteli ve sanatlı bir hüviyet kazandırmaktadır. Türkülerde yer alan kargışlar, kimi zaman tebessüm ettirirken kimi zaman da dinleyiciyi derin bir hüzne gark etmektedir. Bu ezgiler, zamanla geniş dinleyici ve okuyucu kitlelerine ulaşarak yaygınlık kazanmaktadır.

Bu çalışma, TRT Halk Müziği Repertuarı’nda yer alan 5259 türkü esas alınmak suretiyle hazırlanmıştır. Türküler incelenerek içinde geçen beddua ifadeleri muhatapları açısından tasnif edilmiştir. Bu kapsamda zaman zaman aile bireyleri, bazen kişinin kendisi, bazen ismi belli olan şahıslar yahut sevdalıların arasını bozanlar için ilenme durumunun söz konusu edildiği görülmüştür. Şahıslara yönelik olumsuz ifadelerin yanı sıra sıkıntılı geçen seneler, tabiat unsurları, şehir ve yerleşim yerleri ile genel sebepler üzerinden olumsuz söyleyişler de kullanılmıştır.

Türkülerde geçen beddua unsurlarına dair çalışmalar¹ yapılmakla beraber, çalışmamız kapsam ve esas alınan yöntem açısından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Diğer çalışmalara oranla daha çok sayıda türkü ele alınmış, TRT Halk

¹ Türkülerde dua, beddua ve kargış konusuyula ilgili çalışmalar için bkz. (Kurt, 2020: 189-199; Şenel, 2009: 2141-2165; Eke, 2009: 207-219).

Müziği Repertuarı'nda yer alan türkülerden konuyla ilgili malzeme kapsamlı olarak değerlendirilmiş, içeriklere dair kapsamlı değerlendirmeler ve açıklamalar yapılmıştır. Bu meyanda yapılan çalışmalar derleme ve yüzeysel tasnife yönelikken bu çalışmada sınıflandırmalar teferruatlı biçimde yapılmıştır. Bunun yanı sıra türkülerde yer alan yöresel deyişler, dil bilgisel unsurlar, söz sanatları başta olmak üzere konuya katkı sunan her türlü unsur dikkate alınmış ve değerlendirmeye dâhil edilmiştir.

Muhatapları Açısından Türkülerde Beddualar

1. Aile Bireylerine Yönelik Beddualar

Türküler, zaman zaman kişinin en yakını olan aile bireyelerine dönük beddualar içermektedir. Bu bağlamda kişinin kendi anne babasına, kayınvalidesine, eşine ve çocuklarına bedduaları söz konusudur. Bunun sebebi çoğunlukla kızın veya erkeğin dengi ve layığı olmayan kişiyle evlendirmesinden dolayı ortaya çıkan öfkedir. Mutlu olunmayan evlilikte, birlikte ömür sürmek zorunda olunan eşe ve çocuğa binaen söylenen sözler de bu kapsamdadır.

a. Anne- Baba

Anne babaya hürmet ve onların haklarını gözetmek, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde en çok üzerinde durulan hususlardan biridir. Zira bin bir zahmetle kendisini o günlere getiren ve yetiştiren büyüklere “öf” bile dememek tavsiye edilmişken türkülerde dikkati çeken olumsuz söyleyişler, umumiyetle evlilik sebebiyle yaşanan sıkıntılı süreç ve bu duruma göz yumulması anlayışının sonucunda ortaya çıkan kızgınlıktan kaynaklanmaktadır. Aşağıda örnek olarak verdiğimiz Halime Yazar'dan alınan Batı Trakya türküsünde, istediği kızı vermeyenlere bir serzeniş söz konusudur. Yakından bir kız sevdiğini söyleyen genç, ya akrabalık bağı ile yahut mesafe olarak yakınlığı kastetmektedir. Sevdiğine kavuşamadığı için öfke ve hüznün karışımı duygular içinde olan genç âşık, artık işin üstesinden gelememiş ve bu duruma sebep olan aileyi Allah'a havale etmekten başka çaresi kalmamıştır. Canını yakanlara “Rabbim seni perişan etsin” manasında âh ederken “Mevlâm gelsin hakkından” demektedir:

Entarisi akından

Bir yar sevdim yakından

İstedim de vermediler

Mevlâm gelsin hakkından (2404)²

² Türkülerin sonunda parantez içinde yer alan numaralar, türkülerin TRT Halk Müziği Repertuarı'ndaki sıra numaralarını göstermektedir.

Hatta türkünün devamında yer alan nakarat kısmı, gencin sevdiği ile evlenme hususundaki kararlılığını net bir şekilde göstermektedir. Ayrıca bu mısralardan evliliğe karşı çıkanın, kızın annesi olduğu anlaşılmaktadır:

“A kız seni kaçıracam
Annene inadına

Rıfat Balaban tarafından derlenen Ankara yöresi türküsünde ise dengi dengine yapılmamış bir evlilikten dolayı serzeniş söz konusudur. Türküde doğrudan anne baba zikredilmemekle birlikte ebeveynler, karar mercii olmaları sebebiyle dolaylı olarak muhatap alınmışlardır. Türküde geçen daraba, yöresel bir söyleyiş olup anlamı bölgelere göre farklılık arz etmektedir ve “tahta bölme, parmaklık, anbar, balkon, tahta duvar, paravan” (Aksoy, 2009: 1365) manalarına gelmektedir. Beyaz tenli bir kızın esmer tenli birine verilmesinin uygun olmadığını ifade eden genç, rakibinin Arap milletinden olmasının yanında ten rengini de ihsas etmiş olabilir. Bu adaletsizlikten dolayı söylediği “Ye ha iki gözün kör olsun” bedduası, aslında öfkesinin derecesini de ortaya koymaktadır. Zira “Gözün kör olsun” demesi yeterli iken iki gözünü açıkça vurgulaması, dünya gözüyle hiçbir şey görememesi içindir:

Evlerinin önü tahta daraba
Satar şalvarını verir şaraba
Beyaz kız da verilir mi Arab’a
Ye ha iki gözün kör olsun (1577)

Şinasi Aldundağ’dan alınan Ağrı türküsü, sevdiğine kavuşamayan birinin dilinden yazılmıştır ve sonbaharda ekilmiş arpaların kamış gibi boylu olması için bereket dua ve niyazına karşılık türkünün içinde bir de beddua görülmektedir. Sevdiği Şehriban’ı ellere kaptıran âşğın derdi, bu kızın anne babasının hızana vermesidir. Bundan dolayı “Anan baban kör olsun” deyişi dikkati çekmektedir. Hızan kelimesi, “açgözlü, tembel, sonradan görme, görgüsüz, cimri, yoksul” (Aksoy vd, 2009: 2381). gibi farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte hep olumsuz içeriklidir. Türküde bu anlamların hepsini de âşğın rakibi için kullanmaktan çekinmeyeceği aşıkârdır:

Şehriban can gurban
Arpa ekdim hazana
Kamış gibi uzana
Anan baban kör olsun
Seni verdi hızana (2094)

Amasya yöresine ait aşağıdaki türküde ise Amasya’da başlık bir tepe olan Çakallar’dan, yakınlarında yer alan Vermiş köyünün kömürünün indirilmesi mevzusu dolgu malzemesi olarak kullanılmıştır. Türküye göre sevdiği kızı almayan, delikanlının ailesi olmalıdır. Zira âşık, sevdiceği Nafiye’ye Allah’tan uzun ömür dilerken kendi anne babasına gafil ölümü talep etmektedir. Kendi anne babasının ölümünü talebin ötesinde gafil ölümünü istemesi de ayrıca manidardır. Gönünde beslediği sevgiden gafil olan anne babasının gafilane ölümünü istemesi, akıbetlerinin hayırdan uzak olması niyazı ile açıklanabilir:

Çakallar’dan iner de Vermiş kömürü

Mevla’m versin Nafiye’me ömrü

Anama da babama da versin gafil ölümü (4306)

b. Kayınvalide

Mustafa Coşar’dan alınan Ankara yöresine ait, halk arasında da çokça bilinen ve dinlenen “Burçak Tarlası” türküsünde, bir genç kızın gelin olarak gittiği ailede karşılaştığı çalışma ortamının güçlüklerine ve zorluklarına bir başkaldırının yanında kayınvalidesine bir nevi isyanı da söz konusu edilmiştir. Hareketli bir ezgi ile söylenmiş olmakla birlikte bir sıkıntının dile getirildiği türküde, muhtemelen çok miktarda tarlası ve malı olan bir aileye gelin gitmekle elini sıcak sudan soğuk suya sokmayacağını hayal eden bir gelinin dilinden kendisini burçak tarlasında ırgat olma durumuna düşüren kayınvalidesine edilmiş beddua örneğine rastlanmaktadır. Burçak, tohumlarının çevresi dikenli olması hasebiyle diğer tahıllar gibi kolayca yolunan bir bitki değildir. Boyu çok uzun olmadığı için de elde hasat edilmektedir. Bu sebeple, hasat eden kişinin eline batıp yaralayan ve kanatan bir bitkidir. Gelinin “İlahi kaynana ömrün tükene” bedduası da aslında bundan dolayıdır. “Ömrün tükene” ifadesi, “Sen benim gençliğimi bitirdin ve ömrümü tükettin, kendin de çok gün yüzü görme, çok yaşama” manasındadır. Bununla birlikte “kaynana” ifadesi bile öfkesini ve hıncını ifade etmesi yönüyle dikkat çekicidir. Zira kayınvalide ifadesi daha sevimli ve kulağa hoş gelen bir kelime iken kaynana daha olumsuz manalar çağrıştırmaktadır:

Sabahınan kalktım elimi salladım değdi dikene

İntizar eyledim burçak ekene

İlahi kaynana ömrün tükene

Amanın kızlar ne zorumuş burçak yolması

Burçak tarlasında bebe de olması (2455)

c. Eş

Süleyman Uğur'dan alınan Denizli Acıpayam türküsünde, çocuk denecek yaşta biri ile evlendirilen, bu sorumluluğu almaya hazır olmadığı için evliliğinde mutlu olmayan bir gelinin şikâyeti göze çarpmaktadır. Gelin; sabah gözünü açınca oyun oynayan, üstünü başını kum yapan çocuk yaştaki eşinden bıkkınlığını dile getirmektedir. Türkünün ana teması kızın beklentilerine cevap vermeyen bir evliliğe zorlanması ve bunun beraberinde getirdiği mutsuzluktur. Hatta bıkkınlığını inandırıcı bir şekilde ortaya koymak için söylediği “Yalanım varsa obalınız boynuma” şeklindeki samimi söyleyiş, “Eğer söylediklerim doğru değilse günahınızı ve vebalinizi almaya hazırım” manasındadır. Burada geçen “obal” sözcüğü halk arasında bilinen “nobar” kelimesinin yerine kullanılmıştır. Obal; vebal, günah manasındadır. Dengiyle evlenmediği için mutlu olmayan gelin, çocuk yaştaki eşinin geberip ölmesini istemektedir. Arzusu gerçekleşirse dengi olan biri ile evlenmeyi istemektedir. Bu ifadeler bile gelinin içindeki hıncı ifade etmede yeterlidir:

Sabah olur çocuk gider oyuna
Oynar oynar kum doldurur koynuna
Yalanım varısa obalınız boynuma
Naha çocuk gebereydin öleydin
Sen öleydin ben dengimi buleydim (3259)

2. Kişinin Kendisine Yönelik Beddualar

Türkülerde zaman zaman kişinin kendine dönük beddualarına da rastlanmaktadır. Mustafa Dokumacı'dan alınan Erciş türküsünde sevdiceğini söylediği sözle kırıp gücendiren âşık, kırgınlığa sebep olacak bir tavır içinde olmadığını ima etmektedir. Yine de gönlünü almak amacıyla söylediği “Lal olsun ağzım dilim” ifadesi, “Dilim tutulup söylemez olsaydı keşke” manasında bir nevi affını taleptir:

Mendilim dilim dilim
Geliyor benim gülüm
Ne dedim de darıldın
Lal olsun ağzım dilim (1635)

Mihrican Bahar'dan alınan ve yöresi belli olmayan türküde gönül verdiği güzelden başkasına bakmayacağını söyleyen âşık, sevdiğine sadakatini vurgulamak

amacındadır. Dürüst ve şeffaf olacağına, sinsi bir şekilde hareket etmeyeceğine dair teminat ise “Sular olsam yer altından akmayım” şeklindedir. Âşık ayrıca verdiği sözde durmazsa “Hasta olup yedi sene döşeklerden kalkmayayım” diyerek yatalak hasta olmayı dahi göze almaktadır:

Sular olsam yer altından akmayım
 Yârim senden gayrısına bakmayım
 Eğer senden başkasına bakarsam
 Yedi sene döşeklerden galkmayım (2151)

Nesim Çimen’den alınan ve Âşık Ruhsâtî’ye ait olan güzel ve anlamlı irfânî türküde; Cenâb-ı Hakk’ın verdiği nimetleri idrak etmekten uzak bir hayat sürülmesi, nefsin esaretinden kurtulunamaması, dünyadan ve içindeki cezbeden unsurlardan vazgeçilememesi sebebiyle bir üzüntünün ve kızgınlığın dile getirilmesi durumu söz konusudur. Gönül muhatap alan Ruhsâtî, “Topraklar başına vay deli gönül” demektedir. Bir kişinin üzülmelerini ve sıkıntıya uğramasını, âciz kalmasını, yok olup ölmesini veya ölümden beter olmasını dilemek ve bir şeyi kınamak için “toprak başına” kargışı seçilmiştir. Başa toprak saçmak, ölünün defni esnasında veya sonrasında yakınlarının mezar toprağını başına savurarak üzüntüsünü göstermeleri geleneğidir.³ “Yerin dibine batsın” ilenci yerine “topraklar başına” kargışının kullanılması daha zarif bir ifade şeklindedir:

Mevlam kanat vermiş uçamıyorsun
 Bu nefsin elinden kaçamıyorsun
 Ruhsati dünyadan geçemiyorsun
 Topraklar başına vay deli gönül (2534)

3. Sevgiliye Yönelik Beddualar

Sevgiliden ayıran kimseler için beddua edildiği görülmekle birlikte zaman zaman sevgili için olumsuz cümlelerin kurulduğu da vakidir. Elbette ki bu kargışlar sevgisine vefası ve sadakati olmayan, aldatma, hile gibi olumsuz vasıflara sahip olan yâr içindir. Mustafa Tahmaz’dan alınan Giresun’un Görele ilçesi Çavuşlu köyü türküsünde sevdiğini aldatan yâr için “Genç yaşlarına doyma” ifadesi görülmektedir. Gençlik, kişinin her türlü hevesinin, hayallerinin, planlarının ve bunları

³ Türk ve Fars kültüründe yaygın bu gelenek hakkında bkz. (Yılmaz, 2013: 336-350; Yılmaz, 2014: 171-181).

gerçekleştirmek için enerjisinin ve gücünün olduğu bir dönemdir. Bu dönemin hayrını görmemesi ve genç yaşta ölmesi dileği, oldukça ağır bir söyleyiştir:

Gatırma yükledim
Gürgen hartamasını
Yârim kimden öğrendin
Adam aldatmasını

Gürgen vardım dibine
Oyma alırım oyma
Aldattın yavrum beni
Genç yaşlarına doyma (1323)

Emine Balkanlı'dan alınan Bulgaristan Deliorman türküsünde sevdiğine hitaben kendisinden başkasına gönül verirse hasta olup döşeklerde yatması, kalkamayacak şekilde yatalak olması temennisi mevcuttur:

Keten gömlek sekiz kat
Dördünü giy dördünü sat
Benden başka seversen
Kalkma döşeklerde yat (2787)

Sözleri Karacaoğlan'a ait halk arasında çok bilinen ve severek dinlenen "Ela Gözlüm" isimli Erzurum türküsünde, sevgilinin rengârenk çiçekleri başına takması, kaşına kudret kalemı çekip dolanması istenen şeyler değildir. Zira sevgilinin güzelliği artacağı için bu husus; rakibin ve düşmanların artmasına, başkalarının sevgiliye gönül vermesine vesile olacaktır. Bu durumda aşığın ağlayıp inlemesi muhtemeldir. Bu yüzden baştan uyaran âşık, "Beni ağlatırsan doyma yaşına" diyerek sevgiliye âh etmektedir. Âşık; sevgilinin gençliğine, güzelliğine doymamasını temenni edip "Ağla gözyaşını sil melûl melûl" diyerek sevgilinin üzgün, boynu bükük, mahzun bir şekilde ağlamasını dilemektedir. Sevdiğine kızmakla birlikte adeta kıyamama durumu hissedilmektedir. Beddua ve âh ederken bile ölçülü olmaya çalışılması, sevginin alâmeti olarak değerlendirilebilir:

Elvan çiçekleri takma başına
Kudret kalemını çekme kaşına

Beni ağlatırsan doyma yaşına

Ağla gözyaşını sil melûl melûl (2928)

Mehmet Ali Torun’dan alınan İmranlı türküsünde ise sevgilinin kendisini bırakıp gitmesi durumunda dermansız dertlere müptela olması, yüzünün ve bahtının gülmemesi için yapılmış “Dermansız derde uğra” kargışı dikkati çekmektedir:

Gidersen bize uğra

Kebabı köze doğra

Beni koyup gidersen

Dermansız derde uğra (1610)

Sadettin Gürhan’ın notaya aldığı Rumeli türküsünde âşık, cilveli sevdiğinin yüzünü göremekten şikâyetçidir. Nitekim sevgili, gece dışarı çıkmasına rağmen yine de âşıkla buluşmamıştır. Bu sebeple sevgiliye “Ateşlere düşesi” bedduası edilmiştir. Buna rağmen âşık, süzüle süzüle yürüyen sevgiliye kıyamayıp onunla konuşmak istemekte ve ona karşı derin bir muhabbet beslediğini belirtmek için kendisine “ciğerimin köşesi” demektedir.

Zeytinyağı şişesi

Ateşlere düşesi

Gel biraz konuşalım

Ciğerimin köşesi

Hop cilveli neler alayım

Ben bişey istemem senin olayım

Bayır bağın üzümü

Gel süzülü süzülü

İnkar etme sevdiğim

Dün gece gördüm yüzünü (31777)

Türkülerde görülen bir diğer beddua söyleyişi de “Allahından bul” ifadesidir. Aşağıdaki türküde sevgili “zalım” olarak nitelendirilmektedir. Sevgiliye

hiçbir sıkıntı ve zarar vermediğini söyleyen âşık, yaptıklarının karşılığını Allah'tan bulması temennisindedir:

Sarı yazma oyası

Kaşa vurmuş boyası

Zalım sana ne yaptım

Allahından bulası (3195)

“Allah’ından bulasın” söyleyişinin bir benzeri olan “Mevla’dan bulası” ifadesi, Mustafa Şimşek’ten alınan Bilecik Söğüt türküsünde geçmektedir. Mağdur olan âşık, hiçbir suçunun ve günahının olmadığını “Nettim sana” serzenişiyle ortaya koymaktadır:

Yeşil olur odasının boyası

Ah mercanlıdır yazmasının algın yârim oyası

Nettim sana aman bir Mevla’dan bulası (1768)

Bursa yöresine ait türküde sevdiceğine hitaben “Göynünü benden alma” diyen âşık, gönlünü başkalarına verecek olursa “Allah’ın kulu olma” ilencinde bulunmaktadır. Bu ifade, ağır bir sitem olması yönüyle dikkati çekmektedir. Zira bu davranışta bulunan kimsenin Allah’ın merhameti ve şefkatinden uzak kalması manasındadır:

Al elma yeşil elma

Göynünü benden alma

Göynün benden alırsan

Allahın kulu olma (4663)

İhsan Öztürk’ten alınan Sivas Şarkışla türküsünde, bedduaların sıra sıra dizildiği görülmektedir. Salınıp yürümesini istediği sevdiceği için öncelikle “töremiyessin” kargışı dikkati çekmektedir. “Soyun sopun kurusun, neslin devam etmesin” anlamındaki bu beddua, aslında “türemeyessin” kargışının mahalli söyleyişidir. Akabinde “kör ola gözlerin göremiyessin” bedduası ile muhatabın gözlerinin kör olması dileği yer almaktadır. Bu ve devamındaki beddualar, sevenin sevdiğini bırakıp başka yerlere gitmesi durumunda başına gelmesi arzulanan hallerdir. Hatta devamında “gırıla golların saramıyasın” kargışı gelmektedir ki kendisinden başkasını sarıp kollamak nasip olmasın demektir:

Yörü gozel yörü töremiyessin

Kör ola gözlerin göremiyessin
Beni goyup yad ellere varırsan
Gırıla golların saramıyasın (4959)

Aynı türkünün devamında bir başka beddua söylemi karşımıza çıkmaktadır. Buna göre elin yanında mahcup ettiği için muhatabının mahşer günü Hakk'ın divanında sorgu suale cevap verememesi dilenmektedir. Büyük bir acı ve öfkenin hissedildiği türküde hem dünyasının hem de ahiretinin berbad olması için âh edilmektedir:

Kırmızı gül olsan kendi dalında
Beni mahcup ettin elin yanında
Yarın mahşer günü Hak divanında
Sorgu sualini veremiyessin (4959)

Âşık Veysel Şatıroğlu'na ait Şarkışla türküsünde, gönlünün henüz olgunluğa ermemiş, toy bir güzele düştüğü ifade edilmektedir. Zalımın toy kızı, onun dünyasını ve başını yakmış, bu sebeple kendisi de aşkın nârına yanmayı hak etmiştir. Veysel'in âh u zâr etmesi de oldukça tabii ve insani bir durumdur. Zira bülbülün feryat figan edip inlemesi, gülden dolaydır. Bülbül mesabesindeki Âşık Veysel'in aşk ateşi ile inlemesi de gül mesabesindeki zalımın toru vesilesiyledir. Güle sevdalanınca dikeninin acı vermesi de beklenen bir durumdur:

Beni yakan yansın aşkın narına
Gönül düştü bir zalımın toruna
Bakmaz mısın bu Veysel'in zarına
Gül olmasa bülbül ah u zar etmez (5112)

İbrahim Karataş'tan alınan Tokat Erbaa türküsünde sevgisine karşılık bulamayan bir kızın sevdiği oğlana içli bir şekilde “yüreğin yansın” dediği görülmektedir. Karşılıksız sevmek zordur, bu durum çoğu zaman sevenin öfkelenip sevdiğine karşı beddua etmesine sebep olabilir:

Mavi yeleşin oğlan
Nedir dileğin oğlan
Ben sevdim sen sevmedin de
Yansın yüreğin oğlan (40)

Erzincan yöresine ait türküde ise yabancılara gönül verenlerin cehennem ateşine düşmesi ve orada cızır mızır pişmeleri için beddua etmiştir:

Munzur dağı ışıll ışıll ışıllard
Geyikleri suya düşmüş mışıldar

Yadellere gönül veren gişiler

Dilerim ki cehenneme düşeler

Düşelerde cızır mızır bişeler (3638)

Kahramanmaraş yöresine ait “Yine Göynüm Havalandı” isimli türküde ise âşık, sevdiğinin başkasını sevmesi durumunda dört kitabın onu çarpması için beddua etmiştir:

Endim yârin bahçasına şişte dönüyor kebab

Eğildim baktım yüzüne sanki doğmuş âfitap

Benden başka seversen çarpsın seni dört kitap (4544)

Türkülerde dört kitap yemin etmek amaçlı ve sevgilinin yanlış iş yapması sonucu onu çarpması açısından ele alınmıştır.

Sevdiği kişinin pencerenin önüne konulmuş gül ve menekşeye benzetildiği Dursun Uzel’den alınan Van türküsünde, bir yandan pencerenin önünde oturan güzel anlatılmıştır. Ancak onun canını yaktığı ve hayallerini yıktığı için kendisinin yaşadığını aynen görmesi temennisi vardır:

Pencerede şişesin

Gül ile menevşesin

Benim düştüğüm gibi

Pencereden düşesin (689)

4. Sevgilinin Anne Babasına Yönelik Beddualar

Sevdiğine kavuşma hususunda engel teşkil eden kimseler için beddualar edilmesi de vakidir. Bu bağlamda Kamil Vurmaz’dan alınan Afyon Dinar Çakıcı türküsünde, sevdiği kızı almak için yalvar yakar olmasına rağmen kızı vermeyen anne babası için “Allahından bulası” kargışı dikkat çekicidir. Zira âşık, ilâhî adalete güvenmekte ve kendilerine engel olanları Allah’a havale etmektedir:

Al yazmanın oyası

Alnıma çıktı boyası

Çok yalvardım vermedi

Allahından bulası (4511)

Hasan Can'dan alınan Trabzon türküsünde de sevdiğine kavuşmasına engel olan anne baba için âh edilmesi durumu söz konusudur. “Çürüyüp de düşeler” kargışı, sıkıntı ve zorluklar sebebiyle çöküp yaşlanıp hastalanıp yataklara düşsün, hatta ölüp mezara düşsün ve bedeni çürüsün anlamını muhtevidir:

Ayşeler menevşeler

Gül doludur şişeler

İstedim de vermedi

Çürüyüp de düşeler (4892)

Ahmet Altıntaş'tan alınan Rize türküsünde ise sevdiği kızı vermeyip engel olan kızın ana babasına âh eden âşığın, üç günlük yalancı dünyada aşkının karşılığını göremediği için sitem ettiği görülmektedir. İlahî adalete sığınan genç, ahirette de olsa çektiklerinin karşılığını görmek arzusundadır. “Çeksinler günahımı” ifadesi, sebep olanların kötülüklerinin karşılığı olarak cezalarını çekmeleri, üzücü ve ağır sonuçlara katlanmaları temennisidir. Bir anlamda “günahıma girdiler, günahım onların boynuna” manasındadır:

Bu yalancı dünyada

Alamadum ahumi

Kız ananın baban

Çeksinler günahumi (2071)

5. Kişiyi Sevdiğinden Ayıranlara ve Arabozanlara Yönelik Beddualar

Türkülerdeki bedduaların umumiyetle sevdalıkla ilgili konular üzerinden oluşu dikkat çekicidir. Muğla Fethiye yöresine ait aşağıdaki türküde, sevdiği ile arasını bozup kavuşmasına engel olanlar, “kara yazı yazanlar” şeklinde nitelendirilmiştir. Bu kimseler için ayrıca “Cennet yüzü görmesin” niyazında bulunulmuştur. Bu ifade, kendi dünyasını mecazi anlamda cehenneme çeviren insanların hem gerçek hem de mecazi anlamda cennete erişememeleri, yüzlerinin gülmemesi arzusu taşımaktadır⁴:

Sıra sıra kazanlar(Aman)

Kara yazı da yazanlar

⁴ Aynı ifade, repertuarda yer alan 2161 numaralı “Sıra Sıra Kazanlar” isimli Rumeli türküsünde geçmektedir.

Cennet yüzü görmesin

Aramızı da bozanlar (95)

Cemil Değer'den alınan bir Diyarbakır türküsünde, şehrin mahallelerinden biri olan Benüsen geçmektedir. Gönünden silemediği sevdiceğinden ayıranlara beddua ederken “Torba takıp dilensin” kargışı kullanılmıştır. Arabozucuların her türlü varlıklarını kaybedip başkalarına muhtaç olmaları, âşığın gönlüne bir anlamda su serpecektir:

Su kaynar Benüsen'den

Gönül geçmiyor senden

Torba taksın dilensin

Ayıran beni senden (327)

Bilecik türküsünde ise kendisini sevdiğinden ayıranların onması, istenmeyen bir durumdur.⁵ Onmak; işleri düzeliş salaha ermek, iyi duruma gelmek, feraha ermek, mutlu ve huzurlu olmak manasındadır. Bir yönüyle türküde arabozanların gün yüzü görmemesi için beddua edilmesi söz konusudur. Ayrıca o kişilerin hastalıktan ve dertten kurtulmamaları arzulanmaktadır. Türküde Bilecik yöresinin meşhur yemeği olan keklük kebabını yiyip doymaması şeklinde bir kargış da dikkati çekmektedir:

Aşağıdan gelen de hanım oynasın

Keklik kebabını da yiyen doymasın

Beni yardan ayıranlar onmasın (1305)

İzzet Altınmeşe'den alınan ve Diyarbakır Çüngüş kazasına ait olan türküde, yöresel bir beddua göze çarpmaktadır. Şivan, “matem, yas, feryat, sızlanma” manasında Farsça bir kelimedir. “Evine şivan düşe” ilenciyle, kendisini yardan ayıranların evlerine ciğerini yakacak acılar düşmesi, hanelerinin yas ve matem evine dönmesi gibi büyük bir söyleyiş söz konusudur. Adeta kendisine çektirdiklerinin karşılığında, bu kadar büyük bir acı ile içine su serpileceği dile getirilmektedir:

Maden dağı ardı meşe

Gün kalka gölge düşe

⁵ Benzer bir ifade, repertuarda yer alan 2921 numaralı “Demirciler Demir Döğer Tunç Olur” isimli türküde de geçmektedir.

Beni yardan ayıran

Evine şivan düşe (1330)

Fethiye yöresine ait türküde, temiz yüzlü ve güzel sevdiğinden ayıranlara “kavak gibi yıkılsın” diye ilenen âşık, böylece muhatabının ölümünü ve yok olmasını dilemektedir.⁶ Hatta bu ölümün, bir anda gücü kalmaksızın düşüp yere yığılma şeklinde olması arzulanmaktadır:

Kara dut parmak gibi

Kız yüzün kaymak gibi

Beni de yardan ayıran

Yıkılsın kavak gibi (1331)

Aşağıda yer alan Giresun türküsünde sevdiğinden ayıranlara “sürünsün” diye beddua edilirken kavak için söylenmiş kargışlar da dikkati çekmektedir. Dallarının kuruması, yapraklarının dökülmesi ve sularda çürütmesi bu bağlamda zikredilmektedir:

Nazlı kavak hep dalların kurusun

Dökülsün yaprağın sularda çürüsün

Beni yardan ayıranlar sürünsün (2325)

Ramazan Şenses'ten alınan Malatya türküsünde, allı yeşilli giyinip gezmelere giden yârini gören âşık, onu has bahçede seyran eden güzel kokulu kırmızı bir güle benzetmiştir. Sevdiceğine sarılıp kollarıyla sarmak kendisine nasip olmamıştır. Bu sebeple kendisi bermurad olamadığı için başkalarının da muradına erip mutlu olmasını istememektedir:

Al yeşil giyinmiş nere gidersin

Has bahçe içinde seyran edersin

Bu güzellik sende malı neylersin

Ben sarmadım saran kollar murad almasın (1410)⁷

Hamza Başyurt'tan alınan Malatya türküsünde ise yârinden ayrı düşmüş bir aşığın dilinden aynı dörtlükte önce dua sonra ise beddua cümlesine rastlanmaktadır.

⁶ Benzer bir ifade, repertuvarda yer alan 2849 numaralı “İbrişim Örmüyorlar” isimli Adana türküsünde “Kurusun yaprak gibi” şeklinde geçmektedir.

⁷ Benzer bir söyleyiş, 2160 numaralı “Bizim Dağlar Buradır” isimli Erzincan türküsünde de görülmektedir.

“Kimseler yârinden ayrı düşmeye” dileğinin akabinde kendisini yârden, yârini de kendisinden ayıranlara “Ciğerine yağlı kurşun işleye” bedduası gelmektedir. Çorum yöresinde “yağlı gurşunlardan gidesin/yağlı kurşunlara gelesin” şeklinde kullanılan bu kargış, bir kişinin ölümünün kötü halde olması dileğiyle söylenmektedir. (Oğuz vd., 2007: 60, 63)⁸

Bahçenizden bir taş attım vişneye

Kimseler yârinden ayrı düşmeye

Yâri benden beni yardan ayıran

Ciğerine yağlı kurşun işleye (3256)

Bekir Kara’dan alınan Kıbrıs türküsünde, “Gonnara, Yen nar” gibi yöresel söyleyişler dikkati çekmektedir. Gonnara, ovalarda yetişen bir hünnap türüdür. Yen nar ise İngilizcedeki “January” kelimesinin mukabili olup Kıbrıs’ta halk dilinde yılın ilk ayı olan ocak ayı demektir. Aynı zamanda kış mevsiminin tam ortası olan sert kışı ifade etmek için de kullanılmaktadır. Âşığın kendisini yârinden ayıranlar için yılın sonuna ömürlerinin yetmemesi, bir an önce ölmeleri temennisinde bulunduğu görülmektedir:

Ovalarda gonnara

Ben varamam onlara

Beni yardan ayıran

Yetişmesin yen nara (3369)

Abdulvahap Said’dan alınan Kerkük türküsünde, yârinden ayıranlar için edilen beddua “Özü düşün bu derde” şeklindedir. Çekilen acının büyüklüğünün anlaşılması için buna sebep olanların aynı dertle hemhal olması dileği ön plana çıkmaktadır:

Berde berde le berde

Yengi düşmüşem derde

Beni yardan edenin

Özü düşün bu derde (4899)

⁸ Sivas yöresinde bu kargış, “Dum dum kurşunu ile vurulasıca” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. bkz. (Üçer, 2009: 304).

Aynı dertten muzdarip bir ruh halinin dile getirildiği Uşak türküsünde ise kişiyi sevdiğinden ayıranların kapı kapı gezinip sürünmeleri, sefalet ve yoksulluk içinde bir ömür sürmeleri arzulanmaktadır:

Ak kapı kara kapı

Aktır billurun sapı

Beni yardan ayıran

Sürünsün kapı kapı (5054)

Orhan Karadağoğlu'ndan alınan Kars Arpaçay Külveren yöresine ait türküde, fidan boylu sevdiğinden ayırdıkları için dertli olan âşığın, bu hâle düşürenler için cennet yüzü görmemesi, akıbetlerinin hayır olmaması bedduası görülmektedir. Sevenleri ayırmak “yâri yârden etmek” şeklinde ifade edilmiştir:

Gidene bak gidene

Boyu benzer fidana

Cennet yüzü görmesin

Yâri yârden edene (5066)

Bir başka Kerkük türküsünde, sevdiğinden ayıranın sağlıklı bir ömür sürmemesi, hastalık ve dertlerle dolu bir hayata müptela olması dileği göze çarpmaktadır:

Endim yârin bahçasına heyvalığ narlığ

Bir elimde dolu bada bir elim yağlığ

Meni yardan ayıranı bulmasın sağlığ

At be martinini dağlar inlesin (5233)

6. Kişinin Durumuyla Alay Edenlere Yönelik Beddualar

İnsanoğlu yaşadığı toplumda zaman zaman haset, gıpta, istihza gibi farklı tutumlarla karşılaşabilir. Hatta bazen yaşanan olaylar maruz kalanı üzüp ağlatırken hasımların yüzünü güldürebilir. Türküde böyle bir hâlet-i ruhiyye içinde olan âşığın dilinden “Gülme komşuna gelir başına” atasözünü hatırlatırcasına “Benim derdime düşsün / Şimdi bana gülenler” denilmektedir. Bir nevi “benim yaşadığımı yaşamadan ölmesinler” temennisi söz konusudur:

Ben ağlarım el güler
Oy başıma gelenler
Benim derdime düşün de
Şimdi bana gülenler (4007)

7. Şahısların İsmi Zikredilerek Yapılan Beddualar

Tokat Niksar'a ait olan ve Hüseyin Arsal'dan alınan türküde, Deli Mehmet olarak bilinen bir yiğidin Şakir isimli arkadaşı tarafından kama ile bıçaklanması anlatılmaktadır. Deli Mehmet de kendini savunmak için altıpatlar⁹ kullanmak istemişse de bir türlü ateş almamış, çevresinde kendilerini ayıracak veya yardım edecek kimse de kalmamıştır. “Şakir kardaşım” ifadesi, aynı zamanda aralarında bir dostluk ve samimiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu elim olaydan dolayı maktul Deli Mehmet'in dilinden Şakir için, seherde açılan güllerinin solması ve bu yaptıklarının karşılığını Allah'ından bulması istenmektedir. Zira kendisinin yapacak bir şeyi kalmamıştır ve Şakir'in yaptığı kötülüğün cezasını Allah'ın ilahi adaletine havale etmiştir. Âhına karşı en uygun mukabele, Allah'ın muamelesine bırakmak olmuştur ki bu da ağır bir imtihandır:

Seherde açılan güllerin solsun
Beni vuran Şakir kardaşım Allah'tan bulsun (4411)

Sıra geceleri ve türkü dinletilerinin vazgeçilmez türkülerinden olan “Urfalıyam Ezelden” isimli meşhur Şanlıurfa türküsünde “Ömer”e önce sevgi sözcükleriyle seslenilirken sonrasında Ömer'in yetim kalması istenmektedir. Türküde geçen “Bensiz kalasan” ifadesi dikkati çekmektedir. Ömer'in sevdiği ve sevildiği kişiden ayrı kalması da içli bir bedduadır:

Anam olasan Ömer
Babam olasan Ömer
Bensiz kalasan Ömer
Yetim olasan Ömer (1137)

⁹ Altıpatlar; tetiğinin önünde, üstüne kurşun yerleştirilen ve döndükçe bu kurşunları namluya veren bir topu bulunan tabanca türüdür ve revolver adıyla da bilinmektedir. Bu silahın ilk modelleri altı kurşun attığı için bu ismi almıştır (Ayverdi, 2011: 49).

Tekrar eden “Ramizem” söyleyişinden muhatabı belli olan Rumeli türküsü, unutulmama arzusunu dile getirmektedir. Ramize’nin sevdiğini unutmaması durumunda ise gözyaşının kurumaması için beddua edilmiştir. “Gözyaşını kurutma” kargışı, “derdin, gamın, hüznün ve yasın hiç bitmesin, her zaman gözyaşı dökcek bir sebebin olsun” manasındadır:

Sepet sepet yumurta..Ramizem

Yar sen beni unutma

Sen beni unutursan

Gözyaşını kurutma

Ramizem Ramizem aman (2089)

Halk tarafından çok sevilip çokça söylenen Erzurum yöresine ait “Şafak Söktü Gine Sunam Uyanmaz” isimli türküde, ellerin sözüne uyup sevdiğine küsen Suna’ya serzenişte bulunulmuştur. Âşığın sevdiğinin gözü için diyar diyar gezmesine karşın maşukun el özüne kanması, kabul edilebilir bir husus değildir. Türküntün devamında sevgilinin de içinin yanması Allah’tan niyaz edilmektedir. Her türlü ezaya rağmen sevdiği Suna’ya kıyamayan âşık, onun derin uykudan uyanıp kendisiyle iletişim kurmasını istemektedir:

Bunca diyar gezdim gözlerin için

Niye küstün bana el sözü için

Dilerim Allah’tan sızlasın için

Uyan Suna’m uyan derin uykudan (3163)

8. Düşmanlara Yönelik Beddualar

Türkülerde beddua edilen muhataplardan birisi de düşman olan kimseler ve hasımlardır. Şemsi Yastıman’dan alınan Kırşehir türküsünde, düşman olanlar için “Allah’tan bulsun” bedduası görülmektedir. Kötülük etmek için fırsat kollayanları Allah’a havale etmek, en güzel mücazâta erişmeleri içindir:

Aman olsun badeler de dolsun

Bize düşman olanlar Allah’tan bulsun (168)

Selahattin Alpay’dan alınan Bitlis türküsünde, cahil ve tecrübesiz iken tuzağa düşürülmüş bir kimsenin, kendisini bu hâle düşürenler için söylediği “Dilerim yansınlar nara” bedduası görülmektedir. “Ateşlere yansınlar” temennisi aslında,

“benim içime ateş salıp derde düşürenler, aynı akıbeti ziyadesiyle yaşasın” manasındadır.

Bitlisin başında bora

Cahildim düştüm tora

Beni tora düşürenler

Dilerim yansınlar nara (2375)

Türküde Erzincan ve Bayburt yörelerinin adı geçmekte, düşmanların tahtının yıkılıp yurdunun dağılması için âh edildiği görülmektedir. Ayrıca devamında sıkıntılar ve düşmanlıklar ile geçen yıllar için sitem de söz konusudur. Bu bağlamda geçen seneler kötü, hain ve gidip de bir daha gelmeyesini yıllar şeklinde ifade edilmiştir. Zira aynı sıkıntıların tekrar yaşanması, hiç de arzulanması bir hâl değildir:

Bir yanım Erzincan vermem Bayburdu

Yıkılsın düşmanın taht ile yurdu

Sağ olasin anam beni doğurdu

Seneler seneler kötü seneler

Gide de gelmiye hain seneler (2079)

9. Feleğe/Dünyaya Yönelik Beddualar

Sevdiğinin ölümünü gören kişinin hüznünü anlatan Adana Seyhan Kozan yöresine ait türküde, sevdiceği bu dünyadan göçüp gittiği için aşığın muradına eremediği ifade edilmiştir. İçindekilerin fani ve yalan olduğu, dünyanın artık kendisi için anlamsızlığı dile getirilmekte, yıkılıp yok olmasını istediği için de “yıkılası yalan dünya” söylemine başvurulmaktadır:

Elim ile çama sardım

Seni bu hallerde gördüm

Yıkılası yalan dünya

Sanki ben de murat aldım (4633)

Türkülerde kimi zaman “dünya” yerine “felek” ifadesi kullanılmaktadır. Felek; gök, gökyüzü anlamlarına geldiği gibi dünya, âlem anlamlarına da gelir. Felek; bazen de kader, talih, baht anlamlarında da kullanılır. Seyit Meftuni'ye ait Malatya türküsünde, feleğin çarkının kırılıp dönüşünün durması istenmektedir. Böylelikle dünya, menzil alamayacaktır. Meftuni, dünyanın düşeceği müşkül durumdan ötürü

feleğin kendisine darılmasını da önemsememektedir; çünkü dünya, kişileri ekseriyetle mutsuz eden bir yerdir.

Feleğin çarkı kırılınsın

Menzil almasın yorulsun

İsterse bana darılınsın

Küser divana divana (1478)

10. Gurbete Yönelik Beddualar

Gurbet; insanın ruhuna acı, hüznün, keder veren bir durumdur. Sevdiklerinden ayrılıp gurbet elde olmak zaman zaman türkülerde söz konusu edilmiş, hatta gurbet ölüm ayrılığı ile mukayese edilmiştir. Neticede gurbetin ölümden daha ağır ve acı olduğu dile getirilmiştir. “Ölüm ile ayrılığı tartmışlar Elli gram ağır gelmiş ayrılık” sözleri de bunu teyit eder mahiyettedir. Çünkü ölüm ile birlikte, artık sevdiği ile görüşme arzusu ahirete kalmıştır. Ancak hayatta olduğu halde göremeyip gurbetlik çekmek, her daim hissedilen bir acıdır. Gurbet el, insanın başına gelmedik olay bırakmaz, insan garip ve yalnız olunca sıkıntıları göğüslemekte zorlanır. Bu hâli ifade eden ve Hüseyin Arsal’dan alınan Tokat Nıksar türküsünde geçen “Yıkılasın gurbet” bedduası, bulunduğu yerlerin yıkılıp tarumar olması manasındadır:

Garşı dağın başına

Arka verdim daşına

Yıkılasın gurbet el

Neler geldi başıma (2936)

11. Yerleşim Yerlerine Yönelik Beddualar

Giresun yöresine ait olan türküde, Çatak köyünden bahsedilmektedir. Giresun yollarında görüp sevdiği kız hakkında kullanılan “zalımın kızı” ifadesi, umumiyetle türkülerde karşımıza çıkan bir ilenç ve beddua söylemidir. Muhtemelen sevdiğine kavuşamadığı için onun yaşadığı yer olan Giresun’a zalım sıfatı atfedilmiş ve “ateşlere yansın” kargışı ilave edilmiştir. Yanıp yok olması manasındaki bu bedduanın devamında “inip de çatak altına dayıları göresin” ifadesi yer almaktadır. Çatak kelimesini Giresun’a bağlı bir köy şeklinde özel isim olarak anlamlandırmanın yanında iki dağ yamacının kesişmesiyle oluşmuş dere manasıyla da düşünmek mümkündür:

Çatak altından çıktık voltaya
Acemi balıklar gelmez oltaya
Zalımın kızını aldık da ortaya
Ateşlere yansın ah o zalım Giresun
İnip de çatak altına dayıları göresin (3680)

Hisarlı Ahmet İnegöllüoğlu'ndan alınan Kütahya türküsünde İstanbul; yiğitleri yutan, gelinleri yârsız koyan bir şehir olarak tasvir edilmektedir. Bundan hareketle İstanbul'a "ıssız kalası" ve "yârsız galası" bedduaları yapılmıştır. Türküdeki yerel söyleyişler dikkati çekmektedir. "Taşına toprağına güller dolası" ifadesi bir yönüyle dua iken bir açıdan da beddua olarak düşünülebilir. Zira gül, dikenden uzak değildir:

A İstanbul sen bir han mısın
Varan yiğitleri yudan sen misin
Gelinleri yârsız goyan sen misin

A İstanbul ıssız kalası
Taşına toprağına güller dolası
O da bencileyin yârsız galası (163)

Fadime-Nebi Yılmaz çiftinden alınan Uşak türküsünde dostunun olmamasına karşılık düşmanlarının çok oluşundan şikâyet söz konusudur. Bu bağlamda türküde köy, kasaba gibi küçük yerleşim yerlerinde husumetten dolayı sıkıntı ve olumsuzluklar yaşamının tabiiliğine de işaret edilmektedir. Huzurun olmadığı mekânın yıkılıp yok olması daha uygun geldiği için "yıkılası köyler" bedduası dile getirilmiştir:

Humayinim ak benim
Düşmanlarım çok benim
Yıkılası köylerde
Hiç dostlarım yok benim (5054)

12. Tabiat Unsurlarına Yönelik Beddualar

Türkülerde zaman zaman ağaç ya da nehir gibi tabiat unsurlarına birtakım beddua ve ilenmelerin söz konusu edildiği görülmektedir. Küçük Hüseyin'den alınan Giresun türküsü ile konuyu örneklendirmek mümkündür. Kavak ağacının dallarının kuruyup yapraklarının dökülmesi ve sularda çürümesi arzu edilmektedir. Kavak ağaçlarının suyu sevmesi özelliği imaeen dile getirilmekle birlikte, bu suyun kuruyup ölmekten kurtulmaya yardım etmediği gibi dökülen yapraklarının çürümesine vesile olması arzusu görülmektedir:

Nazlı kavak hep dalların kurusun

Dökülsün yaprağın sularda çürüsün

Beni yardan ayıranlar sürünsün

Al martinini dağları dolaşalım gezelim

Hovardasına baskın verelim geçelim (2325)

Mustafa Özaşık'tan alınan Nevşehir türküsünde ise Kızılırmak için söylenmiş kargışlar dikkati çekmektedir. Kızılırmak'ın geçtiği şehirlerden birisi de Nevşehir'dir. "Yedin Kızılırmak allı gelini" mısraından anlaşıldığı üzere boğularak kaybedilen bir gelin ve elbette sevdiceğine kavuşamayan bir âşık konu edilmektedir. Bu bağlamda Kızılırmak'ın âdeta kavuşamayan gencin gönlü gibi parça parça olması, her parçasının bir diyarda kalması, genç gibi yârsız kalması kargışları dikkati çekmektedir:

Kızılırmak parça parça olaydın

Her parçası bir diyarda kalaydın

Sen de benim gibi yarsız olaydın

Yedin Kızılırmak allı gelini

Balıklar mı yedi tatlı dilini (2412)

13. Sebeplere Yönelik Beddualar

Sebep gibi soyut ama her sıkıntı ile ilişkili olarak kullanılabilen bir kavram üzerine yazılmış olan Kırşehir türküsünde, peş peşe gelen beddua silsilesi dikkat çekicidir. Türküde önemli bir somutlama söz konusudur. Burada sebep kelimesi ile bütün kötülüklerin ve olumsuz hadiselerin nedeni olarak görülen felek, devran, baht, talih gibi unsurlar kast edilmektedir. Bozkırın tezenesi Neşet Ertaş'ın babası Muharrem Ertaş'tan derlenen bu türkünün tamamı, adeta beddua cümleleri

üzerine oturtulmuştur. Bu bağlamda, “mezarında yosunlar bitsin, yılanlar çıyanlar mekânını (mezarını) tutsun, yurdunda baykuşlar ötsün, kimsesiz ellerde kalasın, evin yıkılsın, belin bükülsün, dalında baykuş ötsün, gülün dökülsün, sahibinden serinden ayrılasın, iki yüzün kara olsun, gizli yarana derman bulunmasın, ettiğini bulasın” gibi doğrudan ilenme cümlelerinin yanında imalı söyleyişler de mevcuttur. “Yekin yekin kalkamazsın yerinden” ifadesi, üstü örtülü olarak hastalanıp yıllarca yorgan döşek yatasın manasındadır. Ayrıca devamında yer alan “ahirinde ben tutayım elinden” sözü de, “son nefesinde dahi bana muhtaç olasın, benden başka kimseler yardımına gelmesin” demenin farklı ve estetik bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır:

Sebeup mezarında yosunlar bitsin vay bitsin
Yılanlar çıyanlar mekânın tutsun sebeup sebeup
Bir an olsun yurdun baykuşlar ötsün
Kimsesiz ellerde kalasın sebeup amman amman

Evin yıkılsın sebeup
Belin bükülsün sebeup
Dalında baykuş ötsün
Gülün dökülsün sebeup

Yekin yekin kalkamazsın yerinden yerinden
Ayrılasın sahibinden serinden sebeup sebeup
Ahirinden ben tutayım ben tutayım elinden elinden
İki yüzün kara olasın sebeup amman amman

Nere gitsem geldin girdin arama arama
Derman bulunmasın gizli yarana sebeup sebeup
Hep senin öcündan döndüm Kerem'e Kerem'e
Bana ettiğini bulasın sebeup amman amman (2506)

Bir anlamda bütün bu ilenme ve bedduaların sebebini, türkünün sonlarında geçen “Hep senin öcündan döndüm Kerem'e Kerem'e” mısrasından anlamak

mümkündür. Burada geçen “öcünden”, arkaik bir kelime olup Eski Türkçede “uc, ucundan” karşılığındadır. Kelimenin “öcünden” şekli, yöresel bir ağız özelliği olmalıdır. “Sebeup, vesile, -den dolayı, yüzünden, sebebiyle”¹⁰ anlamı göz önünde bulundurulacak olursa “Senden sebep, senin yüzünden Kerem’e döndüm” manası çıkmaktadır. Buradaki Kerem, halk kültüründe bilinen, çift kahramanlı aşk hikâyelerindeki Aslı’nın aşığı olan karakterdir ve sevdiği uğruna çok acı çekip ziyadesiyle sıkıntı yaşadığının remzidir. Muhtemelen bu kadar çok kargışın arka arkaya sıralanması, çektiği acıların fazlalığındandır.

14. Genel Hitaplar

Muzaffer Sarısözen’den alınan Sivas türküsü, gül gibi güzelken başını yakan birine edilen bedduayı muhtevidir. “Üç günlük gelinken Allah da seni yaksın”¹¹ kargışı, en mutlu ve mesut anının hüznü ve hüsrana dönüşmesi içindir. Henüz gençliğinin baharında ve gül güzelliğinde olan birine söylenmesi, ömrün bitsin demenin estetik bir biçimidir.

Köprünün altı diken

Yaktın beni gül iken

Allah da seni yaksın

Üç günlük gelin iken (215)

Aşağıda yer alan Harput türküsünde, “ektiğini biç” ya da “yaptığını çek” demenin farklı bir söylemi olarak “tükettin ömrümü ömrün tükene” kargışı görülmektedir. Akabinde bulunan “Benden selam olsun kefen dikene” mısrası, zarif bir ilenme biçimidir. Aslında kefen dikilmez ama kasıt kefen hazırlayan manasındadır ki kişi, muhatabının ölümünü istemektedir. Şahsın bu kadar öfke ve hınç dolu olmasının sebebi, el âlem al giyinmişken kendisinin karalara bürünmüş olmasıdır. Herkes mutlu ve huzurlu iken kendisinin karalar bağlayıp yas tutması beddualara kapı aralamıştır:

Atımı bağladım ben bir dikene

Tükettin ömrümü ömrün tükene

Benden selam olsun kefen dikene

¹⁰ Kelimenin Eski Türkçedeki karşılığı için bkz. (Paçacıoğlu, 2016: 680; Dilçin, 2018: 228; Aksoy-Dilçin, 2009: 6/3882-3887)

¹¹ Aynı ifade 993 numaralı “Dar Köprüden Geçerken” isimli Akdağ Madeni türküsünde de geçmektedir.

Di vurma da vurma ben yaralıyam

El alem al geymiş ben karalıyam (2424)

Yaşko Gökkaya'dan alınan Çanakkale Bayramiç türküsünde ilginç bir ilenme ile karşılaşılmaktadır. “Pirinçli pilav boğazına dursun” kargısı, muhatap için dolaylı bir ölüm fermanı arzudur. Horozu kayb olduğu için başı darda olan kişi, horozunun birileri tarafından kesilip yendiğinden endişe duymaktadır. Horoz; kara tüylü, tatlı dilli, deve gibi, sevecen ve gür sesli olması yönüyle mahalleye nam salmıştır. Horoz kesildiyse horozu kesen keskin bıçağın horoz için cennete kavuşma vesilesi olması istenmektedir. Ancak horozu tandıra koyup pirinç pilavıyla yiyenlerin de tez elden can vermeleri niyaz edilmektedir.

Horozumun tüyü kara

Sesi gider Üsküdar'a

Bugünlerde düştüm dara

Vay vili vili vili vil

Tatlı dilli çil horozum kayboldu

Gelin gibi al horozum kayboldu

Keskin bıçak cennetin olsun

Kalaylı tepsi tandıra konsun

Pirinçli pilav boğazına dursun

Horoz değil deve idi

Ön dişleri geve idi

Tavukları sever idi

Çimenlerde yayılırdı

Tilki görse bayılırdı

Mahallede sayılırdı (4692)

Sevdiğinin ismini söyleyip Suna'ya seslenen genç, hem Bedesten yolunun hem de mecazen sevda ve aşk yolunun diken ve sıkıntıyla dolu olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır. Diğer yandan yollara diken eken, vuslat için engeller koyan kimselerin kör olması, dünya gözü ile görememeleri için de bir ilenç söz konusudur:

Bedesten yolları a Sunam aman

Dopdolu diken aman

Kör olsun diken diken

Yollara diken aman (2177)

İhsan Ozanoğlu'ndan alınan Kastamonu türküsünde sevdiği genç olan Ali'nin pazara gidip herkesin görüş alanına girmesi, kem gözlülerin Ali'yi nazar etmesine ve ona göz koymasına yol açacağı için aksi yönde bir yakarış söz konusu edilmiştir. Ali'ye meftun olan güzel, hayata veda etmiş olan sevdiceği için öldüğünü söyleyenlere sitem etmekte, böyle abes sözler sarf edenlerin bu akıbeti yaşaması için “Alim ölmüş diyenler - Kendi girsin mezara” sözlerini sarf etmektedir:

Alim gitme pazara

Uğradırlar nazara

Alim ölmüş diyenler

Kendisi girsin mezara (2804)

Sonuç

Bu çalışmada TRT Türk Halk Müziği Repertuarı'nda yer alan 5259 türkü, beddua unsurları açısından incelenmiştir. Bu bağlamda yetmişe yakın türküde farklı konularla ilgili beddua ifadelerine rastlanmıştır. Sevdalık ve aşk ile ilgili konular üzerine yapılan bedduaların çok yoğun olduğu görülmüştür. Bu bedduaların ekseriyetle kişiyi sevdiğinden ayıranlara yönelik olduğu görülmekle birlikte sevgiliye yönelik beddualar da dikkate değerdir. Diğer bedduaların aile bireyleri, kişinin kendisine yönelik, kişiyle alay edenler, şehirlere yönelik, tabiat unsurları, düşmanlar, kötü geçen yıllar, dünya ve gurbet konularıyla ilgili olduğu belirlenmiştir. Kimi beddualarda şahıs, şehir, köy ve ırmak isimleri doğrudan zikredilmişken kimi beddualar genel niteliklidir. Türkülerde tespit edilen hususlardan biri de “sebeplere yönelik” beddualardır. Genel olarak olumsuz bir duruma sebebiyet veren hususlar, “sebep” soyut kavramıyla adlandırılmış; kargışlar “sebep” kavramına yönlendirilmiştir.

Beddua içeren türkülerin belli bir yöre veya bölgede yoğunlaşmadığı hemen hemen tüm yörelerde farklı konularda kargışlar olduğu görülmüştür. Bedduaların belirli bir türkü türüne mahsus olmadığı; başta taşlamalar olmak üzere ağıt, mani, güzelleme, koçaklama gibi pek çok türün beddua unsurlarını barındırdığı tespit edilmiştir. Çalışmada konuyla ilgili örneklem, olabildiğince geniş tutulmuş ve detaylı açıklanmıştır.

Kaynakça

- Akalın, L. S. (1990). *Türk Dilek Sözlerinden Alkışlar, Kargışlar*, Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları.
- Aksoy Ö. A. vd. (2009). *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoy Ö. A.-Dilçin D. (2009). *Tarama Sözlüğü I-VIII*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Baskı.
- Ayverdi, İ. (2011). *Kubbealtı Lugatı, Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Bilnet Matbaacılık.
- Devellioğlu, F. (2005). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dilçin, C. (2018). *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 4. Baskı.
- Eke, M. (2009). “Türk Halk Müziğinde Beddua Konusunu İçeren Türkülerin Yakılış Sebepleri”, *Lânet Kitabı*, Editör: Emine Gürsoy-Naskali, Kitabevi, İstanbul 2009, s. 207-219.
- Kaya, D. (2001). *Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Kurt, B. (2020). “Türkülerde Alkış ve Kargış Kullanımı” *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009, s.189-199.
- Oğuz, M. Ö., Ağır, M., Çakır, C. Ş. (2007). *2006 Yılında Çorum’dan Derlenen Alkışlar, Kargışlar ve Ninniler*, Ankara: Çorum Belediyesi Yayınları.
- Özbek, M. (2014). *Türk Halk Müziği El Kitabı I Terim Sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Paçacıoğlu, B. (2016). *VIII.-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Şenel, M. (2009). “Küfür Etmenin, Lanet ve Beddua Okumanın Çağdaş Yolu: Şarkı ve Türküler”, *Turkish Studies*, 4/8, 2009, s. 2141-2165.

- Toçoğlu, N. T. (2007). “Karikatüre Beddua; Yeni Bir Kargış mı?”, *Millî Folklor*, 19/75, 40.
- Üçer, M. (2009). “Sivas Yöresinde Beddualar” *Lânet Kitabı*, Editör: Emine Gürsoy Naskali, Kitabevi Yay., İstanbul 2009, s. 301-309.
- Yılmaz, O. (2013). “Gelenekten Deyişe” Klasik Türk ve Fars Edebiyatlarının Ortak İfade Biçimlerinden “Başa Toprak Saçmak”, *TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 1/2, 336-350.
- Yılmaz, O. (2014). “Toprak Başa, Baş Toprağa” Tarihî Bir Türk Kargışının Klasik Türk Şiirine Yansımaları”, *Millî Folklor*, 26/101, 171-181.

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

Araştırmacıların katkı oranı beyanı / Contribution rate statement of researchers:

1. Yazar/First author %50
2. Yazar/Second author %50

Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir. (No potential conflict of interest was reported by the authors).

Harîrî'nin Makâmât'ında Müzikal Görseller

Musical Illustrations of the *Maqamat* of Hariri

İbrahim ODABAŞI

Öğr. Gör. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Musikisi Anabilim Dalı/ Lecturer Dr., Akdeniz University Faculty of Theology Department of Turkish Religious Music, ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0273-0117>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	18 Ağustos / August 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atf/ Cite as: Odabaşı, İ. (2022), Harîrî'nin Makâmât'ında Müzikal Görseller/Musical Illustrations of the Maqamat of Hariri. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 762-780. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1176915>

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.



Harîrî'nin Makâmât'ında Müzikal Görseller

İbrahim ODABAŞI

Öz

Bu makalede, Harîrî'nin *Makâmât*'ındaki müzikal görsellerin analizi yapılmıştır. Makaleye konu olan yazma eser, Fransa Millî Kütüphanesi (Paris Bibliothèque Nationale)'inde bulunan Arabe 5847 envanter numaralı nüshâdır. Vâsîtî, *Makâmât*'ı istinsâh ettiğinde, hat ve tasvirlerle eseri benzersiz bir hale getirmiştir. O sebeple Vâsîtî *Makâmât*'ı tabiri de kullanılmaktadır. Bu yazma eser, boş sayfalar haricince (8 ön ve 8 arka kapak sayfası) 167 varaktan oluşmaktadır. Kitabın dili Arapça'dır ve elli kısa öyküden oluşur. Bir edebî tür olan makâme tarzında; mensur, seci (nesir içinde kafîye) ve manzum olarak kaleme alınan eserin içerisinde, Vâsîtî'nin çizdiği toplam 99 görsel/minyatür bulunmaktadır. Çizimlerin; tarz, renk kullanımı, mekân algısı ve olay örgüsü dikkate alındığında, tek bir nakkâşın elinden çıktığı anlaşılmaktadır. Bu 99 görselin içerisinde, görünürde enstrümanların olduğu ve müzikal bir faaliyet içeren 4 görsel belirlenmiştir. Görsellerin varak numaraları Fransa Millî Kütüphanesi veri tabanında olduğu şekliyle verilmiştir. Belirlenen bu görsellere, makâme sırası ve hikâyenin geçtiği konular dikkate alınarak başlıklar verilmiştir. Görsellerde, genellikle bir sahne üzerinde duran kalabalık resmedildiği için makâme yerine meclis kelimesini kullanmak uygun görülmüştür. Müzikal görseller sırasıyla şöyledir: Berkâid (7. Meclis), şam (12. Meclis), Kat'îyye (24. Meclis) ve Remle (31. Meclis). Her görsel, orijinal nüshadan gözlemlenerek ve *Makâmât*'ı retorik ve dil bilimsel olarak inceleyen *Makamat or Rhetorical Anecdotes of al-Hariri of Basri* (1850), *The Assemblies of Harîrî* (1867) ve *Assemblies of al Harîri* (1897) üç ayrı eserden faydalanarak analiz edilmiştir. Vâsîtî'nin çizdiği müzikal görsellerle, *Makâmât*'taki metinler karşılaştırılmıştır. Bu şekilde görsellerdeki çalgı aletlerinin yanı sıra çalgı aletlerinin hangi mekânlarda ve hangi amaçla kullanıldıklarına yönelik bir fikir edinmek amaçlanmıştır. *Makâmât*'ın metin kısmında geçen çalgı aletlerinin isimleriyle, görsellerdeki çalgı aletleri arasında benzerlikler olup olmadığı; bu çalgı aletlerinin morfolojik özellikleri göz önüne alınarak, eski ve çağdaş organoloji çalışmalarıyla mukayese edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi ve Sanatları, şark Müziği, Türk Müziği Çalgı Aletleri, Organoloji, *Makâmât*

Musical Illustrations of the *Maqamat* of Hariri

Abstract

In this article, the musical illustrations in Hariri's *Maqamat* have been analyzed. The manuscript, which is the subject of the article, is the copy with inventory number Arabe 5847 in Paris Bibliothèque Nationale. When Wasiti copied *Maqamat*, he made the work unique with calligraphy and illustrations. Because of that the term Wasiti *Maqamat* is also used. This manuscript consists of 167 leaves (8 front and 8 back cover pages) excluding blank pages. The language of the book is Arabic and consists of fifty short stories. In the style of maqame, which is a literary genre; There are a total of 99 visuals/miniatures drawn by Wasiti in the work, which was written in prose, in prose (rhyme in prose), and in verse. Among these 99 visuals, 4 illustrations with visible instruments and a musical activity were determined. The leaf numbers of the images are given as they are in the French National Library database. Titles were

given to these determined visuals, taking into account the order of the maqame and the locations of the story. Since the crowd is usually depicted on a stage in the images, it is appropriate to use the word assembly instead of maqame. The musical visuals are as follows, respectively: Berkaid (7th Assembly), Damascus (12th Assembly), Kat'iyye (24th Assembly) and Remle (31st Assembly). Each image is analyzed by observing the original copy and making use of three separate works, *Makamat or Rhetorical Anecdotes of al-Hariri of Basri* (1850), *The Assemblies of Hariri* (1867) and *Assemblies of al Hariri* (1897), which examine *Maqamat* rhetorically and linguistically. has been done. The musical visuals drawn by Wasiti and the texts in *Maqamat* were compared. In this way, it is aimed to get an idea about the places and for what purpose the instruments are used, as well as the instruments in the visuals. Whether there are similarities between the names of the instruments mentioned in the text of the *Maqamat* and the instruments in the visuals; Considering the morphological features of these instruments, they were compared with old and contemporary organology studies.

Keywords: Islamic History And Arts, Oriental Music, Turkish Musical Instruments, Organology, *Maqamat*

Structured Abstract

In this study was analyzed the musical images in Hariri's "Maqamat". This manuscript is numbered Arabe 5847 in the Paris Bibliothèque Nationale. Because of Wasiti created "Maqamat", he made the work unique with calligraphy and illustrations. For this reason, the term Vasiti "Maqamat" is also in common use. This manuscript consists of 167 folios (8 front and 8 back cover pages) excluding blank pages. The language of the book is Arabic and consists of 50 short stories. Written in the style of makame, which is a literary genre, rhyme in prose and, in verse, the work contains a total of 99 illustrations/miniatures belonging to Wasiti, which were laid out together with the texts. When observing the style, use of color, perception of space and, plot are taken into account, it is understood that it was created by a single muralist. Among these 99 illustrations, 4 ones with visible instruments and a musical activity were determined. The folio numbers of the images are given as like in the French National Library database. Considering the destruction of iconoclasm in the east and west, the importance of early visuals increases even more. In this sense, Vasiti painted the 12th century and the century in which he lived, both with the texts he read from Hariri. Travels, stories, and anecdotes of a fictional hero covering wide geography came to life with the pen of Wasiti. In this way, the demographic structure of the cities, people's clothing, places of entertainment, traditions, and more were embroidered on the images. These images have titles, taking into account the order of maqam and the locations of the story. The musical visuals are as follows, respectively: Barkaid (7th Assembly), Damascus (14th Assembly), Mecca (24th Assembly), and Remle (31st Assembly). Each image has been analyzed by observing the original copy. The relevance of the musical scenes in the visuals drawn by Wasiti compare in the text of Hariri. In this way, besides the instruments in the visuals, an idea was obtained about the places where the instruments are used and for what purpose. Whether there are similarities between the names of the instruments in the text of the maqamat and the instruments in the visuals or correctness of the morphological features of these instruments, they were compared with old and contemporary organology studies. In Vasiti "Maqamat" four different visuals associated with musical elements have been identified. In 7th assembly there is a *tablkhana* procession, which was most likely witnessed by Wasiti during the Eid al-Fitr celebrations in Baghdad. This military band consists of a *kos*, two *nafirs*, *alem* and *sanjaks*. Amnon Shliaoah wanted to associate this team with the Fatimids, but made a chronological error. In 12th assembly, the instrument that accompanies the music in this assembly appears to be the oud. In the original of the text, the plural of musical instrument *mizher* is expressed with the word

mezahir in a metaphor. *Mezahir* is the plural of *mizher*, in the Arab world the leather-breasted oud; It was also used for the wood-breasted oud after the seventh century. In some sources, the equivalent of *mizher* is also given as *kopuz*. In the text, Abu Zayd refer to musician as "double-twisted strings". In 12th assembly dancers and sakis accompany the music. The visible oud is four pairs of strings and known as *udü'l-kadim*. In this case, it can be said that in 13th century Baghdad, despite the innovations of Ziryab, the old style oud was used, not the perfect oud. Although there is no word about the oud in 24th assembly, an inverted expression is used with the word *mezahir*, which means flowering. The string of the lute is again four pairs. In this image, the twist part of the oud is also drawn. Having three wrest pins at the top and two at the bottom makes it difficult to associate them with the strings. Most likely the other three wrest pins must have been erased. In this assembly, where the timbres of the oud strings and the scents of the flowers, which are referred to as the *mizher*, are mixed ud player and singer generally expressed as *mutrib*. In music literature, *mutrib* is used for a person who arouses a pleasant feeling and entertains the listener. In fact, this term was used for the *khananda*, which used its voice skillfully, but over time it was used for both singers and musician. There is a similar usage in this assembly, and the word *mugarrid*, which means to sing like a bird, was preferred to indicate the oud, and the word *mugarrid* to indicate the *khananda*. In 31th assembly the images in fol. 19r and fol. 94v are compared, the *kos* in fol.19r; In fol. 94v, the *kos* are played with larger and thicker mallets, while it is shaped like a pot-like structure that narrows down and is played with a *zahme*-like stick or drumstick. *Nafirs* are depicted longer in fol.19r and shorter in fol.94v. Shiloah used the term *naqqârât* for *kusat*. Faruki mentions a pair of large kettle drum tied to the right and left of the camel. It also means that the *naqqara* is a pair of drums, one larger than the other, often used in religious rituals, made by stretching the skin over metal or clay bowls. According to the general view in Turkish sources, *nakkare* and *kudum* are the same. Considering that the size of the *nakkare* appearing in the mehter ensemble is small and similar to the *kudum*, it can be thought that the *nakkare* instrument, which was also used for the *kos*, was produced in different sizes. vr. 19r and vr. Judging from the 94v images, the *kos* loaded on the mule and the *kos* placed on the camel are different in terms of shape and mallet. In this case, it would be appropriate to say *kos* an *nakarye* on a camel. The differences in the naves may have been made to emphasize the different types of *nafirs* with varying sizes and thus varying sounds. Fol. 94v has similarities with fol. 19r. It is possible to say that both regiments were *tablkhana* regiments. Based on this difference, it has been determined in the dictionary that there is a larger *kos* is called as *nakarye*, which is mounted to the right and left of the camels. Amnon Shlioh refers to these *kusat* as *naqqârât* in fol. 94v. If the information that a *kos* is referred to as *nakarye* is true, its plural is likely to be *nakaryat* as well.

Giriş

Makâme (ç. makâmât), bir araya gelmiş insan gruplarının bulunduğu veya oturduğu yerler ve bu meclislerde söylenen edebî sözler için kullanılır. Zamanla makâme; hayâlî bir râvîsi olan, belâgatıyla herkesi kendisine hayran bırakan yine hayâlî bir kahramanla, Arapça dilinin inceliklerini öğretmeyi ve okuyucu eğlendirmeyi amaçlayan bir edebî türe dönüşmüştür. Bu türde ilk eser veren yazarın Bedüzzaman Hemedânî (ö. 398/1008) olduğu kabul görmektedir (Ayyıldız 2003:417). Hemedânî'den sonra ise en önemli yazarların başında Harîrî (ö. 516/1122) gelmektedir.

Tam ismiyle, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali b. Muhammed b. Osmân el-Harîrî, 1054 yılı civarında Basra'da doğmuştur (Chenery 1867:3). Basrî nisbesinin yanında, ipek ticaretiyle uğraştığı için Harâmî nisbesiyle de anılmıştır. İlk tahsillini Basra'da nahiv ve edebiyat üzerine yapmıştır (Kılıç 1997:191). Yaşadığı yüzyılda Haçlı ordularının istilâsına şahit olması, onun için talihsizlik olsa da tanık olduğu olayları günümüze aktarabilmiş olması oldukça önemlidir. Harîrî müşâhitliğindeki bu yüzyıl, Türk tarihi için de oldukça önemlidir çünkü Selçuk Bey'in torunu Tuğrul Bey, Abbâsî halifesi Kâim-Biemrillâh tarafından bu yüzyılda doğunun ve batının hükümdarı ilan edilmiştir. Dolayısıyla Harîrî'nin hayâlî kahramanı Ebû Zeyd es-Surûcî'nin gezdiği coğrafyada, çok büyük olasılıkla erken dönem Türk kültür ve ananelerinin izlerini görmek mümkündür.

Türklerin İslâmiyet'i kabulüyle dinî ve sosyal hayattaki meselelerde Kur'ân-ı Kerîm temel alınmış; fukahânın veya mezhep âlimlerinin yönlendirmelerine tâbî olunmuştur. Bu etkileşim sadece dinî anlamda gerçekleşmemiş; Kur'ân dilinin Arapça olması dolayısıyla, dönemin bilim ve sanat eserlerinde, baskın olarak Arapça kullanılmıştır. Chenery, Arapçanın Farsça gibi kadîm bir dilde bile etkilerini, Firdevsî (ö. 411/1020) ve Sâdî (ö. 691/1292) gibi iki önemli yazarın eserlerini karşılaştırarak ortaya koymuştur. Ona göre 11. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış olan *Şahnâme*'de Arapça kelimelere seyrek rastlanırken, yaklaşık yüz elli yıl sonra yazılan *Gülistân*'da, orijinal dille bütünleşmiş Arapça kelimelerin varlığı oldukça fazladır (Chenery 1867:5). Arapça etkisi Türk dili üzerinde de oldukça yoğun olmuştur. Bu etkiyi fark edip azaltmak gayesiyle Kaşgarlı Mahmud tarafından, 11. yüzyılın son çeyreğine doğru tamamlanan *Dîvânü Lugâti't-Türk*; Türk dilinin Arapçadan geri kalmadığını göstermek ve Araplara Türkçeyi öğretmek için yazılmıştır (Kaçalın 1994:446). Bu çabanın başarılı olduğunu söylemek güç olur çünkü bilim ve sanat dilinde çoğunlukla Arapça ve Farsça tercih edilmiştir. Abbâsî hilâfetinin her ne kadar Türk komutanların hegemonyasında olduğu kabul edilse de Selçuklu sultanlarının ya da emirlerinin himayesinde gerçekleşen bilimsel ve sanatsal faaliyetlerin dilinde yine çoğunlukla Arapça kullanılmıştır.

Harîrî'nin *Makâmât*'ının dili Arapça'dır. Makâme türünün en ayırt edici özelliklerinden biri olan hayâlî figürlerinden biri; hikâyeyi anlatan râvî Hâris b. Hemmâm ve diğeri ise kurnazlığıyla ön plana çıkan Ebû Zeyd es-Surûcî'dir. Hikayelerde Ebû Zeyd, elinde âsâsı, omuzunda meşin kesesiyle bazen bir seyyah bazen bir vâiz bazen de bir sâil (soru soran) olarak ortaya çıkar (Harîrî 1989:9). Elli kısa hikâyeden oluşan *Makâmât*'ta; Arap dilinin incelikleri, edebî sanatları ve kelime oyunları yarı kâfiyeli (sec'ili) bir üslûpla ortaya konulmuştur (Kılıç 2003:415).

Makâmât'ın 13. yüzyılda kopyalanmış üç ayrı nüshası bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Fransa Millî Kütüphanesinde Arabe 5847 envanter numaralı 'Schefer' *Makâmât*'ı olarak isimlendirilen nüshadır. Bu nüsha en iyi İslâmî resim örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Diğerleri ise YE S 23 envanter numaralı Academy of Sciences, Leningrad'daki ve YE Esad Efendi 2916 envanter numaralı nüshalardır (James 1974:22).

İslâm tarihçisi Richard Ettinghausen 1960'da Süleymaniye Kütüphanesinde, içerisinde çizimlerin de olduğu, 13. yüzyılda yazılan *Makâmât*'ın bir nüshasını keşfetmiş ve yayımlaması için eserin tüm haklarını Oleg Grabar'a vermiştir. 301mm yüksekliğinde 223mm genişliğinde olan yazmada 56 minyatür vardır. Bu çizimlerin zarar görenlerinin ve yeniden üretilmesi mümkün olmayanlarının dışında 42 tanesi düşük kondisyonda da olsa diğer yazmaları anlamaya yardımcı olmaları bakımından oldukça önemlidir (Grabar 1963:97). Schefer *Makâmât*'ı olarak bilinen nüsha, çizimleri itibarıyla diğerlerinden ayrılır. Bugüne değin korunarak gelmiş olan çizimler, Yahyâ b. Mahmûd b. Yahyâ b. Abî'l-Hasan b. Kûrriha el-Vâsîti tarafından (634/1236) yılında yapılmıştır. O'Kane'e göre, İslâmî sanatların şâheserlerinden biri olan bu esere, hem hat hem de tasvirlerin müellifi olduğu için Vâsîti *Makâmât*'ı demek daha uygundur (O'Kane 2012:41).

Vâsîti'nin 13. yüzyılda tamamladığı bu eser gerek metinleriyle gerekse resimleriyle, 12. ve 13. yüzyılların sosyal hayatına ışık tutmuştur. Özellikle resimler heyecan uyandırıcıdır çünkü Vâsîti öncesinde tek sayfaya ya da iki sayfaya birden çizilen resim örneklerine rastlanmaz. *Makâmât*'ın birçok bölümünde tek sayfayı kaplayacak resimler bulunmaktadır. İslâm'da resim yasağı söylemlerini tekrar düşünmeye sevk edecek bu görseller, konuları bakımından da oldukça zengindir. Yazmanın tam olarak nerede oluşturulduğu ya da Vâsîti'nin kimin himâyesinde bu esere başladığı bilinmemektedir. O'Kane r. 6b'deki figürlerin Türk giysileri giymelerinden yola çıkarak, yazmanın Bağdat'ta oluşturulduğunu ve muhtemelen Abbâsî halifesinin onayıyla Musul Atabeyliğine atanan Bedreddin Lü'lü'nün resme olan ilgisi sebebiyle hâmilik yapmış olabileceğini ifade eder (O'Kane 2012:42).

Vâsîti *Makâmât*'ının, Fransa Millî Kütüphanesi (Paris Bibliothèque Nationale)'inde bulunan Arabe 5847 nüshası, boş sayfalar (8 ön ve 8 arka kapak sayfası) haricinde 167 varaktan oluşmaktadır. Makâme tarzında manzum ve mensur olarak kaleme alınan eserin içerisinde, Vâsîti'nin toplamda 99 çizimi bulunmaktadır. Çizimlerin; tarz, renk kullanımı, mekân algısı ve olay örgüsü dikkate alındığında tek bir nakkâşın elinden çıktığı anlaşılmaktadır. Bu çizimlerin içerisinde doğrudan 4 adet müzikal görsel bulunmaktadır.

1. *Makâmât*'ta Müzikal Öğeler

Makâmât'ta tespit edilen müzikal görseller, Arabe 5847 nüshasında sırasıyla: 7. Meclis Berkâid vr. 19r, 12. Meclis Şam vr. 33r, 24. Meclis vr. 69v ve 31. Meclis vr. 94v olarak numaralandırılmıştır. Bu numaralandırma, yazmada eksik olan sayfalar dolayısıyla, yazma üzerinde yazan sayfa numaralarıyla eşleşmez. Görsellerin üzerindeki metinlerin matbu halleri ve kelime analizleri *The Assemblies of Harîrî*'de sayfa 55;94;187;243'te yer almaktadır (Steingass 1897). Görsellerde görünen çalgı aletlerinin, olayın geçtiği meclislerle bir ilişkisinin olup olmadığı ancak bu meclislerde geçen hikâyeyi okumakla anlaşılabilir. Bu sebeple *Makâmât* üzerine yapılan Arapça, Türkçe ve İngilizce çalışmalardan yararlanarak bu meclislerdeki olaylar kısaca özetlenmiştir. Müzikal unsurlar ise sadece çevirilerde olan şekilleriyle değil Arapçadan transliterasyonları yapılarak aktarılmıştır. Bu önemlidir çünkü bir grubu 'müzik yapıyor' diye tanımlamakla, 'mutrip ve mugarridin elhânı gönülleri coşturuyor' demek oldukça farklıdır. Bu şekilde transliterasyona uyarak, mutrible, mugarridle neyin kastedildiğini anlamak kolaylaşacaktır. Teşbih, istiare ve tevriye gibi edebî sanatlarla sık sık başvuru yapılan metinde, müzik türlerinin ve biçimlerinin bazılarını rastlamak mümkün olacaktır. Makalenin konusunu oluşturan, Hâris b. Hemmâm'ın hikâye ettiği dört meclisin ilki Berkâid ile başlamaktadır.

1.1. Berkâid 7. Meclis¹

Hâris b. Hemmâm, Merâga'dan sonra Musul'un kuzeyindeki Berkâid kasabasına gider. Kasabadan ayrılacakken 'Bayram ışıklarımı' fark edip Berkâid'de kalmaya karar verdiğini söyler (Preston 1850:230). Burada Harîrî, kahramanı Hâris b. Hemmâm'ın ağzından bir kelime oyunu yaparak, Arapça bayram/ıyd (عيد) ve berk/yıldırım (برق) kelimelerini cinaslı bir anlatımla kullanmıştır. Eserde sık sık edebî sanatlarla özellikle de cinas ve tevriyeye başvurulmuştur.

Hâris b. Hemmâm, bayram günü cemaatin arasına katılır. Yaşlı bir kadın elinde kök boylarla boyanmış rengarenk kağıtlar üzerine bilgece yazılmış şiirleri dağıtmakta ve kör taklidi yapan Ebû Zeyd için para dilenmektedir (Chenery 1867:140). Hâris b. Hemmâm, yaşlı kadından kör adamın Ebû Zeyd olduğunu öğrenir. Ebû Zeyd, Hâris b. Hemmâm'ı yemeğe davet eder ve üçü beraber eve giderler. Yemekten sonra Ebû Zeyd ona kör taklidi yaptığı itiraf eder ve gözüne sürmesi için Hâris b. Hemmâm'dan bir şeyler ister. Hâris b. Hemmâm elinde Ebû Zeyd'in istedikleri ile döner ancak ne onu ne de kadını evde bulamaz (Harîrî 1989:70).

¹ (Steingass 1897:52-58); (Preston 1850:230-47); (Chenery 1867:139-44)



Fotoğraf 1: vr. 19r, (7. Meclis)

Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS arabe 5847, fol. 19r.

Berkâid'deki sahnede binek hayvanlarının üzerinde alemdarlar, sancaktarlar ve müzisyenler resmedilmiştir. Metinde geçen bilgiler doğrultusunda o günün, Ramazan Bayramı olduğu anlaşılmaktadır (Chenery 1867:52). O'Kane vr. 19r'deki alayın bayram vesilesiyle toplanmış, tablhâne heyeti olabileceğini ifade eder. Bu çıkarımı, vr. 18b'den yola çıkarak kurmuş olmalı zira vr. 18r'de Hâris b. Hemmâm, Ramazan Bayramı münasebetiyle camidedir (O'Kane 2012:45). Vâsîfî hikâyeden yola çıkarak vr. 18r'de bir cemaat resmetmiştir. Dilenci kadın el açıp bir şeyler dilenmekte hemen arkasında Ebû Zeyd beyaz kıyafetler içinde sarı bir meşinden, metinde zikredilen renkli kağıtlara yazılmış yazıları tutmaktadır. Onun arkasında da Hâris b. Hemmâm düşünceli bir halde olan biteni seyretmektedir. Harîrî'nin

Makâmât'ındaki metinde Ebû Zeyd kör taklidi yapmaktadır; fakat Vâsîfî, resminde onun kör olduğuna dair bir işaretle bulunmamıştır². *Makâmât*'ın Duğeyş nüshasında (vr. 24) cemaat sahnesinin, Harîrî'nin metnine daha sağdık kalınarak resmedildiği söylenebilir. Minyatürde, ellerinde tesbihlerle tasvir edilen cemaat tek sıra halindedir. Yaşlı kadın elindeki renkli kağıtları dağıtırken, kör olduğu belli olan Ebû Zeyd ortada dolaşmaktadır.³ Vâsîfî ile Duğeyş'in arasında beş asır kadar bir zaman olduğu göz önüne alınırsa bu bir yorumlama farkı olarak kabul edilebilir.

7. Meclis'in metin kısmında tablhâne alayı ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Sadece metnin giriş kısmında bayram hazırlıklarının yapıldığı vurgulanmıştır. Vâsîfî'nin buradan yola çıkarak, kendi zamanında süre gelen bir geleneği resmetmiş olması muhtemeldir. Shiloah, seyyah Nasır-ı Hüsrev'in Halîfe Müstensir'in (1036-1094) zamanında Kahire'de böyle gösterişli alaylara şahit olmasından yola çıkarak, bu görselle Fâtîmîlerin şatafatlı geçit alaylarını (mevâkib) ilişkilendirmek istemiştir (Shiloah 2008:291). Oysa resimleri çizen Vâsîfî'nin, Fâtîmî hilâfetinden çok daha sonra yaşadığı ve bu eseri 1236'da istinsâh ettiği göz önüne alınırsa, bu görselin; Bağdat'ta Halîfe Müstansır-Billâh (1226-1242) zamanındaki bir askerî bando alayı olması daha makul bir yorum olacaktır.

Vr. 19r'de 8 bineğin üzerinde 7 kişi yer alır. Atlardan oluşan bineklerden bir tanesi katır ya da eşek olup; üzerinde bir çift vurmali çalgı aleti ve elinde daha çok zahmeye benzer bir tokmak/bagetle onu çalan bir kişi vardır. Onun hemen arkasında ise iki tane boru çalan figür yer alır. Kompozisyonun sol tarafında bulunan dört kişi ise üzerinde kelime-i tevhit ve sûre (Kevser Sûresi olabilir) yazan bayrakları ve flamaları taşımaktadır. Alem sayısı dikkate alındığında bu heyetin görüldüğünden daha da kalabalık olduğu varsayılabilir.

Katırın üzerine yerleştirilmiş vurmali çalgı köse benzetmektedir. Kös; Farsça vurma çarpma anlamına gelen kûs (ç. kûsat) kelimesinin Türkçeleşmiş halidir. Kös genellikle sultanların ve meliklerin saraylarında çalınır (Steingass 1963:1063). Aynı zamanda savaşlarda kullanılan kös, bakırdan ya da pirinçten yapılması dolayısıyla oldukça ağır olan bir vurmali çalgıdır. Faruki, kösün Abbâsî dönemi boyunca Horasan yerleşim alanlarında borularla birlikte savaşta ya da saldırı talimatı vermek amacıyla kullanıldığını ifade eder (Faruki 1981:151).

Görseldeki iki borunun renginden yola çıkılırsa ham maddelerinin pirinç olduğu anlaşılmaktadır. Borular için bazen borazan, nefir, surnay ve trompet gibi

² Fotoğraf 5

³ Fotoğraf 6

isimlendirmeler yapılmıştır. Bir zamanlar bu üflemeli çalgılar için bûk (ç. bûkât) terimi kullanılmıştır. Herhangi bir perdesi olmayan bûk, genel olarak metalden üretilmiştir. Askerî müzikte oldukça sık kullanılan bûkun 180 cm'ye kadar boylarının olduğu ifade edilir (Faruki 1981:43). Benzer şekilde nefirin de farklı boylarda, uzun silindirik bir yapıya sahip olduğu, metalden yapıldığı ve Farmer'ın Merâgî'den aktardığına göre uzunluğunun 168 cm. olduğu ifade edilmiştir (Faruki 1981:222). Aynı zamanda Türkler arasında nay-ı çâdur adında bir çalgının, Nevruz kutlamalarında, seyahatlerde ve savaşlarda kullanıldığı bilinmektedir. Farmer'a göre, bu çalgının daha uzununu ise nefirdir. Eğer bu çalgı 'S' şeklinde katlanıyorsa (modern korna gibi), karranây olarak ifade edilir (Farmer 1997:611). Genel olarak bûk ve nefir terimlerinin zamanla trompete dönüştüğü anlaşılmaktadır. *Seyâhatnâme*'de kâr-ı trompet ve sâzande-yi trompetten söz edilmiştir (Gökçen 2017:579).

Herhangi bir perdesi olmayan bu çalgının boynuzdan ya da borazandan ayrıldığı nokta, kuvvetle muhtemel ham maddesinden kaynaklı; faklı boyutlarda üretilmiş olması ise farklı seslerin elde edilmesi amacıyla olmalıdır. Bu boruları isimlendirirken trompet demek çok doğru görünmemektedir. Vâsîfî'nin bu çizimleri yaptığı yüzyıldaki müzik terminolojisini kullanmak daha doğru olacaktır. Bu minvalde Ahmet Eflâkî; Selçuklu sultanlarının ve Hz. Mevlânâ'nın huzurunda nevbet takımının icra esnasında kullandığı çalgıların isimlerini: kôs, davul, zurna, nakkâre ve nefir olarak verir (Eflâkî ve Yazıcı 1973:62-374). Yine II. Alaeddin Keykubad döneminde (1249-1254) askerî bandonun yani nevbet takımının: kôs, davul, zurna, nakkâre ve nefirden teşekkül olduğu bilinmektedir (Sevim ve Erdoğan 1995:502).

Görseldeki müzikal öğeler, kaynaklar ışığında şöyle özetlenebilir. Vâsîfî bu görseli, Harîrî'nin metninden bağımsız olarak, kendi yaşadığı dönemde Ramazan Bayramı kutlamalarında, muhtemelen Bağdat'ta gördüğü nevbet takımından ilhamla çizmiştir. Görseldeki siyah sancakların halîfeliği sembolize ediyor olması bu takımın saraya ait bir nevbet takımı olduğunu düşündürmektedir. Çalgı aletlerinden bir kôs ve o köse eşlik eden iki nefir vardır. Bu görseldeki temanın benzer bir şekli vr.94v'de yer almaktadır.

1.2. Şam (Dımaşk) 12. Meclis⁴

Bolluk içinde olan Hâris b. Hemmâm, eğlenmek için Irak'tan Şam'a geçmek ister. Çölü geçmek üzere hazırlanan bir kâfileye rastlar ve onlara katılmak ister; ancak

⁴ (Steingass 1897:86-94); (Preston 1850:175-204); (Chenery 1867:168-75)

onları hırsızlara karşı koruyacak bir muhafız bulamadıkları için beklemek zorunda kalırlar. Onları dikkatle seyreden bir derviş, gördüğü rüyayı onlara anlatır ve tılsımlı sözler yardımıyla koruma işini üstlenebileceğini söyler. Çölü başarıyla geçip Âne'ye ulaştınca, bu dervişi altın ve mücevherle ödüllendirirler. Derviş alabildiği her şeyi alır ve gözden uzaklaşır. Kısa süre sonra onun meyhanede eğlendiği haberini alırlar. Hâris b. Hemmâm bunun üzerine kendini kıyafetle gizleyerek oraya gider. Gördüklerini karşısında şaşkına dönmüştür. Üzerinde sarı ve gösterişli⁵ elbisesiyle Ebû Zeyd, enfes kokularla sazların nağmelerinin birleştiği, etrafında sâkîlerin döndüğü, parıldayan ışıklar altında eğlenmektedir. Hâris b. Hemmâm, kendisini hüsrâna uğratan bu yaşlı dervişe hakaretler savurur (Harîrî 1989:101). Bunun üzerine yaşlı adam bir şiir⁶ okuyarak Hâris b. Hemmâm'ı çok etkiler (Gülle 1995:82). Bunun üzerine Hâris b. Hemmâm ona kim olduğunu sorduğunda: yaşlı adam Ebû Zeyd olduğunu söyler (Chenery 1867:168).

Harîrî'nin retorik anekdotlarını inceleyen Preston, Ebû Zeyd'in okuduğu bu şiirin bir bölümünü şu şekilde çevirmiştir: “mersin ve yasemin; mizmar ve ud/şarap ambarına davet ediyor/ardından çalgıların davetkar nağmeleri/güzel kokular gibi etrafı yayılıyor...(Preston 1850:175).”⁷

⁵ Preston'a göre, bu kıyafetin ipek ya da pembe bir elbise olup olmadığı belli değildir. Ancak gösterişli bir kıyafet olduğu kesindir (Preston 1850:190). Vâsıtî'nin çizimine bakılırsa Ebû Zeyd kolları sarı süslemeli kırmızı bir elbiseyle tasvîr edilmiştir.

⁶ “Mutluluğa ulaşmak, zevk ve sefa sürmek için yollara çıktım, şarap içmek için mülkümü sattım, haysiyetimi fedâ ettim, hilelerimde şaraptan güç aldım...” mealindedir.

⁷ İşret meclislerinin varlığına dair bir vesika sayılabilecek bu görsel, müzik karşıtı söylemlerin neden oluştuğuna dair bir ipucu vermektedir. Hicri 2. asırdan sonra gerek mezhep imamlarının gerek fukahânın müziğe mesafeli durmalarına neden olan şeyin bu işret alemlerinin olduğu açıktır. Zira müziğe karşı bir yasaklama söz konusu olduğunda askerî müzik, buna çoğu durumda dahil edilmemiştir.



Fotoğraf 2: vr. 33r (12. Meclis)

Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS arabe 5847, fol. 33r.

Vâsîfî'nin çiziminde mecliste çalgı aleti olarak sadece ud görünmektedir. İki katlı bir mekân olarak tasarlanan mecliste, üst kattın sol köşesinde bir figür aşağı kata bir şey uzatmakta ya da almaktadır. Orta üst bölümde sofrada oturan iki kişi vardır. Sağ üst köşede ise kuvvetle muhtemel fiçılar istiflenmiştir. Alt kattaki sol köşede elinde uduyla bir mutrip durur, hemen sağında Ebû Zeyd gösterişli bir kıyafetle elinde kadeh tutmaktadır. Ebû Zeyd'in sağında duran Hâris b. Hemmâm ise ona söyleniyor gibidir. Sağ alt tarafta ise bir sâkî şarap damıtmakta, arkasında da zenci bir rakkâse raks etmektedir. Metinde geçen üflemeli çalgılara dair bir görüntü yoktur. Onun dışında meclis neredeyse tamamen metne sağdık kalınarak resmedilmiştir. Elinde udu olan sazendeğe dikkat bakılınca burğu kısmı çizilmemiş olan bu udun 8 teli olduğu görülecektir.

Bu mecliste müziğe eşlik eden çalgı aleti ud gibi görünmektedir. Metnin orijinalinde çalgı aleti, mizherin (مزهر) çoğulu mezâhir (مزاهر) kelimesiyle tevriyeli bir üslupla ifade edilmiştir. Mezâhir, mizherin çoğulu olup, Arap dünyasında deri göğüslü ud; yedinci yüzyıldan sonra da ahşap göğüslü ud için kullanılmıştır (Odabaşı 2022:76). Bazı kaynaklarda mizherin karşılığı kopuz olarak da verilmiştir (Cömert 2019:74). Ama burada görünen çalgı aletinin kopuz olmadığı çok açıktır. Metnin ilerleyen kısımlarında Ebû Zeyd, inşâd ederken bir beyitinde, mugannîye soru sorarken ona ‘çift bükümlü teller’ olarak hitap ederek, niçin şiirin ilk kısmını mensup ikinci kısmını merfu okuduğunu sormuştur (Steingass 1897:185). Bu ifade o dönemin çalgı aletlerinde kullanılan bağırsak sarımlarına işaret etmektedir.

Ud, Şark müziğinde en çok kullanılan çalgılardan biridir. Kısa klavyeli bir çalgı aleti olup, lavta ailesine mensuptur. Eski kaynaklarda efsanevî bir üslupla, udun mucidinin Lâmek olduğu söylenir (Gökçen 2017:276). Kısa klavyeli ud bölgelere göre; kirân, muvattar, barbât gibi isimlerle anılmıştır. Erken dönem udu ya da ûdü’l-kadîm; bam, mesles, mesnâ ve zîr olmak üzere dört telden oluşmaktadır. 9. yüzyılda Ziryâb (ö.238/852)’ın beşinci bir tel eklediği; bu udun Kindî (ö. 252/866) ve Fârâbî (ö.339/950) tarafından tanımlandığı bilinmektedir. Dört telli ud; ûdü’l-kadîm; Ziryâb’ın beşinci teli eklediği ve eski uddan biraz daha küçük gövdeli ud ise ûdü’l-kâmil yani gelişmiş ud olarak bilinir (Faruki 1981:377).

Vr. 33r’de mutribin elindeki udda ve vr. 69r’deki udda teller dört çift olarak resmedilmiş. Bu durumda nakkâş gelişi güzel bir çizim yapmadıysa bu ud gövdesinin büyüklüğü de göz önüne alınırsa ûdü’l-kadîm yani eski usul ud olmalıdır.

1.3. Kati’iyye 24. Meclis⁸

Hâris b. Hemmâm, bir bahar vakti Bağdat’ın Kati’iyye⁹ civarlarında dolaşırken, bir zürefâ grubunun ortasına düşer. Bu zürefâ grubunu oluşturan gençleri, edebî bir anlatımla tasvir eder (Chenery 1867:244). Onların güzellikleri; bahar çiçeklerini kışkandıracak ve saz nağmelerini (rennâtü’l mezâhir/رنات المزاهر) aratmayacak cinstendir (Steingass 1897:181). Hâris b. Hemmâm’ın katıldığı bu mecliste, nefis şaraplar, ay yüzlü sâkîler ve dinleyenlerin içini neş’eyle dolduran okuyucular vardır (Harîrî 1989:182). *Makâmât*’ta bu okuyucular kârî ve mutrib; şarkı ise gnâ olarak ifade edilmiştir (Steingass 1897:182). Yine aynı metinde, bir şarkı türü

⁸ (Steingass 1897:181-90);(Chenery 1867:243-53); Preston’da bu bölüm yok.

⁹ Kati’iyye; Halife Mansûr’un, kethüdâsı er-Rebî b. Yûnus’a Bağdat’ta taksim mahal.

ya da enstrüman adı olan ginnâ; heyecanlı okuma anlamında kullanılan mugarrad ve bülbül gibi şakıyan anlamında, mugarrid terimleri geçmektedir (Faruki 1981:196).

Mecliste bulunan herkes tam keyfe gelmişken, üzerinde eski püskü kıyafetlerle bir adam gelir. İhtiyarın gelmesini gönülsüzce karşılayan gençler, onun lâubaliliğinden sıkılmış halde, adamın şiirlerini dinlemektedir. O sırada hanendelerden birinin şarkıda; “*vasl* kelimesini ilkinde mensup [nasb] okurken ikincisinde merfu [ref’]” okuması üzerine mecliste bir tartışma yaşanmıştır. Hanende, bir dil bilimci olan Sibeveyhî’den yola çıkarak böyle okuduğunu söyler (Gülle 1995:113). Nihayetinde Ebû Zeyd, her iki kullanımın da doğru olduğu söyledikten sonra, oradakilere on iki dil bilgisi içeren sorusunu inşad ederek sorar. Ebû Zeyd, meclistekileri güç durumda bırakan sorularına kimsenin cevap verememesi üzerine, duruma açıklık getirerek kendisinin bu konularda ne kadar hünerli olduğunu gösterir (Chenery 1867:244).



Fotoğraf 3: vr. 69r (24. Meclis)

Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS arabe 5847, fol. 69r.

Vr. 69r'deki meclis iki katlı gibi görünse de iç mekân ile dış mekân ayrımı vurgulanmak istenmiştir. 24. Meclis'e göre, Bağdat'ın kenar mahallelerinde çiftçiler çalışırken, özel bahçelerde zürefâ takımı eğlenmektedir. Bu sebeple Vâsıtî vr.69r'de, üstte çalışan bir çiftçi ya da ırgat; duvarla çevrili mekânın içerisinde de havuzun, türlü çiçeklerin ve ağaçların olduğu bir bahçe resmetmiştir. Bu mecliste, sol tarafta elinde üdü'l-kadîm olan figür, altında da üç hanendenin bulunduğu mutrip heyeti; sağ tarafta Hâris'in parlak yüzlü gençler olarak tasvir ettiği kişiler ve onlara edebî sanatlardaki hünerlerini sergileyen beyaz kıyafetiyle Ebû Zeyd yer almaktadır. Bu resimde de Vâsıtî'nin metne tamamen sadık kaldığı söylenebilir.

Metinde uda dair bir kelime geçmemekle birlikte, çiçeklenme anlamına gelen mezâhir kelimesiyle tevriyeli bir anlatım kullanılmıştır. Udu tel'i yine dört çifttir. Bu görselde udu burgu kısmı da çizilmiştir. Üste üç, altta iki adet burgu olması, bunları tellerle ilişkilendirmeyi güçleştirir. Kuvvetle muhtemel diğer üç burgu silinmiş olmalıdır. Mizher olarak işaret edilen udu tellerinin tınları ve çiçeklerin kokularının karıştığı bu mecliste, üdü ve mugannîler; genel olarak mutrip olarak ifade edilmiştir. Müzik literatüründe mutrip/mutrib dinleyende hoş bir duygu uyandıran ve eğlendiren kimse için kullanılır. Aslında bu terim doğrudan sesini ustalıkla kullanan hânende için kullanılırken, zamanla hem hânende hem de sâzende için kullanılmıştır (Faruki 1981:217). Bu mecliste de benzer bir kullanım olup, udu işaret etmek için çift bükümlü tel, hanendeyi işaret etmek içinse kuş gibi ötme anlamına gelen mugarrid kelimesi tercih edilmiştir.

1.4. Remle 31. Meclis¹⁰

Hâris b. Hemmâm, Remle'de hac farîzasını yerine getirmek için Mekke'ye gitmek üzere hazırlanmış bir kervanla karşılaşır ve onlara katılmaya karar verir. Gece gündüz yaptıkları seyahatlerin, kimi zaman çok yavaş kimi zamansa dört nala olduğunu söyler. Kutsal topraklara adım atacakları sırada bir tepenin başında kafası tıraşlı bir adam görürler. Adam onlara seslenerek: “Ey bu topraklara adım atanlar gelin bu meclise, anlatayım nasıl kurtulursunuz kıyamet gününde [yevm-i tenâd]” diyerek hacı adaylarını yanına çağırır. Onlar da daha develerinin diz çökmesini beklemeden koşumları bırakır ve adama doğru koşarlar (Preston 1850:414). Sessizlik sağlandıktan sonra ise adam cemaate: “Hac; ne koşturmaktır kutsal şehre develeri, ne de bırakmaktır arkada evi, barkı, aileyi... kaçırmaktır günah işlerden ruhu bedeni”

¹⁰ (Steingass 1897:240-46); (Preston 1850:409-22); (Chenery 1867:76-77)

minvalinde vaaz etmektedir (Chenery 1867:78). Hâris b. Hemmâm, bu konuşanın Ebû Zeyd olduğunu hissederek; yanına gider ve o olduğu anlayınca, yola kendi devesinin arkasında devam edebileceğini söyler. Ebû Zeyd, yaya olarak Kâbe'yi ziyaret etmenin daha sevap olacağını vaaz ettikten sonra, 'belagat kılıcını kımına koyarak' ortadan kaybolur.



Fotoğraf 4: vr. 94v (31. Meclis)

Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS arabe 5847, fol. 94v.

Harîrî'nin 31. Meclis'indeki minyatür, kompozisyon bakımından vr. 19r ile benzerlikler taşımaktadır. Vr. 19r'nin aksine bu görseldeki binek hayvanlar çoğunlukla develerdir. Vâsîti'nin bu çizimi Harîrî'nin anlattığı hikâye ile uyum içindedir. Hâris vaazında, develeri Mekke'ye koşturmanın değil, ruhu kötülüklerden arındırmanın önemli olduğunu söylemiştir. Vâsîti ise burada gerçekten telaş içinde bir yere yetişmeye çalışan bir grup resmetmiştir.

Görselde develerin üzerindeki müzisyenler büyük bir coşkuyla müzik yapmaktadır. Shiloah, Mekke'ye giden bu hac kervanı görselini: “Yahyâ b.Mahmûd el-Vâsıtî, develerin sırtına yüklenen nakkârât ve nefir çalan müzisyenlerin eşlik ettiği Hac kervanı, Bağdat 1237” olarak isimlendirmiştir (Shiloah 2008:289).

Vr. 19r ile vr.94v'deki görseller karşılaştırıldığında, vr.19r'deki kös; biçimsel olarak aşağı doğru daralan saksıya benzer bir yapıdayken ve zahme benzeri bir çubukla ya da bagetle çalınırken; vr.94v'de kös derinlik olarak daha büyük ve kalınca tokmaklarla çalınır. Nefirler ise vr.19r'de daha uzun, vr.94v'de daha kısa resmedilmiştir.

Shiloah ise vr. 94v'de kösler için, nakkârât terimini kullanmıştır (Shiloah 2008:190). Faruki, nakarye maddesinde devenin sağına ve soluna bağlanan bir çift büyük kösten bahseder. Aynı zamanda da nakkârenin, genellikle dinî ritüellerde kullanılan biri diğerinden daha büyük, metal ya da kilden çanakların üzerine deri gerilmesiyle yapılan bir çift davul olduğunu ifade eder (Faruki 1981:228). Türkçe kaynaklardaki genel görüşe göre, nakkâre ve kudüm birbirinin aynıdır (Gökçen 2017:201-481-624). Mehter takımında görülen nakkârelerin boyutlarının küçükçe ve kudüme benzer olduğu göz önüne alınırsa, bir zaman kös için de kullanılan nakkâre çalgısının farklı boyutlarda da üretilmiş olduğu düşünülebilir. Vr. 19r ve vr. 94v görsellerinden yola çıkılacak olursa, katırın üzerine yüklenmiş kös ile devenin üzerine yerleştirilmiş kösün, şekil ve tokmakları bakımından farklı olduğu görülecektir. Bu durumda katır üstündekine kös, deve üstündekine nakarye demek uygun olacaktır. Nefirlerdeki farklılıklar ise, boyutları değişen dolayısıyla sesleri değişen nefir çeşitlerini vurgulamak için ya da kompozisyon kuralları nedeniyle yapılmış olabilir.

Sonuç

Vâsıtî *Makâmât*'ında müzikal öğelerle ilişkilendirilen dört ayrı görsel tespit edilmiştir. Vr. 19r'de kuvvetle muhtemel Vâsıtî'nin Bağdat'ta Ramazan Bayramı kutlamalarında şahit olduğu bir tablânâ alayı yer almaktadır. Bu askerî bando takımı bir kös, iki nefir, alem ve sancaklardan müteşekkildir. Amnon Shiloah bu takımı Fatimîlerle ilişkilendirmek istemiştir ancak kronolojik bir hata yapmıştır. Vr. 33r'de tam anlamıyla bir işret meclisi kurulduğu görülmektedir. Bu mecliste müziğe eşlik eden rakkaslar ve sâkîler yer alır. Görünürdeki ud, dört çift tele sahip olup üdü'l-kadîm olarak bilinen uddur. Bu durumda 13. yüzyıl Bağdat'ında, Ziryâb'ın yeniliklerine rağmen kâmil udun yerine eski usül udun kullanıldığını söylemek mümkündür. Vr. 69r'de yine bir işret meclisi resmedilmiştir. Burada da yine mutribin elinde eski usul ud vardır. Hemen yanında ise hanendeler yer alır. Bu meclisteki şarkıcılar için genel anlamda mutrip; şarkı söyleme anlamında hem gînâ hem de kârî

terimleri kullanılmıştır. Metinlerde mugannî kelimesine rastlanılmaması ise şaşırtıcıdır. Vr. 94v ile vr. 19r genel olarak benzerlikler taşımaktadır. Her iki alayın da tablhâne alayı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak vr. 19r'de katırın üstüne bağlanmış kösle icra edildiği tokmak; vr. 94v'de devenin üzerine bağlanmış kös ve tokmakla aynı şekilde resmedilmemiştir. Bu farklılıktan yola çıkarak, sözlükte; develerin sağına ve soluna bağlanan nakarye adında büyük bir kösün varlığına rastlanmıştır. Amnon Shlih bu görselin altındaki bilgide bu kösleri nakkârât olarak ifade etmiştir. Eğer bir kösün nakarye olarak anıldığı bilgisi doğruysa çoğulunun da *nakaryât* olması muhtemeldir.

Fotoğraflar



Fotoğraf 5: vr. 18r (7. Meclis)

Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS arabe 5847, fol. 18r.



Fotoğraf 6: Duğeyş Nüshası (7. Meclis)

Dughaysh, Ahmad b., & Dughaysh, Muhammad b. Ahmad. (1709). *Maqamat of al-Hariri*. <https://jstor.org/stable/community.25812854>

Kaynakça

Ayyıldız, Erol. 2003. "Makâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27:417-19.

Chenery, Thomas. 1867. *Assemblies of al Harîrî*. London: Williams and Norgate.

Cömert, Erau. 2019. "Kopuz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3 Ek-2:74-77.

Eflâkî, Ahmet, ve Tahsin Yazıcı. 1973. *Âriflerin Menkıbeleri*. C. 2. İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Farmer, Henry G. 1997. *Studies in Oriental Music*. C. 2. editör E. Neubauer. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.

Faruki, Lois Ibsen. 1981. *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*. London: Greenwood Press.

- Gökçen, M. İlhami. 2017. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Çalgılar*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Grabar, Oleg. 1963. "A Newly Discovered Illustrated Manuscript of the 'Maqāmāt' of Harîrî". *Ars Orientalis* 5:97-109.
- Gülle, Sıtkı. 1995. "el-Harîrî Hayatı, Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları". Doktora, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Harîrî, Ebû Muhammed Kāsım b. Alî b. Muhammed. 1989. *Makamat*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- James, DAvid. 1974. "Space-Forms in the Work of the Baghdād 'Maqāmāt' Illustrators". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37(2):305-20.
- Kaçalın, Mustafa S. 1994. "Dîvânü Lugâti't-Türk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9:446-49.
- Kılıç, Hulusi. 1997. "Harîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16:191-92.
- Kılıç, Hulusi. 2003. "el-Makâmât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27:414-15.
- Odabaşı, İbrahim. 2022. "Henry George Farmer'ın Şark Müziği Hakkındaki Görüşleri". Doktora, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- O'Kane, Bernard. 2012. "Text and Paintings in the al-Wāsītī 'Maqāmāt'". *Ars Orientalis* 42:41-55.
- Preston, Theodore. 1850. *Makamat or Rhetorical Anecdotes of Al Hariri of Basra*. London: Cambridge University Press.
- Sevim, Ali, ve Merçil Erdoğan. 1995. *Selçuklu Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Shiloah, Amnon. 2008. "Musical Scenes in Arabic Iconography". *Music in Art* 33(1):283-300.
- Steingass, Francis Joseph. 1897. *The Assemblies of Harîrî*. London: Crosby Lockwood.
- Steingass, Francis Joseph. 1963. *Persian-English Dictionary*. London: Routledge& K. Paul.

İmâmiyye Fıkhının Sistemleştiricisi: Muhakkık Hillî ve Usûl Görüşleri

The Systemizer of Imâmiyah Fiqh: Muhakkık Hillî and His Opinions on Usul

Mustafa TÜRKAN

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, Associate Professor, Pamukkale University Faculty of Theology Department of Islamic Law, mturkan@pau.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8908-3230>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	16 Mayıs / May 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atf / Cite as: Türkan, M. (2022), İmâmiyye Fıkhının Sistemleştiricisi: Muhakkık Hillî ve Usûl Görüşleri/The Systemizer of Imâmiyah Fiqh: Muhakkık Hillî and His Opinions on Usul. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 781-800. Retrieved <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1117633>

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.



İmâmiyye Fıkhının Sistemleştiricisi: Muhakkık Hillî ve Usûl Görüşleri

Mustafa TÜRKAN

Öz

Bu çalışmada Şîa-Hille Medresesinin önemli alimlerinden Muhakkık Hillî'nin fıkıh usûlüyle ilgili görüşleri özet halinde verilmiştir. Muhakkık Hillî, yaşadığı dönemde Şîa-Hille Medresesinin lideri konumuna yükselmiş ve bıraktığı eserlerle şîî-usûlî düşünceyi sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. *el-Me'âric fî usûli'l-fıkh* isimli usûl eserinde hemen hemen fıkıh usûlünün tüm konularına değinen Muhakkık Hillî, *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtasar* isimli fûrû-ı fıkıh eserinin başında da şer'î delillerden bahsetmiştir. O, usûlî görüşlerini açıklarken haber-i vâhidin kabulü için râvilerin imâmî olması gerektiği ve icmâ'ın delil olabilmesi için icmâ' ehli arasında imamın da bulunması gerektiği gibi düşünceleriyle mezhebî aidiyetini ön planda tutmuştur.

Muhakkık Hillî'ye göre on ikinci imamın gaybeti nedeniyle imamlarla irtibat kesildiği için ulemanın toplumsal ihtiyaçları karşılması için ictihadda bulunması gerekir. Bu nedenle amelî hükümlerinin tespit edilmesi gerekli olduğundan fıkıh usûlü önemlidir. Ona göre şer'î hükümlerin dayanağı kitap, sünnet, icmâ', akıl ve istishap olmak üzere beş adettir. Muhakkık Hillî, fıkıh usûlü eserinde kitabın tarifine yer vermez fakat kitapta geçen, zâhir, nass, müevvel, mücmel, âmm, hass, emir ve nehiy gibi kavramları tanıtarak Kur'an-ı Kerim'den örnekler verir. Yapısı bakımından sünnet; söz, fiil ve takrir olmak üzere üçe ayrılırken rivayet açısından mütevâtir ve haber-i vâhid kısımlarına ayrılır. Muhakkık, mütevâtir haberin zarûreten ilim ifade edeceği görüşündedir. İmâmiyye mensupları, bir haber-i vâhidi kabul etmişse veya haberin doğruluğunu akıl, kitabın nassı, kat'î sünnet ve icmâ' karineleri destekliyorsa o haberle amel edilir. İcmâ' din işlerinde sözüne itibar edilen kişilerin ittifak etmesidir. İcmâ'ın şer'î söz ve fiillerde gerçekleşmesi mümkündür. Teklif zamanında mutlaka masum ve şeriatı koruyan imamın bulunması gerekli olup şer'î meselelerde onun sözüne başvurmak vaciptir. Dolayısıyla herhangi bir meselede icmâ'dan söz edilebilmesi için icmâ'a katılanların arasında mutlaka masum imamın bulunması gerekir. Muhakkık Hillî, akıl ve istishap delillerini de çeşitli kısımlara ayırarak inceler. Bu yönleriyle *el-Me'âric fî usûli'l-fıkh* isimli usûl eseri derli toplu fıkıh usûlü hüviyeti arz etmesi yönüyle İmâmiyye mezhebi için önemlidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, İmâmiyye, Muhakkık Hillî, Hille.

The Systemizer of Imâmiyah Fiqh: Muhakkık Hillî and His Opinions on Usul

Abstract

In this article, the opinions of Muhakkık Hillî, one of the important scholars of the Shia-Hilla madrasah, on the fiqh methodology are summarized. Muhakkık Hillî rose to the position of the leader of the Shia-Hilla madrasah during his lifetime and brought the Shia-methodological thought to a systematic structure thanks to the books he left.

While Hillî, on the one hand, touched on almost all the subjects of the fiqh methodology in his methodological work named *al-Me'âric fî usûli'l-fikh*, on the other hand also mentioned the shar'i proofs at the beginning of his fûrû-i fiqh work *al-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtaşar*. While explaining his methodological views, he prioritized his sectarian affiliation with his thoughts that for the acceptance of the news, the narrators must be imâmî and for ijma to be evidence, there must be the imam among the people of ijma'.

According to Muhakkık Hilli, the ulema have to make ijtehad in order to meet the social needs, since the twelfth imam's occultation has lost contact with the imams. For this reason, fiqh method is important since it is necessary to determine the rules of action. According to him, the basis of shar'i judgments are five: book, sunnah, ijma, reason and istishap. Muhakkık Hillî does not include the description of the book in his work on fiqh. However, he gives examples from the Qur'an by introducing concepts such as zahir, nass, muevvel, mucmel, âmm, hass, emir and nehiy in the book. While the sunnah is divided into three as word, act and taqrir in terms of its structure, it is divided into mutawatir and al-khabar al-wâhid in terms of narration. If the members of Imâmiyyah accept a al-khabar al-wâhid, or if the truth of the khabar supports the intellect, the text of the book, the absolute sunnah and the presumptions of ijma, then action is taken with that khabar. Ijma is the alliance of people whose word is respected in religious affairs. It is possible for ijma to be realized in shar'i words and actions. At the time of the offer, it is absolutely necessary to have an innocent imam who protects the shari'ah, and it is obligatory to refer to his word in shari'a matters. Therefore, in order to be able to talk about ijma in any matter, there must be an innocent imam among those who participate in ijma. Muhakkık Hillî also examines the evidences of reason and istishap by dividing them into various parts. With these aspects, *al-Me'âric fî usûli'l-fikh* is important for the Imâmiyyah sect, as it presents the identity of a compact fiqh method.

Keywords: Islamic law, Fiqh Methodology, Imâmiyah, Muhakkık Hillî, Hilla.

Structured Abstract

One of the two branches of the Shia-İmâmî sect is usûlî. One of the important breaking points of this group is the assurance of Hilla after the occupation of Baghdad by the Mongols. Thus, Shiite scholars from the surrounding cities, especially Baghdad, came to Hilla. The Hilla school, the foundations of which were laid by Ibn Idris Hillî, experienced its golden age especially during the periods of Muhakkık Hillî and his student Allama Hillî. The works that were copyrighted during this period were taught in Shia schools for centuries. Books on fiqh written in this period were accepted by later scholars. After Ibn Idris, who opposed the spirit of imitation, criticizes Sheikh Tusi and did not accept that the news of the revelation is evidence, Muhakkık Hillî found the middle way. Thus, he included both the news from the imams and the views of the ulama before him while examining the fiqh issues. Then, by expressing his own views, he brought the old and the new together. Muhakkık Hillî, who accepted the evidence of the news-i-wahid and quoted from Sheikh Tusi, restored Tusi's dignity and struck a balance between traditional views and reason.

Muhakkık Hillî mentions his views on the method of fiqh in his work named *al-Me'âric fî usûli'l-fikh*, which he wrote on the subject. He also examines the foundations of the rulings at the beginning of his book, *al-Mu'teber fî şerhi'l-*

Muhtaşar, in which he deals with practical issues. According to this, the basis of the Shari'ah provisions are five: the book, the sunnah, the ijma, the mind and the istishap.

The reference of the Qur'an to the decrees is outwardly and in terms of nass. When one of the meanings of the word is preferable, it is an outward sign. However, the other possibility of the word does not disappear in the sign of the outward. The opposite of zahir is muevvel, which means that the word is taken from its literal meaning and transferred to another meaning based on an evidence. Nass, on the other hand, is a word that denotes meaning without any possibility. There is mucmel in return for nass.

Sunnah consists of three parts: word, verb and taqrir. To follow the Sunnah means to do an act because of the Prophet's action. Again, abandoning something because the Prophet left it is to follow the sunnah. If the Prophet used an act to explain a wajib or mandub closed word, his act would also be wajib or mandub for Muslims. However, if the action of the Prophet is not for the purpose of explanation and the reason for the action cannot be known, in such a case, it is necessary to wait and not to determine the verdict of that action.

Ijma is the alliance of people whose word is trusted in religious matters. It is possible for ijma to be realized in religious words and actions. At the time of the offer, it is absolutely necessary to have an innocent and protect the sharia imam, and it is obligatory to refer to his word in shari'a matters. Therefore, in order to be able to talk about ijma in any matter, there must be an innocent imam among those who join ijma. It is not possible to speak of ijma on an issue where the imam is not involved.

In his works, Muhakkık Hillî also talked about reason and istishap, which he accepted as evidence of the provisions. However, Muhakkık Hillî's methodology work, which also touches upon issues such as qiyas, the rulings of previous religions, maslahad, judgments and ijtehad, can be considered as a stand-alone procedural work, since it examines the subject matters.

Muhakkık Hillî divides the propositions into wajib, mandub, mubah and makruh parts in terms of whether the act is husn or kubuh. Wajib is something that requires zemma in case of violation. Mandup is something that the taxpayer is asked to do but does not result in condemnation if it is abandoned. Mubah is what the taxpayer is freed to commit and in both cases there is no merit or ground. Makruh; It is the thing that the taxpayer is not subject to if the abandonment is a divorce. Kabih is something that cannot be described as haram and objectionable unless a prohibitive notification comes, although there is a ground when it is committed.

Muhakkık Hillî's abrogation is to state that "a fixed rule with shar'i evidence was abolished with a similar shar'i evidence that came later in history, and if the abrogation event had not occurred, the first ruling would have continued." defines it.

Giriş

Şîî-İmâmî mezhebinin iki kolundan birisi olan usûlîliğin önemli kırılma noktalarından birisi, Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinin ardından Hille'ye eman verilmesi ve Bağdat başta olmak üzere çevre şehirlerden Şîî ulemanın Hille'ye gelmesidir. Temellerini İbn İdrîs Hillî'nin (öl. 598/121) attığı Hille medresesi özellikle Muhakkık Hillî (öl. 676/1277) ve Muhakkık'ın öğrencisi Allâme Hillî (öl. 726/1325) dönemlerinde altın devrini yaşamıştır. Bu dönemde telif edilen eserler,

yüzyıllar boyunca Şîa medreselerinde okutulmuş, fıkıhla ilgili tasnifler sonraki imâmî ulema tarafından kabul görmüştür. Taklid ruhuna karşı çıkan, Şeyh Tûsî'yi (öl. 460/1067) eleştiren ve haber-i vâhidin hücciyetini kabul etmeyen İbn İdrîs'ten sonra Muhakkık Hillî, fikhî konuları incelerken hem imamlardan gelen haberlere hem de kendinden önceki ulemanın görüşlerine yer vermiş ardından da kendi görüşlerini belirterek eski ile yeniyi buluşturmuştur. Haber-i vâhidin hücciyetini kabul eden ve Şeyh Tûsî'den çokça nakillerde bulunan Muhakkık Hillî, Tûsî'nin itibarını iade etmiş, nas ve re'y dengesi gözeterek mezhep içi yeni bir fıkıh üslubu geliştirmiştir (Kerkûş, 1965; Doğruyol, 2021).

Aşağıda dönemde Hille medresesinin lideri kabul edilen Muhakkık Hillî'nin kısaca hayatına ve fıkıh usûlüyle ilgili görüşlerine temas edilecektir.

1. Hayatı

Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî, Hicrî 602 (M. 1205) yılında Bağdat yakınlarındaki Hille'de doğmuştur (Emîn, 1983; Necef, 2009). Onun hayatta olduğu dönem Abbâsî hilafetinin zayıflayıp yıkıldığı ve Moğol istilasının yaşandığı döneme denk gelmektedir. Muhakkık Hillî'nin yaşadığı dönemde Moğol istilasının etkisiyle şiî âlimler Hille'ye göç etmiş, Hille bir anlamda Şîa'nın ilim merkezi haline gelmiştir. Muhakkık Hillî de bu dönemin Şîa ilim ve fıkıh hareketinin reisi olmuştur (Âsîfî, 1412). Bu dönemde Hille'de bulunan şiî âlimler Moğol hükümdarı Hülagu'dan eman almışlar ve Bağdat'ta istiladan arta kalan eserleri Hille'ye nakletmişlerdir. Bu aşamadan sonra İslam ilim merkezlerinin büyüklerinden biri olan Hille'ye Şam, İran, Irak ve Arap yarımadası şehirlerinden birçok ilim ehli toplanmış ve Muhakkık Hillî'nin derslerine dört yüz civarında müctehid iştirak etmiştir (Sadr, 1951; Âsîfî, 1412; Uyar, 1998; Necef, 2009). İlmî açıdan Moğol istilasının ardından Bağdat medresesinin yerine kaim olan Hille medresesinde Muhakkık Hillî'nin dersleri değer bakımından birinci sırada görülmüştür. Hille fukahasının çoğunluğu ya Muhakkık Hillî'nin bizzat öğrencilerinden ya da öğrencilerinin öğrencilerinden oluşmaktadır (Âsîfî, 1412).

Muhakkık Hillî'nin ailesi Hille'nin köklü ve ilimle bilinen ailelerindedir. Babası Hasan b. Yahya b. Saîd el-Hüzelî el-Hillî'dir. O, yaşadığı dönemin Hille'deki büyük âlimlerindedir. Muhakkık Hillî aynı zamanda muhaddis olan babasından hadis rivayetinde bulunmuştur (Âsîfî, 1412).

Muhakkık Hillî Hicrî 676 (m. 1277) senesinde Hille'de vefat etmiş, oraya gömülmüş, fakat daha sonra na'şî Hz. Ali'nin kabrinin de bulunduğu Necef'e

nakledilmiştir (İbn Dâvûd Hillî, 1972; Âsîfî, 1412; Emîn, 1983; Uyar, 1998).

2. Hocaları

Muhakkık Hillî'nin hocaları şunlardır: Babası Hasan b. Yahya b. Saîd el-Hüzelî el-Hillî, Muhammed b. Abdullah b. Zühre el-Hüseynî b. Zühre, İbn Nemâ el-Hillî, Şemsü'd-dîn Fahhâr b. Sa'd el-Müsevî, Mecidü'd-dîn el-'Arîzî, Sedîdü'd-dîn Sâlim b. Mahfûz, Tâcü'd-dîn Hasan b. Ali ed-Derbî (Âsîfî, 1412; Emîn, 1983; Uyar, 1998; Necef, 2009).

3. Öğrencileri

Kaynaklarda Muhakkık Hillî'nin birçok öğrencisi bulunduğu bahsedilmektedir. Bunlar arasında ismi ön plana çıkanlar şunlardır: Allâme Hillî (Allâme, Muhakkık Hillî'nin kız kardeşinin oğludur.), Gıyâsü'd-dîn es-Seyyid Abdü'l-Kerîm b. Tâvûs, İbn Dâvûd el-Hillî, Safıyyü'd-dîn Abdü'l-Azîz b. es-Serâyâ el-Hillî, Şemsü'd-dîn Mahfûz b. Veşşâh el-Hillî, Sedîdü'd-dîn Yusuf b. el-Mutahhar el-Hillî (Bu şahıs Allâme Hillî'nin kardeşi ve Muhakkık Hillî'nin kız kardeşinin oğludur.), Necmü'd-dîn Tûmân b. Ahmed el-Âmilî, Müeyyedü'd-dîn Muhammed İbnü'l-Alkamî, Cemâlü'd-dîn Yusuf b. Hâtem el-Âmilî (Âsîfî, 1412; Emîn, 1983; Uyar, 1998; Necef, 2009).

4. Eserleri

4.1. Fürû-ı Fıkıh Eserleri

Şerâi 'u'l-İslâm: Bu eser fûru-ı fıkıha dair bir eser olup telif edildiği zamandan itibaren İmâmiyye arasında şöhret kazanmış ve medreselerde okutulmuştur. Kitap daha önce yazılmamış bir tasnif yöntemiyle dört bölüm halinde yazılmıştır. Buna göre şer'î hükümler niyete ihtiyaç duyan ve duymayan şeklinde ikiye ayrılır. Niyet ile değer kazanan hükümler bu kitabın birinci bölümü olan ibâdâtta oluşur. Niyet ile değer kazanmayanlar ya lafza ihtiyaç duyar ya da duymaz. Lafza ihtiyaç duyanlar ya iki tarafın ya da tek kişinin lafzıyla tahakkuk eder. İki tarafın lafzıyla değer kazanan bey', şirket, mudarebe, icare, nikâh gibi hükümler kitabın ikinci bölümü olan muâmelâtta oluşur. Tek tarafın lafzıyla değer kazanan talak ve köle azadı gibi hükümler de kitabın üçüncü bölümü ikâlardır. Kitabın dördüncü bölümü lafza ihtiyaç duymadan geçerlik kazanan irs, hadler ve kısas gibi ahkâmdır (İbn Dâvûd Hillî, 1972; Âsîfî, 1412). Bugün de dâhil İmâmiyye medreselerinde fıkıh eğitimi Muhakkık'ın literatüre kazandırdığı söz konusu tertip üzere yapılır (Âsîfî, 1412; Uyar, 1998).

Şerâi 'u'l-İslâm üzerine birçok şerh yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Muhammed Hasan en-Necefî (öl. 1266), *Cevâhiru'l-kelâm fî şerhi şerâi 'u'l-İslâm*;

İbrahim b. Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Kazvînî (öl. 1262), *Delâilü'l-ahkâm fi şerhi şerâi'u'l-İslâm*; Muhammed Bâkır el-İsfahânî (öl. 1260), *Metâliü'l-envâr*; Ca'fer b. İbnü's-Şeyh Abdü'l-Hasen, *el-Mebânî el-Ca'feriyye*; Muhammed Cevâd b. Hasen b. Haydar b. Abdullah el-Hârisî el-Hamedânî, *el-Burhânü's-sâtî li'l-enâm fi şerhi şerâi'u'l-İslâm* (Âsîfî, 1412; Uyar, 1998).

Muhtasaru'n-nâfi' fi muhtaşarı's-şerâi': Bu eser *Şerâi'u'l-İslâm*'ın yine Muhakkık Hillî tarafından yapılan muhtasarıdır (Âsîfî, 1412). Eser üzerine otuzdan fazla şerh, haşiye ve ta'likat çalışması yapılmıştır (Uyar, 1998).

el-Mu'teber fi şerhi'l-Muhtaşar: Muhakkık Hillî'nin *Muhtasaru'nâfi'* üzerine yaptığı şerhtir. O, eserin başında edille-i şer'iyye ile ilgili görüşlerini özetlemiştir. Muhakkık, bu girişle adeta mezhep içi usûl-fürû dengesi kurmayı hedeflemektedir (Atik, 2017). Eserin diğer kısımlarında Muhakkık, İmâmiyye fûrû-ı fikhını sünî fikh mezheplerinin görüşleriyle karşılaştırmıştır (Âsîfî, 1412).

Nuketü'n-nihâye: Eser, Şeyh Tûsî'nin en-Nihâye isimli eseri üzerine yapılan bir ta'likat çalışmasıdır (Uyar, 1998). Kitap *Hallü müşkilâti'n-nihâye* ismiyle de bilinir (Âsîfî, 1412).

Risâle fi't-teyâsüri min kıbleti ehli'l-İrâk: Bu eser Nasîrüddîn Tûsî'nin (öl. 672/1274) Muhakkık Hillî'nin ders meclisine katıldığı bir zaman Irak ehlinin kıbleyi nasıl tayin edecekleri hakkında aralarında vuku bulan konuşmadan sonra Muhakkık Hillî'nin yazıp Nasîrüddîn Tûsî'ye gönderdiği bir risaledir (Risalenin metni için bk. Emîn, 1983; Ayrıca bk. Âsîfî, 1412).

Muhtasaru'l-merâsim fi'l-fikh: Bu eser Ebû Ya'lâ Hamza Salâr b. Abdü'l-Azîz ed-Deylemî'nin *el-Ahkâmü'n-nebeviyye ve'l-merâsimü'l-aleviyye* isimli eserinin muhtasarıdır (Âsîfî, 1412).

Ecvibetü'l-mesâili'l-Bağdâdiyye: Bu eser Muhakkık'ın öğrencisi Cemâlüddîn İbn Yusuf b. Hâtem eş-Şâmî'nin hocasına sorduğu 72 soru ve cevaplarından oluşmaktadır (Âsîfî, 1412).

4.2. Usûl-i Fıkhn Eserleri

el-Me'âric fi'uşûli'l-fikh: Dr. Sefa Atik ile birlikte tercümesini yaptığımız fakat henüz basımı gerçekleşmeyen bu eser, Muhakkık Hillî'nin fıkhn usûlüne ilişkin görüşlerinden müteşekkildir. Eser on bab halinde yazılmış olup her bab fasıllara, fasıllar da çeşitli meselelere taksim edilmiştir. Muhakkık Hillî bu eserinde yer yer sünî usulcülerin görüşlerine de atıfta bulunur.

Nehcü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl: Bu eserin müstakil bir eser olmayıp

Meâ'ric'in bizzat kendisi olduğu söylenmiştir (Âsîfî, 1412).

4.3. Diğer Eserleri

Muhakkık Hillî'nin fıkıh ve usûlü dışında başka alanlarda da eserleri bulunmaktadır. Bunların isimleri şu şekildedir:

Usûlü'd-Dîn ve İlm-i Kelam: *el-Meslekü fî usûli'd-dîn, Risâle fî'-kelâm.*

Mantık: *Kenzü'l-Mantık*

Mesâil: *Cevâbâtü'l-mesâili'l-Misriyye, el-Mesâilü'l-'izzîyye, el-Mesâilü'l-hamse 'aşer, el-Mesâilü'l-Kemâliyye, el-Mesâilü't-Taberiyye* (Uyar, 1998).

Fihrist: *Fihristü'l-musannifîn* (İbn Dâvûd Hillî, 1972; Âsîfî, 1412; Kehhâle, ts.; Zirikî, 1980; Emîn, 1983).

5. Muhakkık Hillî'den Önce İmâmîler Tarafından Telif Edilen Fıkıh Usûlü Eserleri

İmâmiyye Şîa'sında problemlerin çözümü için fıkıh usûlüne ihtiyaç olduğu fikri Hicrî 329 senesine tekabül eden gaybet-i kübrâdan sonra başlar. Zira daha önceki dönemlerde ya imamlarla ya da vekilleriyle irtibat kurulabildiği için meselelerin çözümü için imamlara müracaat edilmekteydi. Bu sebeple daha önceki dönemlerde hükümlerin istinbatı için usûlî kaidelere ihtiyaç çok fazla hissedilmemiş, ihtiyaç durumunda ise yine imamlardan nakledilen haberlerdeki usûlî kaideler esas alınmıştır. Fakat gaybet-i kübrâ dönemiyle birlikte imamlarla irtibatın kesilmesi neticesinde Fıkıh usûlünün gerekliliği daha fazla hissedildiği için bu alanda eserler telif edilmiştir.

İmâmiyye Şîa'sında ilk yazılan usûl eserlerinin Hasan İbn Ali b. Ebî Akîl (öl. IV. [X.] yüzyıl) (İbn Ebî Akîl ile ilgili bilgi için bk. Köse, 1999) ve Muhammed b. Ahmed İbn Cüneyd'e (öl. 381/991) ait olduğu rivayet edilmektedir (Âsîfî, 1412). İlk usûl eserinin İbn Cüneyd tarafından yazıldığı da söylenmektedir (Uyar, 2001). Günümüze ulaşan İmâmiyye Şîa'sına ait ilk fıkıh usûlü eseri ise İbn Cüneyd'in öğrencisi Şeyh Müfid (öl. 413/1022) tarafından yazılan *et-Tezkira bi usûli'l-fikh* isimli eserdir. Bu eser oldukça özet bir halde bazı usûl konularına yer vermektedir (Eserin matbusu 19 sayfadan oluşmaktadır. bk. Şeyh Müfid, 1993). *et-Tezkira* ihtiyaca cevap vermediği için Şeyh Müfid'in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ (öl. 486/1044) tarafından *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a* (Şerif Murtazâ, 1348) ismiyle ve onun öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067) tarafından *el-'Udde fî usûli'l-fikh* (Tûsî, ts.) ismiyle tüm usûl konularını içeren eserler yazılmıştır. Bu iki kitap iki asır boyunca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. (Karaman, 1993) Şeyh Tûsî'den sonra usûl yazımında bir asırlık bir duraklama olmuş, daha sonra İbn İdrîs el-Hillî (öl. 598/1202) *es-Serâirü'l-*

hâvî li-tahrîri 'l-fetâvî (İbn İdrîs Hillî, 1410) isimli furû-ı fıkha dair eserinin mukaddimesinde usûle ilişkin görüşlerini yazmıştır. Tûsî'den sonra mezhepte elimize ulaşan müstakil ilk fıkıh usûlü kitabı ise Muhakkık Hillî'nin *el-Me'âric fi usûli 'l-fikh* isimli eseridir (Her ne kadar Tûsî ile Muhakkık Hillî arasında geçen zaman diliminde usûl kitapları yazıldığı söylene de Murtazâ ve Tûsî'den sonra elimize ulaşan müstakil eser Muhakkık Hillî'ye aittir. bk. Âsîfî, 1412).

6. Muhakkık Hillî'nin Usûl Görüşleri

Muhakkık Hillî, fıkıh usûlüne ilişkin görüşlerini, konuyla ilgili müstakil olarak yazdığı *el-Me'âric fi usûli 'l-fikh* isimli eserinde zikreder. Ayrıca o, *el-Mu'teber fi şerhi 'l-Muhtaşar* isimli furû meseleleri ele aldığı eserinin başında ahkâmın dayanaklarını inceler.

Ona göre Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra insanların dinî ve dünyevî işlerini imamlar yüklenir. Fakat on ikinci imamın gaybetinden dolayı (gaybet-i kübrâ) imamlarla bağ kurulamadığı için toplumun ulemasının fikhî mesaide bulunması gerekir. Zaten Hz. Peygamber (sav) ilmi teşvik etmiş; Hz. Ali (ra) ise ilmin ehl-i beytte depolandığını, diğer insanların görevinin bu saklı ilmi keşfetmek olduğunu belirtmiştir. Fakat avam ehl-i beytte depolanmış ilmi keşfetmeye güç yetiremeyeceği için bu işi ulemaya bırakmak gerekir. Dolayısıyla fakih, fıkıh üretirken aslında şer'î delillerden fetva ürettiği (ihbâr) için Şârî' adına konuşur. Bu nedenle fakih keyfi bir şekilde hüküm veremez. Bu gerçek de şer'î-amelî hükümlere ulaşmanın yollarını gösteren usûl ilminin önemini ortaya koyar (Muhakkık Hillî, 1364).

Muhakkık Hillî fikhî, “özel delillerinden hareketle bilinen şer'î-amelî hükümler bütünü” şeklinde tanımlarken; fıkıh usûlünü “icmalî olarak fıkha ulaştırılan yollar” biçiminde tarif eder (Muhakkık Hillî, 1409).

6.1. Müstenedü'l-Ahkâm

İmâmiyye/Ca'feriyye'nin ilk dönemlerinde akıl, şer'î deliller arasında kabul edilmezken İbn İdrîs Hillî, ilk defa kitap, sünnet ve icmâ'ın yanında akıldaki şer'î delillerden saymıştır (Uyar, 1999). Muhakkık ise akılla istishabı farklı başlıklar altında değerlendirir. Buna göre şer'î hükümlerin dayanağı kitap, sünnet, icmâ', akıl ve istishab olmak üzere beş adettir (Muhakkık Hillî, 1364).

6.1.1. Kitap

Muhakkık Hillî, usûl eserinde kitabın tarifi, özellikleri ve hükümleri açıklama şekli gibi hususlara girmez. Fakat lafızlar bahsini anlattığı kısımda daha ziyade kitaptan örnekler verdiği için ve kendisinin belirlediği edille-i şer'iyedeki

tertibin bozulmaması için lafızlar bahsini kitap başlığı altında incelemek uygun olacaktır.

6.1.1.1. Lafızlar Bahsi

6.1.1.1.1. Zâhir, Nass, Müevvel ve Mücmel

Kitabın hükümlere delaleti zâhir ve nass itibarıyla olur. Lafzın manalarından biri tercihe şayan olduğunda bu zâhiren delalettir. Fakat zâhirin delaletinde lafzın diğer ihtimali ortadan kalkmaz. Zâhirin mukabilinde lafzın zâhir anlamından alınıp bir delile dayanarak başka bir manaya aktarılması manasına gelen müevvel vardır. Nass ise manaya ihtimal barındırmaksızın kesin olarak delalet eden lafızdır. Nassın mukabilinde mücmel vardır. Bir lafız bir yönüyle nass olurken diğer bir yönüyle mücmel olabilir. Sözelimi “Boşanmış kadınlar kendi hallerinde üç kurû’ beklerler.” (el-Bakara, 2/228) ayeti boşanmış kadının iddet beklemesi gerektiğine delalet etmesi açısından nass, beklenecek süre açısından mücmeldir (Muhakkık Hillî, 1364).

6.1.1.1.2. Hakikat, Mecaz ve Müşterek

Lafzın ıstılahi olarak yerleşik manası, onun hakikat anlamını ifade ederken; iki şey arasındaki alâka nedeniyle lafzın konulduğu mananın dışında başka bir anlamda kullanılması onun mecâz anlamını ifade eder. Lafzın manası şeriat ya da vaz’ yoluyla bilinir. Şeriat vasıtasıyla bilinmesine hakikat-ı şer’iyye denilirken vaz’ olduğu manadan sonra ortaya çıkan genel kabul nedeniyle anlamın başka yere taşınmasına hakikat-ı örfiye denir. Vaz’ olduğu manada kullanılırsa buna da hakikat-ı lügaviyye denir. Bir lafız birden fazla mana için vaz’ olunursa bu lafza müşterek denir. (Muhakkık Hillî, 1409) Muhakkık, dilde mecazın imkânını ve varlığını kabul eder. Ayrıca şer’î hitapta mecaz kullanılmıştır. Kur’an’da geçen “Yıkılmak isteyen bir duvar” (el-Kehf, 18/77), “Rabbin geldi” (el-Fecr, 89/22), “İki elimle yarattığım” (Sâd, 38/75) ifadeleri Kur’an’da mecazın kullanıldığına delildir (Muhakkık Hillî, 1409).

6.1.1.1.3. Emir ve Nehiy

Bir fiilin gerçekleşmesini isteyen üst irade sahibinin o fiili daha aşağı konumdaki kişi/kişilerden talep etmesine emir denir. Muhakkık’a göre bir lafzın emir kabul edilebilmesi için özel sıygasıyla ve isti’la yoluyla gelmesi gerekir (Muhakkık Hillî, 1409). Ona göre emirler vücup ifade eder (Muhakkık Hillî, 1409). Şayet emir “Namazı kılınız.” (el-Bakara, 2/43) ayeti gibi çoğul haliyle gelirse farz-ı ayn, cemaatin hepsini kapsamazsa farz-ı kifaye olur (Muhakkık Hillî, 1409). Bir fiilin yasaklanmasından sonra gelen emir, o fiili yasaktan önceki konumuna irca eder.

Ayrıca emir fevre de terahiye de delalet etmez (Muhakkık Hillî, 1409). Mutlak emir tekrarı iktiza etmez (Muhakkık Hillî, 1409). Bir şart veya sığata bağlı olan emir, ilgili şart veya vasfın tekrarıyla tekrar etmez (Muhakkık Hillî, 1409). Fakat şartla kayıtlı emir, şartın izalesiyle ortadan kalkar (Muhakkık Hillî, 1409). Birden fazla şeyin seçeneğe açık olarak emredilmesi, emredilen şeylerin her birinin birbirine bedelen vücutiyetini ifade eder. Bu şekildeki seçenekli emirlerde, emredilen şey ya da şeylerden birisi ifa edildiğinde borç zimmetten düşer. Bir şeyin emredilmesi onun zıddının nehyi anlamında algılanmamalıdır (Muhakkık Hillî, 1409).

Üst irade sahibi birisinin “yapma” gibi ifadeler kullanarak bir şeyi kötü görüp yasaklamasına nehiy denir. Muhakkık, nehyedilen şeyin hükmünün tahrir olduğunu ifade eder (Muhakkık Hillî, 1409). Nehiy, ibadetleri fesada götürür. Fakat muâmelâtta nehiy fesat ifade etmez. Çünkü nehyin muâmelâtta fesadı ya mutabakat yoluyla ya da iltizam yoluyla gerektirmesi gerekir ki iki yolla da nehyin fesadı gerektirmesi mümkün değildir (Muhakkık Hillî, 1409).

6.1.1.1.4. Âmm ve Hass Lafızlar

Muhakkık Hillî, âmm lafzı bir defa söylemekle kapsamındaki tüm fertleri içeren lafız şeklinde tanımlar (Muhakkık Hillî, 1409). Muhakkık, hass lafzı da tek bir şey için vaz' edilen lafız biçiminde tanımlar. Tahsis ise lafzın kapsadığı şeylerin bazısının murad edildiğinin gösterilmesidir (Muhakkık Hillî, 1409). Ona göre Allah Teâlâ'nın âmm lafzı hass manasında kullanması mümkündür. Yine âmm lafızların şart, gaye, sıfat, istisna, aklın delaleti, icmâ', mütevatir ve âhad sünnet ile kapsamında terk fert kalıncaya kadar tahsise uğraması caizdir (Muhakkık Hillî, 1409).

Muhakkık, söz konusu muhassıslarla ilgili örnekler de serdeder. Bunlardan bazıları şunlardır: “Ey insanlar! Rabbinize kulluk edin.” (el-Bakara, 2/21) ayetinden çocuk ve akıl hastası bu halleri devam ettiği müddetçe çıkarılır. Bu ayetteki emirden çocuklar ve akıl hastaları akıl deliliyle çıkarılarak ayet tahsise uğratılmıştır. Yine “Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun.” (Muhammed, 47/4) ayetinin “Kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.” (et-Tevbe, 9/29) ayetiyle tahsis edilmesi kitabın kitabı tahsisine örnektir. Miras ayetlerinin “Katil mirasçı olamaz.” (Küleynî, 1367) hadisiyle tahsisi ve celde ayetinin recm ile tahsisi de kitabın sünnetle tahsisine örnektir. Celde ayetindeki had cezasının yarıya indirilmesi hususunda köle ile cariyeyi eşitlenmesi de kitabın icmâ' ile tahsisine örnektir (Muhakkık Hillî, 1409).

6.1.2. Sünnet

6.1.2.1. Yapısı Bakımından Sünnet Çeşitleri

Sünnet söz, fiil ve takrir olmak üzere üç kısımdan oluşur. Teessi, bir fiili Hz. Peygamber'in (sav) işleme sebebiyle yapmaktır. Yine Hz. Peygamber'in (sav) bir şeyi terk etmesi sebebiyle o şeyi terk etmek de teessidir (Muhakkık Hillî, 1409). Hz. Peygamber (sav), vacip ya da mendup bir mücmeli açıklamak üzere amelde bulunmuşsa onun fiili Müslümanlar hakkında da vacip ya da mendup olur. Fakat Hz. Peygamber'in (sav) fiili beyan amacıyla olmayıp fiilin işleme nedeni de bilinmiyorsa Muhakkık'a göre böyle bir durumda o fiile hüküm nispet etmeden tevakkuf etmek gerekir (Muhakkık Hillî, 1364; Muhakkık Hillî, 1409). Hz. Peygamber'in (sav) iki fiili arasında yapılış gerekçelerinden hareketle teâruz bulunamaz. Fakat onun söz ve fiilleri arasında teâruzun bulunması mümkündür. Böyle bir durumda söz ve fiilin hangisinin zaman açısından önce olduğu bilinmiyorsa orada tevakkuf etmek gerekir (Muhakkık Hillî, 1409).

Hz. Peygamber'in (sav) takrirleri, -fiil ister onun huzurunda ister gıyabında bir yerde işlenmiş olsun- mukarrar fiilin cevazı anlamına gelir. Zira Hz. Peygamber'in (sav) münker bir şeyi onaylaması düşünülemez. Bazı sahabilerin "Biz Peygamber zamanında cima yapıyor üşendiğimizden dolayı gusletmiyorduk." şeklindeki sözlerinde olduğu gibi nadir olarak işlenen ve Hz. Peygamber'in (sav) durumdan haberdar olma ihtimali düşük olan sözlerin herhangi bir delil değeri bulunmamaktadır. Yani Hz. Peygamber'den (sav) böyle meselelerle ilgili reddettiğine dair sözün gelmemesi onları ikrar ettiği anlamına gelmez. Çünkü ikrarın delil olabilmesi için Hz. Peygamber'in (sav) mesele hakkında bilgi sahibi olduktan sonra onu reddetmemesi gerekir (Muhakkık Hillî, 1364).

6.1.2.2. Rivayet Açısından Haber Çeşitleri

Haber, bir işi nefiy veya ispat yoluyla diğer bir işe nispet etmektir (Muhakkık Hillî, 1409). Rivayet bakımından haberler mütevâtir ve haber-i vâhid olmak üzere ikiye ayrılır. Mütevâtir haber ilim ifade eder. Fakat bu ilmin zarurî mi yoksa kesbî mi olduğu hususu İmâmiyye âlimleri arasında tartışmalıdır. Muhakkık, mütevâtir haberin zarûreten ilim ifade edeceği görüşündedir (Muhakkık Hillî, 1364). Mütevâtir haberin ilim ifade edebilmesi için birtakım kriterlerden geçmesi gerekir. Bunlar şöyle sıralanabilir: 1. Haberi rivayet eden râvinin haberin içeriğinden emin olması gerekir. 2. Haber verilen şeyin duyularla algılanabilmesi gerekir. 3. Haberin aleyhine ittifakın mümkün olmaması ve haberin mürsel olmaması gerekir. 4. Râvilerin haberin içeriğiyle ilgili bir vasatta buluşması gerekir.

Tevâtür sayısı ile ilgili o, herhangi bir belirlemede bulunmaz (Muhakkık Hillî, 1409). Yine bir haberin mütevâtir sayılması için senedinde masum imamin

bulunması şart değildir (Muhakkık Hillî, 1409).

Muhakkık Hillî, haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini iddia eden düşüncelere karşı çıkar. Zira haber-i vâhidin ilim ifade edeceğini iddia etmek herhangi bir haberin de incelenmeden ilim sağlayacağı sonucuna götürür ki bu batıldır. Fakat haber-i vâhidle amel aklen caizdir (Muhakkık Hillî, 1409). İmâmiyye mensupları, bir haber-i vâhidî kabul etmişse veya haberin doğruluğunu akıl, kitabın nassı, kat'î sünnet ve icma' karineleri destekliyorsa o haberle amel edilir (Muhakkık Hillî, 1364; Muhakkık Hillî, 1409). Fakat haber, İmâmiyye tarafından reddedilmiş ya da şaz kalmışsa o haberle amel edilemez (Muhakkık Hillî, 1364). Bir haberle amel edilebilmesi için râvinin mümin, âdil, âkil, bâliğ, meçhul olmayan, imâmî ve zabt ehli olması gerekir (Muhakkık Hillî, 1409).

6.1.3. İcmâ'

İcmâ' din işlerinde sözüne itibar edilen kişilerin ittifak etmesidir. İcmâ'ın şer'î söz ve fiillerde gerçekleşmesi mümkündür (Muhakkık Hillî, 1409). Teklif zamanında mutlaka masum ve şeriati koruyan imamın bulunması gerekli olup şer'î meselelerde onun sözüne başvurmak vaciptir. Dolayısıyla herhangi bir meselede icmâ'dan söz edilebilmesi için icmâ'a katılanların arasında mutlaka masum imamın bulunması gerekir. İmamın yer almadığı bir hususta icmâ'dan söz edilemez (Muhakkık Hillî, 1364; Muhakkık Hillî, 1409). Ayrıca İmâmiyye'de icmâ'ın delil olabilmesi için icmâ' edenlerin, masum imamın icmâ' ehlinde olması gerektiğini kabul edenlerden olması gerekir (Muhakkık Hillî, 1409). Bu kriteri de kabul edenler imâmîler olduğu için Muhakkık'ın sadece mezhep içi icmâ'ı delil kabul ettiği sonucuna varılabilir. Muhakkık'a göre sükûti icmâ' delil değildir. Çünkü bazılarının ittifak etmesine muhalif olan birinin bilinmemesi o hususta muhalifin olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca böyle bir ittifakta, masum imamın ittifakı sağlayan grubun içerisinde olduğu da bilinemez (Muhakkık Hillî, 1364).

Muhakkık, icmâ'ın senedinin zannî bir delil olamayacağını belirtir. Zira icmâ'a katılanların arasında masum imamın da bulunması gerekir. İmamın sözü ise kat'î hüccettir. Dolayısıyla icmâ'a dayanan bir hükmü inkâr etmek kişiyi küfre götürür. Ayrıca bir meseleyle ilgili icmâ' gerçekleştiğinde o icmâ'ın hilafına başka bir icmâ'ın vukuu caiz değildir. Çünkü böyle bir icmâ' imamın sözüne hata nispeti anlamına gelir (Muhakkık Hillî, 1409).

6.1.4. Akıl

Muhakkık Hillî, akıl delilini *Me'âric* isimli eserinde müstakil olarak incelememiş fakat metnin geneline serpiştirilmiş olarak ele almıştır. *Mu'teber*'de ise

aklı iki kısma ayırarak akıl deliliyle ilgili kısaca bilgi vermiştir. Buna göre akıl delili ikiye ayrılır. Birinci kısım hitaba ilişkin olandır. O da üçe ayrılır. 1. Lahnü'l-hitâb: “Asanı taşa vur dedik ve su fişkırdı.” (el-Bakara, 2/60) ayetine “fe-darabe/vurdu” fiili takdir edilmiştir. 2. Fahve'l-hitâb: Tenbih taşıyan bir delildir: “O ikisine öf bile deme!” (el-İsrâ, 17/23) ayetinden “öf” demenin ötesindeki dövme ve öldürme gibi fiillerin evleviyetle yasaklandığı anlaşılır. 3. Delîlü'l-hitâb: Hükümü hakiki iki vasıftan birine bağlamaktır. “Sâime hayvanda zekât vardır.” (Şeyh Sadûk, ts., 2/26) hadisinden sâime olanların dışındakilerde zekâtın olmadığı anlaşılır. Tûsî, bu son delaleti kabul ederken Murtaza kabul etmez. Muhakkık da Murataza'nın görüşünün hak olduğunu ifade ederek sığata bağlı delîlü'l-hitâb'ın delaletini kabul etmediğini ortaya koyar (Muhakkık Hillî, 1364). Keza hükmün şarta bağlanması da akıl delili kapsamındadır. Sözelimi “Su ker miktarına ulaştığında onu hiçbir şey necis yapamaz.” denildiğinde; ker ölçüsüne ulaşma şartı gerçekleşmeyen suyun necis olabileceği akılla bilinir. Yine “Eğer boşanmış kadınlar hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.” (et-Talâk, 65/6) ayetinde nafaka hamilelik şartına bağlanmıştır. O halde hamile olmayanlara bu kadar süre nafaka takdir edilmez. Muhakkık, örneklerini verdiği şarta bağlı delalet biçiminin hüccet olduğunu ifade ederek şart barındıran delîlü'l-hitâb'ı kabul ettiğini belirtmiş olmaktadır (Muhakkık Hillî, 1364).

İkinci kısım ise aklın tek başına yeterli olduğu delalet türüdür. Bu kısım akıl, ya vedianın iade edilmesi gerektiği örneğinde olduğu gibi vücûba delalet eder ya zulüm ve yalan örneklerindeki gibi onların kubhuna delalet eder ya da insaf ve doğruluk örneklerinde olduğu gibi onların hüsnüne delalet eder. Aklın bu delalet şekilleri zarûreten bilinebileceği gibi kesbî olarak da bilinebilir (Muhakkık Hillî, 1364).

6.1.5. İstishap

Muhakkık Hillî, istishabı üç kısma ayırır.

1. İstishâbu hâli'l-akıldır. Bu tür istishap aslında berâet-i asliyeye râcîdir. Bu kapsamda vitir namazı vacip olarak görülemez. Çünkü asıl olan berâet-i asliyedir. Zimmetin vitirle yükümlülüğü sabit olmadığı için onun vacip olmadığına hükmedilir.

2. Herhangi bir şeyin üzerine delilin bulunmaması halidir ki -zaten delil olsaydı delilin gösterdiği yönde hükmedilirdi- bu durum o şeyin nefyedilmesini gerektirir. Delilin bulunmadığı durumlarda Muhakkık, tevakkuf etmek gerektiğini belirtir. Muhakkık, bu kısım ile ilgili “Bu istidlal şekli bir hüccet olarak nitelenemez.” demektedir. Onun bu ifadelerinden hükümsüzlük durumunun hüccet olarak nitelenmesine karşı çıktığı anlaşılabilir. Muhakkık, bir şeyle ilgili vücubiyet ve hazrın

bulunmaması sebebiyle ibaha ile hüküm vermek anlamına gelen istishabı da bu kısım kapsamında görerek muhtemelen ibâha-i asliye istishabına atıf yapmaktadır (Muhakkık Hillî, 1364; Muhakkık Hillî, 1409).

3. İstishâbu hâli'ş-Şer'dir. Bu kısım ile Muhakkık, teyemmüm örneğinde de görüleceği üzerine icmâ' istishabını kastediyor olmalıdır. Muhakkık'a göre bir zamanda mevcut olan hükmün nefyedildiğine dair herhangi bir delil bulunamazsa o hükmün olduğu hal üzere kalması gerekir. Sözelimi teyemmümlü bir halde namaza başlayan kişi namaz esnasında suyu görse onun namaza devam etmesi gerekir. Çünkü mükellef suya ulaşamadığı için yaptığı teyemmümle namaza başlamıştır. Onun su bulamadığı için teyemmümlü olarak namaz kılmasının cevazı hususunda da icmâ' vardır. Dolayısıyla namaz esnasında suyu görmesi, onun teyemmümüyle namaz kılabileceği hususundaki hükmü izale etmez. Yine şahitlikte bulunan birinin şahitliğini kaldıran delil bulunmadıkça yaptığı şehadete göre verilen hüküm geçerlidir. Bir koca uzun bir süre gaip olsa; vefat ettiği bilinmedikçe nikâhının devamına hükmedilir, malları taksim edilmez ve murisi vefat ederse payı ayrılır. Tüm bunlar kişinin istishabu'l-hali devam ettiği müddetçe geçerlidir. İlet tüm istishap alanlarında mevcut olduğuna göre istishapla amel vaciptir (Muhakkık Hillî, 1364; Muhakkık Hillî, 1409).

6.2. Muhakkık Hillî'nin Diğer Şer'î Delillere Bakışı

6.2.1. Sünnî ve Ca'ferî Usûlünde Orta Yol Arayışı: Kıyas

İmâmîler/Ca'ferîler içerisinde; illeti, mansûs ve müstenbata şeklinde ikiye ayırarak kıyas çeşitlerinden ilk bahseden kişi Muhakkık Hillî'dir (Atık, 2019). Muhakkık Hillî, kıyası "Aralarındaki illet birliği sebebiyle bilinen bir şeyin sabit hükmünü başka bilinen bir şeye vermektir." şeklinde tanımlar. O, illetin ve illete bağlı hükmün fer'e taşınabilmesi durumunun malum olması halinde bu tür kıyasların delil değeri taşıdığını kabul eder. Yine Muhakkık, illet-i mansûsaya bağlı olarak hükmün tadiyahesini kabul eder (Muhakkık Hillî, 1409). Zina haddinde zina fiili ya da sirket haddinde sirket fiili illet olarak kabul edilirse illetin nassa dayanması sebebiyle bu gibi durumlarda hükmün tadiyahesi caizdir. Fakat illetin sadece asla mahsus olup olmadığı bilinemezse bu durumda yapılacak kıyasın cevazıyla ilgili net bir şey söylenemez. Sözelimi Hz. Peygamber'e (sav) taze hurmanın yaş hurmayla misli olarak satımı sorulduğunda onun, "Kuruyunca azalıyor mu?" diye sorması ve "Evet" yanıtı alması neticesinde "Öyle ise caiz değildir." (İbn Ebî Cumhûr, 1985, 3/222) demesinden anlaşılır ki Hz. Peygamber (sav) haramlık hükmünü kuruyunca azalma ile ta'lil etmiştir. Böyle bir durumda hükmün, kurduğunda azalan başka ürünlere de

tadiyesi kıyas ile mümkün olabilir. Ama Hz. Peygamber'in (sav) kuruyunca azalan ürünün trampasına izin vermemesi belki de sadece hurmaya özel bir durumdur. Dolayısıyla hükmü diğer ürünlere de taşıma hususunda kesin bir şey söylenemez. Sonuç olarak zan devreye girdiğinde kıyas yoluyla hükmün ilhakının cevazı şüphelidir. Bu sebeple de asıl ve fer'in eşitliği kesin olarak bilinemediğinde kıyasla amel edilemez (Muhakkık Hillî, 1409). Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Muhakkık Hillî, imâmilerin kıyasın kesinlikle delil olamayacağı yönündeki görüşlerinden kısmen ayrılır ve en azından mansûs illetle hükmün tadiyahesine cevaz verir (Bilindiği üzere mansûs illet ile hüküm ilhakı işleminin kıyas yoluyla mı yoksa dil unsuruna bağlı biçimde bizzat nasların delaletiyle mi gerçekleştiği hususu doktrinde tartışılmıştır. Sözelimi bu işlemi Şâfiî kıyas kabul ederken, Dâvûd ez-Zâhirî kıyas olarak nitelemez. Ayrıntılı bilgi için bk. Türkan, 2017. Fakat Muhakkık'ın bu meseleyi kıyas başlığı altında işlediği burada hatırlatılmalıdır.). Me'âric'de verdiği örneklerden ise aslında onun zannı galip ile yapılan kıyasa da sıcak baktığı fakat kendi mezhebine tamamen ters düşmemek için bu şekildeki kıyası kabul etmediği sonucuna varılabilir. Bu durum ise Muhakkık'ın kıyasa kapı araladığı ve sünnî usûl ile Ca'feriyye arasında bu açıdan bir orta yol arayışını hedeflediği manasında yorumlanabilir (Atik, 2019).

6.2.2. Şer'u Men Kablena

Muhakkık'a göre bizden öncekilerin şeriatı ile amel edilemez. Zira "O, kendi arzularına göre konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir." (en-Necm, 53/3-4) ayetleri şer'u men kablena ile amel edilmesine engeldir. Ayrıca başka şeriatlara tabi olmak onların daha faziletli olduğu ve İslam'ın onlara tabi olduğu sonucuna götürür ki bu kabul edilemez. Yine önceki şeriatlarla amel edebilmek için onların araştırılması gerekir. Bu da Müslümanların kendi dinlerini bırakıp başka dinlerle ilgilenmesi anlamına gelir ki bu durum diğer dinlerin şöhret bulmasına ve İslam'dan sarfı nazar etmeye yol açar. Eğer şer'u men kablena ile amel kabul edilirse bunun metodu ya vahiyle ya da nakille bildirilir. Vahiyle olması durumunda o peygamberin şeriatı olur. Yani vahiyle gelen emir ve yasaklar önceki şeriatlara nispet edilemez. Nakil yolundan yola çıkılırsa; bu haber mütevatir de olsa âhad da olsa başka din mensuplarına güvenmek anlamına geleceği için bu tür rivayetlere uymak uygun değildir (Muhakkık Hillî, 1409).

6.2.3. Maslahat

Muhakkık, maslahatı "İnsanın dünya veya ahiret ya da her ikisine ilişkin maksadlarına muvafık olan şey, yani menfaatin elde edilmesi zararın giderilmesi"

şeklinde tanımlar. Buna göre maslahatlar üçe ayrılır. Öldürmenin yasaklığı, beşeriyetin devamı için kısasın meşruiyeti, dini muhafaza için cihadın farz kılınması gibi maslahatlar muteber maslahattır. Ramazan ayında kasten cima yapan zengin birisi oruca saygısızlık günahına ve aynı hataya tekrar dönmesin diye diğer kefarete seçeneklerinden mahrum bırakılarak sadece iki ay peş peşe oruç tutmaya icbar edilemez. Onun tekrar aynı yanlışı yapmamasına dönük umulan maslahat mülğadır. Bir de muteberle mülga arasında kalan maslahatlar vardır ki buna da mürsel denir (Muhakkık Hillî, 1409). Muteber maslahat dışındaki maslahatlarla amel edilemez (Muhakkık Hillî, 1409). Muhakkık, eserinde maslahat çeşitlerine atıfta bulunmuş olsa da o dönemde sünî usûlde olduğunun aksine bir maslahat teorisinden söz etmek henüz daha erken görünmektedir.

6.3. Teklifi Hükümler

Muhakkık Hillî, teklifi hükümleri fiilin hüsün ya da kubuh olması açısından vacip, mendup, mubah ve mekruh kısımlarına ayırır. Vacip, ihlali durumunda zemmedilmeyi gerektiren şeydir. Mendup, mükellefin yapması istenilen fakat terk edilmesi halinde kınanma sonucunu doğurmayan şeydir. Mubah, işleme hususunda mükellefin serbest bırakıldığı ve her iki durumda da medh ve zemmin bulunmadığı şeydir. Mekruh; terki evla olup yapılması durumunda mükellefin zemmedilmediği şeydir. Kabih, işlendiğinde zem söz konusu olmakla birlikte yasaklayıcı bir bildirim gelmedikçe haram ve mahzur olarak nitelenemeyen şeydir (Muhakkık Hillî, 1409). Muhakkık, her ne kadar burada haramı tanımlamasa da kabihin tarifinde ve fûrû-ı fıkhâ yönelik eserlerindeki kullanımında (Muhakkık Hillî'nin haram hükmünü verdiği fetvalarından örnekler için bk. Muhakkık Hillî, 1364) görüldüğü üzere kesin olarak yasaklanan şeyler için haram kavramını kullanır.

6.4. Nesh

Muhakkık Hillî, neshi “Şer‘î delille sabit bir hükmün kendisinden tarih açısından daha sonra gelen benzer bir şer‘î bir delille ortadan kalktığını bildirmektir ki nesh olayı cereyan etmeseydi birinci hüküm devam edecekti.” diyerek tanımlar (Muhakkık Hillî, 1364). Nesh, aklen de şer‘an da caizdir. Zira şeriat maslahatlara tabidir. Maslahatın değişimiyle hükmün değişimi de makuldür. Ayrıca önceki şeriatlarda olduğu gibi İslam şeriatında da kıblenin Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesi örneğinde olduğu gibi nesh vuku bulmuştur. “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten nesheder veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.” (el-Bakara, 2/106) ayeti de neshin cevazına dair şer‘î delillerden biridir (Muhakkık Hillî, 1409).

Muhakkık'a göre her delil zat bakımından kendi dengi olan başka bir delilin hükmünü neshedebilir. Söz gelimi kitap kitapla, kitap mütevatir sünnetle, mütevatir sünnet kitapla, mütevatir sünnet başka bir mütevatir sünnetle, âhad haber âhad haberle neshedilebilir. Fakat âhad haber mütevatir haberi neshedemez (Muhakkık Hillî, 1409).

6.5. İctihad

Muhakkık, icthadı şöyle tanımlar: “Şer‘î delilleren şer‘î hükümler elde etmek için yoğun çaba sarfetmeye fukahanın ıstılahında icthad denilir.” Hz. Peygamber’in (sav) kıyas dışındaki nazari yöntemleri kullanarak icthadda bulunması mümkündür. Fakat bunun vukuu bilinemez. Yine Hz. Peygamber’in (sav); masum olması ve müminlerin ona ittiba etmesi gerektiği gerçeğinden hareketle icthadında hata etmesi mümkün değildir (Muhakkık Hillî, 1409). Şer‘î hüküm kat‘î nassların zâhirlerinden elde ediliyorsa; bu hüküm maslahatın değişmesiyle değişmeyen sabit tek bir hüküm olup, hata eden müctehid mazur kabul edilemez. Fakat şer‘î hüküm icthad ve nazarla elde edilecekse; müctehid hükmü elde etmek için gücünü sonuna kadar harcadığında hata etse bile günahkâr olmaz. Ayrıca icthada açık alandaki hükümler maslahatların değişimine bağlı olarak değişebilir (Muhakkık Hillî, 1409).

6.6. Müftü ve Müstefti

Şer‘î-amelî hükümlerde avamdan birisi âlimin fetvasıyla amel edebilir. Zira herhangi bir meseleyle ilgili fetva verebilmek için gerekli delillerin araştırılması, icthad ve nazarla hükmün tespit edilmesi gerekir. Bu faaliyetleri avamın yapması meşakkat doğuracağı için taklid caizdir. Fakat itikadi konularda taklid caiz değildir. Zira fıkhi meselelerin dağınık ve çok çeşitli olmasına karşın itikadi konular sadeleştirilmiş ve konuları kurallı hale dönüştürülmüştür (Muhakkık Hillî, 1409). Fetva verecek kişinin meseleyle ilgili tüm delilleri bilmesi gerekir. Müsteftinin de bir kişiden fetva isteyebilmesi için müftüsünün tecrübeli biri olduğunu ve fetva verme makamında bulunduğunu bilmesi gerekir. Şayet bir meseleyle ilgili müftüler ihtilaf etse, müstefti dilediği müftünün fetvasıyla amel edebilir. Fakat müftülerden birisi ilim ve adalet yönünden öne çıkarsa ona itibar etmek gerekir (Muhakkık Hillî, 1409).

Müftünün bir meselenin hükmüyle ilgili kanaati oluştuktan sonra kendisinden daha bilgili kişinin fetvasıyla amel etmesi caiz değildir. Zira kendi fetvasına yönelik bilgisi diğer müftünün fetvasına olan güveninden üstündür. Yine müftünün fetva verebileceği bir meselede başka bir müftünün görüşüyle amel etmesi de caiz olmaz. Fakat olayın hükmü kendisine müşkil gelirse bu durumda daha bilgili bir müftünün görüşüyle amel edebilir. Ayrıca müftü, bir meseleyle ilgili fetvasını

değiştirirse; bu durumu daha önce meseleyle ilgili görüş talebinde bulunan müsteftiye -eski fetvayla amel etmemesi için- bildirmelidir (Muhakkık Hillî, 1409).

Sonuç

Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî, Abbâsî hilafetinin zayıflayıp yıkıldığı ve Moğol istilasının yaşandığı dönemde yaşamış önemli bir alimdir. Yaşadığı dönemde Moğol istilasının etkisiyle şîî âlimler Hille'ye göç etmiş, akabinde Hille, Şîa'nın önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir. Muhakkık Hillî de bu dönemin Şîa ilim ve fıkıh hareketinin reisi olmuştur. İlmî açıdan ise Moğol istilasının ardından Bağdat medresesinin yerine öne çıkan Hille medresesinde Muhakkık Hillî'nin dersleri birinci sırada ilgi ve itibar görülmüştür. Zaten Mukahhık Hillî'nin döneminde Hille fukahasının çoğu da onun ya doğrudan öğrencilerinden ya da öğrencilerinin öğrencilerinden oluşmaktadır.

Şîa-Hille medresesinin lideri konumuna yükselen Muhakkık Hillî, bıraktığı eserlerle de şîî-usûlî düşüncüyü sistematize etmiştir. *el-Me'âric fî usûli'l-fıkh* isimli usûl eserinde fıkıh usûlünün neredeyse bütün konularına değinen Hillî, *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtaşar* isimli fûru-ı fıkıh eserinin başında da şer'î delillerden bahsetmiştir. Buna göre edilletü'l-ahkâm; kitap, sünnet, icmâ', akıl ve istishaptan oluşmaktadır. Kıyas, şer'u men kablênâ ve maslahat gibi delillere de değinen Muhakkık Hillî, bu yaklaşımı ile diğer şer'î delillerin kullanımı konusunda kendisinden sonraki imâmî fakihlere önemli perspektifler sunmuştur.

Kaynakça

- Âsîfî, Muhammed Mehdî. *Hayâtü'l-Muhakkık Hillî (Seyyid Ali Tabâtabâî'nin Riyâzu'l-mesâil fî beyâni ahkâmi's-şer'i bi'd-delâil isimli kitabı içinde)*. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Atik, Sefa. *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Atik, Sefa. "Şîî Fıkında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019): 97-123.
- Doğruyol, Feyza. *Hille Medresesinin Şîî-Usûlî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Emîn, Seyyid Muhsîn. *A'yânü's-Şîa*. Thk. Hasan Emîn. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1983.

- İbn Dâvûd Hillî, Takıyyü'd-dîn Hasan b. Ali. *Ricâl*. Thk. Seyyid Muhammed Sâdık. Necef: Menşûrâtü Matbaati'l-Haydariyye, 1972.
- İbn Ebî Cumhûr, Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Ehsâî. *Avâlî el-leâlî el-'azîziyye*. Thk. Müctebâ el-İrâkî. Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1985.
- İbn İdrîs Hillî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *es-Serâirü'l-hâvî li-tahrîri'l-fetâvî*. Thk. Komisyon. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410.
- Karaman, Hayreddin. "Ca'feriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7: 4-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Köse, Saffet. "İbn Ebû Akîl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19: 420-421. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kerkûş el-Hillî, Yusuf. *Târîhu'l-Hille*. II Cilt. Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1965.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Kâfi*. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1367.
- Muhakkık Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Hüzelî. *el-Me'âric fî usûli'l-fıkh*. Thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî. Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1409.
- Muhakkık Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Hüzelî. *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtaşar*. Kum: Müessesetü Seyyidi's-Şühedâ, 1364.
- Necef, Muhammed Emîn. *Ulemâu fî rıdvânillâh*. b.y.: İntişârâtü'l-İmâm el-Hüseyin, 2009.
- Seyyid Şerif Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*. Thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî. Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, 1348.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *et-Tezkira bi usûli'l-fıkh*. Thk. Şeyh Mehdî necef. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *Men lâ yahduru'ül-fakîh*. Kum: Cemâatü'l-Müderisîn fî'l-Havzati'l-İlmiyye, ts.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-'Udde fî uşûli'l-fıkh*. Thk. Muhammed Mehdî Necef. Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, ts.
- Türkan, Mustafa. "Dâvûd ez-Zâhiri'nin Usûlüne Has Yönüyle Delil". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (Ocak 2017): 113-133.
- Uyar, Mazlum. "Hillî, Muhakkık". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18: 39-41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Uyar, Mazlum. "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20: 89-90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Uyar, Mazlum. "İbnü'l-Cüneyd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21: 5-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Zirikli, Hayru'd-din. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1980.

İlk Dönem Hanefî Fakihlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Tasavvufa Dair “*el-Emedü'l-aksâ*” İsimli Eseri

One of the Hanafî Jurists (Faqîhs) of First Period, Ebû Zeyd ed-Debûsî, and His Book on Sufism “al-Emedü'l-Aqsa”

Nasi ASLAN – Mustafa Şeref AYDIN

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, Professor, Çukurova University Faculty of Theology Department of Islamic Law, nasiaslan@cau.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>.

Dr, Gaziantep Müftülüğü, Dr, Gaziantep Provincial Müfti Office, mustafaserefaydin@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8899-477X>.

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	24 Haziran / June 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Aslan, N. – Aydın, M. Ş. (2022), İlk Dönem Hanefî Fakihlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Tasavvufa Dair “*el-Emedü'l-aksâ*” İsimli Eseri/One of the Hanafî Jurists (Faqîhs) of First Period, Ebû Zeyd ed-Debûsî, and His Book on Sufism “*al-Emedü'l-Aqsa*”. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 801-826. Retrieved <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1135193>

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.



İlk Dönem Hanefî Fakihlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Tasavvufa Dair “*el-Emedü'l-aksâ*” İsimli Eseri

Nasi ASLAN – Mustafa Şeref AYDIN

Öz

Asr-ı saadet ve onu takip eden birkaç asırda İslami ilimlerin net bir şekilde taksim edildiği ve birbirlerinden kalın çizgilerle ayrıldığı söylenemez. Bundan dolayı ilk dönem Müslüman âlimlerin genelde bu ilimlerin tamamını tahsil ettikleri ve farklı alanlarda eserler telif ettikleri görülür. Daha sonra İslam dininin temel hükümleri genel olarak itikad/akaid, amel ve ahlak şeklinde üç grupta değerlendirilmiştir. Bunlardan itikadî konular İslami ilimler içerisinde Akaid ve Kelam ilminin, ameli konular Fıkıh ilminin ve ahlak alanı da Tasavvuf ilminin uğraş alanı olmuştur. İlimlerin tasnif edilmesi ile her bir ilim dalında temayüz etmiş ilim adamları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bununla beraber ilimlerin farklı kategorilerde ele alınmaya başlandığı dönemlerde de bazı âlimlerin yine İslami ilimlerin farklı dallarında eserler yazdıkları, bazı âlimlerin ise daha çok derinleştiği alanda eser telif ettikleri görülmektedir. Hanefî fakih olan Debûsî'nin (ö. 430/1039) de fıkıhın fûrû ve usul alanında öne çıkmış olmakla birlikte tasavvuf/ahlak konusunda da derin bilgiye sahip olduğu bu alanda kaleme aldığı “*el-Emedü'l-Aksâ*” adlı eserinden anlaşılmaktadır. O, bu eserinde ele aldığı tasavvufî konuları sûfi müelliflerden hiç de geri kalmayacak şekilde ortaya koymakta, kişiyi felaha veya azaba götürecek amelleri ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Debûsî, ele aldığı konularla ilgili açıklamalarında konuya dair birçok ayet ve hadise de eserinde yer vermektedir. Bu konuda dikkat çeken bir husus ise Debûsî'nin bu eserinde, Hz. Peygambere aidiyeti konusunda şüpheler barındıran, muhaddislerce zayıf, hatta uydurma sayılan bir kısım rivayetleri doğrudan Hz. Peygambere nispet ederek aktarmasıdır ki, bu husus bir kısım tasavvuf kaynaklarında da sık rastlanan bir durumdur. Bu şekilde eleştiri konusu olabilecek bazı hususlara rağmen Debûsî'nin kaleme aldığı ve genel olarak tasavvufa dair konuları işlediği *el-Emedü'l-aksâ* isimli eseri, birçok yönüyle ele alınmaya ve kendisinden istifade edilmeye değer önemli bir kaynak konumundadır. Aynı şekilde bu eser, genel olarak fakihliği ile tanınmış olan Debûsî'nin tasavvufî yönünü de ortaya koyması yönüyle dikkat çekicidir.

Anahtar Kelimeler: Debûsî, Fakih, Fıkıh Usulü, Tasavvuf, *el-Emedü'l-Aksâ*.

One of the Hanafi Jurists (Faqih) of First Period, Ebû Zeyd ed-Debûsî, and His Book on Sufism "*al-Emedü'l-Aqsa*"

Abstract

It cannot be mentioned that Islamic sciences were divided in such a clear way and that they were separated from each other with thick lines in Age of Bliss (Early Muslim Society) and the following several centuries. For this reason, it is seen that early Muslim scholars generally studied all of these sciences and compiled works in

different fields. In later periods the basic provisions of Islamic Religion have generally been evaluated in three groups; faith, deeds and morals. Among the Islamic sciences, the subjects of faith have been the fields of Aqa'id and Kalam, whereas the practical subjects; of the fields of Fiqh, and the morals; in the field of Sufism. However, with the classification of sciences, scientists, in each branch of science, began to come forward. Therewithal, in the periods when sciences were started to be reviewed in different categories, it was seen that some scholars still gave works in different branches of Islamic sciences, and some of them; in the field that they were steeped themselves in more. It is understood from his work named "al-Emedü'l-Aqsâ", which he wrote in this field, that a Hanafî jurist (faqih), Debûsî, (d. 430/1039) also has deep knowledge on sufism/morality by coming to the fore in the field of branches fiqh and usul al-fiqh. He has presented the mystical subjects he deals with in this work, in a way that does not fall short of those of Sufî authors, and explains in detail the deeds that will lead a person to success/salvation or torment. Debûsî also includes many verses and hadiths on the subject in his explanations about the subjects he deals with. Another point that draws attention is that, in this work of Debûsî, some narrations, that includes doubts about whether they belong to Prophet or not and are considered weak and even make-up, are directly attributed to Hadrat Prophet, and this is a common case in some sufi sources. Despite some issues that may be subject to criticism in this way, Debûsî's work named al-Emedü'l-aqsâ, in which he deals with the subjects of Sufism in general, is an important source worth considering and benefiting from in many aspects. Likewise, this work is remarkable in that it reveals the mystical aspect of Debûsî, who is generally known for his jurisprudence.

Keywords: Debusi, Faqih, Usul al-Fiqh, Sufism, al-Emedü'l-Aqsa.

Structured Abstract

The basic provisions of Islamic Religion have generally been evaluated in three groups; faith, deeds (action) and morals. Among the Islamic sciences, the subjects of faith have been the fields of Aqa'id and Kalam, whereas the practical subjects; of the fields of Fiqh, and the morals; in the field of Sufism. However, it cannot be mentioned that Islamic sciences were divided in such a clear way and that they were separated from each other with thick lines in Age of Bliss (Early Muslim Society) and the following several centuries. For this reason, it is seen that early Muslim scholars generally studied all of these sciences and compiled works in different fields. However, later, with the classification of sciences, scientists, in each branch of science, began to come forward. Therewithal, in the periods when sciences were started to be reviewed in different categories, it was seen that some scholars still gave works in different branches of Islamic sciences, and some of them; in the field that they were steeped themselves in more. The Hanafî jurist (faqih), Debûsî, (d. 430/1039) also has deep knowledge on sufism/morality by coming to the fore in the field of branches and fiqh and usul al-fiqh.

Abu Zeyd ed-Debusi lived in the regions of Samarkand and Bukhara between the years 367-430 AH and is one of the leading jurists of the Hanafis in that region. His line of knowledge is based on Imam Muhammad and Abu Hanifa in two different ways. Debûsî was the scholar who helped revive the Hanafî tradition of Iraq in Bukhara when it lost its importance in Baghdad in the 5th century AH; and with his influence, the classical structure of the fiqh theory of the Hanafî sect was built in Central Asia. And thanks to his work, this region had become the only center where Hanafism was effective both intellectually and socially.

In terms of scope and general approach, Debûsî had a decisive influence on the methods of Pezdevî (d. 482/1089) and Serahsî (d. 483/1090), which were written after his death and were accepted as the indisputable basic classics of the Hanafî method. Therefore, he has been regarded as one of the three scholars who were known as the founders of Hanafî fiqh theory together with Pezdavî and Serahsî. It is a fact that his influence is not limited to Hanafî fiqh scholars, but extends to scholars of other fiqh sects such as Ghazalî (d. 505/1111) and Fahreddin er-Razî (d.606/1210). Because it is seen that they included Debûsî's remarks in their works. It is stated that it is possible that his works were transferred to Andalusia through Ibn al-Arabî (d.0543/1188), and that he even influenced Ibn Rushd (d. 595/1198), the great philosopher and jurist of Andalusia. It has been accepted that he had enough knowledge of legal disputes and debates, especially to reveal the science of khilaf (discord science/hîlâf).

Debûsî is generally known for his books on fiqh and fiqh procedures. However, it is seen that Debûsî did not only stand out with his jurisprudence and proceduralism, but also that he was a versatile intellectual scholar with a wide range of interests extending to comparison between fiqh sects (hîlâf), mysticism, theology and even philosophy. For example, his work, al-Emedü'l-aqsâ, which is also the subject of this study, is an important work that reveals his interest in the mystical field. He presents the mystical subjects he deals with in this work in a way that does not fall behind the Sufî authors, and explains in detail the deeds that will lead a person to salvation or torment.

The purpose of writing this article is to introduce Debûsî's work entitled al-Emedü'l-aqsâ, which covers the subjects of mysticism in general, and to reveal Debûsî's mystical aspect within the framework of this work. In this work, he tried to reveal the subjects, which were generally handled by sufi authors, in his own style. In our article, first of all, brief information about the scientific environment in which he grew up, his teachers and students is given, and then his work el-Emedü'l-aqsâ is introduced in terms of its content.

This work of Debûsî consists of an introduction and eleven chapters. In the introduction part, Debûsî briefly described the liberty of man and mentioned the means of realizing this liberty. The topics in the book are discussed under the following headings: 1. Jihad with the Nafs. 2. The Wisdom of the Original of Creation. 3.Four Chapters. 4. Servitude (Ubudiyet). 5.Faqr. (to be in need) 6. Commandment. 7. Prison (World) and Hometown (hereafter). 8. Mizan/Balance (Scale). 9. Categories of People in Religion. 10. Suffering (Hardship) and Cheating 11. Invitation, Ru'yet, Glad Tidings.

As a result, Debûsî, who is known for his important works in the fields of fiqh and jurisprudence, has a book entitled 'al-Emedu'l-aqsâ', which we have introduced in this article, in the field of mysticism and ethics.

It is seen that the issues that he deals with and examines in this work are the subjects that are also reviewed in other Sufî works in general. Therefore, it can be said that he has a full knowledge of the field of Sufism to the extent that he has written an important work in this field. Although there is no information in the sources that he attached to a Sufî master, it can easily be said that he was at least as competent in this field as the Sufis when we look at the subjects he dealt with and examined in the book.

He himself stated that he had written in both the practical/external and the esoteric field of fiqh, and he tried to reveal the integrity of fiqh and mysticism and that there was no conflict between them. Being aware of the temporary nature of the world and its blessings, he sensitively emphasized that the heart should be given importance like the Sufis do. He saw the nafs and the devil as enemies. He stated that salvation is only by obeying the shar'i orders and avoiding prohibitions as much as possible.

In this work, Debûsî also included many verses and hadiths related to heart practices, advice and similar topics. However, as in other works of Sufism, it is seen that he sometimes attributed some narrations, which did not have a reliable isnad, to Hadrat Prophet. However, it should be noted that most of these narrations, although not hadith, appear as the words of one of the predecessors or the words of one of the famous Sufis. As the last sentence, we can say that Debûsî's work *al-Emedü'l-aqsâ*, in which he deals with the subjects of Sufism in general, is an important source worth considering and benefiting from in many aspects.

Giriş

İslam'ın ilk dönemlerinde İslami ilimler arasında net bir ayırım olmadığından, bu dönemlerde yetişen âlimlerin çok yönlü oldukları görülür. Bu nedenle o asırlardaki âlimler, İslami ilimlerin hemen hemen her alanında eserler vermişlerdir. Çünkü ilk dönemlerde âlim denince onun her sahada tadrîste bulunması ve eser vermesi anlaşılırdı. Her ne kadar bazı âlimler bir yönleriyle daha çok tebarüz etmiş olsalar da bu durum onların diğer sahalarda kitap yazmadıkları anlamına da gelmemektedir. Bu belirtilen durum, ilk dönemlerde fıkıhın tarifinde de kendini göstermektedir. İlk dönemlerde fıkıh kavramı için yapılan en meşhur tariflerden birisi Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) ait olan şu tariftir: “Fıkıh; kişinin (mükellef bir kimsenin) lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.” (Sıgnakî, tsz: I/7; Buhârî, tsz: I/11; Sadrüşşeria, tsz: I/16; Molla Hüsrev, 1321h: 10) Bu tarifte zikredilen “lehine ve aleyhine olan şeyler” kısmı itikâdiyyât-kelam ilmini, vicdâniyyât-ahlak ve tasavvuf ilmini ve ameliyyât-fıkıh ilmini kapsamaktadır. Kelam ilmi imanın gerekliliği; ahlak ve tasavvuf ilmi zühd, sabır, rıza ve namazda kalbin huzuru gibi manevî/ruhî hayata dair konuları; ameliyyât/fıkıh ilmi de namaz, oruç, hac, muamelat vb. amelî konuları içermektedir. Görüldüğü üzere bu tarifi sadece fıkıh değil, kelam ve tasavvufu da ihtiva edecek şekilde geniş bir kapsama sahip olduğu bir gerçektir. (Molla Hüsrev, 1321h: 10) Bu sebepten olsa gerek ilk dönem fakihlerinin bir kısmının kelam veya zühd/tasavvuf alanlarında da eserler verdikleri görülmektedir. Fakihliği ve usulcülüğü ile öne çıkan Hanefî âlimlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin de fıkıh alanındaki eserleri yanında tasavvufî konuları ihtiva eden *el-Emedü'l-aksâ* adlı bir eser yazması da bu anlamda dikkat çekmektedir.

Bu makalenin yazılış amacı Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ* adlı, genel olarak tasavvufa dair konuları ihtiva eden eserini tanıtmak, böylece bu eseri çerçevesinde

Debûsî'nin tasavvufî yönüne de dikkat çekmektir. O, bu eserinde genel olarak sûfî müelliflerin ele aldığı konuları kendi üslubuyla etraflı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Makalemizde öncelikle onun hangi ilmi muhitte yetiştiği, hocaları ve öğrencileri hakkında kısaca bilgi verilecek sonrasında ise *el-Emedü'l-aksâ* adlı eseri içeriği yönüyle tanıtılacaktır.

1. Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Debûsî'nin Hayatı

Debûsî'nin tam ismi Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî'dir. Altmış üç yaşında vefat ettiğine dair bilgiden (Kureşî, tsz: II/500; İbn Kutluboğa, tsz: 192) yola çıkılırsa hicri 367 yılında doğmuş olmalıdır. Doğum yeri olan Debûse (Debûsiye) Semerkand ile Buhara arasında bulunan bir köydür. (İbn Hallikân, tsz: III/48; İbn Kutluboğa, tsz: 193; Zirikli, 2002: IV/109) Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Hanefî mezhebinin büyük âlimlerinden birisi olduğu ifade edilmiştir. Delilleri çıkarsama ve nazar ilminde darb-ı mesel (Sem'ânî, tsz: V/273; İbn Hallikân, tsz: III/48; İbn Kesîr, tsz: XV/678) verilecek kadar iyi yetişmiş bir âlimdir. Bu hususu belirtmek sadedinde olmalı ki onun, ümmetin en zekilerinden birisi olduğu söylenmiştir. (Zehebî, tsz: XVII/521) Kendisi hakkında bilgi veren bazı müellifler, hilâf (mezhepler arası mukayeseli hukuk) ilmini ilk olarak ortaya koyan kişinin Debûsî olduğunu belirtirler. (İbn Hallikân, tsz: III/48; Zehebî, tsz: XVII/521; İbn Kesîr, tsz: XV/678; Kureşî, tsz: II/499-500 İbn Kutluboğa, tsz: 192; Leknevî, 1324h: 109; Zirikli, 2002: IV/109) Debûsî'nin Semerkand ve Buhara'da dönemin önde gelen âlimleriyle münazaralar yaptığı rivayet edilmiştir. Hatta bir defasında yaptığı münazarayı kazandığında karşıdaki şahıs ona gülmüştür. O da bunun üzerine şu şiiri okumuştur:

Ne oluyor da ben ona delille galip geldiğimde, bana gülerek ve kakhaha ile karşılık veriyor.

Eğer kişinin gülmesi fikhından ileri geliyorsa, çöldeki ayı ondan daha fakihdir. (İbn Hallikân, tsz: III/48; İbn Kesîr, tsz: XV/678; İbn Kutluboğa, tsz: 192; Kureşî, tsz: II/500; Leknevî, 1324: 109)

Hicri V. yüzyılda Bağdat'ta ağırlığını kaybeden Irak Hanefî geleneğinin Buhara'da tekrar canlanmasını sağlayan âlim Debûsî olup, onun etkisi ile Hanefî mezhebinin fıkıh teorisinin klasik yapısı Orta Asya'da inşa edilmiş ve bu bölge Hanefîliğin hem entelektüel hem de toplumsal anlamda etkili olduğu tek merkez olarak kalmıştır. (Bedir, 2017: 133) Debûsî, kendisinden sonra yazılmış olan ve Hanefî usulünün tartışmasız temel klasikleri kabul edilen Pezdevî (ö. 482/1089) ve

Serahsî'nin (483/1090) usulleri üzerinde kapsam ve genel yaklaşım itibariyle belirleyici bir etkiye sahip olmuş, bu yüzden Pezdevî ve Serahsî ile birlikte Hanefî fıkıh teorisinin kurucuları olarak görülen üç âlimden birisi sayılmıştır. (Özel, 2014: 49; Akgündüz, 1994: IX/66; Bedir, 2017:133-134) Onun etkisinin sadece Hanefî fıkıh âlimleri ile sınırlı kalmayıp, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi diğer fıkıh mezheplerine mensup usulcülere kadar uzandığı, zira onların da eserlerinde Debûsî'nin görüşlerine yer verdikleri görülmekte, hatta İbnü'l-Arabî (ö.0543/1188) vasıtasıyla eserlerinin Endülüs'e taşındığı, bundan da öte Endülüs'ün büyük filozofu ve fakihî olan İbn Rüşd'ü (ö. 595/1198) dahi etkilemiş olmasının muhtemel olduğu tespitleri yapılmıştır. (Koca, 2009: 53) Ayrıca o, Hanefilerce “el-Kudâtü's-seb'a” (yedi kâdi) diye bilinen fakihler arasında yer alır. (Akgündüz, 1994: IX/66; Kureşî, tsz: II/500)

Debûsî'nin sadece fakihliği ve usulcülüğü ile öne çıkmadığı, fıkıh mezhepleri arasında mukayese (*ilm-i hilâf*), tasavvuf, kelim ve hatta felsefeye uzanan geniş bir ilgi alanına sahip çok yönlü bir entelektüel âlim olduğu görülmektedir. (Bedir, 2017: 134) Tabakât müelliflerinin çoğunluğu Debûsî'nin hicri 430 tarihinde Buhara'da vefat ettiğini belirtmekle birlikte, 432 senesinde vefat ettiğine dair görüşler de bulunmaktadır. (Sem'anî, tsz: V/273; Zehebî, tsz: XVII/571; Kureşî, tsz: II/500; İbn Kutluboğa, tsz: 192,330) Eserleri bölümünde de ele alınacağı üzere Debûsî, genel olarak fıkıh ve fıkıh usulüne dair yazdığı kitaplar ile tanınmaktadır. Buna karşın bu çalışmanın da konusu olan ve ağırlıklı olarak tasavvufî meseleleri ele aldığı *el-Emedü'l-aksâ* isimli eseri fıkıhla doğrudan ilgili olmayan tek eseri konumundadır.

1.2. Debûsî'nin Hocaları

Kaynaklarda Debûsî'nin yetişmesinde en çok emeği olan âlim olarak Ebû Cafer b. Abdullah Üs(t)rüşenî'nin (ö. 400/1009) öne çıktığı görülmektedir. Üs(t)rüşenî'den itibaren mezhebin kurucu imamı olan Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) kadar olan ilim silsilesi olarak da iki farklı ulema zinciri bulunmaktadır. Birinci silsile; Üs(t)rüşenî - Ebû Bekr Muhammed b. Fadl el-Kumârî (ö. 381/991) - Sebezmûnî (ö. 340/952) - Ebû Hafs es-Sağîr (ö. 264/877) - Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) - Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve İmam Ebû Hanife şeklindedir. (Leknevî, 1324h: 23,138) İkinci silsile ise; Üs(t)rüşenî - Cessas (ö. 370/981) - Kerhî (ö. 340/952) - Ebû Said el-Berdaî (ö. 317/930) - Nusayr b. Musa (ö. ?) - İmam Muhammed ve İmam Ebû Hanife şeklindedir. (Leknevî, 1324h: 57,58) Bu iki ulema silsilesi incelendiğinde Debûsî'ni hocası konumundaki Ebû Cafer b. Abdullah

Üs(t)rüşenî'nin, hem Ebû Bekir Muhammed b. Fadl'in hem de Ebu Bekir Ahmed el-Cassâs'ın öğrencisi olduğu görülmektedir.

1.3. Debûsî'nin Öğrencileri

Kaynaklarda Debûsî'nin öğrencisi olarak iki isim zikredilmektedir. Bunlardan birincisi Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrahman b. İshak er-Rîğdemûnî (ö. 493/1100), ikincisi ise Alâüddîn Ali el-Mervezî'dir. (ö. ?). Rîğdemûnî'nin Buhara kadılığı yaptığı ve mahkeme sicilleri ve şartları konusunda yazdığı “*Gureru 'ş-şurûl*” adlı bir eserinin bulunduğu belirtilmektedir. (Kureşî, tsz: I/186; Leknevî, 1324h: 23, 92,150; Sem'ânî, tsz: VI/206) Alâüddîn Ali el-Mervezî hakkında kaynaklarda pek fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte, kadılık görevinde bulunduğu ve Debûsî'den fıkıh ilmi öğrendiğine dair bilgiler aktarılmıştır. (Leknevî, 1324h: 164) Debûsî'nin öğrenci sayısının az olmasının sebebinin onun kendisini ilim öğrenip yazmaya adanmış olması ve genel olarak zamanının çoğunu kadılık görevini yerine getirmeye ayırmış olmasıyla açıklanabileceği dile getirilmiştir. (Saritepe, 2008: 150)

1.4 Debûsî'nin Eserleri

1.4.1. *el-Esrâr fi'l-furû.*

Bu eser, genel olarak tüm tabakât yazarları tarafından Debûsî'ye nispet edilen, bu nedenle ona aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe olmayan bir kitaptır. (İbn Hallikân, tsz: III/48; Zehebî, tsz: XVII/521; Kureşî, tsz: II/499; Leknevî, 1324h: 109; Sem'ânî, tsz: V/273; İbn Kutluboğa, tsz: 192,330; Katip Çelebi. 1941: I/81) Furû fıkıh ile ilgili sistematik bir eser olup bu eserde Debûsî delilleriyle birlikte ele aldığı meseleleri mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Bir mukaddime ile kırk yedi kitaptan oluşan eserde müellif, konuları incelerken önce ana meseleyi ortaya koymakta ihtilafı hususlarda ise evvela tercih ettiği görüşü, sonra da diğerlerini delilleriyle birlikte zikretmektedir. (Akgündüz, 1994: IX/66; Özel, 2014: 50) Özellikle ihtilafı meselelerde öncelikle tartışmalı konuyu, muhalif tarafların kimler olduğunu ve hangi görüşü savduğunu özetleyen bir cümle ile ortaya koyar. Sonra her bir tarafın delillerini, tarafların bu delillere verdiği cevapları aktarır ve kendi tercih ettiği görüşü belirtir. Tartışmanın sonunda ihtilafın kaynağı olarak gördüğü ilkesel ayrışma noktasını tespit ederek konuyu tamamlar. (Yetkin, 2021: 584) Bu yönüyle yani mezhepler arası ihtilaflara yer verilmesi sebebiyle hilâf kitabı özelliği taşıdığı da görülmektedir. (Koca, 2009: 55)

1.4.2. *Te 'sisü 'n-nazar fi 'htilafi 'l-eimme.*

Bu eserin Debûsî'ye aidiyeti konusunda çeşitli tartışmalar olmakla birlikte, İbn Kutluboğa (ö. 881/1447), Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî (ö. 1010/1601) ve Katib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi tabakât yazarları tarafından ona nispet edilmektedir. (Kâtib Çelebî, 1941: I/334; Akgündüz, 1994: IX/66; Özel, 2014: 50; Koca, 2009: 62-63) Bu konudaki araştırmalar da bu eserin Debûsî'ye aidiyetini doğrular nitelikte olup, onun mukayeseli İslam hukukunun (ilm-i hilâf) kurucusu sayılmasını sağlayan temel eserinin de bu olduğu görülmektedir. (Koca, 2009: 55) Debûsî, bu eserinde Ebû Hanife, Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204/819), İmam Şâfiî (ö. 204/820), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) gibi büyük fakihler arasında ihtilaflı olan doksandandan fazla temel hukuk kaidelerini sekiz kısma ayırarak mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Ortaya koyduğu bazı esasların, bu eserden oldukça etkilenmiş olan Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i kanalıyla Mecelle'nin küllî kaidelerine de yansıdığı belirtilmiştir. (Akgündüz, 1994; IX/ 66; Özel, 2014; 50)

1.4.3. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl.*

Debûsî'nin en meşhur eserlerindedir. Tabakât yazarlarının ittifakla bu eseri ona nispet ettikleri görülür. (Sem'ânî, tsz: V/273; İbn Hallikân, tsz: III/48; Zehebî, t.y., s. XVII/521; Kureşî, tsz: II/499; İbn Kutluboğa, tsz: 192, 330; Kâtib Çelebî, 1941: I/467; s.; Leknevî, 1324h: 109) Usûl-i fıkha dair olan bu eser, Pezdevî ve Serahsî başta olmak üzere bütün Hanefî usûlcülerinin de temel kaynağı konumundadır. (Akgündüz, 1994: IX/66; Bedir, 2010: XXXIX/493) Dilinin sadeliği, sisteminin mükemmelliği ve mukayeseli metotla kaleme alınmış olması en önemli özelliklerindedir. (Akgündüz, 1994: IX/66; Özel, 2014; 50) Aynı zamanda bu eser münferit ve somut olaylardan hareketle soyut hukuki ilkeleri tespit etmesi nedeniyle, fıkıh usulünde fukaha metodunu uygulayan ilk eserlerden birisi olarak görülmüştür. (Koca, 2009: 6) Bu eser üzerine Ebû'l-Usr el-Pezdevî tarafından bir şerh yapılmış ve bu şerhin Hanefî uleması tarafından muteber görülen güzel bir şerh olduğu ifade edilmiştir. (Kâtib Çelebî, 1941: I/467; Bedir, 2010: XXXIX/494) Ayrıca Debûsî'nin öğrencisinin öğrencisi olan Ersâbendî (ö. 512/1118) de bu eseri ihtisar etmiştir. (Kureşî,tsz: III/148; Kâtib Çelebî, 1941: I/467; Bedir, 2010: XXXIX/494) Debûsî'ye, *et-Ta'lika fi mesâilî'l-hilâf beyne'l-eimme* adlı bir eserin daha ayrı bir eser olarak nispet edildiği bazı kaynaklarda dile getirilse de (İbn Haldun, 2004: II/637; Kâtib Çelebî, 1941: I/721) bu kitabın *Te'sîsü'n-nazar*'ın ayrı bir nüshası olduğu belirtilmiştir. (Akgündüz, 1994, IX/66; Koca, 2009: 62)

Debûsî'ye ait bu temel eserlere ek olarak onun, *el-Envâr fî usûli'l-fikh*, *en-Nazm fî'l-fetâvâ*, *Şerhu'l-câmi'l-kebîr*, *Tecnîs ve Hızânetü'l-hüdâ* adıyla eserlerinin bulunduğu da tabakât yazarlarınca belirtilmiştir. (Kâtib Çelebî, 1941: I/196,352,569,703; Leknevî, 1324h: 109; Akgündüz, 1994, IX/66-67)

Tabakât âlimlerince, ortak bir görüşle Debûsî'ye nispet edilen bir diğer eser ise *el-Emedü'l-aksâ*'dır. (Sem'ânî, tsz: V/273; Zehebî, tsz: XVII/521; İbn Kutluboğa, tsz: 193; Kâtib Çelebî, 1941: I/168; Akgündüz, 1994, IX/66; Özel, 2014: 50) Bu makalenin de konusu olan ve Debûsî'nin doğrudan fıkıh ile ilgili olmayan tek eseri konumundaki *el-Emedü'l-aksâ* isimli kitabını ayrı bir başlık altında ele alacağız.

2. Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ* İsimli Eseri¹

Debûsî'nin bu eseri ağırlıklı olarak tasavvufî konuları ele almakla birlikte, yaratılış, Allah'ın sıfatları, nübüvvet vb. akaid konularını da ihtiva eden önemli bir eserdir. Bu eser, özellikle fakihliği ve usulcülüğü ile öne çıkmış olan bir âlimin tasavvuf ve bazı kelmâî konulara dair müstakil olarak kaleme almış olduğu bir eser olması yönüyle dikkat çekicidir. Ayrıca kendinden önce bu alanda yazılmış kitaplarda genelde dağınmış vaziyette yer alan tasavvufa dair konuların bir sistematik dahilinde ele alınmış olması da bu kitabın önemini artıran bir husustur. Bu eserde insanın kendini (ruh ve beden olarak) tanıması, rabbini bilmesi, yaratılış, bilgi ve amel etmeye dair durumlar, ruh ve nefsin insan üzerindeki etkilerinin açıklanması, amellerin reddedilmesine sebep olan kalbî ve nefsî hastalıkların ve bunların çarelerinin ortaya konması gibi önemli tasavvufî ve kelmâî konular ele alınarak incelenmiştir.² (Saritepe, 2008: 150) *el-Emedü'l-aksâ*, ilk olarak Muhammed 'Abdulkadir 'Ata tarafından 1985'te tahkik edilerek Beyrut'ta neşredilmiştir. Muhakkik bu tahkik çalışmasında beş nüshadan faydalandığını, Daru'l-kütübi'l-mısriyye'deki nüsha ile Elyazmaları Enstitüsü'ndeki nüshanın aynı olduğunu ifade ederek yararlandığı dört nüsha hakkında bilgi vermektedir.(Saritepe, 2008, s. 151) *el-Emedü'l-aksâ* daha sonra Abdülğani Mistû'nun tahkiki ile 2008 yılında Beyrut'ta el-Mektebetü'l-Asriyye Yayınevi'nce de basılmıştır.

2.1. Eserdeki Üslubu

¹ Tanıtımını yaptığımız *el-Emedü'l-aksâ* kitabının Abdülğani Mistû tarafından tahkik edilen ve el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1429/2008'de yayınlanan baskısı esas alınmıştır.

² Saritepe'nin verdiği bilgilere göre eserin ülkemizdeki yazma nüshaları Atuf Efendi, no: 1384; Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyuddin Efendi, no: 1633-1682; Laleli, no: 1337; Şehit Ali Paşa, no: 2/1459; Esad Efendi, no: 1/3521; Carullah Efendi, no: 984 ve Topkapı Sarayı, no: 307 numaralarda kayıtlıdır.

Bu eserin tasavvuf ve ahlaka dair bir kitap olması hasebiyle hikmet ve nasihatler içerdiği ayrıca ağır bir üslupla telif edildiği belirtilmiştir. (Kâtib Çelebî, 1941: I/352; Akgündüz, 1994: IX/66; Özel, 2014: 50) Çünkü kitapta nefis ve kalbin halleri, insanın hakikati ve dünyaya ve ahirete taalluk eden birçok konu derinlemesine işlenmektedir. Dolayısıyla konular ağır bir üslupla ele alınmıştır. Debûsî'nin kitabında ele aldığı konuları yer yer soru cevap üslubu ile anlattığı da görülmektedir. (Örnekler için bk. Debûsî, tsz: 10-13)

2.2. Kitabın Bölümleri

el-Emedü'l-aksâ, bir mukaddime ve on bir bölümden oluşmaktadır. Debûsî, eserin mukaddimesinde kısaca insanın hürriyetini tarif etmiş ve bu hürriyeti gerçekleştirme vesilelerine değinmiştir. Sonrasında ise kişinin yaratıcısıyla muamelesini ele alarak konuya dair açıklamalarda bulunmuştur. Kitapta ele alınan konular ve bu konulara dair özet bilgiler başlıklar halinde şu şekilde aktarılabilir:

2.2.1. Nefisle Cihad. Bu bölümde şu alt başlıklara yer verilmiştir: a) Beden, nefis ve ruh arasında savaş b) Bu savaştan kurtulma yolları c) Bu savaşın neticesi. (Nefisle mücadele konusunda geniş bilgi için bk. Muhâsibî, tsz: 45-54; Hucvirî, 2007: II/627-638; Kuşeyrî, tsz: 188-191; Gazzâlî, tsz: 939-963)

Debûsî, insanı oluşturan unsurları ruh, nefis, kalb ve baş (beyin) şeklinde açıklamaktadır. Bunlardan ruhun, yönü Allah'a dönük ve Allah'tan gelen bir “emir” olduğunu, nefsin ise yönü dünyaya dönük yani dünyayı temsil eden bir “emir” olduğunu belirtir. Beden, nefis ve ruh cevherleri arasında sürekli bir mücadele olduğundan bahsetmekte, bedenın ra'iyeye (yönetilen), nefsin dünyadan olan emir, ruhun ise Mevlâ'dan olan emir konumunda olduğunu dile getirmektedir. Bu iki emir birbirinin zıttı mesabesinde olup, bunların her birinin de yardımcıları bulunmaktadır. Beyin, nefsin yardımcısı konumunda iken; kalp ise ruhun yardımcısı konumundadır. Beyin duyuları kullanarak dünyalık isteklere meyil eder, böylece nefse hizmet etmiş olur. Ruh ise kalp ve akıl sayesinde insanı bakî olana (uhrevî yüce gayelere) ulaştırmayı amaç edinir. İnsanın yaşamında nefis ve ruh emirlerinden hangisi daha etkin olursa, insan o yönde bir yaşam sürer. Bu mücadele sonucuna göre ya dünyevî arzularından soyutlanarak Hakk'a yönelmiş olur yahut da nefis galip gelir ve dünyaya meyleder. (Debûsî, tsz: 14-19. Debûsî'nin görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. Türker, 2008: 41-47) Debûsî, dünyanın bir deniz, nefsin gemi, peygamberin denizci/gemici, aklın yıldız, Allah'tan gelen başarının da fayda veren bir rüzgâr olduğunu ifade eder. Sonra yıldızlara uyulduğunda ve peygambere itaat edildiğinde güzelce esen rüzgâr ve elçi sayesinde müjdeye ulaşılacağını belirtir. (Debûsî, ts: 19)

2.2.2. Yaradılmışların Aslının Hikmeti. Bu bölümün alt başlıkları şu şekildedir: a) İnsan niçin cinlere üstün kılındı. b) Melekler, neden Âdem'e (as) secde ettiler.

Debûsî bu bölümde öncelikle insanın su ve toprağın karışımı olan çamurdan, cinlerin ise alevli ve dumansız ateşten yaratıldıklarını belirttikten sonra insanın yaratılması ile yeryüzünün hilafetinin cinlerden insana geçtiğini ifade eder. Daha sonra Âdem'in (as) cinlerden üstün olduğuna sebep olarak şu aslî dört hikmeti zikretmektedir: a) “Dumansız (yalın) ateşten cevheri değil arazi vesilesiyle faydalanılır. Suyun ise hem cevheri hem de arazi ile istifade edilir. Su içilir ve taşınır. Toprak da kendisinden faydalanılandır.” Buna göre su ve toprak, ateşe göre kendilerinden daha çok istifade edilen şeyler olduğundan bunlar ateşten daha üstündür. b) “Ateşin tabiatında yücelik (uluv) bulunur. Bundan da kibir ve inkâr oluşur. Su ve toprağın tabiatlarında ise daha aşağıda olma vardır. Bundan da tevazu ve ikrar doğar.” Onun bu ifadesine göre, güzel ahlâkî özellikler, kötü ahlâktan daha üstün olduğundan güzel ahlâk timsali olan da diğerlerinden daha üstün olmaktadır. c) “Ateş şekli değiştirir ve asılları yakıp tüketir. Toprakla su ise çekirdek ve daneleri büyütür, ölü ve leşleri de çürütür.” Bu açıklamadan yakıp harap edenin kötü, buna karşın adeta dirilmeye ve hayata vesile olanın ise hayırlı olduğu sonucu çıkmaktadır. d) “Su ve toprak arasında apaçık bir denge vardır. Öyle ki, toprak suyun kendisinde karar kılması için bir asıdır. Su da onun karışımı mesabesindedir.” Debûsî, tsz: 22-23)

Debûsî bu dört özellikten dolayı insanın yaratılış yönü ile cinlere üstün kılındığını belirttikten sonra meseleyi meleklerin Hz. Âdem'e neden secde ettiklerine getirir ve bunu şu dört hikmetle açıklar: a) Birinci hikmet, su ve toprak karanlığın (zulümât) asıdır. Melekler nûrânî, cinler ise nârîdir (ateştendir). Ateşte kuvvet ve iktidara götüren bir ışık vardır. Dolayısıyla insanın hilafetini kabul etmekle imtihan olundular. Böylelikle hilafetten dolayı insanın üstünlüğü ortaya çıkmış oldu. b) İkinci hikmet, “kulluğun eksikliğinden dolayı rubûbiyetin hükmünün gereği âlim ve hâkim olana boyun eğmenin farz olmasıdır.” Yani emri veren her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilen ve hikmetle iş yapandır. Emredilen ise noksan olandır. Daha sonra Debûsî, Allah'ın Hz. Âdem'e meleklerin bilmediği isimleri öğrettiğini belirtir. Ona göre böylelikle melekler, yaratanın kudretini ve yaratılanın faziletini anlamış oldular. “Çünkü bilginin fazlalığı idrakin ve nurun fazlalığını gerektirir. Nuru fazla olanın da değerinin fazla olduğu anlaşılır.” c) Üçüncü hikmet, “yeryüzünde hilafetin Hz. Âdem'e verilmesinin açıklanmasıdır.” Debûsî bu hikmeti de şu şekilde açıklamıştır: “Çünkü yeryüzünün (arz) aslı topraktır. Su da mizaçtır.

Diğerleri ise tabi olanlardır. Dağlar ise kazıklarındır. Rüzgâr ve ateş de asılları değiştirendir. Nerede olursa olsun hilafete en uygun kimse aslından gelen kimsedir. d) Dördüncü hikmet, “imtihan hikmetinin izahıdır.” Debûsî bu hikmette şu hususu dile getirir. “İmtihan vesilesiyle itaat edenle asi olan birbirinden ayrılır. İnsanlığın temiz bir topraktan yaratılması bu hikmeti daha çok gösterir. Melekler aynı davranış üzere olup onlardan isyan zuhur etmez. Şeytanlardan da -ki onlar cândır- iman beklenmez. İnsanlar ise farklı hallerine göre farklılık gösterirler. Farklı kaynaklara ayrılmışlardır.” (Debûsî, tsz: 22-25) Debûsî'nin belirttiği bu son hikmete göre meleklerde isyan, şeytanlarda iman yoktur. İnsanlar ise imtihanın bir sırrı olarak farklı durumdadırlar. İman edip itaat edeni de iman etmeyip isyan edeni de bulunmaktadır. İman edip salih amel işleyenler imtihanı kazanmaları hasebiyle en değerli olanlarıdır.

Bu konuda son bir hususa da değinmek yerinde olur. Debûsî, insanın üstünlüğünü belirtme sadedinde “Allah (cc), Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır.” (Buhârî, “İsti'zan”, 1; Müslim, “Cennet”, 28) hadisine yer vermiştir. Sonra bu suretin, Allah'ın devesi ve Allah'ın evi tamlamalarında olduğu gibi izafe edilenin değerini belirttiğini ifade etmektedir. Yoksa Allah'ın bir suret ve cisimden beri olduğunu belirtir. (Debûsî, tsz: 25)

2.2.3. Dört Fasil. Bu başlıkta insanın toplam hayatı dört fasıla açıklanmıştır. Konuya dair alt başlıklar şunlardır: a) İnsanın dönemleri/evreleri ve dört fasıl b) Tevekkül ve tessebbüb arasında rızık c) Rızıkın sebeplere bağlanmasının hikmeti d) Veren el, alan el.

Debûsî bu bölümde insanın hallerinin dört fasla taksim edildiğini ve bu fasılların da cenin, çocukluk, gençlik ve yaşlılık şeklinde olduğunu, bunlardan cenin döneminin kış, çocukluk dönemi ilkbahar, gençlik ve yaşlılık dönemlerinin de yaz ve sonbahar timsali olduklarını belirtmektedir. (Debûsî, tsz: 26)

Debûsî, tevekkül ve tessebbüb arasında rızıklanma konusunda insanın şu halleri olduğunu söyler: Önce anne karnında cenin halindedir. Bu durumda ceninin hiçbir şeyden haberi yoktur. Rezzâk olan Rabbi ona rızıkını verir. Dünyaya gözlerini açtığında anne ve babasına havale edilir. Annesi emzirir, babası ise nafakasını temin eder. Sonra gençlik hali gelir. Bu durumda sebeplere yapışır ve rızık temini için çalışır. Çoluk çocuk sahibi olunca da aynı şekilde çocuklarını geçindirebilmesi için çalışır. Debûsî, bu açıklamalardan sonra sözü önemli bir konuya getirerek “eğer bir insan, hayatı boyunca rızık meselesinde sadece Allah'a dayanıp güvenir de başkasını hakiki müessir olarak görmezse ona her anında bol bol rızık geleceğini” belirtir.

Onun ifadesine göre; “Allah nasıl kişiyi cenin haldeyken zayı etmeyip acıktığında doyurduysa kemâl yaşına gelinceye kadar da aynı şekilde zayı edip aç bırakmaz.” Debûsî, bütün rızkın Allah’tan geldiğine vurgu yapmak için önce; “*Gökte rızkınız ve size vaad olunan şeyler vardır.*” (Zâriyât 51/22) ayetine dikkat çeker. Sonra da rızık verme konusunda onun bir ortağı bulunmaması hakkında; “*Göğün ve yerin Rabbine andolsun ki o (size vadolanlar), sizin konuşmanız gibi gerçektir.*” (Zâriyât 51/23) ayetine işaret eder. Daha sonra her canlının rızkını Allah’ın tekeffül ettiğini “*Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah’ın üzerine olmasın.*” (Hûd 11/6) ayetine dayanarak ifade eder. Debûsî, rızkın sebeplere bağlanması hakkında şöyle bir açıklama yapar: “Dünya imtihan, karmaşıklık ve şüphelerin bulunduğu bir yerdir. Allah da imtihan gereği sınavda olan kulların rızıklarını kullar tarafından hissedilen sebeplere bağlamıştır ki, nefis bu sebepleri görsün ve rızık talebinde bedeni bu sebeplere sevk etsin.” (Debûsî, tsz: 28-31)

Debûsî, veren el, alan el meselesinde ise insanların farklı tabakalara ayrıldıklarını, tek düze olmadıklarını, Resûlullah’ın da onlara kurtuluşun hangi şeyde olduğunu öğretecek şekilde konuştuğunu belirtir. Örneğin Bilâl Habeşî’ye; “*İnfak et ey Bilal! Sakın arşın sahibinin azaltacağından korkma.*” (Taberânî, tsz: X/192) dediğini aktarır. Ayrıca kendisinin de Allah’ı tercih ettiğini hanımlarını ise dünya ve ahiret arasında tercihte bulunmaları konusunda serbest bıraktığını zikreder. (Ahzab 33/28-29) Daha sonra asr-ı saadetten şu örneği verir: Tebuk seferine çıkarken ordunun donatılması için Hz. Peygamber’in yaptığı çağrı üzerine Hz. Ebû Bekir, malının tamamını tasadduk etmiş, kendisine ailene ne bıraktın diye sorulunca da; “Aileme Allah ve Resûlünü bırakıyorum” demiştir. Hz. Ömer de malının yarısını tasadduk etmiştir. (Ebû Dâvud, “Zekât” 40; Tirmizî, “Menâkıb”, 43) Onların bu davranışları veren el olmanın faziletini ortaya koymuş olmaktadır. (Debûsî, tsz: 34)

2.2.4. Kulluk (Ubûdiyyet). Kitabın dördüncü bölümünde kulluk konusu işlenmektedir. Bu bölümün alt başlıkları ise; a) Nimet veren (mün’im) tanıma yolları b) Taksime rıza yolları c) Allah’ın kelimesine boyun eğme yolları d) Allah’a itaatın kısımları e) Allah’a kulluk ve O’ndan başkasına kulluk şeklidir.

Debûsî’ye göre ubûdiyyet, nefsin sıfatı, ibadet ise fiillerin sıfatıdır. Ona göre nimet veren, şu dört şekilde bilinir: Bir insan, bedenine baksa onun cüzlerden müteşekkil olduğunu ve hâdis (sonradan yaratılmış) olduğunu anlar. Cüzlerden bir araya gelmek araz olup, kıdeme zıttır. Yine bir insan, babasına hatta âleme baksa bütün bunların da aynı şekilde olduğunu görür ve hiçbir ortağı olmayan kadîm bir ilaha inanır. İnsan, hayatına baksa onun nefeslerden oluştuğunu, bu nefesler bitince ölümün geleceğini anlar. Varlığını devam ettirmekten aciz olan kimse bir varlığı ilk

olarak inşa etmekten daha aciz olur. Böylece eşi benzeri olmayan ve her şeye güç yetiren bir ilahın, varlığı yoktan yarattığının farkına varır. Yine bir insan, rızıkına baksa onu gökten inen suyla havadaki ısının birleşimiyle toprağın bitirdiği şeyler olarak bulur. Bunun için bütün şartların uygun olduğunun farkına varır. Gökle yeryüzünün faydalarını görür. Nihayet insan, saatler, günler, aylar ve senelerden oluşan zamana baksa bunun da hâdis olduğunu görür. (Debûsî, tsz: 37, 38)

Yine ona göre taksime rıza varlığın aslını, varlığın halini, nail olamadığı şeylerdeki faydayı ve afetlerin yerine kendisine verilen diğer şeyleri bilmekle gerçekleşir. Ona göre marifete ve rızaya ulaşan kimse Allah'ın kelimesine şu şekilde boyun eğer: “Bütün mülkün Allah'ın olduğunu itiraf eder. Mülkün nefsinin aleyhine olduğunu kabul eder. Gaybı kendisinin değil Allah'ın bildiğini ikrar eder.” (Debûsî, tsz: 38-40) Debûsî bu kıvama gelen kulun Allah'ın nimetini bilerek onun hikmetine kesinkes inanıp boyun eğdiğini, tüm kalbi ve aklıyla itaate rağbet ettiğini ayrıca sevgiye ulaştığı vakitteki aşğın lezzet aldığı gibi lezzetlendiğini hatta bunun bir benzerinin bulunmadığını ifade eder. Sonra da bu durumun Hz. Peygamber'in namazın gözünün nuru olduğunu bildirdiği hadis (Nesâî, “İşretü'n-Nisâ, 1; Hanbel, 1985: XIX/305,307) bir yorumu olduğunu belirtir. (Debûsî, tsz: 38-40)

Debûsî Allah'a itaatin, nefsi ve nefsin yardımcılarını kabul etmemek, Allah'a itaatte onlara muhalefet etmek, onları Allah'a davet etme ve onlardan kendisine güç yetireni esir almak şeklinde dört kısım olduğunu zikreder. Sonra da nefse muhalefet eden kimsenin onu ilah edinmeyeceğini, isteklerinde ona muhalefet edeceğini, böylece Allah'ın kendisinin mevlâsı olacağını ifade eder. (Debûsî, tsz: 40- 41) Gerek burada gerekse kitabın birçok yerinde Debûsî açıklamalarını devamlı dört ile sınırlandırdığı görülmektedir. Bu durumun kitaptaki anlatım metotlarından birini teşkil ettiği söylenebilir.

2.2.5. Fakr. Bu bölümde şu alt başlıklara yer verilmiştir: a) Fakrı gerçekleştirme yolları b) İnsanların kısımları c) Uzlete önem veren velilerin makamları d) Dünya hakkında peygamberlerin makamları e) Dünya mertebeleri açısından insanların kısımları f) Tamahı terk etmenin güzellikleri g) Rezillikleri terk etme h) Malın kısımları i) Malın makamları. (Fakr ile ilgili geniş bilgi için bk. Mekkî, tsz: III/1493-1520; Hucvirî, 2007: I/215-226; Kuşeyrî, tsz: 302)

Debûsî, Allah'ın kulunu yarattığında onu ubûdiyyete binaen fakirlik (Allah'a muhtaç olma) sıfatı üzere yarattığını belirtir. Sonra da onu zenginliği (ğınâ) bilmek, verilene kanaat etmek, mal mülkle sevinmeyi terk etmek ve verilmeyene (veya kaybettiğine) üzülmemek şeklinde dört şeyle imtihan ettiğini ifade eder. Ona

göre zenginliği bilme yolları da dördtür: “Tesebbübden (muhtemelen mal verilmeden önceki hal kastediliyor) önceki haline bakmak, tesebbübden sonraki haline bakmak, (mala) bir şey isabet ettikten sonraki haline bakmak ve o malla faydalandıktan sonraki haline bakmak.” Daha sonra kanaat etmenin de dört şekilde olduğuna değinmekte, bunları da; “Yeterli miktarı bilmek, dünyanın tüm faydasının kendisinde toplandığını bilmek, açgözlü olmanın çirkinliklerini bilmek ve hırsın rezilliklerini bilmek,” şeklinde açıklamaktadır. (Debûsî, tsz: 49)

Debûsî, insanların dünyayla irtibatları açısından; “Mevlâyı bırakıp dünya ile meşgul olan kimse, dünyayı ilah edinen kimse, dünyayı bırakıp Mevlâsı ile meşgul olan kimse ve Mevlâsı için dünya ile mesul olan kimse” şeklinde dörde taksim edildiğini bildirir. Ona göre birinciler, cahil olan kâfirlerdir. İkinciler, bâtnilerden Karmatîler ve tâbiyyûndan olan felsefecilerdir. Üçüncüler uzlet ehli velilerdir. Dördüncüler de peygamberler ve onlara varis olan fakih zâhidlerdir. Ayrıca uzlet ehli olan velilerin de makamlarının muhabbet, haşyet, rağbet ve rahbet (korku) şeklinde dörde ayrıldığını belirtmektedir. (Debûsî, tsz: 53-54)

Ona göre peygamberlerin dünya hakkında makamları da rıza ve heybet, cömertlik, asalet (kerem), fakirlik (iftikâr) ve eli açıklık (cûd) şeklinde dördtür. Rızık açısından insanların dünyaya karşı durumları da dördtür: “Rızıkı dünya ve sebeplerden bilenler, güvenenler, Mevlâdan olan sebeplerden bilenler ve tevekkül edenler.” (Debûsî, tsz: 56-57) Debûsî, malı da helal ve haramlık durumuna göre dörde taksim etmektedir: “Birincisi, gasp edilmiş mal gibi elinde bulunan için haram olan mal. İkincisi, fasit akitlerden kaynaklanan bir sorundan dolayı maliki için haram olan mal. Üçüncüsü, kendisinde Allah hakkı bulunan ve helal olan mal. Dördüncüsü ise sahibi için sağlam bulunan ve helal olan maldır.” Ona göre malın makamları da dört olup bunlar da; “şükür ve hamd, küfür ve gazap, sabır ve rıza, acı ve şikâyet” makamlarıdır. (Debûsî, tsz: 64-66)

2.2.6. Emir. Bu başlık altında tasavvufun önemli konuları olan şu alt başlıklara yer verilmiştir: a) İyilikleri emretme yollarını tanıma b) İlahi emirleri bilme ve hikmetleri c) İbadetlerin riyazet ve hizmet olması, hizmetin de riyazetin semeresi olması d) İbadetlerin -oruç, sadaka, hac, namaz- makamları e) İbadetlerin cevaz ve fesat sınırları f) Âbidlerin kısımları -fâiz/başaran, hâsir/hüsrana uğrayan, mağrur/aldanan, ahmak- g) Amellerde ucub göstermek.

Debûsî'ye göre iyilikleri emretme yolları dördtür. Birincisi, İslam şeriatı olan meşru yol. İkincisi, onun sahibi olan peygamber. Üçüncüsü o yolun kolaylığı. Dördüncüsü ise bu yolun yüce makama olan yakınlığı. Ona göre ilahi emirler ile

hikmetleri bilme yolları da bedenî ibadetler, mâlî ibadetler, mâlî muameleler, nefsî muameleler şeklinde dördtür. İlk ikisi Allah hakkıdır. Son ikisi ise kul hakkı olan şeylerdir. O, ibadetleri riyazet ve hizmet, hizmeti de riyazetin bir semeresi olarak görür. (Debûsî, tsz.: 67-71)

Debûsî, ibadetlerin makamlarına da değinir. Ona göre orucun makamları şunlardır: “Sıddıkların, muhlislerin, yaratılmışlardan hicapsız Rabbe vasıl olanların makamı, ayrıca meleklerin ve insanların ellerinde bulunan hil’at makamı, misafirlerin makamı, şerefli olanları istihdam makamı ve kulluğa razı olma makamlarıdır.” Yine ona göre sadakada da; “eli açıklık (cûd), ihsan, cömertlik (kerem), rahmet, muhabbet, (manevi) temizlik ve şükür makamları” vardır. O, haccın makamlarının oruca benzediğini ancak hacda uzak durulacak şeylerin onun şartı, oruçta ise rüknü olduğunu belirtir. Namazın makamlarında ise şu hususları dikkatlere sunar: “Namaz, dinin direği, ezan Müslümanların şiarının ilanıdır. Namaz, günün içinde işlenen günahların; Cuma namazı, günlerde işlenen günahların; oruç, aylarda işlenen günahların; hac ise seneler içerisinde işlenen günahların kefaretidir.” Yine ona göre “namaz, asıl olanların, diğer ibadetler ise diğerlerinin kefaretidir.” Her ibadetin diğerlerinde bulunmayan kendine has bir kısım özellikleri bulunduğunu ifade eden Debûsî, delillerin gösterdiğine göre namazın tüm ibadetlerden farklı bir yeri olduğunu vurgular. Sonra da sözü ibadetlerin caiz olma ve fasit olma sebeplerine getirir ve zâhiren bu sebeplerin fıkıh kitaplarında zikredildiğini, kendisinin de “*Hizânetü'l-Hüdâ*” isimli eserinde bunları anlattığını belirtir. *el-Emedü'l-aksâ*’nın ise bu durumların bütünü anlatıldığı kitabı olduğunu ifade eder. Debûsî, âbidleri de kazanan/fâiz, hüsrana uğrayan, aldanan ve ahmak şeklinde dörde taksim etmektedir. (Debûsî, tsz: 75-82) Bu bölümü son olarak ucubun (kendini beğenmenin) ameller açısından ne kadar tehlikeli olduğunu belirterek bitirir. (Debûsî, tsz: 85-87)

2.2.7. Hapishane (Dünya) ve Memleket (Asıl Yurt). Debûsî ve sûfilere göre dünya bir hapishane, ahiret ise asıl yurttur. Konunun önemine binaen Debûsî’nin de bu şekilde bir bölüm açtığı görülmektedir. Bu bölümün alt başlıkları ise; a) Hapishane haline ilişkin özellikler b) Dünya ve kötü vasıfları c) Ahiretin mukabili dünya d) Ticaret hakkında e) Bâtının iki şehveti, zâhirin iki şehveti f) Bunlardan kurtulmanın yolları şeklindedir.

Dünyayı bir hapishane olarak gören Debûsî, mülkü tanınmanın yollarının dört olduğunu bildirir. Ona göre bu dört yol hapishanenin, orada hapsedilmenin, ameller yapmanın ve bazı belalara maruz kalmanın hallerini bilmektir. Sonra o, dünyanın niçin hapishane olarak yaratıldığının hikmetine değinir. Ona göre insanlar,

dünyada tamamen hür değillerdir. İstedikleri gibi tasarrufta bulunamazlar. Debûsî, asıl yurdu bilme yolunun hapishaneyi, orada hapsedilenlerin halini, amellerini ve nasiplerini bilmeye mümkün olduğunu ifade eder. Daha sonra hapishaneyi ve asıl yurdu bilen kimsenin hapishaneden buğz edeceğini belirtir. Hapishaneyi sevmeme amillerini de mihnet, nimete rağbet etmek, fitneden sakınmak ve emniyette bulunmak olarak ifade eder. O, önemli bir konu olan asıl yurda yolculuk için hazırlık yapılmasını tavsiye eder. Bunların da göç, tecerrüd (kalbin, dilin, elin ve bedenün dünyalık şeylerden uzaklaşması), azık ve binit olduğunu belirtir. (Debûsî, tsz: 88-93. Gazzâlî'nin de benzer görüşleri için bk. Gazzâlî, tsz: 1102)

Debûsî, bu bölümde ticaret için de bir fasıl açar ve esas tacirin şahit olunan emin kimse, büyük tacir, uyanık ve kararlı, salim ve şanslı olduğunu zikreder. Sonra tacirin eminliğinin doğruluk, nasihat, (verilen şeyi) koruma ve geri vermede olduğunu belirtir. O, insanları da dünyada iken bir tacire benzetir. Akıllı tüccarın bazı hasletlere sahip olması ve ahirete en güzel şeyleri göndermesi gerektiğini vurgular. (Debûsî, tsz: 106) Sonra bir fasıl da dünyada çalışan kimseler için açar. Bunların da aldatici, kibirli, nasihat eden ve yardım eden şeklinde dört sınıfa ayrıldıklarını, bunlardan ilk ikisinin dünyayı talep ettiklerini, son ikisinin ise ahireti talep ettiklerini belirtir. (Debûsî, tsz: 113-115)

2.2.8. Mizan (Terazi). Debûsî bu bölümde herhangi bir alt başlığa yer vermemiştir. Mizan başlığı altında, Allah'ın dünyayı mizan için bir kefe, ahireti de diğer kefe olarak yarattığını belirtir. Ona göre, dünyada nefsin istediği şeylerin tamamı dünya kefesinin ağırlıklarıdır. Bu kefenin alakaları hissin idrak ettiği şeylerdir. Mizacın istekleri ve takva onun gözüdür. Allah'a itaat, saf altın ve en büyük inci mesabesindedir. Bunun alakaları da aklın gerektirdiği ve şeriaten duyulan şeylerdir. Beden, terazinin direğidir. Nefis, dilidir. Kalp, terazi koludur. Ruh, tartıcısıdır. Bunları belirttikten sonra Debûsî, dil, direk ve ağırlıklar arasında benzerlik ve eş olma durumunun bulunduğunu zikreder. Sonra bu son ikisi ile altın arasında mekân olarak bir zıtlık, mana olarak da bir farklılık olduğunu ifade eder. Yine ona göre dil ile tartı kolu arasında benzer olmadaki hileye ittisal vardır. Tartıcıyla arasında da yakın bir vuslat vardır. (Debûsî, tsz: 116-120)

2.2.9. Dinde İnsanların Kısımları. Bu bölümde insanların inanç, amel ve ihlas açısından durumları belirtilmektedir. Bölümün alt başlıkları ise şu şekildedir: a) Din konusunda insanların kısımları b) Sıddıklar hakkında c) Düşmanlarına karşı yardım edilmeleri açısından İbrahim, İsa, Süleyman, Musa, Muhammed (sav) peygamberler d) Fasıklar hakkında e) İnkârcılar hakkında f)

Münafıklar hakkında g) Zâhid hakkında h) Takva, mal ve vezirlik işleri i) Mali ve idari siyaset, hüküm verme görevleri.

Debûsî, insanların siddıklar, fasıklar, inkârcılar ve münafıklar şeklinde dörde ayrıldığını belirtir. Sonra siddıkların da dörde taksim edildiğini zikrederek onları şu şekilde sıralar: “Birincisi peygamberlerdir. Peygamberlerin de hayret (iyilik, seçilmişlik), ru’yet, ismet ve nusret olarak dört makamı vardır.” O, âlimlerin peygamberlerin vârisleri olduğunu bildirir ve bu durumu şu şekilde izah eder: “Çünkü peygamberler, sırf Allah ve ukba için yaşarlar. Dolayısıyla onlar, miras olarak Allah için olan ilim ve hikmet bırakırlar. Onlardan kalan dünyalık şeyler lukata gibi sadakadır. Onlara sulblerinden gelenler değil Allah’a manen yakın olanlar varis olur.” Buna delil olarak da; “Allah, *“Ey Nûh! O asla senin ailenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir.”* (Hûd 11/46) ayetini delil olarak kullanır. Sonra da Hz. İbrahim, Hz. İsa, Hz. Süleyman, Hz. Musa ve Hz. Muhammed’e yaşadıkları zamanlara göre revaçta olan ilimlerden dolayı nasıl yardım edildikleri konusunda açıklamalarda bulunur. (Debûsî, tsz: 122-132)

Siddıkların ikinci grubu velilerdir. Debûsî, velilerden kastın uzlet ehli olan veliler olduğunu vurgular. Sonra da bunların gaflet, yakaza, cihad ve hayret (şaşkınlık) şeklinde dört makamı olduğunu belirtir. Siddıkların üçüncü grubu ise ortada olanlardır (muktesidûn). Debûsî, bunlar için de iktisad, pişmanlık, inâbe, havf ve reca şeklinde dört makamdan bahseder. Siddıkların dördüncü kısmı ise zalimlerdir. Ona göre bunların da zulüm, reca, levn (kınama) ve özür makamları vardır. Debûsî, siddıkların bu şekilde dörde ayrılmasıyla alakalı “*Sonra biz o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere (Muhammed’in ümmetine) miras olarak verdik. Onlardan kendine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah’ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır. İşte bu büyük lütuftur.*” (Fâtır 35/32) ayetini delil olarak gösterir. Ayrıca hayırlı işlerde öne geçenlerin önce peygamberler sonra veliler olduğunu ifade eder. (Debûsî, tsz: 132-137)

Din konusunda insanların siddıklardan sonra ikinci kısmının fâsıklar olduğunu belirtmektedir. Debûsî, fâsıkların da tefekkür etmeyen ısrarcılar, pişman olmayan düşünenler, ayağa kalkmayan -veya şüpheci- (ğayri vâkıf) pişmanlar ve dönmeyen vâkıflar şeklinde dörde taksim edildiğini zikreder. (Debûsî, tsz: 137-139) Din konusunda insanların üçüncü kısmı, inkârcılardır. Debûsî’ye göre bunlar da düşünmeyen cahiller, görmeyen düşünenler, arif olmayan görenler ve hidayete ermeyen arifler diye dörde ayrılır. (Debûsî, tsz: 139-142) Din konusunda insanların dördüncü kısmı ise münafıklardır. Onlar da dikkatsiz alaycılar, kovulmayan

dikkatli, destek olup kovulanlar ve razı olmayan kovulanlar şeklinde dört kısımdır. (Debûsî, tsz: 142-144)

İnsanların din konusunda kısımlarını anlattıktan sonra, tüccar ve diğer çalışanlar hakkında bazı bilgiler verir. Ayrıca ticaret, zanaat ve ziraat hakkında bilgilendirmelerde bulunur ve Allah için olmayan kazancın azapla sonuçlanacağını belirtir. Debûsî, emîri yüce padişahın çobanı olarak tavsif eder. Ona göre, “asa, onun veziri, köpekler onun ordusu ve yardımcıları, koyunlar güttüğü şeyler olarak yaratılmışlardır. İnsanlardan haddi aşanlar kurtlar, dünya cilveli fahişe, şeytan simsar ve lider, akıl denetleyen ve gözlemci, melek şahit ve kâtip, amelin ecri nimet diyarı olan cennet, günahların cezası ise cehennemdir.” Debûsî burada peygamberi, insanları, günahları, sevapları, meleği, şeytanı ve gidilecek iki yeri bu şekilde temsillerle anlatmıştır. (Debûsî, tsz: 145-149)

Debûsî âlimi, kadir olan Allah’ın halifesi olarak görür. O âlimin, ayetleri ve hadisleri öğrendikten sonra vezir gibi akıllı, zeki, cüretkâr, güvenilir, kuvvetli ve benzeri bazı vasıflara sahip olması gerektiğini vurgular. Ayrıca o âlimin, dünyada hafız, ukbaya kılavuz, insanların tamamının da bir kabile olduğunu söyler. Ona göre yollar, adil veya zalimdir. Ev de harap veya mamurdur. (Debûsî, tsz: 149-150) Zahid ve zühd³ konusunda ise kısaca şunlara değinir: “İlimsiz zühd çok fena bir şeydir. Çünkü o, helak vadisine götürür de kişi kendisini hidayet yolunda zanneder. Dünyaya dalar da bunu takva sanır. Bu durum onu ateşli bir yola teşvik eder de o, bunu cennet-i me’vâ olarak görür.” Sonra Debûsî, takvanın⁴ bütün her şeyden yüz çevirmek olmadığını, Allah’ın güzel şeyleri kullarına haram kılmadığını, çeşit çeşit nimetleri kulları için yarattığını ve kullar için ziyet ve güzel rızıklar var ettiğini

³ Kuşeyrî, tasavvuf ehlinin zühd konusunda ikiye ayrıldığını, bir kısmının zühdü, haramlara karşı kendini tutmak olduğunu helal olanların ise mubah olduğunu; diğer kısmın ise zühdün haramlara karşı kendini tutmanın farz helallere karşı fazilet olduğunu belirttiklerini ifade eder. Ayrıca Süfyan es-Sevrî’nin zühdü, bayağı şeyleri yemek ve aba giymekle değil dünyaya karşı uzun emelli olmamak şeklinde tarif ettiğini zikreder. O, zühdle ilgili daha birçok tarife yer verir. Ancak burada bir tanesiyle yetinildi. (Kuşeyrî, tsz: 151-152). Gazzâlî’ye göre zühd, bir şeyden rağbeti kesip daha hayırlı bir şeye yönelmektir. Ona göre bir kimsenin hali vazgeçtiği şeye nispetle zühd, yöneldiği şeye nispetle rağbet ve sevgi (hub) olarak isimlendirilir. Zühd konusunda uzun açıklamalarda bulunan Gazzâlî zühdü, ahiretteki mükemmel nimetler karşısında dünyanın hakir olduğunu bilerek onu terk etmek şeklinde tanımlar. Ona göre zühd, malı terk etmek ve onu cömertlik ve benzeri şeyler için harcamak değildir. (Gazzâlî, tsz: 1571-1573).

⁴ Kuşeyrî’ye göre takva, bütün hayır çeşitlerini kendinde toplamaktır. Ona göre takvanın aslı, önce şirkten korunmak sonra günah ve kötülüklerden sakınmak sonra şüpheli şeyleri terk etmek sonra da (ihtiyaçtan) fazlayı bırakmaktır. O, çeşitli insanların takvasının şu şekilde olduğunu bildirildiğini haber verir. “Avamın takvası şirkten korunmak, seçkin kulların takvası günahlardan uzak durmak, velilerin takvası yapmış oldukları amelleri (manevi derecelere ulaşmak için) vesile etmemek, peygamberlerin takvası ise yaptıkları amelleri kendilerine ait görmekten sakınmaktır. Çünkü onların takvası, Allah’tan kaynaklanıp onları Allah’a götürür.” (Kuşeyrî, tsz: 142-145).

belirterek takva konusunda önemli bir meseleye parmak basar. (Debûsî, tsz: 150-153)

2.2.10. Mihnet (Meşakkat) ve Hile. Bu bölümde insanların dünyada maruz kaldığı bazı bela ve musibetlere yer verilmiştir.

Burada yemek yeme, ilaç kullanma,⁵ kadınlarla muâşeret, savaş ve ölüm, vücudun kabih ve çirkin görünümlü olmasından selamette bulunması veya bu gibi afetlere maruz kalması, vücudun manen kötü olan şeylerden selamette olması veya bunlara düçar olması gibi mihnetler anlatılmıştır. Ayrıca kalple Allah'ı bilme, öğrenciler ve kendisine tabi olanlar, Allah'ı tanımama, Allah'a daveti terk etme, Allah için kalbin istikamet üzere olması, sâlihlerle dünyada verilen bazı cezalar, davet, âlim olmayanların Allah'a daveti konularında da mihnetlere yer verilmiştir. Daha sonra hile meselesinde bazı açıklamalar yapılmıştır. (Debûsî, tsz: 161-172)

2.2.11. Davet, Rü'yet, Beşâret. Bu son bölümün alt başlıkları da şunlardan ibarettir: 1. Davet. a) Nefsin ve ruhun davetleri b) Nefsin davetinin fesadı c) Allah'ın varlığının vahdeti d) Muhkem ayetler e) Müteşabih ayetler f) İmanın sınırları ve kapıları g) Ümit ve korkuyla Allah'a çağırmanın alâmetleri 2. Rü'yet. a) Nübüvvet nuru b) Hilafet nuru c) İlim nuru d) Akıl nuru e) Dünyanın zaman ve mekân mertebeleri 3. Beşâretin fazileti. a) Âlimlerin mertebeleri b) Müminlerin mertebeleri c) Allah'ı tanımayanların mertebeleri d) İnsanın helak sebepleri e) Nefis hakkında cehalet ve bilgi sahibi olma f) Âlem hakkında cehalet ve bilgi sahibi olma g) Helakten kurtulma. (Debûsî, tsz: 173-242)

el-Emedü'l-aksa kitabının on bir bölümünün konuları yukarıdaki gibi özetlenebilir. Konulara göz atıldığında ele alınan meselelerin diğer tasavvuf eserlerinde geçen meselelerle örtüştüğü görülmektedir. Buradan yola çıkılarak fakih ve usulcülüğü ile öne çıkan Debûsî'nin tasavvufî meselelere sanki bir sûfî bakış açısıyla yaklaştığı, ayrıca tasavvuf sahasına eser yazabilecek derecede hâkim olduğu neticesi çıkarılabilir.

3. Eserde Yer Verilen Bazı Hadislerin Hz. Peygambere Aidiyeti Sorunu

⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, tedavi olmamanın azimet, tedavi olmanın ise ruhsat olduğunu belirttikten sonra Hz. Peygamberin tedavi olduğunu zikreder ve tedaviyi tavsiye eden bazı hadislere yer verir. Daha sonra tedavi olan kimsenin tedavi olmayana karşı daha faziletli olduğunu ifade eder. Ayrıca hasta bir kimsenin tedavi olmasının onun tevekkülünü - Resûlullahın en çok tevekkül sahibi olmasına rağmen tedavi olmasından dolayı azaltmayacağını özellikle vurgular. (Mekki, tsz: II/944-951). İmam Gazzâlî de, tedavi olmanın tevekküle ters olduğu düşüncesini şiddetle eleştirir ve tedavi olunmasını tavsiye eder. (Gazzâlî, tsz: 1652-1653).

Tüm İslami ilimlerde olduğu gibi sūfler de yazdıkları eserlerde düşünce ve görüşlerini temellendirirken ayet ve hadisleri de delil olarak kullanmaktadırlar. Debûsî de tasavvufi meseleleri ele aldığı bu eserinde yeri geldikçe ayet ve hadisleri delil olarak kullanmıştır. Temel tasavvuf kitaplarında yer alan ve genel olarak tasavvufi meselelere mesned kabul edilen ayet ve hadisleri Debûsî de aynı minval üzere kitabına almıştır. Bu konuda dikkat çeken husus ise onun, ayetler ve başta kütüb-i sitte olmak üzere muteber hadis kitaplarında geçen hadisler dışında, muhaddisler ve hadis şarihleri tarafından genellikle uydurma veya çok zayıf olarak nitelenen bazı rivayetlere de bu eserinde yer vermiş olmasıdır. Örneğin, “علماء أمني” كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيل *Ümmetimin âlimleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir.*” (Debûsî, tsz: 123) rivayeti bunlar arasındadır. Zira bu rivayetin herhangi bir aslının olmadığı ifade edilmiştir. (Sehâvî, tsz: 459; Kârî, tsz: 247; Aclûnî, 1351h: II/64) Konuya örnek olması bakımından Debûsî'nin eserinde yer verdiği diğer bir rivayet ise; “أفضل الجهاد جهاد النفس” *En faziletli cihad, nefisle yapılan cihaddır.*” (Debûsî, tsz: 14, 16, 18) şeklindedir. Bu rivayet bu lafızlarla herhangi bir kaynaktan geçmemektedir. Ancak bu manaya işaret ettiği düşünülebilecek olan yakın manalı rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in Tebük seferi dönüşü söylediği rivayet edilen; “*Küçük cihattan büyük cihada döndünüz. Büyük cihad nefse karşı yapılan cihaddır.*” (Aclûnî, 1351h: I/424) sözü veya “*Mücahid, Allah'a itaat etme konusunda nefsiyle cihad eden kimsedir.*” (Tirmîzî, “Fedâilü'l-cihâd”, 2; Hanbel, tsz: XXXIX, 375,381) yahut da “*Cihadın en faziletlisi kişinin Allah yolunda nefsiyle ve hevasıyla cihad etmesidir.*” (Taberânî, tsz: XVIII/309; Müttâkî, tsz: IV:430) şeklindeki rivayetler burada zikredilebilir. Bu rivayetler hakkında zayıf olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmakla birlikte, (Aclûnî,1351h: I/424; Kârî, tsz: 206-207; İbn Teymiyye, 2004: XI/197) yine de bu tür rivayetlerin ifade ettiği anlam üzerine tasavvuf anlayışını şekillendiren temel argümanlar inşa edilmiş olduğu görülür. Debûsî'nin yukarıda aktarılan rivayeti kullanması da ya tasavvuf anlayışında bu yöndeki rivayetlerin yaygın olarak kullanılıyor olmasından kaynaklandığı veya bu rivayete benzer, yakın anlamlı rivayetlerin anlamından hareketle bu rivayete yer verdiği söylenebilir.

Fakr konusunda dünyalık bir şeye nail olan kimseye görevli meleğin haber vermesiyle Hz. Peygamberin söylediği belirtilen; “هالك بمثليه من الغم” *İşte sana (dünyalık olarak nail olduğun) şeyin iki misli gam var.*” (Debûsî, tsz: 48) sözü de burada örnek olarak zikredilebilir. Bu söz de kitapta Hz. Peygamber tarafından söylenmiş gibi zikredilmiş olsa da muhaddislere göre aslı bulunmamaktadır. (Beyhakî, tsz: XIII/205) Yine Debûsî'nin eserinde Hz. Peygamber'in söylediğini belirttiği; “لم يسبقكم أبو بكر بكثرة الصلاة والصيام، وإنما سبقكم بشيء ركز في قلبه” *Ebû Bekir fazilette sizi çok namaz*

ve çok oruçla değil kalbindeki bir hazine ile geçti.” (Debûsî, tsz: 94) sözünün de merfû bir senedi bulunmamaktadır. (Tirmizî, tsz: I/149; III/55; İbn Receb, tsz: 254) Aynı şekilde “*من عرف نفسه عرف ربه*” (Aclûnî, 1351h: II/262) rivayetinin de merfû bir senedi bulunmamakla beraber, Debûsî tarafından eserinde merfû bir hadis gibi zikredildiği görülmektedir. (Debûsî, tsz: 199)

Yine “*من خاف الله خافه كل شيء*” (Debûsî, tsz: 135) rivayeti de *el-Emedü'l-aksâ*'da Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir. Ancak bu sözün kaynaklarda bazı sahabilere veya seleften birine nispet edilerek nakledildiği görülmektedir. (Aclûnî, 1351h; II/249, 310)

Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ*'da yer verdiği tüm rivayetler hakkında tahliller yapmak bu araştırmanın sınırlarını aşacağından, yukarıda aktardığımız örnekler üzerinden kısaca şu değerlendirmeler yapılabilir: Merfû bir senedi bulunmayan ve muhakkik muhaddislerin hadis olarak sabit değil dedikleri bir kısım rivayetlere bu eserde hadis olarak yer verildiği görülmektedir. Böylesi rivayetlerin bu özelliklerine rağmen genel olarak tasavvuf eserlerinde de yaygın şekilde kullanılan rivayetler olduğu, hatta nefisle mücadele gibi en önemli tasavvufi argümanlara da temel teşkil ettirildiği bir gerçektir. Netice de merfû bir senedi olmamasına veya muhakkik hadisçilerce uydurma olduğu yönünde tespitler bulunmasına rağmen bir kısım rivayetlerin bazı tasavvufi kaynaklarda Hz. Peygamber'in sözüymüş gibi rivayet edildiği gibi, bu tutumun Debûsî'nin bu eserinde de sürdürüldüğü görülmektedir.

Sonuç

Ebû Zeyd ed-Debûsî, Semerkand ve Buhara bölgesinde hicri 367-430 yılları arasında yaşamış, Hanefîlerin o bölgedeki en büyük âlimlerindedir. İlim silsilesi, iki farklı yolla İmam Muhammed'e ve Ebû Hanife'ye dayanır. Gayet zeki, nazar ilminde darb-ı mesel verilecek kadar iyi yetişmiş ve hilaf ilmini ilk ortaya çıkaracak kadar fikhî ihtilaflara ve görüşlere hâkim birisidir. Bunun yanında Ebû'l-usr el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî ile birlikte Hanefî fıkıh usulünün kurucuları arasında yer almaktadır.

Debûsî'nin çok yönlü bir âlim olduğu görülmektedir. Genelde furû fıkıh ve usul-i fıkıh alanlarındaki eserleri ile tanınmakla beraber, tasavvuf ve ahlak alanında da tanıtımını yaptığımız *el-Emedü'l-aksâ* isimli eseri bulunmaktadır. Bu eserinde ele aldığı meselelerin, genel olarak diğer tasavvuf eserlerinde de işlenen konular olduğu görülmektedir. Dolayısıyla fûru, usul, hilâf alanlarına olduğu gibi tasavvuf alanına da bu alanda bir eser telif edecek derecede hâkim olduğu söylenebilir. Kaynaklarda onun bir tasavvuf müşşidine intisap ettiği bilgisine rastlanmamakla birlikte, onun bu

eserinde ele aldığı konuları işleyişinden bu alanda sûfi müellifler kadar yetkin olduğu görülmektedir. Bizzat kendisi fikhın hem amelî/zâhiri alanında hem de bâtınî alanında eser verdiğini belirterek adeta fikh ile tasavvufun bütünlüğünü ve aralarında çatışma olmadığını ortaya koymuştur. Debûsî, insanları dünyayla irtibatları açısından; “Mevlâyı bırakıp dünya ile meşgul olan kimse, dünyayı ilah edinen kimse, dünyayı bırakıp Mevlâsı ile meşgul olan kimse ve Mevlâsı için dünya ile mes’ul olan kimse” şeklinde dörtlü taksime tabi tutmuştur. Ancak bu taksimden sonra birinci kısımdakilerin cahil olan kâfirler; ikincilerin bâtınilerden Karmatîler ve tâbiyyûndan olan felsefeciler; üçüncülerin uzlet ehli veliler, dördüncülerin de peygamberler ve onlara vâris olan fakih zâhidler olduğun belirtmiş olması anlamlıdır. Zira Debûsî, bu yaklaşımıyla uzlet hayatını seçmeyip Allah için dünyaya karşı sorumluluk bilincini yüklenen fakihleri “peygamberler ve onlara vâris olan fakih zâhidler” olarak konumlandırması, onun fikh-tasavvuf ilişkisi bağlamında sergilediği bütüncül bir bakış açısının sonucu olduğu kanaatindeyiz.

Debusî, tasavvufun ana konularına temas ederken zühd ve ilim arasında kurduğu yakın bağı hep öne çıkarmış, bu bağlamda âlimlerin peygamberlerin vârisleri olduğuna dikkat çekerek ilimsiz zühdün “korkunç bir durum” olduğu tespiti gibi özgün yorumlarda bulunmuştur. O, sûfiler gibi dünyanın ve nimetlerinin geçici olduğunun farkında olarak kalbe önem verilmesi gerektiği üzerinde hassasiyetle durmuş, nefis ve şeytan ile mücadele ve bunların etkisinden kurtulma ve en yüce gayeye ulaşma yolları hakkında geniş açıklamalarda bulunmuştur. Kurtuluşa ermenin de ancak şer’î emirlere azami riayet etmekle ve nehiyelerden olabildiğince kaçınmakla mümkün olduğunu belirtmiştir. Telif ettiği *el-Emedü'l-aksâ* isimli eserinde zikredilen bu ve benzeri hususlar üzerinde sûfi müellifler derecesinde oldukça doyurucu bilgiler vermiştir. Ele aldığı her bir konuyu kategorize ederek sınıflandırmış, derecelendirme ve mertebeye tabi tutmuş ve bunlara bağlı makamları zikrederek sistematik bir tutum sergilemiştir.

Debûsî bu eserinde mevzubahis ettiği konularla alakalı birçok ayet ve hadise de yer vermiştir. Bu konuda dikkat çeken bir husus ise bir kısım tasavvuf eserlerinde de olduğu gibi merfû bir senedi bulunmayan yahut hadis şarihlerince zayıf veya uydurma olduğu belirtilmiş bir kısım rivayetlerin Hz. Peygamber’e nispet edilmesidir. Ancak bu rivayetlerin çoğu hadis olmasa da ya seleften birinin kavli ya da meşhur sûfilerden birinin sözü olarak kaynaklarda yer almaktadır.

Hâsılı, *el-Emedü'l-aksâ*’da yer alan konulara göz atıldığında ele alınan meselelerin diğer tasavvuf eserlerinde geçen meselelerle örtüştüğü görülmektedir. Buradan yola çıkılarak fakih ve usulcülüğü ile öne çıkan Debûsî’nin tasavvufi

meselelere sanki bir sûfi bakış açısıyla yaklaştığı, ayrıca kendisinin tasavvuf alanına eser yazabilecek derecede hâkim olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, A. (tsz.). *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, c. 1-4, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Aclûnî, İ. b. M. (1351h). *Keşfü'l-Hafâ' Ve Müzîlü'l-İlbâs*, c. 1-2, Mektebetü'l Kuds, Kahire.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. (1985). *El-Müsned*. y.y., b.y.
- Akgündüz, A. (1994). "Debûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul, TDV Yayınları. c. IX, ss. 66-67.
- Ali el-Kârî, N. A. (tsz.). *el-Esrârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a (el-Mevzû'âtü'l-Kübrâ)* 1. bs., Müessetü'r-risâle, Beyrut.
- Ali el-Müttakî, A. (tsz.). *Kenzü'l-ummâl Fî Süneni'l-Akvâl Ve'l-Ef'âl*, 5. bs, c. 1-18, Müessetü'r-risâle, Beyrut.
- Bedir, M. (2010). "Takvimü'l-edille", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV Yayınları. c.XXXIX, ss. 493-494.
- Bedir, M. (2017). *Fıkıh Mezhep Sünnet*, Dem Yayınları, İstanbul.
- Beyhakî, A. b. H. (tsz.). *Şua'bi'l-Îmân*, c.1-8, Mektebetü Rüşd, Bombay.
- Buhârî, M. b. İ.(1422/2001). *el-Câmi'u's-sahîh* c. 1-8, Dâru Tavki'n-Necât, b.y.
- Çiftçi, M. H. (2021). "Muhtasarı İhtilâfî'l-Ulemâ, Ebû Ca'fer Et-Tahâvî." *Mütefekkir*, 8/15, s.309-314. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.949257>
- Debûsî, E. Z. A. (sz.). *el-Emedü'l-aksâ* el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut.
- Ebû Dâvud, S. b. E.(tsz.). *Es-Sünen*, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, Dimeşk.
- Ebû Tâlib, M. (tsz.). *Kütü'l-Kulûb*, c1-3, Mektebetü Dari't-türas, Kahire.
- Gazzâlî, E. H. M. (tsz.). *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut.

- Hakım et-Tirmizî, (tsz.). *Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ahbâri'r-Resûl*, c. 1-4, Dâru'l-cîl, Beyrut.
- Hücvîrî, A. b. O. (2007). *Keşfü'l-mahcûb* c. 1-2, el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, Kahire.
- İbn Haldun, V. A. (2004). *Mukaddime*, c. 1-2). Yeni Şafak Yayınları, Ankara.
- İbn Hallikân, Ş. A.(tsz.). *Vefeyâtü'l-a'yân*, c. 1-8). Dâru Sâdır, Beyrut.
- İbn Kesîr, İ. İ. (tsz.). *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. 1-21, Dâru Hecr, Riyad.
- İbn Kutluboğa, Z. K. (tsz.). *Tâcü't-terâcim*, Dâru'l-kalem, Dimeşk.
- İbn Receb, Z. A. (tsz.). *Leţâ'ifu'l-Ma'ârif fimâ li-Mevâsimi'l-'âm mine'l-Vezâ'if*, Dâru İbn Hazm, b.y.
- İbn Teymiyye, T. A. (2004), *Mecmu'u Fetâvâ*, Mücemmei'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafi'ş-Şerîf, Medine.
- Kâtib Çelebî, H. H. (1941). *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, c. 1-2, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat
- Koca, F, (2009), *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temelleri*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Kureşî, M. A. (tsz.). *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, c. 1-5, Dâru Hecr, Riyad.
- Kuşeyrî, Z. A. (tsz.). *er-Risâle*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Leknevî, M. A. (1324h). *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaâtü Dâri's-seâde, b.y.
- Mâverdi, A. b. M. (tsz.). *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Dâru Mektebi'l-hayât, y.y.
- Molla Hüsrev, M. b. F. (1321h.). *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, Dersâadet.
- Muhâsibî, E. A. H. (tsz.). *er-Riâye li Hukûkillâh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Müslim, E.H. M. (1374-75/1955-56). *el-Câmi'u's-sahîh*. y.y., Kahire.
- Nesâî, A. b. Ş., (tsz.). *es-Sünen*, Dâru's-sel'am, Riyad.

- Özel, A. (2014). *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Sadrüşşerîa, U. b. M. (tsz.). *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh (et-Telvîh içinde)* c. 1-2, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Sartepe, E. (2008). "Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2, s.s. 143-169.
- Sehâvî, Ş. M. (tsz.). *el-Makâsîdül-Hasene fî Beyâni Keşîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehire 'ale'l-Elsine*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut.
- Sem'ânî, A. b. M. (tsz.). *el-Ensâb*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire.
- Siĝnâkî, H. H. (tsz.). *el-Vâfî fî usûli'l-fikh*, c. 1-5, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke.
- Taberânî, M. S. (tsz.). *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. 1-25, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire.
- Tirmizî, M. b. İ. (1996). *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-ĝarbi'l-islâmî, Beyrut.
- Türker, Ö. (2008). "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 20, s.s. 38-58.
- Yetkin, H. (2021). "Mâverâünnehirli Hanefî Usûl Âlimi Debûsî'nin Hilâf Eseri el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Fürû: Literatürdeki Yeri ve Etkileri". M. Şimşek (Ed.), *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (ss. 581-592). Karabük Üniversitesi Yayınları.
- Zehebî, Ş. M. (tsz.). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, Müessetü'r-risâle, Beyrut.
- Zirikli, M. H. (2002). *el-A'lâm*, c. 1-8, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut.

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

Araştırmacıların katkı oranı beyanı / Contribution rate statement of researchers:

1. Yazar/First author %50
2. Yazar/Second author %50

Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir. (No potential conflict of interest was reported by the authors).

Süyûti'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâtî't-Tenzîl Örneği)

Jalal Al-Din Al Suyuti's Approach To Quran Qasas (Stories) And Revealing Judgments Within The Qasas (Sample Of Al-Iklil Fî Istinbat Al-Tanzeel)

Ahmet YELATAN

Yüksek Lisans, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Student, Master Program, Sivas Cumhuriyet University, Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Sivas, Turkey, ahmet-yelatan@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3347-1568>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	22 Haziran / June 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Yelatan, A. (2022), Süyûti'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâtî't-Tenzîl Örneği)/Süyûti'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâtî't-Tenzîl Örneği). Turkish Academic Research Review, 7 (3), 827-846. Retrieved <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1134481>

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.



Süyûti'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâtî't-Tenzîl Örneği)

Ahmet YELATAN

Öz

Kur'ân'ı Kerîm, yaklaşık yirmi üç yıl zaman zarfında, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirilen, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkartan, tüm insanlar için evrensel bir mesaj, tüm Müslümanlar için de bağlayıcı ilahi bir kitaptır. Kur'ân'ın muhtevâsına baktığımızda bunun üç temel unsur üzerine inşâ edildiğini görürüz ki bunlar; itikad, amel ve ahlakıtır. Temel gayesi, insanları dünyada saadete, ahirette de kurtuluşa ulaştırmak olan Kur'ân, bu sebeple her dönemde âlimlerin temel uğraşısı olmuştur. Kur'ân'la hemhâl olan her âlim, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında farklı bir metod benimsemiştir. Bu âlimlerden biri de Memlûklerin hüküm sürdüğü yıllarda yaşamış olan Celâleddin es-Süyûti'dir. (öl. 911/1505) Süyûti, Kur'ân'ın önemli bir bölümünü teşkil eden kıssaları, klasik müfessirlerin aksine farklı bir yol benimseyerek te'vîl etmeye çalışmıştır. Süyûti'nin Kur'ân kıssalarına yaklaşımını ele aldığımız bu çalışmada, *el-İklîl fî İstinbâtî't-Tenzîl* adlı tefsir eserini örnek göstererek, bu tefsir eserinde yer alan kıssaların, klasik diğer tefsirlere göre tek bir yönünün bulunmadığı örneklerle izah edildi. Kur'ân'ın önemli bir kısmını oluşturan kıssalar, nazil olduğu dönemdeki muhatap kitleye Hz. Peygamber'in (s.a.v.) davet zamanı ile ilgili bilgiler sunarak, zihinlerde mâzi, hâl ve istikbale âit, muhatabın dünya-âhiret mutluluğu için bir profil meydana getirir. Kur'ân kıssaları, ilahi mesajın amacını gerçekleştirmede başvurulan bir vasıtaadır. Müfessirler genellikle Kur'ân kıssalarını edebî-ahlakî açıdan ele almışlardır. Kıssaların, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve müminleri teselli, düşmanları tehdit amacı taşıdığına dikkatleri çekmeye çalışmışlardır. Elbette böyle bir şey Kur'ân'ın büyük bir bölümünü oluşturan kıssaların tek gayesi değildir. Bu yönüyle kıssalara tek bir pencereden bakmak, Kur'ân'ı eksik anlamaya yol açabilir. Süyûti'nin, Kur'ân kıssalarına nasıl yaklaştığı konusu çalışmamızın temelini oluşturacaktır. Konuya dair eserinden örnekler sunulacaktır. Bu yönüyle Süyûti'nin, kıssalara farklı bir pencereden yaklaştığını ve onlardan hüküm istinbât ettiğini görmüş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Celâleddin es-Suyûti, el-İklîl fî İstinbâtî't-Tenzîl, Ahkâm, Kıssa.

Süyûti'nin Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı ve Kıssalardan Hüküm İstinbâtı (el-İklîl Fî İstinbâtî't-Tenzîl Örneği)

Abstract

The Quran is a holy book revealed to Prophet Muhammed (s.a.w) within twenty years, brought people out of the darkness to the light, a universal message for all human beings, and is a binding divine book for all Muslims. When we observe the content of the Quran, we see that it was built on three foundations; belief (i'tiqad), deeds (amal), and ethics (akhlaq). The Quran, whose primary purpose is to bring people happiness in this world and salvation hereafter, has been the main concern of scholars in every

period. Each scholar who communes with the Quran has adopted a different method for understanding the Quran. One of these scholars is Jalal al-Din al-Suyuti(died.911/1505), who lived during the reign of the Mamluks. Suyuti tried to interpret the stories (qasas) in the Quran, which constitute an important part of the Quran, by adopting a different way, unlike the interpretations (ta'wils) made by classical commentators (mufasssirs). In this study, in which we discuss his approach to the Quran stories in his tafsir work called al-İqlîl fî İstinbati't-Tanzîl, it will be pointed out that compared to other classical tafsirs, the stories are viewed from a different window. The stories, which form an significant part of the Qur'an, convey the events that happened in previous the and will have in the future, as well ass several information the as regards period in which it is located, for people to live a prosperous life and form a profile in the minds of the past, present and future time. Qur'anic Stories are one of the means used in realizing the purpose of the Qur'an. Savant of tafsir have generally looked at the Qur'anic Stories from a literary-moral point of view and have tried to withdraw caution to truth the that these ones Qur'anic Stories have the purpose of comforting the prophet and Muslims. Of course, stories have such a purpose, but this is not a basic purpose. The stories form a large part of the Qur'an. In this esteem, looking at the stories from a single point of view means understanding the Qur'an incompletely. The subject of how Suyuti approaches the tales of the Qur'an forms the basis of our study. We freedom try to present the examples in the book in command to the sense subject. In this respect, we will see that Suyuti approaches the stories from a different angle and draws conclusions from the stories.

Structured Abstract

The Quran is a holy book revealed to Prophet Muhammed (s.a.w) within twenty years, brought people out of the darkness to the light, a universal message for all human beings, and is a binding divine book for all Muslims. When we observe the content of the Quran, we see that it was built on three foundations; belief (i'tiqad), deeds (amal), and ethics (akhlaq). The Quran, whose primary purpose is to bring people happiness in this world and salvation hereafter, has been the main concern of scholars in every period. Each scholar who communes with the Quran has adopted a different method for understanding the Quran. One of these scholars is Jalal al-Din al-Suyuti(died.911/1505), who lived during the reign of the Mamluks. He wrote refutations to the scholars of the period with his brave attitudes at a young age. Suyûti, who made a name for himself in many scientific fields, left valuable works on Islamic culture and civilization. His tafsir called, al-İqlîl fî İstinbati't-Tanzîl which is one of his works in Islamic sciences, is an important work. This work has been counted among the ahkam commentaries. Suyuti tried to interpret the stories (qasas) in the Quran, which constitute an important part of the Quran, by adopting a different way, unlike the interpretations (ta'wils) made by classical commentators (mufasssirs). In this study, in which we discuss his approach to the Quran stories in his tafsir work called al-İqlîl fî İstinbati't-Tanzîl, it will be pointed out that compared to other classical tafsirs, the stories are viewed from a different window. The stories, which form an significant part of the Qur'an, convey the events that happened in previous the and will have in the future, as well ass several information the as regards period in which it is located, for people to live a prosperous life and form a profile in the minds of the past, present and future time. Qur'anic Stories are one of the means used in realizing the purpose of the Qur'an. Savant of tafsir have generally looked at the Qur'anic Stories from a literary-moral point of view and have tried to withdraw caution to truth the that these ones Qur'anic Stories have the purpose of comforting the prophet and Muslims. Of course, stories have such a purpose, but this is not a basic purpose. The stories form a large part of the Qur'an. In this esteem, looking at the stories from a single point of view means understanding the Qur'an incompletely. The Qur'an stories are narrative techniques that help humanity to decide about its past, the period in which it lived, and its future. The stories of the Qur'an are a form of style

in which Allah's decrees are expressed. It is a guide for believers to understand and interpret the Qur'an. It gives good news to believers, teaches them the principles of worship, and warns those who do not believe. It provides information about what will come true aftermath. Qısas-ul-Qur'an is one method used to realize the purpose of divine revelation. As a result of researching and examining the stories of the Qur'an, we see that they are generally events that took place between previous prophets and messengers and the communities to which they were sent. The stories contain some Shariah principles in terms of Islamic law. Some of these provisions were abolished, and some were changed and transferred to the Muslims. Therefore, the stories are in a close relationship with Islamic law. It is understood that the stories shed light on every period, draw lessons from exemplary events, and point to moral principles and the legal field. It is evident that the Qur'an stories carry Islam's messages in every aspect. While narrators (muhaddis), mystics, linguists, historians, men of letters, and sociologists approached the stories from their own perspectives, commentators who were interested in judgments also approached them from their own perspectives. Suyuti also tried to look at the stories from the point of view of judgment. Suyûtî pointed out the legal regulations related to individual and social life and stated in his work called 'al-iqlîl' that the stories are the source of law. In this context, our author has drawn judgments from the stories and reminded their relationship between the stories and Islamic Law. The subject of how Suyuti approaches the tales of the Qur'an forms the basis of our study. We freedom try to present the examples in the book in command to the sense subject. In this respect, we will see that Suyuti approaches the stories from a different angle and draws conclusions from the stories.

Keywords: Qur'an, Jalal al Dîn al-Suyûtî's, al-Iklîl fî İstinbat al-Tanzeel, Ahkam, Parable.

Giriş

Kur'an'ı Kerîm, insanoğlundan dünya-ahiret dengesini kurmasını istemektedir. Kur'an'ı Kerîm incelendiğinde bunları açıkça görmek mümkündür. İnsan, manevi olarak bir şeye ihtiyaç duyarken aynı zamanda maneviyata ulaştıracak maddi prensiplere de ihtiyaç duyar. Bu insanoğlu için vazgeçilmez ve zorunludur. Kur'an bir yandan bunu uygularken bir yandan da maddi olarak prensip ve kurallardan bahsetmiştir. Kur'an üzerinde çalışmalar yapan âlimlerin bir kısmı manevi prensiplerle uğraşmış ve çeşitli eserler meydana getirmişlerdir. Kısasu'l-Kur'an, Kur'an'da tevhd, Kur'an'da ahlak gibi konuları incelemişlerdir. (Çelik, 2001) Bir kısmı Kur'an kıraatleri üzerinde dururken bir kısmı da ahkâm âyetleri üzerinde durmuş ve çeşitli yasalar istinbât etmişlerdir. Kur'an-ı Kerîm'i incelediğimizde onun tevhd eksenli bir dil yapısı etrafında şekillendiğini, karşısındaki muhataplarına Allah'ı tanıyıp bilme ve O'nun emirlerine itaat etme noktasında bir derece kazandırdığını görmemiz mümkündür. (Gökkır, 2016)

İnsanların hak ve sorumlulukları, hayatın her alanında geçerli olacak kural ve düzenlemeler beşeriyet için vazgeçilmez birer unsurdur. İnsan ancak bu hak ve sorumlulukları uyguladığı takdirde dünya ve ahiret dengesini kurar ve mutluluğa

ulaşır. Kur'ân da insanın dünya ahiret mutluluğunu sağlamakta ve buna dair çeşitli kurallar ve prensipler ortaya koymaktadır. “Allah'ın sana verdiği ahiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez.” (Kur'ân Yolu, 28:77). Yani dünya-ahiret dengesini isteyen kullar bu kuralları öğrenmek ve uygulamak zorundadır. Aksi halde bu dengeyi kaybederler. İşte bunu amaçlayan Kur'ân, çeşitli yöntemlerle bunu muhataplarına aktarır. İşte bu yollardan biri de hiç şüphesiz ki Kur'ân'da yer alan kıssalardır. Konunun uzamaması ve maksadının aşmaması için bizler sadece döneme damga vuran ve büyük âlimlerden sayılan Süyûti'nin kaleme aldığı *el-İklîl'de* kıssalara bakışını ortaya koyacağız.

İslâm'î ilimler sahasında kendisinden söz ettiren Celâleddîn es-Süyûti, (öl. 911/1505) Memlüklerin hüküm sürdüğü yıllarda yaşamış olan ve hayatını ilme adayan önemli bir şahsiyettir. (Özkan, 2010). Süyûti, TDV İslâm Ansiklopedisi). Küçük yaşlarda gösterdiği cesur tavırları ile dönemin ilim adamlarına reddiyeler yazmıştır. Birçok ilmi alanda isminden söz ettiren Süyûti, İslam kültür ve medeniyetine değerli eserler bırakmıştır. İslâmî ilimler içerisinde kaleme aldığı eserlerinden biri olan *el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl* adlı tefsiri, önemli bir eserdir. Bu eser, ahkâm tefsirleri arasında sayılmıştır.

Süyûti'nin, *el-İklîl* adlı eserinde Kur'ân kıssalarına yaklaşımını ele aldığımız bu çalışmada, kıssalara farklı bir pencereden bakıldığına işaret edilecektir. Kur'ân'ın önemli bir kısmını meydana getiren kıssalar, nâzil olduğu dönem içerisinde muhatapına mâziden ve gelecekte gaybi haberleri verir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dâvet süreci ile ilgili bilgiler sunar. Zihinlerde mâzi, şimdi ve istikbale dâir bir profil meydana getirerek geleceğimizi kurmada önemli bir rol oynar. Kıssalar, ilahi mesajın amacını gerçekleştirmek için Kur'ân'da başvurulan birer vasıta. Müfessirler genellikle Kur'ân kıssalarına edebi-ahlaki yönden bakmışlardır. Kıssaların, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve müminleri teselli amacı taşıdığına dikkatleri çekmeye çalışmışlardır. Kıssalar, Kur'ân'ın büyük bölümünü oluşturur. Bu yönüyle kıssalara tek bir pencereden bakmak, Kur'ân'ı, ilâhi mesajın ekseninde eksik anlamaya götürür.

1. Kıssa

1.1. Kıssa Kavramının Analizi

Kıssa, قصة lügatte; “*anlatmak, birine haber nakletmek, kesip atmak, takip, izinden gitmek, arkasından gitmek*” manalarına gelen “*kassa*” (k-s-s) fiilinden türemiştir. (İbn-i Fâris, 1991; İsfehâni, çev. 2010). Bunun yanında “*Kasas*” ve “*Kass*” kelimeleri göğüs, göğüs kısmının baş tarafı, ortası veya göğüs kemiği, bir şeyin kayda değer tarafını ifade ederken; “*Kusasu’s-Şa’ri*” terimi; alındaki saçların bittiği nokta, ön tarafta başın orta kısmı gibi anlamlarında da kullanılmıştır. (İbn Manzûr, 1993). Kıssa, bir şahıs veya bir şeye ait olayların hikâye edilmesi anlamına da gelmektedir. (Şengül, İ. 2002). Kıssa, TDV İslâm Ansiklopedisi) Hikâye, meydana gelmiş olsun veya olmasın anlatılan tüm olaylar için kullanılan bir ifade olmasına rağmen, “*kıssa*” da vakıa ile örtüşme, olmuş olayların anlatımı gibi özellikler bulunmaktadır. (Demir, 2015, s.70)

Istilahta ise, “*Önceden gelen peygamberler, insanlar ve toplumlarla ilgili olayları nakleden veya olayların Kur’ân’a has bir üslup ve aktarım metoduyla, geçmişte yaşanan bir olayı, gelecek nesillere aktarmak*” şeklinde tanımlanabilir.” (Güneş, 2004, s.12). Bir başka tanımlamaya göre de kıssa; “*İnsanlık tarihi zarfında tarihin dibinde kaybolup giden veya sözlü bir şekilde hadiseleri aktarılan ve yerle bir edilmiş harabelerde yaşayan insanların izlerinde devam eden insanların üzerinden geçmiş olayların, daha sonraki nesiller için ibret almak üzere canlandırılarak anlatılagelmesi*” (Güneş, 2004) şeklinde tarif edilebilir.

Kur’ân-ı Kerîm’deki kıssaların, zaman ve mekân durumlarına atıf yapılmamıştır. Genel itibariyle bu durum, olayların zaman ve mekân durumlarına atıf yapılmadan anlatılması hayalin en nihai noktalarına uzanmasına sebep olmuştur. Kıssaların olgularına, zaman zaman eksiltmeler yapılırken, bazen de kendilerine ilavelerde bulunulmuş, böylece olayların gerçek yüzü değiştirilmiştir. (Kılıç, 1993, s.179).

Kıssalardaki olaylar, yaşanmış veya yaşanmamış olabilir. Kesin bir bilgi bulunmamasına rağmen kıssada olayla örtüşme, yaşanmışların anlatımı vb. özellikler bulunmaktadır. (Demir, 2015, s.70). İslam terminolojisinde ve Kur’ân perspektifinde kıssa denildiği zaman Kur’ân’da yer alan tarihi niteliğe sahip olaylar ve yaşanmış/yasanmamış hayat hikâyeleri anlaşılır. Kur’ân bağlamında bizâtihi kıssa şeklinde bir kelime değil de kıssa kökünden gelmiş, asıl itibariyle isim olup mastar makamında, çoğul formunda olan kasas kullanılmaktadır. (Kayacan, 2013, s.32). Kıssa ve kıssadan türeyen kelimeler Kur’ân’da genel itibariyle 21 âyette, toplam olarak 25 defa geçmektedir. (Abdübâki, 2007, s.654). Kehf/64 ve Kasas/11 âyetlerinde; bir kimsenin izini takip etmek, ardından gitmek manasında kullanılmıştır.

Bu iki âyet haricinde; anlatmak, haber vermek, aktarmak, beyân etmek manalarında kullanılmıştır:

“Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.” (Kur'ân Yolu, 4:164)

“Bu esnada kızlardan biri utangaç bir eda ile yürüyerek yanına geldi; “Bizim yerimize (hayvanlarımızı) sulamanın karşılığını ödemek üzere babam seni çağırıyor” dedi. Mûsâ, babalarının yanına gelip de ona başından geçenleri anlatınca, “Korkma, zalimler güruhundan kurtuldun” dedi.” (Kur'ân Yolu, 28:25)

“Yahudilere daha önce sana sözünü ettiğimiz şeyleri haram kılmıştık. Onlara biz haksızlık etmedik, fakat onlar kendi kendilerine haksızlık ediyorlardı.” (Kur'ân Yolu, 16:118)

“Senden önce de elçiler gönderdik; onlardan sana hayat hikâyelerini anlattıklarımız var, anlatmadıklarımız var. Allah'ın izni olmadıkça hiçbir elçi âyet getiremez. Allah'ın buyruğu geldiğinde artık hak yerini bulmuştur ve ilâhî hakikatleri yok etmeye kalkışanlar hüsrana uğramışlardır.” (Kur'ân Yolu, 40:78)

“Biz bu Kur'an'ı sana vahyetmekle (başka konular yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen daha önce bunları bilmiyordun. Bir gün Yûsuf, babasına demişti ki: “Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm. Babası, “Yavrucuğum” dedi, “Rüyanı sakın kardeşlerine anlatma, sonra sana tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır.” (Kur'ân Yolu, 12:3-5)

Kur'ân kıssaları, Hz. Âdem'den (a.s) günümüze, insan hayatında var olan, toplumdaki iyi-kötü, doğru ve yanlışları algılama imkânı sunar. Kıssalar ayrıca, iman edenleri müjdeleme, iman etmeyenleri uyarma, kendileri için olan sonuçları haber şeklinde nakletme, terbiye edilme, ahlakı tanıma, akîde ve ibadetleri ifade etme açısından önemli bir yere sahiptir. (Zühayli, 1992, s.6-17).

Kur'ân, gözle görülebilen olayların, görüntülerin, zihinde meydana gelmiş soyut anlamların ve deruni durumların yanında insan tiplmeleriyle hem beşer tabiatına hem de beşer üstü metafizik alana hitap edecek yönde tasvir metodunu kullanır ve tablo halinde gözler önüne serer. Öyle bir canlılık verir ki, zihinlerde oluşmuş o mefhumun hareketli bir şekle geldiği; rûhâni durum ve hallerin canlı bir halde sahneye döndürüldüğü; insan tiplerinin canlı hâle gelip bir anlam kazandığı ve

beşeriyetin somut bir hale büründüğü görülür. (Kutup, 2014, s.54). Muhatapların içine bu canlı mesajların kolay bir şekilde yerleştirilmesinde Kur'ân kıssaları bir araç işlevi görür. İnsanı mefhumuyla birlikte en iyi bilen Allah Teâlâ, bu durumu kıssalar vasıtasıyla ifade eder ve insanoğluna vereceği mesajı olayların perde arkasından anlatır. Bu durum, Kur'ân'ın ideâl irşâd yollarından birisidir.

1.2. Kıssaların Gayesi ve Muhtevası

Kur'ân-ı Kerim'in bütün insanlara gönderilmesinin altında mutlaka birtakım gayeler vardır. En genel şekilde açıklayacak olursak; bu gayelerin insanoğlunun can güvenliğini, inancını/dinini, neslini, malını ve aklın korunmasını sağladığını söyleyebiliriz. Allah insanların hâlini dikkate alarak bu temel amaçlar ile insanların zihninde tablolar oluşturur. Bunlar belli bir kesime ait olmayıp bütün insanlara sunulmuş zengin tablolardır. Kur'ân kıssalarının, Hz. Peygamberi sadece teselli etme amacıyla kullanılan bir anlatım tekniği olmadığını beyân edebiliriz. Bu, bir sebep olmakla beraber kıssaların temel sebebi arasında yer almaz. Kur'ân-ı Kerim'in en önemli bölümünü oluşturan kıssalar, indiği zamanın muhatabına, mâziden ve müstakbelden gaybi haberleri, bunun yanında yaşanan zaman içerisinde yani Hz. Peygamber (s.a.v)'in davet zamanıyla alakalı bilgiler aktarır, insanların zihinlerinde mâzi, şimdi ve geleceği oluşturur. Geleceğimizi inşa etmede büyük rol oynar. (Şengül, 1994)

Seyyid Kutup kıssaları, kıyametle alakalı sahneler, insan tiplmeleri, vicdanlara seslenen birer hitap şeklinde açıklar. (Kutup, 2014, s.8-9). Kur'ân kıssaları daha çok Mekke döneminde indirilmiştir. Medine dönemindeki Kur'ân kıssaları daha çok birer hatırlatma şeklinde tekrar anlatım niteliğindedir. (Câbiri, 2013, s.484). Kur'ân kıssaları, Kur'ân'daki diğer mevzular gibi kıyamet tasvirlerinin sunulduğu, Allah'ın nimet ve azap tasvirleri, ölümden sonra dirilme ile ilgili olarak ortaya konulan deliller, açıklanan taabbûdi mevzular gibi örneklerden oluşur. (Kutup, 2014, s.203).

Kur'ân kıssalarında dini gayelere de yer verilir. Bunun bir göstergesi de dini atılımların önünde, sonunda ya da ortasında yani metnin her yanına yayılmış olmasıdır. (Kutup, 2014, s.242). Kur'ân'da yer alan kıssalar, peygamberlerin mücadele ettiği karşıtları arasındaki olaylardan bahsederken, genel geçer toplumsal kurallara da işaret eder. (Şimşek, 1993, s.83). Dolayısıyla Kur'ân kıssalarında toplumları ilgilendiren ilahi kuralların yanı sıra iman etmeyen, inkarda ısrar edenlerin tutum ve davranışları gözler önüne getirilir.

1.3. Kıssaların Özellikleri

Kur'ân kıssalarında, önceki nebi ve resullerin durumları anlatılarak, bu olaylardan alınması gereken ibretler yer almıştır. Kur'ân kıssaları, toplumsal hayatta yaşanan gerçeklerin pratik birer yansımalarıdır. Kur'ân kıssaları, içerik, biçim ve üslûp olarak farklı özelliklere sahiptir. İçerik olarak bakıldığında onların yalandan, hurafelerden uzak olduğu görülmektedir.

Seyyid Kutup şöyle bir ifadeye bulunur: “Kur'ân kıssalarının büyük çoğunluğu parça parça ayrılır. Daha sonra yavaş bir şekilde uzatılarak nihayet en büyük parçalar ortaya atılır. Bütün bu parçalar, bir araya gelerek de kıssanın gövde bölümünü oluşturur. Ayrı halde sunulan tüm bu parçalar tamam olduğunda kıssa, bu düzen şekliyle tamamlanır.” (Kutup, 2014, s.234). Dolayısıyla Kur'ân kıssalarının iniş sıralaması takip edildiği zaman her defasında yeni bir bilgi ve sahnenin arz edildiği görülür.

Kur'ân kıssalarına bazı zamanlar başından, bazı zamanlar ortasından, bazı zamanlar da sonundan başlanması dikkat çekicidir. Bazı kıssalara bakıldığında ise bir resul/nebî ya da örnek gösterilmiş bir şahsiyetin doğumuyla başladığı, (Kasas, 28/7) bazı kıssaları incelediğimizde ise daha ileriki bir safhadan başladığı görülmektedir. (Kutup, 2014, s.234). Ashab-ı Kehf kıssasında anlatılan gençlerin durumları, doğdukları yerler, nereli olduklarına dair bilgi verilmeden sadece onların iman eden gençler olduğu aktarılmıştır. (Kehf, 18/13) Ashab-ı Kehf kıssası, bir yönüyle iman etmiş gençlerin muhafazasına diğer yönüyle de yeniden dirilişin hak olduğuna delâlet eden bir mucizedir. (Bakkal, Teber, 2021) Öte yandan Yasin sûresinde yer alan zatın (Yâsîn, 36/20) ismi zikredilmeyerek sadece ‘bir adam’ ifadesi kullanılmıştır. Fakat buna karşın Hz. Yusuf kıssasının bir defada baştan sona kadar anlatıldığı görülmektedir. Hz. Mûsâ kıssası ise Kur'ân'da zikredilen en detaylı kıssadır.

Kur'ân kıssalarının dikkat çeken başka bir özelliği de gereksiz ayrıntılardan; zaman ve mekân kaydından uzak olmasıdır. (Yıldırım, 1979, s.49). Kur'ân kıssalarındaki şahsiyetler değişkenlik göstermektedir. Zaman zaman erkek/kadın olabildiği gibi bazı kıssalarda ise bir topluluktan bahsedildiği görülmektedir. Diğer bazı kıssalarda manevi topluluklardan (melek-şeytan-cin) bahsedildiği görülmektedir. Az olmakla beraber kıssalarda zikredilenler arasında; kuşlar, karıncalar, yılan, köpek, sığır gibi birer hayvan türleri olduğu da âşikardır. (Abay, 2007, s.54).

1.4. Kıssaların Kur'ân'daki Yeri

Kur'ân kıssaları, bazı bilginlere göre Kur'ân-ı Kerîm'in 1/3, diğer bazı bilginlere göre 2/3'ni oluşturur. Bu tespitler kesin olmamakla beraber kısmi bir gerçeği ifade eder. (Yıldırım, 1979, s.37). Bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber dönemindeki hadiseleri göz ardı ederek Kur'ân'daki kıssaları tespit etmeye çalışmıştır. Bu tespitler neticesinde kıssaların kapladığı âyet sayısını 1651 olarak belirlemişlerdir. Sonuç olarak bu araştırma ve değerlendirmeye göre kıssalar yaklaşık olarak Kur'ân'ın dörtte birlik bir kısmını teşkil etmektedir. (Güler, 1998, s.113). Burada en önemlisi, Kur'ân'ın büyük bir kısmının kıssalardan teşekkül ettiğini görüp, insan açısından olumlu ve olumsuz değerlerin gün yüzüne çıkarılmasını sağlamaktır. (Görgün, 1998, s.20). Bu yönüyle kıssalar Kur'ân'ın büyük bir bölümünü oluşturur.

1.5. Kur'ân Kıssalarının Hukukla İlişkisi

Kur'ân kıssalarına bakıldığında zaman bir kısmının hukuki düzenlemelerle ilgili olduklarını görmek mümkündür. Söylediklerimizin daha iyi anlaşılması için Şûra sûresine bakalım. Allah: *“O, Nûh'a gönderdiklerini, sana indirdiklerimizi, İbrâhim, Mûsâ ve İsâ'ya vahyettiklerimizi size bir din bıraktı ki o dini ayakta tutmanız içindir. Bu konuda ayrılığa düşmeyin. Kendilerine dâveti yaptığın İslâm dini müşriklere ağır bir yük geldi. Allah (dinini tebliğ için) dilediği kimseyi seçer ve kendisine uyanı doğruya iletir.”* (Kur'ân Yolu, 43:13) buyurur. Bütün ilâhî dinlerde müşterek hükümlerin olduğu açıktır. Bir diğer âyette de Allah Teâlâ: *“Ey iman edenler! Sakınmanız için sizden öncekilere oruç yazıldığı gibi size de sayılı günlerde yazıldı.”* (Kur'ân Yolu, 2:183) buyurur. Diğer bir âyette ise Allah Teâlâ, insanlardan diğer peygamberlere indirilen vahye inanmalarını beyân etmiştir. (Kur'ân Yolu, 2:136). Âyetten hareketle bütün peygamberlerin mesajlarının bir olduğu bizim de onlara inanmamız gerektiği anlaşılmaktadır. Vahyin sahibi tek olan Allah'tır. Bundan dolayıdır ki Kur'ân kıssalarının, İslam hukuku ve diğer alanlarla sıkı bir ilişkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Şer'i hükümlerin değişebileceği âşikardır. Bütün şeriatın değişeceğine ve eski ümmetlerde var olan hükümlerin hepsinin İslam'da yer almayacağına dair kesin bir delil de yoktur. Kur'ân kıssalarının diğer âyetler gibi emredici olduğunu unutmamak gerekir. Bu kıssalar Kur'ân'da boş yere zikredilmemiştir. Nitekim eski ümmetlerin helak olma sebepleri bu kıssalarda yer almaktadır ve bunlar Hz. Muhammed'in ümmetine bir uyarı niteliği taşımaktadır. Onların yaptığı hatalardan Müslümanların sakınması için de bu kıssalar Kur'ân'da yer almıştır. Bu yüzden denilebilir ki Kur'ân kıssalarının İslam hukuku ile ilişkisi kuvvetlidir.

Kıssalar, İslam hukuku bakımından bir takım şer'î prensipler ihtiva etmektedir. Kıssalarda yer alan ibadetlerle ilgili hükümler, fihî ilgilendiren eserlerde delil olarak gösterilenin haricinde az bir şekilde yer verilmiştir. (Karaman, 2006, s.31). Kur'ân kıssalarında ibadetle alakalı farklı hükümler ve prensiplerin yer aldığı görülür. Bu hükümlerin bir kısmı ortadan kaldırılmış, bir kısmı da değiştirilerek Müslümanlara intikal etmiştir. Allah şöyle buyurmuştur:

“Mûsâ ve onun kardeşine şu şekilde vahyettik: “Kendi kavimlerinize Mısır diyarında evler inşâ edin, evlerinizi ibadet yeri yapın ve namazı eda edin. (Ey Mûsâ!) İman edenlere müjde ver.” (Kur'ân Yolu, 10:87).

Kıssalardaki anlatımlardan yola çıkarak, geçmiş nebi ve resullerin de namaz kıldığını, dolayısıyla diğer dinler ve kavimlerde namazın var olduğu anlatılmaktadır. Kur'ân, Hz. İbrahim'in namaz ibadetine şu şekilde işaret eder: *“İbrâhim'i Beytullah'ın olduğu yere yerleştirdiğimizde de ona şöyle vahyettik: “Bana hiçbir şekilde hiçbir şeyi (kudretime) denk birini tutma; tavaf yapanlar, kıyâm halinde duranlar, rûkûya ve secdeye gideler için de evimi (beytimi) tertemiz tut. (Kur'ân Yolu, 22:26).*

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Yusuf'un (a.s) kıssası anlatılırken Allah Teâlâ şöyle buyurur: *“Ya 'kub şöyle bir cevapta bulundu: “Geçilemez engellerle kuşatılmanız dışında, onu (Yusuf'u) bana kesinlikle tekrar getireceğinize dair Allah'a yeminle (Allah'ın adını anarak) kesin bir söz beyân etmedikçe onu (Yusuf'u) sizlerle beraber göndermem! Kendisine hepsi de kesin bir söz verince: “Söylemiş olduklarımıza Allah şahittir” dedi.” (Kur'ân Yolu, 12:66). “Kardeşleri kendilerine dönerek, “Ne arıyorsunuz?” diye sordular. Kralın (Melik'in) su kabını aramaktayız; onu her kim bulup getirene ödülümüz (bir deve yükü bahşişimiz) var” şeklinde cevap verdiler. İçlerinden bir kişi: “Ben bu kavle (söze) kefil olurum” dedi.” (Kur'ân Yolu, 12:71-72). İşte Yusuf (a.s) kıssasında yer alan bu hadise kefalet akdinin meşruiyetini oluşturmaktadır. Aynı zamanda cuâle/ödül akdini oluşturduğu da söylenebilir.*

Ukûbatla ilgili ilgili hükümleri de Kur'ân kıssalarında görmemiz mümkündür. Allah, Hz. Mûsa kıssasında Tevrat'ta var olan hükmü şöyle buyurur: *“Tevrat içinde İsrâiloğulları'na, “Cana karşılık can, göze karşılık göz, buruna karşılık burun, kulağa karşılık kulak, dişe karşılık diş... Yaralanmalarda da kısas (ceza) vardır. Her kim kısası bağışlayıp affederse bu onun için bir kefâret olmuş olur. Aynı şekilde kim ki Allah'ın indirdiğiyle hükmünü (tatbik etmez yüz çevirirse) işte onlar zalim olanların ta kendileridir” diye vahyettik.” (Kur'ân Yolu, 5:45). Bu*

kıssadaki âyetler kıssanın temelini oluşturmaktadır. Özetle şunu söylemek mümkündür: Kıssalar, İslam hukuku ile sıkı bir ilişki içerisinde. Kur’ân’da yer alan kıssaların her yönüyle İslam’ın mesajlarını taşıdığı âşikardır. Kıssalar, sadece Hz. Peygamber’i teselli amaçlı anlatımlar değildir. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan birisi de Kur’ân kıssalarından hüküm istinbât edileceği zaman bunların İslam şeriatına ters düşmeyecek şekilde belli kurallar dâhilinde yorumlanması gerekmektedir.

2. Süyûti’nin *el-İklîl Fi-İstinbât-Tenzîl* Adlı Tefsirinde Kur’ân Kıssalarına Yaklaşımı

Şüphesiz ki Kur’ân’ı Kerîm insanların hidâyeti için indirilmiş bir kitaptır. Yaklaşık yirmi üç yılda tedricen inen Kur’ân âyetleri, ahlâki bir toplum inşa etmek için çeşitli anlatım üsluplarıyla muhataplarına seslenmiştir. Bu anlatım tekniklerinden birisi de Kur’ân kıssalarıdır. Kur’ân kıssaları, Makâsıdu’ş-şerîa olarak da adlandırılan insanın canını, dinini, malını, neslini ve aklını koruma şeklinde beş temel amacı ifade eder. (Yavuz, 2009, s.114). Tefsir kaynakları incelendiğinde Kur’ân kıssalarının farklı şekillerde yorumlandığını görmek mümkündür. Bu çalışmada, örneklerine az rastlanılan bir konunun önemi üzerinde durulacaktır. Süyûti’nin *el-İklîl* adlı eserinden örnekler sunarak Kur’ân kıssalarının nasıl te’vîl edildiğini ortaya koymuş olacağız.

Bu başlık altında; Hz. Âdem, Hz. Yûsuf, Ashâb-ı Kehf, Hz. Âişe, Hz. Mûsâ ve Hz. İbrâhim kıssalarından örnekler sunarak müellifin bu farklı metodu açık bir şekilde görülecektir. Şimdi konunun iyice anlaşılması için örnek âyetler ele alınacaktır:

فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا.

“Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü.” (Kur’ân Yolu, 7:22). Süyûti, bazıları tarafından bu âyetten yola çıkarak içkinin tadına bakanın da âsi hükmünde olduğunu beyân eder. (Süyûti, 1971, s.126). Süyûti, Hz. Âdem kıssasının geçtiği A‘râf sûresindeki bu âyetten yola çıkarak hüküm istinbât etmiştir.

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَغْفُوبَ كَمَا آتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ.

“Anlaşılan böylece rabbın seni seçecek, sana rüyada görülenlerin yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrâhim ve İshak’a nimetini tamamladığı gibi sana ve Ya‘kûb soyuna da nimetini tamamlayacaktır. Kuşkusuz rabbın çok iyi bilendir,

hikmet sahibidir.” (Kur'ân Yolu, 12:6). Süyûti, Yûsuf (a.s) kıssasındaki bu âyetin, dedenin baba sayılmasına delil olduğunu beyân eder. (Süyûti, 1971, s.153).

قَالُوا يَا أَبَاتَنَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا.

“*Ey babamız! Biz yarışmak için uzaklaşmıştık ta Yûsuf'u eşyamızın yanına bırakmıştık.*” (Kur'ân Yolu, 12:17). Süyûti, bu âyeti, müsâbakaların (yarışmaların) meşruluğuna dâir delil olduğu şeklinde te'vîl eder. Ayrıca âyette, spor, yarış ve antrenman gibi fiziki egzersizlerin caizliği söz konusudur. (Süyûti, 1971, s.153).

وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً.

“*Böyle derken (onlara) bir kervan çıkageldi. Aralarındaki suçularını (sudan sorumlu olan görevli kişileri) gönderdiler. Adam su kovağını kuyuya bıraktı; “Müjdeler olsun! İşte biz bir oğlan (erkek) çocuğu bulduk!” dedi. Onu (Yusuf'u) alıp bir ticaret metâ'ı (mal) şeklinde sakladılar.*” (Kur'ân Yolu, 12:19). “*Mısır'da onu (Yusuf'u) bir hiç pahasına, az bir paraya karşılık birkaç dirheme sattular. Zaten kendisine pek değer vermemişlerdi.*” (Kur'ân Yolu, 12:20) beraber ele alarak hüküm istinbât etmiştir. İbnü'l Feres ve diğerleri şöyle yorumladılar: “*İnsanlar bu âyetlerden Lukâta (buluntu mal) hükümlerini çıkardılar.*” Bu âyetlerden yola çıkarak lukâta'nın alınıp terk edilmeyeceği hükmünü çıkardılar. Süyûti, Allah'ın şu kavlından; هَذَا غُلَامٌ “*İşte bir oğlan çocuğu!*” bulunan lukâta'nın küçük çocuk olduğu ve bu ona hâs bir durum olduğunu, büyük şahısların bulunması durumunda lukâta dışında kalacağı şeklinde bir te'vîl yapar. Aynı şekilde âyette zikrolunan şu ifade; وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدِّئْبُ “*Korkarım ki kurt onu yer*” (Kur'ân Yolu, 12:13) gösterir ki bu durum küçüklere hâs bir durumdur. Allah'ın şu sözüne göre de; وَشَرُّهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ “*Mısır'da onu bir hiç pahasına, birkaç dirheme sattular.*” Lukâta'nın hür kabul edileceği anlaşılmaktadır. (Süyûti, 1971, s.154).

وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أُحْمَلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْنَأُ بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ.

“*Kendisiyle birlikte zindana (hapishaneye) iki delikanlı (genç) daha girdi. O gençlerden biri (Yusuf'a); “Ben rüyamda şarap yaptığımı gördüm” dedi. Diğer kişi de, “Ben de başımın üstünde bir ekmeği taşıdığımı gördüm. (Başımın üzerindeki ekmekten) kuşlar gelip ondan yiyordu. Bunun te'vîlini bize haber et. Şüphesiz ki biz seni bu işlerden anlayan biri olarak görmekteyiz” dedi.* (Kur'ân Yolu, 12:36). Süyûti, bu âyetin, rüya tabirinde bir asıl, temel teşkil ettiğini beyan eder. (Süyûti, 1971, s.154).

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ.

“Melik dedi ki (Rüya yorumcularına): “Rüyamda yedi zayıf ineğin yedi semiz şeklindeki ineği yediğini gördüm.” (Kur’ân Yolu, 12:43). Yine bu âyetten inkarcının rüyasının sahil olabileceğini ve müşriklerin başındakine de “kral” denilebileceği şeklinde hükümler çıkartır. Rüyâ kelimesini söylememiz, bütün görülen her şeye rüyâ ismi verileceği anlamında değildir. Çünkü sahil veya ta’bir edilebilecek şeylere rüyâ denilir. Onlar; قَالُوا أَصْغَاتٌ أِخْلَامٍ Adamlar, “Bunlar karışık birer düştür. Biz böyle düşleri yorumlamayı bilmemiz mümkün değildir” dediler. (Kur’ân Yolu, 12:44). O halde rüyâ kelimesi görülüp yorumlanabilecek olaylar için kullanılır. (Süyûti, 1971, s.155).

قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ جِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ.

“Melik’in su kabını aramaktayız; onu bulup getirene ödülümüz (bir deve yükü bahşişimiz) var” şeklinde cevap verdiler. Kendilerinden birisi şöyle dedi: “Ben söylenen bu söze kefil olurum.” (Kur’ân Yolu, 12:72). Süyûti, bu âyetin; cuâle¹, teminat ve kefalette asıl olduğunu beyân eder. (Süyûti, 1971, s.156). Görüldüğü üzere Süyûti bu âyeti te’vil ederken fıkha ait olan terimlere işaret eder. Detaya inmeden yüzeysel bir şekilde yorumlamada bulunur.

وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُونُسَفٍ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ.

“Onlardan yüzünü çevirdi, (“Âh Yüsufum! İçim yanar!” diyordu. Bunun sonunda (Yusuf’a olan) üzüntüsünden gözlerine bir boz (gözleri görmez bir hale) geldi. Artık bundan sonra kederini içine hapsediyordu.” (Kur’ân Yolu, 12:84). Süyûti, İbnü’l Feres’in bu âyete getirdiği te’vilden yola çıkarak ölüye ağlamanın câiz olduğunu söylemiştir. (Süyûti, 1971, s.156).

وَإِذِ اعْتَرَفْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا.

“Madem siz kendilerinden ve Allah’tan başka harici varlıklara tapmakta oldukları şeylerden uzaklaştınız, o halde bir sığınağa (mağaraya) geçip yerleşin ki, Rabbiniz sizlere rahmetini yayıp versin; işinizde sizler için bir fayda ve kolaylık versin.” (Kur’ân Yolu, 18:16). Süyûti, bu âyetin, inzivâya çekilme ve zulümden

¹ **Cuâle:** Yapılması istenen bir iş mukabilinde ücret taahhüt etme, mükâfat vaadinde bulunma, bu iş karşılığında vaad edilen ücret ve mükâfat anlamında kullanılan fıkıh terimi. (TDV. İslâm Ansiklopedisi, Cuâle maddesi)

kaçmanın meşrû olduğuna dâir delil olduğunu beyân eder. Ayrıca fesat zamanlarında yani ahlâki çöküntünün olduğu bir zamanda insanlardan uzaklaşp mağaralarda ve dağlarda yaşamının meşruluğuna dikkat çekerek âyeti te'vil eder. (Süyûti, 1971, s.170). Görüldüğü üzere Süyûti, Kehf sûresindeki Ashâb-ı Kehf kıssasında yer alan bu âyetten hükümler istinbât etmiştir.

فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا.

“Şimdi sizler içinizden bir kişiyi şu gümüşten olan paranızla şehre gönderin de bir baksın. Yiyeceğin en güzelini ve en temiz olanından size ondan erzakınızı getiriversin. Ayrıca çok dikkatli davransın da sakın burada olduğumuzu hiç kimseye belli etmesin.” (Kur'ân Yolu, 18:19). Süyûti, bu âyetin; vekâlet ve vekillikte asıl olduğunu beyân eder. İbnü'l Arabî (öl. 543/1148) şöyle der: “Bu âyet, vekâlet için kuvvetli bir delildir.” (Süyûti, 1971, s.170).

وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

“Keşke bahçesine girdiğinde, ‘Mâşallah! Güç yalnızca Allah’ın elindedir’ deseydin ya!” (Kur'ân Yolu, 18:39). Süyûti, bu âyette; güzel ve hoş olan bir şey görüldüğünde bu kavlin söylenmesinin müstehap olduğuna dâir delil olduğunu beyân eder. İbnü'l Arabî'nin (öl. 543/1148) naklettiği üzere; “Mâlik b. Enes bu âyeti, her eve girildiğinde okunmasının müstehap olduğuna dâir delil olarak getirmiştir. (Süyûti, 1971, s.171).

Allah, Kehf sûresinde, iman etmeyenlerin cehennemdeki durumuyla iman edenlerin cennetteki durumlarını zikrettikten sonra burada yer alan bu iki grubun durumuna uygun olarak birini imanın,(teslim olmanın) diğeri küfrün (yüz çevirmenin) mümessili iki kişinin inanç ve davranışlarını örneklendirmiştir. Süyûti de burada anlatılan kıssadan hükümler istinbât etmiştir.

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتِيهِ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقْبًا

“Bir zaman Mûsâ genç arkadaşına, “İki denizin birleştiği noktaya varmadığımız müddetçe veya bu yolda yıllarca yürümedikçe durup istirahat etmeyeceğim” demişti.” (Kur'ân Yolu, 18:60). Süyûti, bu âyette; yardımcı ve yoldaş edinmenin, yolculukta hizmetçi edinmenin, ilim talep etmek için yolculuk yapmanın, bir âlimden ilmini artırması, yolculuk için azık almada bir beis olmadığına dâir bir

delil olduğuna işaret eder. Süyûti'ye göre bu durum, tevekkül ile çelişmez. (Süyûti, 1971, s.171).

Farklı beyanlar bulunmakla birlikte müfessirlerin çoğunluğuna göre, kıssada yer alan Mûsâ'dan maksat, İsrâiloğulları topluluğuna peygamber olarak gönderilmiş Mûsâ peygamberdir. Genç adamın da uzun bir vakit Hz. Mûsâ'nın emri altında yer almış, kendisinden ilim tahsil etmiş ve Hz. Mûsâ'nın vefatından sonraki dönemde İsrâiloğullarının başına peygamber (nebi) olarak geçmiş Yûşâ b. Nûn'dur. Bu kıssada geçen diğer şahsın hüviyetine dair Kur'ân'da herhangi bir bilgi verilmemiştir. Sadece Kehf/65. âyette: “Kullarımızdan bir kul” ifadesi mevcuttur. Âlimlerin genel görüşüne göre bu kıssada geçen şahıs Hızır'dır. (a.s.) (Karaman, Dönmez, Çağrıcı ve Gümüş, 2003, 3/568-572). Kehf sûresinde uzunca anlatılan bu ilim yolculuğu kıssasından müellif İmâm Süyûti hükümler istinbât etmiştir.

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ. لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ. وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ.

“O çirkin iftirayı ortaya atanlar içinizden bir topluluktur. Bu olayın sizler için kötü (aleyhinize) olduğunu düşünmeyin, bilakis bu hakkınızda hayırlıdır. Kendilerinin her biri işlediği günahları yüklenecektir. Kendi içlerinden günahın bu büyüğünü üstlenen her kimse için ise (ahirette) büyük bir azabı vardır. (Kur'ân Yolu, 24:11). Süyûti, nüzul sebebi olarak bu âyetin, kendisine zinâ suçu isnat edilen (kazf) Hz. Aişe'nin berâati hakkında indiğini beyân etmiştir. Fukahâ, bu âyeti, Hz. Aişe'ye zinâ suçu isnat edenin öldürülmesine delil getirmişlerdir. Çünkü söz konusu şahsın yalancılığı kesin olarak sabit olmuştur. Âlimler Hz. Aişe'ye zinâ suçu isnat etmenin (kazf) küfür olduğunu söylemişlerdir. Allah Teâlâ: “Sübânallah, bu apaçık görünen bir iftiradır” demiş olsaydınız ya!” (Kur'ân Yolu, 24:16) buyurmuştur. (Süyûti, 1971, s.190).

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ.

“Mûsâ'nın annesine, “Onu emziriver. Başına bir olay gelmesinden kuşku ettiğinde onu (Mûsâ'yı) nehre (nile) bırak. Korkup endişelenme. Biz onu (Mûsâ'yı) sana geri getireceğiz ve onu (Mûsâ'yı) peygamberlerden bir peygamber yapacağız” şeklinde vahyettik.” (Kur'ân Yolu, 28:7). Bu âyet, Hz. Mûsâ'nın annesinin bir peygamber olduğunu söyleyenlerin delil olarak getirdikleri âyettir. Ayrıca Süyûti bu âyetten, çocuk ilk doğduğunda hayatta kalabilmesi için kendisine süt vermenin vâcib

olduğu şekilde bir hüküm istinbât etmiştir. Çoğu çocuğun süt içmediğinde hayatta kalamayacağını beyân etmiştir. Süyûti, İbnü'l Arabî'nin (öl. 543/1148) sözleriyle âyeti farklı bir açıdan değerlendirir. İbnü'l Arabî'nin şu şekilde dediğini nakleder: “Buradaki âyet, Kur'ân-ı Kerîm'in en yüce âyetlerinden birisidir. Âyetin içinde iki tane emir, iki tane nehiy, iki tane haber ve iki tane müjde vardır.” (Süyûti, 1971, s.203). Görülmektedir ki Süyûti, Kasas sûresinde Hz. Mûsâ'nın kıssasının geçtiği âyetlerden çeşitli hükümler istinbât etmiştir. Bu hükümlerin bazen sebeplerini de zikretmiştir.

وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ.

“Şehrin diğer tarafından bir adam koşar halde Mûsâ'nın yanına geldi de ve dedi ki: “Ey Mûsâ! Şehrin ileri gelenleri (büyükleri) seni öldürmek (yok etmek) için durumunu konuşuyorlar. Hemen çıkıp git! Buna inan ki ben senin hakkında iyiliğini isteyen kişiyim.” (Kur'ân Yolu, 28:20). Âyetin te'vilinde Süyûti, Kurtûbî'nin (öl. 671/1273) görüşünü esas alır. Kurtûbî ve diğerleri bu âyeti, bir maslahat için gıybetin câiz olduğuna dâir delil olarak getirmişlerdir. (Süyûti, 1971, s.203).

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ.

“Kızlardan biri babasına: “Ey Babacığım! Onu bir ücret karşılığında tut. Çünkü ücret mukabilinde çalıştıracacağın en iyi kişi, güçlü ve güvenilir bir kişinin olmasıdır.” dedi.” (Kur'ân Yolu, 28:26). Süyûti, bu âyeti, icâre'nin meşrûluğuna dâir delil olarak getirmiştir. (Süyûti, 1971, s.203).

فَبَشِّرْ نَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ

“Bunun üzerine ona akıllı ve iyi huyda olan bir erkek çocuğun olacağını müjdeledik.” (Kur'ân Yolu, 37:101). Süyûti, bu âyetten yola çıkarak peygamberlerin rüyasının vahiy olduğu şeklinde bir te'vilde bulunmuştur. Ayrıca her sözde “İnşâllah” demenin de hükmünü ortaya çıkartmaktadır. Bazıları da bu kıssayı, her kim oğlunu kurban olarak kesmeyi adarsa kendisine bir koyun kesmenin vacip olduğu hükmüne delil getirmişlerdir. (Süyûti, 1971, s.218). Süyûti, âyeti te'vil ederken bir sonraki âyeti göz önünde bulundurmuştur. Akabindeki âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Çocuk, (İsmail) babasıyla birlikte iş yapacak yaşa geldiğinde babası kendisine, “Yavrucuğum! Rüyamda seni kestiğimi (boğazladığımı) gördüm. Hele bir düşün bakalım. Bu iş hakkında ne dersin?” (İsmail) şöyle cevap verdi: “Babacığım! (Allah tarafından) sana emir olunan şeyi yap; inşâllah beni (oğlunu) sabredenlerden bulacaksın.” (Kur'ân Yolu, 37:102).

وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ.

“Biz, oğluna (İsmail’e) bedel ona (İbrahim’e) büyük bir kurbanlık (kesilecek) verdik.” (Kur’ân Yolu, 37:107). Süyûti bu âyeti yorumlarken âyetin hadislerle tefsir edildiği ve buradaki kurbanın bir koç olduğunu beyan eder. Bundan dolayı Mâlikîler bu âyeti, küçükbaş (koyun) hayvanın kurban edilmesinin büyükbaş (deve) hayvandan daha faziletli olduğuna dâir delil olarak getirmiştir. (Süyûtî, 1971, s.218).

Süyûtî, *el-iklîl* adlı eserinde örneklerini verdiğimiz bu bölümde Kur’ân kıssalarından hüküm istinbât etmiştir. Çok nadir görülen kıssalardan hüküm istinbât etme, Süyûtî’nin bu eserinde görmek mümkündür. Bazı âyetlerde yüzeysel olarak hükümleri belirtirken bazı yerlerde ise detaya inerek istinbât ettiği hükümleri açıklamıştır. İstinbât ettiği hükümleri beyân ederken bir kısım yerlerde kendi görüşüne yer vermeden müfessirlerin görüşlerini aktarmıştır. Açıkça anlaşılıyor ki Süyûtî, Kur’ân kıssalarını sadece edebî-ahlâkî yönden ele almamıştır.

Sonuç

Kur’ân kıssaları, insanlığa mâzi, muzâri ve gelecek tasavvurunu oluşturmada önemli katkılar sunmaktadır. Kıssalar, sadece mâziyi yansıtmakla kalmayarak gelecekle ilgili hükümlere kaynaklık eder. Kişilerin ve toplumların, lehlerindeki ve aleyhlerindeki hükümleri taşıma açısından da içerisinde fikhi hükümler ihtiva eder. Kıssalara muhaddisler, tasavvufçular, dilciler, tarihçiler, edebiyatçılar, sosyologlar kendi açılarından bakarken, ahkâm ile ilgilenen müfessirler de kendi açılarından yaklaşmışlardır. Süyûtî de kıssalara daha çok ahkâm yönünden bakmaya çalışmıştır.

Kur’ân’ın önemli bir yekününü oluşturan kıssaların, hüküm bâbında ictihâdî mesâilde birer kaynak olduğu görülmektedir. Kıssalar, ibretlik olaylardan ders çıkarılması, ahlâkî ilkelere işaret etmesi yanında hukuki alana da kaynak teşkil eder. Bu çalışmada, kıssalardan, İslâm hukuku alanında hükümler çıkarıldığı kanaatine varılmıştır.

Süyûtî, *el-iklîl* adlı eserinde kıssaları, İslâm hukuku çatısı altında değerlendirmiştir. Yer yer kıssalarda yer alan ahlâkî ilkelere de vurgu yapmıştır. Bu eser, Ahkâm tefsiri şeklinde kaleme alınmasından dolayı, ahlâkî ilkelere çok şer’î hükümler ihtiva eder. Süyûtî, bireysel ve toplumsal yaşamla ilgili hukuki

düzenlemelere işaret ederek, kıssaların hukuka kaynaklık ettiğini *el-İklîl* adlı eserinde ifade etmiştir. Müellifimiz, bu bağlamda kıssalardan hüküm istinbât ederek, kıssaların İslam Hukuku ile olan ilişkisini tekrardan hatırlatmıştır.

Süyûti, kıssalardan hüküm istinbât ederken çoğu yerde detaya inmeksizin temel kaidelere işaret etmiştir. Şer'i bir hükmün çıkarılacağı âyetleri zikrederek çoğu yerde tek bir cümleyle te'vilini beyân eder. Süyûti'nin amacı, kıssalardan yola çıkarak şer'i hüküm ilmihâli oluşturmak değildir. Asıl amacı, kıssaların, İslâm hukukuna temel teşkil ettiğini göstermektir. Eserde konuya dair örnek verilebilecek daha fazla âyet vardır; fakat konu genel çerçevede ele alındığından yukarıdaki âyetlerle sınırlandırıldı.

Eserdeki örneklerden yola çıkarak Süyûti'nin fıkıh alanında mütekellim metodunu benimsediğini söylemek mümkündür. Fıkhi konularda Şafii mezhebine mensup olmakla birlikte, İmam Şâfiî'nin mukallidi değil, içtihadında onun yöntemini benimsemiştir. Ayrıca Süyûti eserinde, kıssalardan hüküm istinbât ederken dikkat ettiği bazı hususlar vardır. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Süyûti, hükümlerin detaylarına fazla inmemiştir. Burada en çok dikkat ettiği husus ise kıssalardaki hükümlerin, Kur'ân'da yer alan diğer sahih ahkâmlara ters düşmeyecek şekilde te'vil etmesidir. Dikkat ettiği ikinci bir husus ise sahih sünnetle gelen haberlere aykırı düşecek şekilde hüküm istinbât etmemiştir. Nitekim Süyûti, kaleme aldığı eserlerin çoğunda Kur'ân ve Sünnet'e önem atfetmiştir. Sırf kıssalardan hüküm çıksın gayesi içerisinde olmamıştır. Ayrıca kıssalarda yer alan âyetlerin siyâk ve sibakına bakarak, hükmün geçersiz kılındığına dair karineler mevcut ise veya anlatılan kıssanın sonunda konuyla ilgili bir lanetleme, gazap ifadesi varsa o kıssalardan hüküm istinbât etmemiştir. Netice itibarıyla İslâm hukukunun temel kaynağı Kur'ân'dır. İçinde yer alan kıssaların da her yönüyle bir değer teşkil ettiğini İmam Süyûti eserinde açıkça göstermiştir. Unutulmaması gereken bir husus ta başta İslâm hukuku olmak üzere tüm İslâmî ilimlerin ihtiyaç duyacağı kavram ve kâideleri, Kur'ân'da bulmak mümkündür.

Kaynakça

Abay, M. (2007). *Kur'ân Kıssaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Abdulbâki, M. F. (2007). *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dârü'l Hadis.

- Bakkal, A., Teber, H. (2021). “Gayesi Bakımından Mucize Çeşitleri”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, (6/3), 1174-1213. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1898688>
- Câbirî, M. Â. (2013). *Kur’ân’a Giriş*, çeviren: Muhammed Çoşkun. İstanbul: Mana Yayınları.
- Çelik, A. (2001). “Kur’ân’da ‘Tevhîd’e Delâlet Eden Semantik Alanlar”. *EKEV Akademi Dergisi*, (III/2), 121-137. Erişim Adresi: <http://isamveri.org/pdfdrg/D01777/2001>
- Demir, Ş. (2015). *Mitoloji Kur’ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- el-İsfehânî R. (2010). *Müfredat*. çeviren: Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Gökkır, B. (2019). “Tevhid İnancı ve Vahdet Anlayışının Kur’an’daki Temelleri. *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet” Sempozyumu*, Samsun, 39-48.
- Görgün, T. (1998). Kur’ân Kıssalarının Anlam ve Değeri. IV. Kur’ân Haftası Kur’ân Sempozyumu, (59/20), Ankara. Erişim Adresi: <http://isamveri.org/pdfdrg/D064209/1998/1998>
- Güler, M. N. (1998). *Kıssa ve Hukuk-Kur’ân Kıssalarının Anlam ve Değeri*. IV. Kur’ân Sempozyumu, (59/113), Ankara: Fecr Yayınları.
- Güneş, A. (2005). *Kur’ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*. İstanbul: Gündönümü Yayınları.
- İbn Fâris, A. (1991). *Mu’cemü Mekâyisi’l-Luga*. (5 Cilt). Beyrut.
- İbn-i Manzûr, M. (1993). *Lisânü’l-‘Arab*. (15 Cilt). Beyrut: Dâru Sâdır.
- Karaman, H. (2006). *Ana hatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Karaman, H.; Dönmez, İ.; Çağrıncı, M.; Gümüş, S. (2003). *Kur’ân yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Kayacan M. (2013). *Peygamberlere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kılıç S. (1993). *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân'ı Kerîm*. İzmir: Nil Yayınları.
- Kutup S. (2014). *Kur'an'da Edebi Tasvir*. çeviren: Kamil M. Çetiner. İstanbul: Eka Yayınları.
- Sartam, E. (2002). *Celâleddîn Süyûtî Hayatı ve Eserleri*. çeviren: Hasan Nureddin. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Süyûtî, C. (1967). *Hüsni'l-Muhadara fî Târih-i Mısır ve'l-Kâhire*. tahkîk: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. (1 Cilt), Kâhire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye.
- Süyûtî, C. (1971). *el-İklîl fî İstinbâtî't-Tenzîl*. tahkik: Seyfeddîn Abdülkâdir el-Kâtib. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şengül, İ. (1996). Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri. *Diyanet İlmî Dergi*, (32/4), 63-91. Erişim Adresi: <http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D00033%5C1996>
- Şimşek, S. (1993). *Kur'ân Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Turgay, N. (2002). İlmî Tefsir. *Diyanet İlmî Dergi*, (38/1), 93. Erişim Adresi: <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=19787>
- Özkan, H. (2010). Süyûtî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (38/188-198). Erişim Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti>
- Yavuz, Ö. F. (2009). Kur'ân'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak Kıssa'nın Rolü. *Milel-Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, (6/1), 114. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/milel/issue/10457/128021>
- Yıldırım, S. (1979). Kur'ân-ı Kerîm'de Kıssalar. *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, (3/1-2), 37-63. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/en/pub/atauniilah/issue/2745/36597>
- Zuhayli, V. (1992). *el-Kıssatü'l-Kur'ân'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Hayr.

Avrupamerkezci Yaklaşım ve Şark Müziği Tarihi: Henry George Farmer Örneği

History of Oriental Music with a Eurocentric Approach: Henry George Farmer

İbrahim ODABAŞI

Öğr. Gör. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Musikisi Anabilim Dalı/ Lecturer Dr., Akdeniz University Faculty of Theology Department of Turkish Religious Music, ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0273-0117>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	2 Temmuz / July 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atf / Cite as: Odabaşı, İ. (2022), Avrupamerkezci Yaklaşım ve Şark Müziği Tarihi: Henry George Farmer Örneği/History of Oriental Music with a Eurocentric Approach: Henry George Farmer. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 847-860. Retrieved <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1173241>

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.



Avrupamerkezci Yaklaşım ve Şark Müziği Tarihi: Henry George Farmer Örneği

İbrahim ODABAŞI

Öz

Eski Roma ve Doğu'nun kültürel mirasından yararlanarak; sanat, bilim, felsefe ve mimarlıkta eskiyle olan bağlarını yeniden inşa ederek Rönesans'ı yaşayan Avrupalılar, aynı zamanda diğer halklar üzerinde bir üstünlük duygusu hissetmeye başladılar. Zamanla bu üstünlüğün kökenini Hristiyan oluşlarına, "Avrupalılık"a ve Antik Yunan atalarına bağladılar. Avrupamerkezci yazarların da bazıları edindikleri bu mirasın içinde Müslüman Doğu'dan bir şey olmadığı hususunda ısrarcı davrandılar. Bunun sonuncu olarak Batı'nın Orta Çağ'ı yaşadığı dönemde, Doğu'da gelişen bilim, sanat ve felsefenin ne boyutlara ulaştığı ve Avrupa'yı ne derece etkilediğine dair fikir ve görüşleri de dikkate almadılar. Dünya görüşümüzün ortasına Avrupa'yı yerleştirerek eser veren bu yazarlar, Doğu'nun kadim değerlerinin belirlenmesi noktasında kullandıkları kalibrasyonu (ölçümleme) kendi ölçü birimlerine göre yaptılar. Müzik özelinde bu durum armonik müziğin gelişmiş bir müzik olduğu, makamsal müziğin ise ilkel olduğu savını ortaya çıkarmıştır. Ortaya atılan bu düşünce öylesine etkili olmuştur ki Dünya Müziği ya da Müzik Tarihi gibi kapsamlı başlıklar altında makamsal müziğe neredeyse hiç yer verilmemiştir. Makam müziği *Oriental Music* olarak şarkiyatçıların çalışma alanına girmiştir. Erken dönem çalışmalarıyla Guillaum Andre Villoteau, William Edward Lane, Joseph von Hammer, Fétiş, François-Joseph, Hatherly Stephen Georgeson, Soriano Fuertes Mariano, Kosegarten, Salvador Daniel gibi yazarlar, Şark müziğine üzerine yaptıkları çalışmalarla alana katkı sağlamışlardır. Şark müziğinin yapısı hakkında incelemelerde bulunan bu yazarların haricinde, Şark müziğinin sadece Şark'ta münhasır kalmayıp Batı müziğini etkilediği yönünde savlarıyla dikkatleri üstüne çeken bir yazar: Henry George Farmer'dır. Bu makalede Farmer'ın bir şarkiyatçı olarak konumu ve Şark müziği tarihini nasıl temellendirdiği incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Avrupamerkezilik, Etnomüzikoloji, Şark Müziği Tarihi, Şarkiyatçılık, Henry George Farmer

History of Oriental Music with a Eurocentric Approach: Henry George Farmer

Abstract

Philological and linguistic studies, which started with Europe's curiosity about the East, opened the door to travelers who saw the East as an exotic and a place to be discovered. Vienna Church Council in 1312 in the cities of Paris, Oxford, Bologna, Avignon and Salamanca; The process that started with the establishment of a chair in Arabic, Greek, Hebrew and Syriac languages has laid the groundwork for the tradition of all orientologists to start their careers as philologists. Attempts to recognize and define the East shifted to another direction when Napoleon Bonaparte (d. 1821) founded the Egyptian Institutes. This time, the desire to learn has turned into the aim of managing the local people with the information collected and recorded. Comprehensive articles prepared by experts in the institute, which was established to study the natural history and culture of Egypt, were collected under the heading Description de l'Egypt. Said

defines this work as the expression of one country's collective appropriation of another country. So much so that he who holds the knowledge also holds the power, and no writer has had any reservations about defining Egypt in his own way. The belief that Europe is superior to the East, found in almost every Orientalist, appears explicitly or implicitly in his writings. The concept of Eurocentrism, which emerged as a result of this sense of superiority, has turned into an official academic tradition. In the simplest sense, Eurocentrism has placed Europe at the center of our worldview. Benefiting from the cultural heritage of Ancient Rome and the East; Rebuilding their ties with the past in art, science, philosophy and architecture, Europeans who lived through the Renaissance also began to feel a sense of superiority over other peoples. Over time, they attributed the origin of this superiority to their Christian nature, "Europeanness" and Ancient Greek ancestors. Some of the Eurocentric writers also insisted that there was nothing from the Muslim East in their heritage. Finally, during the Middle Ages, they did not take into account the ideas and opinions about the extent to which the science, art and philosophy developed in the East reached and how much it affected Europe. These authors, who put Europe in the middle of our world view, made the calibration (measurement) they used to determine the ancient values of the East according to their own measurement units. In particular, this situation revealed the argument that harmonic music is an advanced music, while modal music is primitive. This idea put forward has been so effective that almost no place for modal music has been given under comprehensive titles such as World Music or Music History. Makam music has entered the field of study of orientalists as Oriental Music. With their early works, writers such as Guillaum Andre Villoteau, William Edward Lane, Joseph von Hammer, Fétis, François-Joseph, Hatherly Stephen Georgeson, Soriano Fuertes Mariano, Kosegarten, Salvador Daniel contributed to the field with their studies on Oriental music. Apart from these writers who made studies on the structure of Oriental music, another writer who draws attention with his arguments that Oriental music is not only exclusive to the Orient but also influenced Western music: Henry George Farmer. In this article, Farmer's position as an orientalist and how he grounded the history of Oriental music will be examined.

Keywords: History of Oriental Music, Orientalism, Eurocentrism, Ethnomusicology
Henry George Farmer

Structured Abstract

Geographically, it is easy to determine the location of the east or west, but it is difficult to separate the cultures in this geography with sharp lines in the form of Eastern Culture and Western Culture. Such a distinction can lead to the disappearance of subcultures as well as dominant cultures. In addition, since it is known that dominant cultures can change throughout history, it is essential to determine what is meant by east or west when a study will be conducted on east or west. For this reason, it is necessary to determine what the word "Orient" encompasses, before moving on to Farmer's views on the history of Oriental music. Orient, in the dictionary: "(1) East. (2) Muslim countries outside the European culture" (Develioğlu, 2015, p. 1154). While the first definition is strictly in a geographical sense, there is a geographical narrowing in the second meaning. The music history, which is meant by the word "Orient" in the history of oriental music in the title, has been used with its second meaning in the dictionary. Because when the word Orient is considered in a broad sense, other countries in the Asian continent will be included in it and this will go beyond Farmer's field of work. Because the definition of Oriental music in the West is: "The important and artistic values of China, Japan, Indo-China, Polynesia, India, Arabia and North African countries are a great treasure of musical art that has just emerged in the Western mind (Apel, 1950, p. 541)". In order to narrow this perception, a limitation would be appropriate, as defined by the famous orientalist Edward Said: "If the word East is not used in its entirety only to equate with East Asia, or if it is not

put forward to describe what is remote or exotic in general, then the Muslim East is immediately and strictly defined. (Said, 1998, p. 113).” In addition to this definition, the history of Oriental music will gain a more accurate expression when different ethnic origins and non-Muslim elements are included in the Muslim East. While those who work on oriental music define the music of ancient nations in the East; Since the language of science is mostly Arabic, they preferred to use the expression "Arabic music", based on the fact that scholars wrote their works in Arabic even though they belonged to different nations. This is not surprising considering that Orientalism emerged with Arabic texts being the subject of research (İnalçık, 2002, p. 22). However, considering the history of Oriental music as the history of Arabic music does not coincide with the facts, because in different geographies such as Central Asia, Mesopotamia, Anatolia and Africa, states that are Muslim; Their differences are obvious in culture, architecture, music and many fields. In the eyes of an orientalist in terms of music, these differences are as follows: "Apart from some distinctive features that are completely secondary (second degree), Arabs, Iranians and Turks have a similar musical system that we know under the name of Oriental (Eastern) Music (Thiboat, 1998). , p. 10)” The author does not give any information about what these distinctive features are. However, Rauf Yekta Bey has a similar explanation and states that the distinctive features of Arabic, Iranian and Turkish music are style and attitude (Yekta, 1996, p. 18). What Thiobat also means by second degree difference may be style and attitude. There are also definitions made without considering these differences. For example, the article on Arabic music in the Harvard Dictionary of Music is explained as "Music of Islamic nations, Arabian, North African and Iranian tribes" (Apel, 1950, p. 45). In the same article, early period music theorists, among whom are Turkish and who contributed to the theoretical development of Turkish music, are also mentioned: "Kindî (d. 873 century), Fârâbî (d. 950), İbn Sînâ (d. 1037), Safiyüddin Urmevi (d. 1294), Abdulkadir Merâgî (d. 1435) (Apel, 1950, p. 45).” Some of this information is given by quoting from Farmer. Again, the entry of the Turkish music article in the same dictionary is as follows: "Classical Turkish music was performed in the great worship centers of Istanbul and in the palace on the basis of the system in which an octave was divided into 24 intervals. This scale came from the tanbur, which has 24 frets in an octave and is the main instrument of Turkish music. (Apel, 1950, p. 773).” This definition is largely written with reference to Rauf Yekta Bey. According to the Eurocentric approach, although the countries in the east and southeast of Asia, known today as the Far East, are included when Eastern music is mentioned, the regions where Rauf Yekta Bey, Farmer and other orientalists who are experts in Arabic Language and Literature concentrated on; Middle East, Near East and North Africa. Those who reigned in these regions for many years; It can be said that the cultures of Arabs, Iranians and Turks were synthesized in a sense. Apart from the three nationalities mentioned, other ethnic elements were also included in this synthesis. With the birth of Islam, the fact that the caliphate was in the hands of the Arabs enabled them to become stronger politically and economically. The increase in the influence of Iranians and Turks in the bureaucracy and the army during the Abbasid period paved the way for a cultural richness. The fact that the language of science is Arabic has compelled scientists to write in this language, regardless of their ethnic identity. In the period when the music theory was shaped from the ninth to the thirteenth centuries, the works were also written in Arabic. For this reason, many researchers researching Oriental music preferred to use the term "Arab Music". Although Farmer used the term Arab in his works A History of Arabian Music or The Sources of Arabian Music, in the theory developed and copyrighted works of that period, not only Arab theorists but also theorists from other nations. obviously contributed. This statement of his has been criticized by some writers, as it often gives the reader the wrong impression that culture and knowledge were created only by Arabs (Farmer, 1930, p. 2). For example, what can be understood from the title of A History of Arabian Music is the history of music belonging to the Arabs. After the

publication of this book, G.S. There is a review written by G.S. He summarizes the scope of the book as follows: “The author's aim was rather to outline the cultural background of the development of Muslim music, to describe the musical life of each period, and to talk about the major musicians (G.S, 1930).” It is also important that G.S. uses the expression Muslim music, not Arabic music, here. The title of Arabic music is a title that will directly guide a music researcher. This title may be the reason why this work, which Farmer has done with extraordinary effort, has not yet been translated into Turkish. However, Farmer's articles "Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century" and "Turkish Musical Instruments in the Fifteenth Century", which are mentioned in Evliyâ Çelebi's *Seyahatnâme*, were translated in the *Mûsikî Mecmuası* magazine with the idea that they are directly related to Turkish music. This shows how important naming or titling is. There are also criticisms of other authors in this regard. The first of these is D.B., with whom Farmer corresponded for a long time. It is Macdonald. Macdonald underlines that Farmer should get rid of the terms Arabian and Arabs in matters related to Muslim civilization, otherwise this may cause misunderstandings (Katz, 2015, p. 49). According to Farmer, the term Arab refers to 'Arabic-speaking peoples'. Using the word Islam instead of Arab means ignoring Christians, Jews and members of other religions, who have a very important place in this culture (Farmer, 1930, p. 2). However, considering the influence of Turks in the caliphate and in the region since the early Abbasid caliphate, and the enormous contributions of Turkish theoreticians to music, it does not seem fair for Farmer to dissolve the Turks in the history of Arabic music. Because although Farmer states that the Arabic expression, which he preferred to do justice to the non-Muslim elements, does not mean source or origin, the word Arab simply means that the culture had risen on the basis of an Arab policy and this was due to the spread of Arabic (Farmer, 1930, p. 2). He threw the Turks who contributed to the history of oriental music behind the scenes.

Giriş

Coğrafi olarak doğu ya da batının konumu belirlemek kolaydır ancak bu coğrafyadaki kültürleri Doğu Kültürü-Batı Kültürü şeklinde keskin çizgilerle ayırmak zordur. Böylesi bir ayırım baskın kültürlerin yanında alt kültürlerin kaybolmasına sebep olabilir. Ayrıca tarih boyunca baskın kültürler de değişebildiği bilindiği için doğruya ya da batıya dair bir çalışma yapılacağı zaman doğuyla ya da batıyla neyin kastedildiğini belirlemek elzemdir. O sebeple Farmer'ın Şark müziği tarihine dair görüşlerine geçmeden Şark sözünün neyi kapsadığını belirlemek gerekir.

Şark, sözlükte: “(1) Doğu. (2) Avrupa kültürünün dışında kalan Müslüman ülkeleri” anlamında kullanılmaktadır (Develioğlu, 2015, s. 1154). Birinci anlamı tam olarak coğrafi bir terim olarak görünürken, ikinci anlamıyla özel bir sınırlılık kazanmıştır. Başlıkta geçen Şark müziği tarihindeki Şark kelimesiyle kastedilen müzik tarihi, sözlükteki ikinci anlamıyla kullanılmıştır. Çünkü Şark kelimesi geniş anlamıyla düşünüldüğünde Asya kıtasındaki diğer ülkelerde buna dahil olacak ve bu Farmer'ın çalışma alanının dışına çıkacaktır. Çünkü Şark müziğinin tanımı Batı'daki tanımı: “Çin, Japonya, Hint-Çin, Polinezya, Hindistan, Arabistan ve Kuzey Afrika ülkelerinin, önemli ve sanatsal değerleri Batı zihninde yeni yeni ortaya çıkan müzik sanatının büyük bir hazinesini (Apel, 1950, s. 541)” şeklinde algılanmaktadır. Bu

algıyı daraltmak için ünlü şarkiyatçı Edward Said'in tanımladığı şekliyle bir sınırlandırma yerinde olacaktır: “Doğu kelimesi bütünü ile sadece Doğu Asya ile eş değerde kullanılmazsa yahut genel anlamda uzak veya egzotik olanı tarif etmek için öne sürülmezse, derhal ve en katı biçimde Müslüman Doğu'yu ifade edecektir (Said, 1998, s. 113).” Bu tanıma ilave olarak, Müslüman Doğu içerisine farklı etnik kökenler ve gayrimüslim unsurlar da dahil olduğunda Şark müziği tarihi daha doğru bir ifade kazanacaktır.

Şark müziği üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar; Doğu'daki kadim milletlerin müziklerini tanımlarken, bilim dilinin yaygın olarak Arapça olmasından dolayı, farklı milletlere mensup olsalar da âlimlerin eserlerini Arapça yazmış olmalarından yola çıkarak, “Arap müziği” ifadesini kullanmayı tercih etmişlerdir¹. Şarkiyatçılığın, Arapça metinlerin araştırma konusu olmasıyla ortaya çıktığı (İnalçık, 2002, s. 22) düşünüldüğünde bu şartııcı değildir. Fakat Şark müziği tarihini, Arap müziği tarihi olarak ele almak gerçeklerle örtüşmez² zira, Orta Asya, Mezopotamya, Anadolu ve Afrika gibi farklı coğrafyalarda Müslüman olan devletlerin; kültürde, mimaride, müzikte ve pek çok sahada farklılıkları ortadadır. Söz konusu bu farklılıklar müzikal açıdan bir şarkiyatçının gözüde şöyledir: “Tamamıyla tâli (ikinci derece) olan bazı ayırt edici özellikleri dışında, Arapların, İranlıların ve Türklerin, bizim Oryantal (Doğu) Mûsikîsi adı altında tanıdığımız, benzer bir mûsikî sistemi vardır (Thiboat, 1998, s. 10).” Yazar bu ayırt edici özelliklerin ne olduğuna dair bir bilgi vermez. Fakat Rauf Yektâ Bey'in benzer bir açıklaması olup kendisi Arap, İran ve Türk müziklerinde ayırt edici özelliklerin üslup ve tavır olduğunu belirtir (Yekta, 1996, s. 18). Thiobat'un da ikinci derece farklılıktan kastettiği üslup ve tavır olabilir. Bu farklılıkları göz önüne almadan yapılan tanımlar da vardır. Mesela Harvard Dictionary of Music'te Arap müziği maddesi: “İslâm milletlerin, Arabistan, Kuzey Afrika ve İran kavimlerinin müziği” şeklinde açıklanmıştır (Apel, 1950, s. 45). Aynı madde içerisinde, aralarında Türk olan ve Türk müziğinin teorik anlamda gelişmesine katkı sağlayan Kindî (ö. 873), Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), Safiyyüddin Urmevî (ö. 1294) ve Abdülkâdir Merâgî (ö. 1435) gibi erken dönem mûsikî nazariyecileri zikredilmiştir (Apel, 1950, s. 45).” Bu bilgilerin bir kısmı, Farmer'dan alıntılanarak verilmiştir. Yine aynı sözlükte Türk müziği maddesinin girişi şöyledir: “Klasik Türk müziği, İstanbul'un büyük ibadet merkezlerinde ve sarayda bir

¹ Hayatının bir dönemini Tunus'ta geçirmiş ve Kindî (ö. 866), Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi erken dönem yazarlarının eserlerini inceleyen Baron Radolphe D'Erlanger (1872-1932) yaklaşık üç sayfa kapsayan altı ciltlik eserinin başlığını “La Musique Arabe” olarak kullanmıştır. Yine Henry G. Farmer, eserlerinde Doğu müziğini ‘Arabian Music’ şeklinde ifade etmiştir.

² Bkz. (Apel, 1950, s. 45)

sekizlinin 24 aralığa bölündüğü sistem temel alınarak icrâ edilmiştir. Bu skala, bir oktavda 24 perdesi olan ve Türk müziğinin baş enstrümanı olan tanburdan gelmiştir (Apel, 1950, s. 773).” Bu tanım büyük ölçüde Rauf Yekta Bey’den referansla yazılmıştır.

Avrupa merkezli yaklaşıma göre Doğu mûsikîsi denilince bugün Uzak Doğu olarak bilinen Asya’nın doğusu ve güneydoğusundaki ülkeler dahil olsa da Rauf Yektâ Bey’in, Farmer’ın ve diğer Arap Dili ve Edebiyatı uzmanı olan oryantalistlerin çalışmalarını yoğunlaştırdığı bölgeler; Orta Doğu, Yakın Doğu ve Kuzey Afrika olmuştur. Bu bölgelerde uzunca yıllar hüküm sürmüş olan; Arapların, İranlıların ve Türklerin kültürleri bir anlamda sentezlenmiştir denilebilir. Zikredilen üç milletten başka diğer etnik unsurlar da muhakkak bu senteze dahil olmuştur.

İslâmiyet’in doğuşuyla birlikte hilâfetin Arapların elinde olması siyâsî ve ekonomik olarak güçlenmelerini sağlamıştır. Abbâsîler döneminde bürokraside ve orduda İranlıların ve Türklerin nüfuzunun artması kültürel anlamda bir zenginlik oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bilim dilinin Arapça olması, etnik kimliği ne olursa olsun bilim insanlarını bu dille yazmaya mecbur bırakmıştır. Mûsikî nazariyesinin dokuzuncu asırdan on üçüncü asra kadar şekillendiği süreçte de eserler yine Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bu sebeple Şark müziği araştırması yapan birçok araştırmacı “Arap Müziği” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir.

Farmer, A History of Arabian Music (Arap Müziği Tarihi) ya da The Sources of Arabian Music (Arap Müziği Kaynakları) eserlerinde her ne kadar Arabî ifadesini kullanmışsa da o dönem geliştirilen nazariyede ve telif edilen eserlerde sadece Arap asıllı kuramcılar değil, başka milletlerden kuramcılar da katkısı olduğu açıktır. Onun bu ifadesi genellikle okuyucunun kafasında, kültür ve birikimin sadece Araplar tarafından oluşturulduğu gibi yanlış bir izlenime sebep olduğu için, bazı yazarlar tarafından eleştirilmiştir (Farmer, 1930, s. 2). Mesela A History of Arabian Music başlığından anlaşılacak şey, Araplara ait olan müzik tarihidir. Bu kitabın yayımlanmasının ardından Isis dergisinde G.S. tarafından yapılan bir değerlendirme yazısı vardır. G.S. kitabın kapsamını şu şekilde özetler: “Yazarın amacı, daha çok Müslüman müziğinin gelişiminin kültürel arka planını ana hatlarıyla belirtmek, her dönemin müzik yaşamını tanımlamak ve belli başlı müzisyenlerden bahsetmek olmuştur(G.S, 1930).” G.S.’nin burada Arap müziği değil de Müslüman müziği ifadesi kullanması ayrıca önemlidir. Arap müziği başlığı bir müzik araştırmacısını doğrudan yönlendirecek bir başlıktır. Farmer’ın olağanüstü gayretle yaptığı bu çalışmanın hala Türkçe’ye çevirilmemiş olmasının nedeni bu başlık olabilir. Oysa

Farmer'ın, Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde geçen Türk müziği çalgıları eseri "Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century" ve "Turkish Musical Instruments in the Fifteenth Century" makaleleri *Mûsiki Mecmuası* dergisinde doğrudan Türk müziğiyle alakadar düşüncesiyle çevrilmiştir. Bu da isimlendirme ya da başlıklandırmanın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bu minvalde başka yazarların da eleştirileri vardır. Bunlardan ilki Farmer'ın uzunca bir dönem mektuplaştığı D.B. Macdonald'dır. Macdonald, Farmer'dan Müslüman medeniyetiyle alakalı konularda Arabian ve Arabs terimlerimden kurtulması gerektiğinin, aksi halde bunun yanlış anlamalara sebep olabileceğinin altını çizer (Katz, 2015, s. 49).

Farmer'a göre Arap ifadesi 'Arapça konuşan halklar'a karşılık gelmektedir. Arabî yerine İslâmî kelimesini kullanmak, ona göre bu kültür içerisinde çok önemli bir yer tutan Hristiyanları, Yahudileri ve diğer din mensuplarını göz ardı etmek demektir (Farmer, 1930, s. 2). Fakat bu minvalde Abbâsî hilâfetinin erken döneminden itibaren hilâfette ve bölgede Türklerin etkisi ve Türk nazariyecilerin mûsikiye olan muaazzam katkıları düşünüldüğünde, Farmer'ın Türkleri de Arap müziği tarihi içinde eritmesi pek adil gözükmemektedir. Zira Farmer, gayrimüslim unsurların hakkını vermek için tercih ettiği Arabî ifadesinin kaynak ya da köken anlamına gelmediğini, Arap kelimesinin basit anlamda kültürün Arabî bir politika zemininde yükselmiş ve bunun Arapça yayılmış olmasından ileri geldiğini ifade etse de (Farmer, 1930, s. 2) bu durum Şark müziği tarihine katkı sağlamış Türkleri perde arkasına atmıştır.

1. *Historical Facts* ve Farmer'ın Delilleri

Farmer'ın bir şarkiyatçı olarak en güçlü yanı, Avrupa'nın Doğu'ya çok şey borçlu olduğu, kültürel ve sanatsal temaslar neticesinde gerçekleşen aktarımın Avrupa'da Rönesans'ı hazırladığına dair savlarıdır. Farmer'ı Avrupamerkezci bir yaklaşımdan uzaklaştıran bu görüşler çağdaşı olan birçok yazar tarafından eleştirilmiştir. Başta Kathleen Schlasinger olmak üzere çok sayıda yazar Farmer'a reddiyeler yazmıştır. Farmer bu tartışma yaratan konuları Historical Facts'te ele almıştır. Burada edindiği amaç İslam alimlerinin yaptığı çalışmaların Avrupa'da etkisini ispat etmektir. On ikinci yüzyılda Bathlı Adelard, Arapça'dan Latince'ye özellikle riyâzî ilimlerde yaptığı tercümelemler Avrupa'da bilimsel anlamda bir uyanma hareketi başlatmıştır (Haskins, 1911, s. 491). Bu riyâzî ilimler quadrivium yani; aritmetik, geometri, müzik ve astronomidir. İslam alimlerin bilimsel alandaki katkıları Avrupa'da araştırmacılar tarafından kayıt altına alınırken, müziğin göz ardı edildiğini

Farmer şöyle dile getirir: “Henüz hiç kimse Arap müzik biliminin Batı Avrupa’yı ne kadar etkilediğini göstermeye çalışmamıştır (Farmer, 1997, s. 271).”

Farmer’a göre Avrupa’da Doğu etkisinin izlerini iki yolla takip etmek mümkündür. Bunlar: sekizinci yüzyılda başlayan politik temaslar ve on birinci yüzyılda başlayan edebî ve entelektüel temaslardır. Bunlardan ilki, daha çok üzerinde enstrüman taşıyan gezgin âşıklar vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Farmer’a göre: Avrupa Orta Çağ ozanlarının dans ve şarkı formları Gezgin Araplara uzanır. Ezbere dayalı gerçekleştirdikleri müzik ve çalgı aletleri Avrupa için oldukça yenidir. Bu sazlar arasında Ud (العود), gitar (قطار), rebâb (رباب) ve nakkâre (نقارة) gibi sazların Arap menşei olduğu genel kabul görmüştür (Farmer, 1997, s. 272).” Farmer yukarıdaki enstrümanlarla ilave olarak Arap menşei olan diğer enstrümanları şu şekilde sıralar: Arap zili olarak bilinen sunûc (سنوج) Avrupa’ya sonojas olarak tanıtılmış. Arap defleri, kare def (الدف) ve yuvarlak bendir (باندير) ilki adufe, ikincisi pandere olarak geçmiştir. Arap davulu kas’a [kös-kûs] (قصعة) on altıncı yüzyılda Fransa’da quesse, olarak bilinir. Arap davulu tabl Avrupa’da tabel, taber veya tabor olarak kullanılmıştır. Arap nefir veya trompet anafil ve Arapça çoğul kelime olan enfâr göçüşmeyle fanfare olarak geçmiştir. Arapların kamış enstrümanlara verdiği zamar ve surnâ, shawm [ahşap nefesli ve çift dilli bir eski zaman müzik aleti] ve dulçayna olarak bilinir. Arapça kanûn veya zither Avrupa’ya canon olarak geçmiştir. Avrupa enstrümanları olarak bilinen eschaquiel veya exaquir isimleri Arapça mişkar veya şekiradan türetilmiştir (Farmer, 1997, s. 273).

Farmer, Avrupa’nın Şark kültürüyle temasları neticesinde elde ettiği diğer kazanımlar arasında müzikal olanlara dikkat çeker. Bunlardan bazıları: diskant, organûn, çalgısal tabulaturalar ve solmilemedir (Farmer, 1930, s. VI). Özellikle solmileme ve organûn oldukça önemlidir zira, bugün kullanılan solfej hecelerinin kökenin Arezzo’dan öncesine dayandırılması ve çok sesli müziğin ilk adımlarının Doğu’da atıldığı iddiaları tamamen ezber bozmaktadır.

1.1. Solmileme (Solmisation)

Aslında Farmer, solfejde kullanılan hecelerin (solmisation) Arap kökenli olduğunu iddia edenin sadece kendi olmadığını, Paterne ve Laborde’nin de benzer şeyler öne sürdüğünü ifade eder. Farmer’ın bu iddialarına yönelik ilk eleştiri yine Schlesinger’den gelir: “Solfejin Arap kökenli olduğu önerisi ya da iddiasının dayandığı kit verinin asılsız görünümü, bizim Avrupa kökenli olduğu şüphe götürmez Latin hecelerimiz; do, re, mi, fa, sol, la, si üzerine kurulan kabul edilen teorinin

doğrulanmış bilgileriyle tasvip edilmeyen bir tutumla mukayese ediliyor(Farmer, 1930, s. 73).”

Genellikle solfej hecelerini kullanarak heksakord³ sistemi icât eden kişinin Guido Arezzo olduğu kabul edilir. Farmer, Guido Arezzo'nun heksakord diziyi icât ettiğini söyler; ancak bu onun “solfej hecelerini de icât ettiğini göstermez” der (Farmer, 1930, s. 73). Bu heceler St. John'ın “Ut queant laxix,” ilahisinin ilk hecelerinin kullanıldığı bir hatırlama tekniğidir. Schlesinger'in doğrulanmış bilgi olarak gördüğü bu bilgi ise Farmer'a göre, bin yıl önce bu heceler kökeninin St. John ilahisinden geldiğini ileri süren Sigebertus Gtemblacensie'e dayanır.

Solmileme ile ilgili iddialar bunlarla sınırlı değildir. Georgo Lange, solfej hecelerinin isimlerinin Sanskritçe ve Latince'den geldiğini öne sürmüştür. Sâ, Ri, Ga, Ma, Pa, Dha, Ni heceleri; Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde ve Hindistan müziğinde kullanılmıştır (Farmer, 1930, s. 77). Laborde'den bir yüzyıl kadar öncesinde de Meninski (ö. 1689), Theraurus Linguarum Orientalium'da Dürr-i Mufassal'da Doğu'da kullanılan hece çizelgesi verir.

Farmer, Laborde'un “Solmileme Araplar arasında biliniyor olmalıydı (Farmer, 1930, s. 78) söyleminden hareketle solfej kullanımının eski veya modern olduğu ya da bu sistemin Guido'nun sistemi olduğu gibi bir çıkarımın yapılamayacağını vurgular. Loberdo'dan sonraki müzikologlar, özellikle Kiesewetter 1842'de yaptığı bir çalışmada Avrupa'da kullanılan solfej hecelerinin on dördüncü yüzyılda Araplardan alındığını göstermeye çalışmıştır. Lange, Komitas Kevorkiyan isimli bir Ermeni müzisyenden, Avrupaî sistemin Osmanlı'ya on yedinci yüzyılın ikinci yarısında geçtiği gibi mesnetsiz bir bilgi verir. Burdan hareketle Lange, Guidonian heceler benzer şekilde Arap harflerine uygulandığını iddia etmiştir (Farmer, 1930, s. 78). Solmileme hakkında yazan yazarların hiçbirinin tespitini doğrulayacak en ufak delil göstermediklerini dile getirmekle birlikte, solfej hecelerinin Avrupa kökenli olduğu yönünde eğilimi olan Lange'ın bile, Kiesewetter'in tespitinin zayıflığını fark ettiğini aktarıyor (Farmer, 1930, s. 79).

³ Apel, “Harvard Dictionary of Music”, 330. bk. “Altı diyatonik sesin ortasına bir yarım ses aralık eklenmesiyle oluşan dizi. Guido Arezzo'nun kurduğu Orta Çağ müzik teorisinin temelidir.”

1.2. Erganûn

Türkçe literatürde genellikle erganûn olarak bilinen bu kelime aynı zamanda, organ (urghan), orğanûn (urğanûn), argan (arghan), arğîn (Tıraşcı, 2020, s. 34)⁴ (urghîn), erganum (arghanum), ergânûm (erghânûm), orgun (urghun), ûrgânûm (ûrghânûm) şeklinde görülebilmektedir (Faruki, 1981, s. 382). Bugünkü sözlük manasıyla org anlamına da gelmektedir. Faruki'nin, erganûn tanımı şöyledir: "1. Arapların savaş süreci boyunca düşmanlarının dikkatini dağıtmak ve kafa karışıklığı yaratmak için kullandıkları bir Rum çalgı aletinin 60 mil uzaklıktan duyulduğu söylenir. Hem hidrolik hem de kamış olanları vardır (Faruki, 1981, s. 383)." Diğer kaynaklarda erganûnun, Faruki'nin tanımına benzer şekilde kilisede icrâ edilen rüzgarla çalışan mekanik bir çalgı (Tıraşcı, 2015, s. 72) olarak geçtiği görülmektedir. Keşfü'l-Hümûm'da bu çalgının Fârâbî tarafından icat edildiği, Frenklerin de bunu taklit ederek daha küçük bir tane yaptıkları anlatılır (Tıraşcı, 2015, s. 87).

Eyliya Çelebi, Seyahatnâme'de bu çalgının; menşei, yapımcısı, kullanım alanları ve yapısı hakkında bilgiler vermiştir (Gökçen, 2017, ss. 136-143). Bu bilgilerin bazılarının doğru olmadığı yönünde çalışmalar vardır (F.W.G., 1938).

Bir çalgı aleti olmasının yanında erganunun başka bir anlamı daha vardır. Bu tanım Farmer'a aittir. Faruki Farmer'ın tanımını şöyle nakleder: İranlıların kullandığı gibi ve Orta Çağ Avrupaî organumla benzerlikleri olan bir takım melodi kompozisyonlarıdır (Faruki, 1981, s. 382). Burada yapılan tanım biraz kapalı görünmekle birlikte Farmer'ın erganûna verdiği anlam; çalgı aletinden bağımsız olup, beste kompozisyonlarında aynı anda icrâ edilen dikey perdelerin düzenlenmesidir.

Farmer'a göre erganûn her ne kadar organ (çalgı aleti) kelimesiyle aynı gibi görünse de bu iki kelime arasında herhangi bir bağ yoktur. Ona göre bu kelime muhtemelen 'organare' (düzenlemek) anlamında kullanılmıştır (Apel, 1950, s. 539). Farmer'ın düzenlemek anlamında kullandığı erganûn, İbn Sînâ'da terkîb veya terkîbât olarak görülür (İbn Sînâ, 2004, s. 108). Farmer, bu sistemin Doğu'dan Avrupa'ya geçtiğini iddia eder (Farmer, 1930, s. 6). Bunu ispat etmek için Arapça ve Latince kaynaklardan edindiği iki ipucu vardır: İlki İbn Sînâ'dan naklettiği şu paragraftır: "Terkîbât (tekil. terkîb=compound, organum) iki tel üzerinde devam eden bir vuruşla ve notayla birlikte dördüncü ($\frac{4}{3}$) ve beşinci ($\frac{3}{2}$) oranlar ve diğer oranlarla sanki aynı zamanda gerçekleşiyorlarmış gibi üretilir. Tad'ifât bildiğin gibi terkîbâttandır; ne var

⁴ "Arğîn: Organon veya organ, bugünkü manasıyla org." TURABİ Ahmet Hakkı, *el-Kindî'nin Mûsîkî Risâleleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996: 136.

ki ancak oktav aralığında gerçekleşir (İbn Sînâ, 2004, s. 108);(Farmer, 1930, s. 103).” Diğer ise Kindî’nin risâlelerinde geçen cess⁵ kavramıdır. Cess, Mefâtihü’l -Ulûm’da tanımlandığı kadarıyla birinci parmakla baş parmak basılarak tellere vurma yöntemidir.

Bu iki şekilde yapılabilir, ilk olarak: (Farmer, 1930, s. 104)



İkinci olarak da baş parmak ve birinci parmağın aynı zamanda telleri çekmesiyle:



Farmer, terkîbât örneklerinin İbn Zeyle’de de görüldüğünü ve bu notaların aynı zamanda icra edildiğinde ilginç örneklerin çıkabileceğini ifade eder(Farmer, 1930, s. 105). Buradan hareketle, Schlesinger’in iddia ettiğinin tersine Arapların o dönemde armoniye yabancı olduklarını ifade eder. Fakat devamında Şark’ta çok sesli müziğin neden gelişmediği sorusuna ise tuhaf bir açıdan yaklaşarak bunu kültürel ve politik gerilemeye bağlar (Farmer, 1930, s. 108).

Farmer’ın bu tartışmalı iddialarının, müzikologlar tarafından yeteri kadar dikkate alınmadığı açıktır (Katz, 2015, s. 301). Avrupa’nın benimsediği ve geliştirdiği armoninin temellerini, Araplara dayandırmak bir kazanım değildir. Ayrıca Arapların bunu devam ettirememesini ve tek porteli müziğe devam ediyor oluşunu, sosyo-politik gerilemeye dayandırmak; Farmer’ın makamsal müziği gelişmemiş bir müzik olarak gördüğü izlenimi uyandırmaktadır.

⁵ “Telli sazlarda perde üzerine basma anlamına gelir. Ayrıca baş parmak ve işaret parmağı ile mızrapsız olarak telleri çalma tekniğidir (Tıraşçı, 2020, s. 34).”

Sonuç

Farmer çalışmalarının zeminini, bir dil bilimci ve tarihçi olarak inşa etmiştir. Glasgow Üniversitesinde aldığı Arapça eğitiminden sonra, Şark müziği araştırmalarında Arapça kaynakları incelemiş olması ona bambaşka kapılar açmıştır. Sadece bir dil bilimci değil aynı zamanda müzisyen oluşu makam müziğinde karşılaştığı terimleri anlamasını kolaylaştırmıştır. Farmer, Şark müziğinin oluşum evrelerini her yönüyle irdelemeye gayret etmiştir. Fakat onun kullandığı Arap bilimi, Arap nazariyecileri, Arap müziği gibi tabirler, erken Abbâsi Döneminde bölgede etkili olan Türk kültürünün ve Türk alimlerinin etkisini gölgelemiştir. Farmer'ın anlayışına göre, İbn Miscâh'ın Suriye'de öğrendiği İran şarkılarını Mekke halkına tanıtmış olmasını Arap müziği içine giren yabancı bir unsur olarak görürken; Türk kökenli kuramcıların müzik teorisi üzerindeki katkılarını, yeniliklerini, yorumlarını vs. yabancı bir unsur olarak değerlendirmemiştir. Bu durum, Emevîler ve Abbâsiler döneminde icra edilen müziğin homejen bir yapıda olduğu ve bunun tamamıyla Araplara ait olduğu gibi yanlış bir izlenim oluşmasına sebebiyet vermiştir. Farmer'ın neden Arabî kelimesini kullandığına dair açıklamaları ise çelişiktir. Mesela, mûsikî nazariyesinde büyük değişiklikler yapmış olan Fârâbî'nin Türk kökenli olduğunu belirtmiş; ama onun çalışmalarını da *A History of Arabian Music*'de değerlendirmiştir. Farmer'ın etnik kökeni ifade eden kelimeleri tercihinde, referans aldığı kaynakların orijin dillerinin etkisi büyük olmuştur. Zira Farmer'ın en çok referans gösterdiği; *Kitâbü'l-Egânî*, *Murûcu'z-Zeheb*, *İkdü'l-Ferîd*, *Kitâbü'l-Mûsikâl-Kebîr*, *Kitâbü'n-Necat*, *Kitâbü'ş-Şifâ*, *Kitâbü'l-Edvâr* gibi çok sayıda eserin Arapça olması, onun 'Arabian' ya da 'Arabs' kelimelerini kullanmasını açıklar ama bu ifadeleri doğru kullandığı anlamına gelmez. Farmer'ın Arap-Arabî gibi kelimelerle ortaya koyduğu eserleri, etnik bir kökenden ziyade Arapça kaynaklar, Arapça yazarlar şeklinde okumakta fayda vardır. Çünkü Farmer bu tartışmalı konunun haricinde erken dönem Şark müziği tarihini hakkında çok önemli bilgilerin olduğu eserler kaleme almıştır.

Farmer'ın tartışmalı iddialarından biri organûn ile ilgili olanıdır. Farmer, *The Rise of Organum* başlığında, çalgı aleti olarak bilinen organ ya da organûna başka bir anlam yükleyerek, organûnun armoninin ibtidâî şekli olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle İbn Sînâ'nın eseri Şifâ'dan yola çıkarak, terkîbin (ç. terkîbât) basit anlamda armoniyi oluşturduğunu, dolayısıyla Arapların armoniye yabancı olmadıklarını hatta kültürel temaslar yoluyla Batı Avrupa'ya Araplar vasıtasıyla geçtiğini ifade etmiştir. Farmer, Avrupa'nın armoniyi benimserken, Şark'ta armoninin gelişmemesini ise sosyo-politik gerilemeye bağlamıştır. Bu çıkarım doğru görünmemektedir; zîra

Şark'ta benimsenen makamsal müziğin çok sesli müziğe dönüşmesi gerektiği gibi bir algı Avpura'nın, kendi çok sesli müziğinin diğer ulusların müziğinden üstün olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Farmer'ın iddia ettiği gibi bir gerileme nedeniyle, armoninin Şark'ta gelişmediğini düşünmek, makamsal müziğin iç dinamiklerini göz ardı etmek demektir. Bu yönüyle Farmer, Şark müziği çalışmalarında Avrupa'da göz ardı edildiğini düşündüğü, Şark'ın bilimsel ve kültürel birikimini ortaya çıkarmaya çalışırken, Avrupamerkezci bir bakış açısından tam anlamıyla sıyrılmış değildir. Zaten Farmer, çalışmalarında Şark'ta icra edilen makamsal müziğin ne olduğundan çok; ekseriyetle Şark müziği tarihi, organoloji ve nazari konular üzerine yoğunlaşmıştır.

Kaynakça

- Apel, W. (1950). *Harvard dictionary of music*. Harvard University Press.
- Devellioğlu, F. (2015). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (31. bs). Aydın Kitabevi Yayınları.
- Farmer, H. G. (1930). *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*. William Reeves.
- Farmer, H. G. (1997). *Studies in Oriental Music* (E. Neubauer, Ed.; C. 1). Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- Faruki, L. I. (1981). *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*. Greenwood Press.
- F.W.G. (1938). Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century: As Described in the "Siyâhat nâma" of Ewliyâ Chelebî by Henry George Farmer. *Music&Letters*, 19(3), 347-348.
- Gökçen, M. İ. (2017). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 'nde Çalgılar*. Ürün Yayınları.
- G.S. (1930). *A History of Arabian Music to the XIIIth Century by Henry George Farmer* (C. 1-13). JSTOR.
- Haskins, C. H. (1911). Adelard of Bath. *JSTOR*, 26(103), 491-498.
- İbn Sînâ, E. A. el-H. b. A. b. A. b. S. (2004). *Mûsikî* (A. H. Turabi, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İnalçık, H. (2002). *Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji*. 20, 13-39.

Katz, I. J. (2015). *Henry George Farmer and the First International Congress of Arab Music*. Brill.

Said, E. W. (1998). *Oryantalizm* (N. Uzel, Çev.). İrfan Yayıncılık.

Thiboat, P. J. (1998). Arap, İran ve Türk Musikisi (M. İ. Gökçen, Çev.). *Musiki Mecmuası*, 460, 10.

Tıraşçı, M. (2015). Keşfü'l Hümmûm ve'l Kürab fî Şerhi Âleti't-Tarâb. *Rast Müzikoloji Dergisi*, 3(1), 59-79.

Tıraşçı, M. (2020). *Türk Mûsikisi Tarihi Terimleri Sözlüğü*. Eğitim Yayınevi.

Yekta, R. (1996). *Türk Musikisi* (O. Nasuhioğlu, Çev.). Pan Yayıncılık.

An Ecocentric Reconsideration of Bakhtin's Grotesque Realism in *Sexing the Cherry*

*Vişnenin Cinsiyeti Romanında Bahtin'in Grotesk Gerçekçiliğinin
Ekosantrik Açıdan Yeniden İncelenmesi*

Ayşe ŞENSOY – Meryem AYAN

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı/Assist. Prof. Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English Language and Literature, aysesensoy@osmaniye.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-1792-2381>

Prof. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı/Prof. Dr., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English Language and Literature, meryem.ayan@cbu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3138-1523>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	19 Mayıs / May 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Şensoy, A. – Ayan, M. (2022), An Ecocentric Reconsideration of Bakhtin's Grotesque Realism in *Sexing the Cherry*/Vişnenin Cinsiyeti Romanında Bahtin'in Grotesk Gerçekçiliğinin Ekosantrik Açıdan Yeniden İncelenmesi. Turkish Academic Research Review, 7 (3), 861-888. Retrieved <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1118701>

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 Ecocentric Reconsideration of Bakhtin's Grotesque Realism in *Sexing the Cherry*¹

Ayşe ŞENSOY – Meryem AYAN

Abstract

Jeanette Winterson's *Sexing the Cherry* (1989), which is regarded as one of the best examples in the postmodern fiction, offers a new space for re-considering genders, identities and environmental problems by effacing the boundaries of story/history, self/other, male/female, reality/fantasy, material/immaterial, nature/culture, natural/unnatural, and human/nonhuman. Questioning the monologic discourses of anthropocentrism and androcentrism, the novel deals with social restrictions, political upheavals, religious conflicts, authoritative inequalities, gender issues, and environmental destruction in multiple contexts. Winterson's novel presents the voice, subjectivity and agency of the monstrous, the most feared, the ignored, the muted and the oppressed, including all human beings regardless of their gender and nonhuman life forms. To achieve this aim, the author retells some events in English history in a detailed way through the voices and perspectives of larger-than-life characters. In doing so, Winterson seeks to deconstruct the officialdom, authoritarian power relations, political hierarchies and social inequalities. She also attempts to eliminate the patriarchal and anthropocentric biases and norms for ecological justice. In this sense, the novel suggests a carnivalesque space with a multiplicity of self and voice and offers a dialogic world with infinite possible ways of existence, fluidity and interdependence of beings. Within this framework, this article seeks to explore *Sexing the Cherry* in the light of Bakhtinian grotesque realism within the ecocentric view to discuss the effects of the authoritarian, hierarchical and patriarchal attitudes of the human on human and nonhuman communities. In her novel, the author tries to revive the agency of the nonhuman to oppose Cartesian binary oppositions that keep humans away from their physical environment and lead to an anthropocentric tendency that reduces both nature and all its nonhuman inhabitants to objects. Therefore, the article aims to show grotesque responses and challenges demonstrated by the main characters to the environmental problems depicted in the novel. Consequently, Winterson, in accordance with Bakhtin's grotesque realism, imagines a world of optimism and equality and focuses on the union and harmony of the human with the nonhuman.

Keywords: *Sexing the Cherry*, Jeanette Winterson, Mikhail Bakhtin, Grotesque Realism, Ecocentrism

Vişnenin Cinsiyeti Romanında Bahtin'in Grotesk Gerçekçiliğinin Ekosantrik Açıdan Yeniden İncelenmesi

Öz

Postmodern kurgunun en iyi örneklerinden biri olarak değerlendirilen Jeanette Winterson'ın *Vişnenin Cinsiyeti* (1989) romanı öykü/tarih, ben/öteki, erkek/kadın, gerçeklik/fantezi, maddesel/maddesel olmayan, doğa/kültür, doğal/doğal olmayan ve

¹ This article is produced from a part of Şensoy's doctoral dissertation, and it includes the literary and theoretical analyses explored within the scope of her doctoral study.

insan/insan olmayan arasındaki sınırları ortadan kaldırarak cinsiyet, kimlik ve çevre sorunlarının yeniden ele alınması için yeni bir ortam sunmaktadır. İnsanmerkezciliğin ve erkekmerkezciliğin monolojik söylemlerini sorgulayan roman sosyal kısıtlamaları, siyasî karışıklıkları, dinî çatışmaları, otoriter eşitsizlikleri, cinsiyet sorunlarını ve çevresel yıkımı pek çok bağlamda ele almaktadır. Romanda cinsiyeti ne olursa olsun insanlar ve insan olmayan canlılar alemindeki canavarın, en korkulanın, göz ardı edilenin, susturulanın ve ezilenin sesi, özneliği ve eyleyciliği betimlenmektedir. Bu amaca ulaşmak için yazar, romanında İngiltere tarihinde on yedinci ve yirminci yüzyıllarda yaşanmış bazı olayları gerçeküstü karakterlerin sesleri ve bakış açıları aracılığıyla ayrıntılı bir şekilde yeniden anlatmaktadır. Bunu yaparken yazar, romandaki otoriter güç ilişkilerini, siyasî hiyerarşileri ve toplumsal eşitsizlikleri yapıbozuma uğratmaya çalışmaktadır. Yazar aynı zamanda ekolojik adalet için ataerkil ve insanmerkezci önyargıları ve normları ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bu anlamda, roman benlik ve ses çokluğu ile karnavalesk bir alan sunarken sonsuz olası varoluş biçimleri, akışkanlık ve varlıkların karşılıklı bağımlılığı ile diyalojik bir dünya ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, bu makale Winterson'un *Vişnenin Cinsiyeti* romanını Bahtinci grotesk gerçekçilik ışığında ekosantrik bir bakış açısıyla insanın otoriter, hiyerarşik ve ataerkil tutumlarının insan ve insan olmayan topluluklar üzerindeki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Yazar, romanında insanı fiziksel çevresiyle içkinliğinden koparan ve hem doğayı hem onun insan olmayan tüm sakinlerini nesnelere indirgemeye yönelik insanmerkezci bir eğilime yol açan Kartezyen ikili zıtlıklarına karşı çıkmak için insan dışı etkileri canlandırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu makale aynı zamanda romanda tasvir edilen çevre sorunlarına ana karakterlerin sergilediği grotesk tepkileri ve meydan okumaları açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bahtin'in grotesk gerçekçiliğine uygun olarak yazar bir iyimserlik ve eşitlik dünyası tasavvur ederek insanın insan olmayanla birlik ve uyumuna odaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Vişnenin Cinsiyeti*, Jeanette Winterson, Mihail Bahtin, Grotesk Gerçekçilik, Ekosantrizm

Structured Abstract

Jeanette Winterson's *Sexing the Cherry* (1989) is considered to be one of the most popular novels in the postmodern historical fiction. The novel vividly describes social restrictions, political and religious conflicts, authoritative inequalities, gender issues, and environmental destruction. It retells some events in English history during the periods between the seventeenth and twentieth centuries in which religious, monarchical, political, social and environmental conflicts of England are narrated through the perspectives of Jordan, Dog Woman, Nicholas Jordan, and the unnamed environmentalist woman. It begins in the middle of the political and social upheavals of England in the seventeenth century with the execution of King Charles I and extends to the political and environmental troubles of England in the twentieth century.

The novel deals with genders, identities and environmental problems by effacing the boundaries of story/history, self/other, male/female, reality/fantasy, material/immaterial, nature/culture, natural/unnatural, and human/nonhuman. It questions the monologic discourses of anthropocentrism and androcentrism. It presents the voice, subjectivity and agency of the monstrous, the most feared, the ignored, the muted and the oppressed, including all human beings regardless of their gender and nonhuman life forms. In doing so, the novel degrades officialdom, authoritarian power relations and hierarchies and opposes patriarchal and anthropocentric norms. Within this framework, this article aims to explore *Sexing the Cherry* in the light of Bakhtinian grotesque realism within the ecocentric view to discuss the effects of the authoritarian, hierarchical and patriarchal attitudes of the human on human and nonhuman communities and to show grotesque responses and

challenges demonstrated by the main characters to the environmental problems depicted in the novel.

This article intends to expand Bakhtin's grotesque realism from festivity of folk culture and the principles of material bodily lower stratum towards ecocentrism. Grotesque realism, a Bakhtinian term associated with the theory of the carnival, blends realism with folk culture and reveals some carnival features. Grotesque realism shows exaggerated images of the body related to ugliness, monstrosity, hideousness, death, rebirth, growth, fertility, dismemberment and decay. It displays two opposing elements in a single body or two bodies in one in the way that one element grows or develops while the other decays in the body, or one body gives birth and dies while the other is conceived and born, generating another body. Simply ridiculing anything that should not happen or exist, grotesque realism stands up to the separation from the materiality and corporeal roots of the world. Bakhtin pointed out that bodies do not exist only for themselves but are part of a material corporeal whole. For this reason, the grotesque body is integrated into the rest of the world with its opposing, incomplete, outgrowing and transgressive characteristics through its open parts like the mouth, nose, breasts, potbelly, anus, genital organs and the phallus. These convexities or orifices function as bridges between the human body and the nonhuman world. In this way, the material bodily principles manifest human beings' awareness of their materiality and their bodily nature, which are all about the life of the earth, the awareness which is achieved during the carnival. This carnivalesque awareness demands consciousness of the earthly and historic eternity and of the constant revival and growth as in the cycle in the natural world. This carnival atmosphere helps human beings recognize that they are inseparable part of the world of nature from which everything on earth emerges and that they are also a member of all existing entities. In such atmosphere, human beings transgress their bodily boundaries going beyond their skins towards other bodies to revive and develop, which enables humans to become conscious of the earth, the sky and everything in the universe. Grotesque realism makes the world a more carnivalesque space, rendering humans inhabiting in it freer, franker, gayer, more ecological, less fearful and less destructive.

Winterson carnivalizes grand narratives in the novel through historiographic metafiction, which includes the postmodern techniques of parody, intertextuality, pastiche, fragmentation, frame breaks, self-reflexivity and rewriting of history, and degrades hierarchical ideology by negating the closure, authority, boundary and giving value to the instability, fluidity, transgression and revival in order to undermine anthropocentric and androcentric discourses. The author creates a carnivalesque space that disturbs hierarchical and patriarchal structures for freedom, egalitarianism, mutual relationship, communality and ecological justice. To challenge Cartesian dualism that has alienated the human mind from the effects of the entities of the external world, which has given rise to the anthropocentric tendency towards reducing the natural world and all its nonhuman inhabitants to knowable objects, Winterson tries to revive these nonhuman effects on human body and mind by degrading authoritarian social norms and hierarchical laws of the universe while elevating nonhuman subjectivity and agency. In accordance with the grotesque realism, she liberates her characters from class, age, gender status and hierarchy, imagines a world of optimism and equality, and concentrates on the union and harmony of the human with the nonhuman.

Introduction

In the novel *Sexing the Cherry* (1989), Jeanette Winterson vividly describes social restrictions, political and religious conflicts, authoritative inequalities, gender issues, and environmental destruction in multiple contexts. The novel questions the master constructions of story/history, self/other, male/female, reality/fantasy,

material/immaterial, nature/culture, natural/unnatural, and human/nonhuman. In this way, Winterson leads the reader into questioning the monologic discourses of anthropocentrism and androcentrism. In the novel, the author gives voice to the monstrous, the most feared, the ignored, the muted and to the oppressed, including all human beings regardless of their gender and nonhuman life forms, to deconstruct authoritarian power relations and hierarchies to reject patriarchal and anthropocentric prejudices. *Sexing the Cherry* is viable to be examined under the lens of Bakhtinian grotesque realism within the ecocentric view to create ecological discourse since the novel can be regarded as an attempt to disable Cartesian nature-culture dualism as well as authoritarian power relations of patriarchy, hierarchy and religious dogmatism. This article brings *Sexing the Cherry* into new dialogue with Bakhtin's grotesque realism in aspects of complex relationships between human and nonhuman beings, natural and unnatural entities, material and immaterial selves, beautiful and monstrous bodies, time and space, mother and son, and man and woman. Depicting the effects of the authoritarian, hierarchical and patriarchal attitudes of the humans on human and nonhuman communities, the novel focuses on expressing environmental messages with its satiric and polyphonic voice and grotesque and carnivalesque tendency.

Discovering Bakhtin's Grotesque Realism for Ecocentrism

Bakhtin sought to "interpret the world for his society" in his works, though "not limited [...] in a particular time and place" with his theoretical suggestions (Holquist, 1984, p. xiv). He was deeply interested in the Renaissance "because he saw in it an age similar to his own in its revolutionary consequences and its acute sense of one world's death and another world's being born" (p. xv). To him, the age of Renaissance was an era of great transformations since verbal and ideological authoritarianism of the Middle Ages was destructed; mathematical, astronomical and geographical discoveries of great significance were made; the finiteness and restricted quality of the old universe was destroyed then (Bakhtin, 1981, p. 415). In *Rabelais and His World* (1965/1984),² Bakhtin, having been inspired by Rabelais in his attempt

² *Rabelais and His World* politically discusses the Soviet intellectuality in the 1930s in that all authors, despite their philosophy or style, were urged to take part in the Union of Writers in 1932, an institutional unity having compelled the authors to write only Socialist Realist novels in 1934 (Holquist, 1984, p. xvii). For Bakhtin, however, the novel genre celebrates the linguistic and stylistic variety instead of the strict authoritative prescriptions established by the Soviet regime. For this reason, Bakhtin formed grotesque realism to criticise the literary style of the Soviet government (p. xvii). According to Holquist, Bakhtin's *Rabelais* book strives to reveal how the Russian revolution had lost contact with its origin in the people and how the folk

to annihilate the immobility of ideological hierarchy through the parody of the novel *Gargantua and Pantagruel* (1532-1564), examined the connection between a counterpoise enforced from above and an inclination for transformation from below, between the official and the unofficial, between the old and the new (Holquist, 1984, p. xvi). Bakhtin explained that Rabelaisian images reject dogmatism, authoritarianism, intolerance and hostility since Rabelais supported open-endedness while opposing finalisability, arrogance and prosaicness in life (1984, p. 3). Rabelais's world is alive with vast humorous forms and signs that debunk the official and grave atmosphere of the medieval religious and feudal system. Those humorous forms and indications, which involve “the comic rites and cults, the clowns and fools, giants, dwarfs, and jugglers, the vast and manifold literature of parody”, characterize the folk carnival humour (p. 4).

Bakhtin proposed that there are three forms of folk humour, including “[r]itual spectacles: carnival pageants, comic shows of the marketplace, [c]omic verbal compositions: parodies both oral and written, in Latin and in the vernacular, and [v]arious genres of billingsgate: curses, oaths, popular blazons”, all of which are interrelated (1984, p. 5; emphasis in original). Those forms of folk humour provided “nonofficial, extraecclesiastical and extrapolitical aspect of the world, of man, and of human relations”, which consequently created “a second world and a second life outside officialdom” based on laughter and governed by “a special type of relationship, a free, familiar, marketplace relationship” (pp. 6, 154). Whereas “the palaces, churches, institutions, and private homes were [officially] dominated by hierarchy and etiquette”, the marketplace had its own unofficial territory (p. 154). This second world parodies the official by turning it “inside out” on the grounds that the carnival demands “a continual shifting from top to bottom, from front to rear, numerous parodies and travesties, humiliations, profanations, comic crownings and uncrownings” (p. 11). That is why the carnival marketplace merges different genres and forms within the unofficial spirit.

According to Bakhtin, folk culture brings humankind closer to the world and “establishe[s] a link through the body and bodily life” (1984, p. 39). Grotesque realism, a Bakhtinian term related to the theory of the carnival, combines realism with folk culture and exhibits some carnival features. Bakhtin wrote that “images of the

laughter could be brought back into life. In this sense, Bakhtin's work carnivalizes the existing Soviet regime for a hope for a non-Soviet future (p. xxii). Similarly, ecocritical theory reveals how and why human beings have also lost touch with their roots in nature in the Anthropocene and, thus, carnivalizes the existing structural literary theories for an ecocentric stance.

human body with its food, drink, defecation, and sexual life”, which are described as the ‘material bodily principle’, play a significant role in Rabelais’s work (p. 18). Characterised by hyperbolism of the negative and improper through festive laughter, these images are represented in extreme forms reflecting carnivalesque and utopian characteristics. For instance, defecation connotes generating power and prolificacy as excrement is conceived as gay matter in the festivity owing to its function as an intermediary between the body and the earth as well as between the living body and dead substance that is turned into earth again in the form of dung and fertilizer. That is, “the living body returns to the earth its excrement, which fertilizes the earth as does the body of the dead” (Bakhtin, 1984, p. 175). These images of grotesque realism concentrate on the “gay and gracious” wholeness of the “cosmic, social, and bodily elements” (p. 19). The material bodily principle is universal embracing all the living beings. Simply ridiculing anything that should not happen or exist, grotesque realism stands up to the separation from the materiality and corporeal roots of the world. In grotesque realism, “the body and bodily life have [...] a cosmic and at the same time an all-people’s character” because the material bodily principle does not represent the biological individuality, or the bourgeois ego, but the people as a whole who are constantly developing and renewed (p. 19). Bakhtin emphasized that bodies do not exist only for themselves but are part of a material corporeal whole.³

The exaggerated images of the human body have positive significance as they suggest fertility, growth and abundance in the form of a “banquet for all the world” (Bakhtin, 1984, p. 19). Grotesque realism, through exaggeration, degrades “all that is high, spiritual, ideal, abstract; it is a transfer [of every high ceremonial gesture or ritual] to the material level, to the sphere of earth and body in their indissoluble unity” (p. 19). Degradation here has a topographical significance in the way that ‘downward’ relates to earth while ‘upward’ to heaven. While the upper part corresponds to the face or the head, the lower part refers to the genital organs, the belly and the buttocks (p. 21). Bakhtin explained that degradation indicates “coming

³ Bakhtin was always preoccupied with the body of the subject and with the subject of the individual’s connection to the world, a world which is real and tangible in philosophical and aesthetic aspects. On constructing his theory, it is believed that Bakhtin was strongly influenced by Bergson’s concept of the body in the latter’s work *Matter and Memory* (1896) in terms of Bakhtin’s differentiation between the ‘inner’ and ‘outer’ body. Bergson’s effort to consider the materiality of the human corporeality as a philosophical problem inspired Bakhtin in his endeavour to deal with Cartesian dualism through dialogism. Moreover, Bergson’s recognition that the body is simply an object among numerous objects refers to Bakhtin’s concept of the body as a growing or degrading object in relation to other surrounding objects (Holquist, 1990, p. xxxiii).

down to earth, the contact with earth as an element that swallows up and gives birth at the same time” (p. 21). In this sense, to degrade, which stands for interest in “the lower stratum of the body, the life of the belly and the reproductive organs” that are represented by the “acts of defecation and copulation, conception, pregnancy, and birth”, means “to bury, to sow, and to kill simultaneously, in order to bring forth something more and better” (p. 21). Grotesque realism celebrates the fertility of the earth and the womb. Therefore, grotesque images suggest “biocosmic circle of cyclic changes, the phases of nature’s and man’s reproductive life” as well as the cycle of “social and historic phenomena” (p. 25).

In contrast to the finished and ready-made images, grotesque images are “ugly, monstrous, hideous”, signifying dismemberment, old age, death, birth, growth, pregnancy and copulation (Bakhtin, 1984, p. 26). In other words, life in grotesque realism is manifested “in its twofold contradictory process” in which the boundaries separating the body from the external world, that is, culture from nature, are not defined clearly (p. 26). That is why the grotesque body is integrated into the rest of the world with its incomplete, outgrowing and transgressive characteristic. To put it in different words, the grotesque body is part of life on the whole. The parts of the grotesque body is “open to the outside world” so that “the world enters the body or emerges from it” on the one hand, and “the body itself goes out to meet the world” on the other hand (p. 26).⁴ Bakhtin listed these parts as the open mouth, nose, breasts, potbelly, anus, genital organs and the phallus. It is clearly seen that all these bodily organs are either convexities or orifices which serve as bridges between the human body and the nonhuman world. A more vivid extract about Bakhtin’s ideas on the connection of the body to the external world is as follows:

⁴ Bakhtin suffered from osteomyelitis, an inflammatory disease of bones that “usually causes pain in the long bones in the legs” during his adult life (National Health Service [NHS], 2020, n.p.). Due to his worsening health condition, his leg had to be amputated in 1938, the year around which Bakhtin began to study Rabelais (Dentith, 1995, p. 5). Suggesting a concrete connection between Bakhtin’s health and his theory, Peter Hitchcock, in his article “The Grotesque of the Body Electric” (1998), pointed out that Bakhtin’s disease had a crucial role in his theorisation of the concept of the grotesque and his writing on the culture of the body with the chronic and excessive pain he suffered and the manifest absence of his leg transforming his own body into a carnivalized and grotesque body (p. 78). That is why Bakhtin’s theory of the grotesque body reflects the image of what was amputated from his own body, which, in a way, manifests a desire for the complete body that will not be achieved. As Hitchcock wrote, “[w]hen Bakhtin writes of the grotesque open character of the body he is not just reading a wild sixteenth-century narrative: he is articulating the coordinates of his own experience of the liminality of flesh” (1998, p. 88).

[T]he grotesque body is cosmic and universal. It stresses elements common to the entire cosmos: earth, water, fire, air; it is directly related to the sun, to the stars. It contains the signs of the zodiac. It reflects the cosmic hierarchy. This body can merge with various natural phenomena, with mountains, rivers, seas, islands, and continents. It can fill the entire universe. (1984, p. 318)

Denying the impervious sphere that blocks and isolates the body as a distinct and finished occurrence, the grotesque imagery displays two bodies in one in the way that one body gives birth and dies while the other is conceived and born, which means one body generates another body. As Bakhtin wrote,

the unfinished and open body (dying, bringing forth and being born) is not separated from the world by clearly defined boundaries; it is blended with the world, with animals, with objects. It is cosmic, it represents the entire material bodily world in all its elements. It is an incarnation of this world at the absolute lower stratum, as the swallowing up and generating principle, as the bodily grave and bosom, as a field which has been sown and in which new shoots are preparing to sprout. (1984, p. 27)

To make it clear, Bakhtin gave the example of the death of one-cell organisms by writing that “when the single cell divides into two other organisms, it dies in a sense but also reproduces; there is no departure from life into death” (1984, p. 52). This double-faced becoming, that is, the clash between life and death in an isolated body becomes the grotesque body “in the act of becoming. It is never finished, never completed; it is continually built, created, and builds and creates another body” (p. 317).

Bakhtin also pointed out that the grotesque is related to “the aesthetics of the monstrous” (1984, p. 43). In other words, all that is terrifying in ordinary life becomes pleasing and ridiculous monstrosities in festivity. The grotesque denotes “the positive hyperbolism of the material bodily principle” in Bakhtinian terms (p. 45). For this reason, the grotesque releases the world from all that is dark and fearsome, removing all horrors and presenting joy and light with “a festival of spring, of sunrise, of morning” because a true freedom is maintained in an utter fearless environment (p. 41). Laughter overcomes the fear of the godly and human power, of authoritarian orders, of earthly prohibitions and restrictions, and of death. Laughter emerged as a reaction to the feudal and theocratic order of the medieval times, which is thus

acknowledged as “the second nature of man” (p. 75).⁵ By means of the carnival spirit and the regenerating feature of laughter, the grotesque emancipates human beings, their consciousness, worldview and imagination from inhuman demands that predominantly govern the world for the sake of unlimited and gay potentialities. Festive laughter is associated with “the change of seasons”, “the phases of the sun and moon”, “the death and renewal of vegetation”, and “the succession of agricultural seasons” (p. 81), all of which, grasping a broader and deeper meaning, stand for hope for a better and happier future, for a fairer social, economic and political order and for a more ecological life as exemplified by Bakhtin with the grotesque and two-edged image of the womb that has both regenerative and intimidating connotations:

All unearthly objects were transformed into earth, the mother which swallows up in order to give birth to something larger that has been improved. There can be nothing terrifying on earth, just as there can be nothing frightening in a mother's body, with the nipples that are made to suckle, with the genital organ and the warm blood. The earthly element of terror is the womb, the bodily grave, but it flowers with delight and a new life. (1984, pp. 91-92)

It is pertinent at this point to utter that laughter and the grotesque are interconnected in that grotesque imagery defies all that is glorified and finished as laughter destroys the completedness.

The material bodily principles manifest human beings' awareness of their materiality and their bodily nature, which are all about the life of the earth, the awareness which is achieved during the carnival. That is why all the people in the feast are protagonists of the carnival, who are “the absolutely merry hosts of the earth flooded with light, because they know that death is pregnant with new life, because they are familiar with the gay image of becoming and of time” (Bakhtin, 1984, p. 250). This carnivalesque awareness demands, instead of subjective consciousness, collective consciousness of earthly and historic eternity and of constant revival and growth as in the cycle in the natural world. Therefore, the carnival “transgresses all limited objectives. Neither can it be separated from bodily life, from the earth, nature, and the cosmos. The sun shines in the festive sky, and there is such a thing as ‘feast-day’ weather” (p. 276).⁶

⁵ Secularisation and dissolution of feudalism in the Middle Ages effaced the borderlines between the official and nonofficial.

⁶ Bakhtin was influenced from Goethe's view of nature, an eco-conscious view that renders humankind an integral part of nature which is achieved by carnivalesque elements. In Goethe's

Humankind's intrinsic integration into nature that constitutes wholeness manifests Bakhtin's view of the incompleteness. This carnival atmosphere helps human beings recognize that they are inseparable part of the world of nature from which everything on earth emerges and that they are also a member of all existing entities. In such atmosphere, human beings transgress their bodily boundaries going beyond their skins towards other bodies to revive and develop, which enable human beings to become conscious of the earth, of the sky and of everything in the universe. As Bakhtin himself wrote, "[n]ow this many-headed, many-minded, fickle, blundering monster suddenly sees itself united as one noble assembly, welded into one mass, a single body animated by a single spirit" (1984, p. 255). The human body in the carnival environment enters the constant flow within time, a kind of historic endlessness. It is grasped by the continuous process of becoming and growth and by the constant transformation of death and rebirth.

Bodily elements of the lower stratum such as dung, urine and fart help human beings overcome their fear of the world of nature since they provide links between the earth, sea and sky, by means of which cosmic terror is turned into a gay carnival amusement. It, thus, implies that fear cannot exist without joy and vice versa since fear and joy have some intrinsic relation to each other. Cosmic terror here refers to "the fear of the immeasurable, the infinitely powerful" as well as "the starry sky, the gigantic material masses of the mountains, the sea, the cosmic upheavals, elemental catastrophes" (Bakhtin, 1984, p. 335). This cosmic terror hidden in the ancestral human body implies that human beings cannot deal with the forces of the vast nature through their limited scientific, technological, mystical and cultural forces, which actually reveals humankind's impotence before nature since the very ancient times. Nevertheless, to Bakhtin, this cosmic terror, which actually emerges when an integral part is removed from the whole, is overcome "through laughter, through lending a bodily substance to nature and the cosmos" in folk culture (p. 336). The grotesque imagery, thanks to the material bodily principle, encourages human beings to absorb the cosmic elements – water, earth, fire and air – within themselves. This renewed body becomes "the cosmos' own flesh and blood, possessing the same elemental force but better organized" than before (p. 341).⁷ In this way, natural forces and death are

poem in prose, which is entitled "Nature" (1782), it is seen that the world of nature has a profound carnival spirit.

⁷ The medieval universe was ordained according to Aristotelian principle of the four elements, including earth, water, fire and air, each of which was ranked in the cosmos vertically. The rank of each element was established by its position in connection with the centre of the universe, which was the earth. The nearer the element to the centre, the purer and more complete was this element's quality. The principle was based on the fact that all cosmological events of earthly

not feared any longer. The world of nature also gains bodily characteristics during this transference reciprocally just as humankind is revived by cosmic elements. Furthermore, there is a kind of material similarity of humankind to the natural landscape in that “[e]ach geographical part of the earth and each land corresponds to a definite part of the body” (p. 357). Therefore, the idea of the human body as microcosm of the world and that of the earth as a giant human body expose the affinity between the topography of the earth and the anatomy of the body. Parenthetically, all images of the material bodily lower stratum “throw down, debase, swallow, condemn, deny (topographically), kill, bury, send down to the underworld, abuse, curse; and at the same time they all conceive anew, fertilize, sow, rejuvenate, regenerate, praise, and glorify” (p. 435).

Bakhtin also expounded that the grotesque language points to the world and to all universal phenomena in that “the passing from night to morning, from winter to spring, from the old to the new, from death to birth” all reflect incomplete transformations (1984, p. 165). These incomplete transformations and the grotesque elements of travesty, degradation and materialisation all make the world a more carnivalesque space, which render humans inhabiting in it freer, franker, gayer, more ecological, less fearful and less destructive. Grotesque images in the carnivalesque atmosphere also reflect changes in history, society and time and suggest that all established norms and authorities are relative and alterable. In this sense, environmental catastrophes lead to a kind of belated human awareness as well, and, thus, to the questioning of the pre-established social, cultural, political and religious norms. Human beings are already immortal in the carnival thanks to the material bodily lower stratum, which is why there is no need for destructive attitudes for the sake of growth and of a more comfortable future as the material bodily principle provides a gay future. As Bakhtin clearly indicated, the true grotesque depends on the “notion of time, of change and crisis, that is, of all that happens to the sun, to the earth, to man, to human society” (p. 48).

things, creative or destructive, are constituted by the transformation of one element into the element closest to it, which thus means that “fire is transformed into air, air into water, water into earth” (Bakhtin, 1984, p. 363). However, this medieval hierarchical cosmos was destructed during the Renaissance for a horizontal order because vertical hierarchical cosmos prevented human beings from the process of becoming (p. 363). In this relative cosmos, humankind grows and regenerates in itself, becoming animal, plant, rock and the other way round. That is why the vertical line of the cosmos is an anthropocentric order while the horizontal line is an ecocentric order. This idea suggests that the world is humankind’s home and, thus, there is no reason for human beings to fear nature, and that the entire universe with all its elements and forces penetrates in the human body with its higher and lower strata.

Grotesque Responses to Environmental Problems in *Sexing the Cherry*

Winterson's *Sexing the Cherry* relates the events during the periods between the seventeenth and twentieth centuries in which religious, monarchical, political, social and environmental conflicts of England are narrated through the perspectives of Jordan, Dog Woman, Nicholas Jordan, and the unnamed environmentalist woman. Focusing on the relativity of history to every person in reality, or to any character in the novel, Winterson rewrites history by offering alternative narratives that leap from one reality to another, one view to another, one voice to another, and one time period to another. The novel consists of three parts: the past that goes back to the seventeenth century, the present which is a short twentieth-century interval portraying the doubles of the seventeenth-century characters, and the tale which draws on the fairy tale "The Twelve Dancing Princesses" who have now become eleven since one of them has escaped and appears at some points in the novel. All these three parts are interconnected because each event is defined by what it connects to and where it heads owing to their inherent dialogical dynamism. Each part crosses with the others at changing points of time, place, gender and atmosphere. Time flows backwards and forwards, and the multitude of genres including history, fairy tale, philosophical meditation, numbered aphorisms, didactic sermons, numbered paintings and fruit images intervene in the novel breaking the main narrative and temporospatial unity.

The first part of the novel, which is the story of the past, is the main frame of the novel and focuses on Dog Woman, her adopted son Jordan and the traveller and naturalist John Tradescant. They all live in London in the seventeenth century, experiencing the political and social upheavals between the faithful and ardent monarchists and pleasure and luxury-denying Puritans, and witnessing the trial and execution of King Charles I, the civil war, the Great Plague and the Great Fire of London. The story is alternately narrated from two internal points of view, two involving narrators who are given at the beginning of each section with the fruit image of a banana for Dog Woman and a pineapple for Jordan. Dog Woman tells accounts of historical events and everyday life of the period in comic and self-ridiculing tones while Jordan tells his fantastic voyages to unmapped lands in dreamy and more poetic tones. While Dog Woman describes the reality and possesses more masculine qualities, Jordan describes the fantastic and utopian and has more feminine qualities, which manifests a kind of reversal of sexual and gender identities. While Jordan lives a fantastic life during his journeys by transgressing time and space in quest for identity and meaning of life, Dog Woman remains in a real society struggling to overthrow authority and hierarchy in human and nonhuman communities. Jordan questions the

fixity and linearity of time and space through his fantastical wanderings while Dog Woman questions stability of the body. That is why Jordan is described by time and space whereas Dog Woman is described by her grotesque body.

The second part is the present which is a short contemporary interval portraying the doubles of the seventeenth-century characters. It begins with the portrayal of an unknown artist, standing for the royal gardener John Rose, presenting the pineapple to King Charles II, the very same fruit that Jordan had presented to the new king after his return from Barbados.⁸ This part is centred on the young sailor Nicholas Jordan (Jordan's double), who joins the Navy, and the unnamed environmentalist woman (Dog Woman's double), who carries out a research about the contamination of a river in the twentieth century. The narratives of these two twentieth-century versions of Jordan and Dog Woman are given at the beginning of each section with the fruit image of a banana for the unnamed environmentalist woman and a pineapple for Nicholas Jordan, but these fruits are sliced into two halves this time. Through the history books under Nicholas Jordan's bed, the present, in which the future of the past is handled, moves back to the past without informing the reader but with the re-appearance of the fruit images of banana and pineapple as a whole.

The third and last part is the tale section in which the story of the twelfth dancing princess Fortunata's search for Artemis is told. Fortunata is a dance teacher and teaches her students to become points of light, which is a theme given in one of the epigraphs of the novel about the nature of light, time and space.⁹ Fortunata is the woman whom Jordan has been searching for in all his travels and imagining to be reunited with in the end. At the end of this part, multiple identities of Fortunata and Artemis, who are one and many dancers, one and twelve, and one and the other at the same time, are imbricated on each other. Winterson rewrites the fairy tale "The Twelve Dancing Princesses" to signify her rejection of patriarchal expectations and exploitation. Unlike the traditional tale, Winterson's tale represents the princesses emancipating themselves from their husbands' authority. They gather under the roof of a female community rather than yield to the tradition of living happily ever after. The silver city where the twelve dancing princesses inhabit is a carnivalesque space

⁸ Winterson explained in an interview that she was inspired for the novel by a painting, by some unknown Dutch artist, who pictures the presentation of the first pineapple in England to King Charles II (Selway, 1992, p. 45).

⁹ "Matter, that thing the most solid and the well-known, which you are holding in your hands and which makes up your body, is now known to be mostly empty space. Empty space and points of light. What does this say about the reality of the world?" (Winterson, 1990, p. v).

since it is depicted as an ideal place in which the inhabitants' only occupation is to dance and since it liberates women from patriarchal bounds. All these temporospatial dimensions are connected to each other through different variations of the main characters, who are Jordan/Nicholas Jordan, Dog Woman/the unnamed environmentalist woman, and Fortunata/Artemis. Characters are dialogic in the novel as they are constantly engaged in a relationship with each other and the outer world intertemporally and interspatially.

The novel has dual narrators, including a 'masculine' female narrator, Dog Woman, characterised by her grotesque features and a 'feminine' male narrator, Jordan, whom Winterson uses to deconstruct the concepts of gender identity and to suggest fluidity of borders between female/male and nature/culture. These two narrators, together with their twentieth-century correspondences Nicholas Jordan and the unnamed environmentalist woman, reveal how identity transgresses temporal and spatial boundaries through the time-shift between the seventeenth and twentieth centuries. Jordan and Dog Woman are the characters of the seventeenth century, and each has a twentieth-century alter ego that shows similar qualities and attitudes. While Dog Woman of the seventeenth century is portrayed as an angry attacker on the Puritans who execute King Charles I, the unnamed woman in the twentieth century is presented as an environmental activist who fights against the contamination of a river with mercury by big business corporations and the government. Both Dog Woman and the unnamed environmentalist woman can be read as positive and assertive characters, signifying female empowerment and agency.

The twentieth-century unnamed environmentalist woman shares Dog Woman's fantasies, behaviour and sense of self. Just as Dog Woman fights the Puritan hypocrites for social and political reasons, with sometimes grotesque results such as the mutilation of two of them in a brothel, the twentieth-century woman also fights modern Puritans, politicians and businessmen for environmental reasons. The latter woman envisions destroying the World Bank, reconstructing the Pentagon and kidnapping world leaders, which she recalls having similar memories and feelings about the year 1649. While Dog Woman threatens the hypocrisy of the Puritan society with her unearthly form of existence, the unnamed environmentalist woman threatens the anthropocentric society with her unattainable otherness. As Paulina Palmer emphasized, however, "[b]oth women are ridiculed as 'monsters' – Dog Woman on account of her exceptional size and strength, which are regarded as unfeminine, and the present-day figure on account of her radical views and commitment to a politics of direct action" (1993, p. 103). In other words, both Dog Woman and the unnamed environmentalist woman share their aggression against the official and authoritarian

order of society in that the former challenges phallogocentric oppression for a more egalitarian community while the latter is hostile to phallogocentric authority, dreaming about compelling men to change their views about the natural world and teaching those men the principles of feminism and ecology so that human/nonhuman beings and female/male sexes could live in harmonious collaboration. That is why it is pertinent to say that Dog Woman and the unnamed environmentalist woman have “the strength to change self and world” (Rosemergy, 2000, p. 258).

Besides, Dog Woman’s body extends in the unnamed environmentalist woman’s body, though not grotesquely. She imagines herself to be Dog Woman. As she uttered, “[w]hen the weight had gone I found out something strange: that the weight persisted in my mind. I had an alter ego who was huge and powerful, a woman whose only morality was her own and whose loyalties were fierce and strong” (Winterson, 1990, p. 142). Dog Woman’s filthy and grotesque body becomes beautiful and politically powerful in her twentieth-century manifestation. Through Dog Woman and her twentieth-century correspondence, Winterson introduces the grotesque body into the political realm to show “how the relation between the symbolic and cultural constructs of femininity and Womanness, and the experience of *women* [...] might be brought together towards a dynamic model of a new social subjectivity” (Russo, 1995, p. 54; emphasis in original). The author, thus, introduces the unnamed environmentalist woman into the same realm to reveal how the relation between the symbolic and the cultural constructs of nature and ecology/greenness, and experience in/with nature might be brought together towards a dynamic model of a new social and ecological subjectivity.

Jordan is Dog Woman’s adopted son, and he is portrayed as an apprentice who sails with John Tradescant, the historical botanist and plant collector, for early modern geographical exploration and scientific discovery. Jordan brings exotic fruits from his voyages to England. Dog Woman finds Jordan floating on River Thames, “[tying him] between her breasts whose nipples stood out like walnuts” (1990, p. 3). Jordan’s name, thus, comes from the river since he was found in a river: “I wanted to give him a river name, a name not bound to anything, just as the waters aren’t bound to anything. When a woman gives birth her waters break and she pours out the child and the child runs free” (p. 4). While Jordan in the seventeenth century searches for Fortunata, Nicholas Jordan in the twentieth century, a modern sailor who has the same passion for boats and sailing as Jordan has, also pursues a woman who has aroused his interest due to her environmentally activist protests against the pollution of a river with high mercury. Both Jordan and Nicholas Jordan share a striking resemblance in that they are interested in becoming a hero, which they can never attain. Jordan cannot

fulfil the heroic ideals of masculinity as he is overwhelmed by his grotesque mother who acts more resolutely. By the same token, Nicholas Jordan cannot perform heroic acts despite his upbringing with the *Boys Book of Heroes* as he is overshadowed by the unnamed environmentalist woman who possesses more heroic qualities in her defence of the mercury-contaminated river against the government and corporates. Additionally, Jordan admires his mother while Nicholas Jordan admires the unnamed environmentalist woman.

In the novel, there happens trans-corporeality between human bodies by travesty and temporal correspondence. All these four carnivalesque and dialogic narrators become a trans-corporeal site of non-officialdom, non-hierarchy and freedom as they are not stable, fixed and hierarchical bodies, but rather free, fluid, changing, developing, non-hierarchical and non-authoritarian bodies interacting and intra-acting with the physical and social environments. Dog Woman and Jordan represent the possibility of unfixated, fluid and free selves and gender identities with their twentieth-century reincarnations. The connections of Nicholas Jordan and the unnamed environmentalist woman of the twentieth century with their seventeenth-century counterparts deconstruct linear history of progress and displaces identities into diverse fragmented selves. Winterson opposes the notions of monologic voice and of singular, self-determining, fixed and finished selves by insisting on dialogism, multiplicity, fluid and changing bodies and minds. By depicting twentieth-century incarnations of Dog Woman and Jordan, Winterson refuses to limit their existence and location in single time and space.

Set in the periods between the seventeenth and twentieth centuries, *Sexing the Cherry* questions the nature of history and the history of nature with a focus on the relation of fact to fiction. Although the novel has mostly been studied through theories of the postmodern, queer, psychoanalysis and historiography, this article examines the novel through ecocritical theory within the framework of Bakhtinian grotesque realism. The novel begins in the middle of the political and social turmoils of England in the seventeenth century with the execution of King Charles I and extends to the political and environmental turmoils of England in the twentieth century. Winterson carnivalizes grand narratives in the novel through historiographic metafiction, which includes postmodern techniques of parody, intertextuality, pastiche, fragmentation, frame breaks, self-reflexivity and rewriting of history, and degrades hierarchical ideology by negating closure, authority, boundary and giving value to instability, fluidity, transgression and revival so as to oppose and undermine anthropocentric and androcentric discourses.

McLeish finds the novel as culturally wide-ranging and considers it to be representative of the carnivalesque (1989, p. G7). The intertextuality of history, fairy tale, myth¹⁰ and fantasy, multiple discourses of narrators of both sexes in two separate time periods, and thematic and formal structures of both pairing and counterparting are carnivalesque elements that convey multiple truths rather than a single absolute one. Winterson creates a carnivalesque space that disturbs hierarchical and patriarchal structures in order for freedom, egalitarianism, mutual relationship and communality. Throughout the novel two different times occupy the same space, one of which is the historical time in which proper names and discoveries of men are given while the other is the fabulous time in which nameless female characters and their carnivalesque attitudes and grotesque actions as well as male characters' carnivalized worlds are given. That is why the novel is a hybrid of historical events and fantastic elements that challenge the anthropocentric, androcentric and hierarchical version of history. Winterson's employment of metafiction in the novel accomplishes two goals of environmentalist concern, the first of which is to raise the awareness of the reader about the existence of (an)other world(s) outside the given time-space dimension while the second of which is to bring out the connections and relationships between two worlds. Winterson's idea of two-world systems, which refers to a well-running ecosystem, reflects Bakhtin's carnivalesque as these two worlds of the real and the fictional do not contend but cooperate, providing the text with multiple and intertwined stories that recount many worlds, lives and life forms interacting and evolving.

Winterson deals with the concepts of time, matter, history and reality through her interest in Einstein's relativity theory. Winterson negates the traditional concept of time by exploring it as imaginatively-constructed carnivalesque dimension in which past, present and future can exist at the same time, which can be exemplified by the distinction between philosophical and experiential aspects of time. For instance, Jordan experiences absolute time and space, which is Newtonian linear time, yet thinks about simultaneousness of time and space, which is Einsteinian relative time, because time cannot be stopped. The novel challenges the traditional concept of linear time and distinctions between the past, present and future to emphasise different simultaneous presents so that Dog Woman and Jordan can exist both in the seventeenth and twentieth centuries at the same time. In the novel, human history

¹⁰ Winterson refers to the myths of Lotis and Priapus, Diana and Actaeon, and Sappho, which are all about metamorphoses concerned with the grotesque feature of death and birth at the same time: "Those who seem dead, who are already returning to the earth, can be restored to life, quickened again by one who is warm" (Winterson, 1990, p. 39).

repeats itself but differently, which thus connects the past and present to do something better about the future. The novel's discussion of Newtonian physics and seemingly absolute truths allows for carnivalesque deconstruction that suggests Einsteinian relativity and alternative temporospatial dimensions. As Lee pointed out, "[i]f there is a field in which time and space exist together, as Winterson suggests, then readers are as much part of that as the fiction we are reading" (1994, p. 228). That is, Winterson wants her readers to participate in the novel actively to track the narrative shifts and interweaving polyphonies so that readers can look for logical and thematic connections underneath the surface, which provides ecocentric tendency for the reader to recognise ecosystemic relations, which are not apparent all the time, in the real world of human and nonhuman beings:

So what the universe doesn't contain is as significant to us as what it does. There will be a moment (though of course it won't be a moment) when we will know (though knowing will no longer be separate from being) that we are a part of all we have met and that all we have met was already a part of us. (1990, p. 102).

Winterson employs gender-bending motif in her characters and, thus, has trans-corporeal attitude in her representations of the human and nonhuman. She produces the monstrous at the border between the male and female and between the human and nonhuman. She parodies stereotypes and traditional heroines to challenge boundaries. For instance, Dog Woman, the most outstanding grotesque character in the novel, is both heroine and ugly and has female anatomy and masculine power at the same time. Therefore, Winterson's grotesque view of the female suggests a positive and powerful image of womanhood and offers a kind of natural connection between the female body and the earth in terms of porosity. With her flat nose and heavy eyebrows, a few black and broken teeth, caves in her face that are home to fleas, and "fine blue eyes that see in the dark", Dog Woman is protective and destructive as well as nurturing and overpowering at the same time (Winterson, 1990, p. 19). Dog Woman is an "incarnation of this world at the absolute lower stratum, as the swallowing up and generating principle, as the bodily grave and bosom, as a field which has been sown and in which new shoots are preparing to sprout" (Bakhtin, 1984, p. 27). Having a sort of symbiotic life with fleas on her face and with dogs she feeds, Dog Woman is closer to nonhuman than human beings and to nature than culture. Dog Woman herself associates nature with nurturing when she expresses her grotesque bond with Jordan and nature: "I nourished him as a hill of dung nourishes

a fly, and when he had eaten his fill he left me” (Winterson, 1990, p. 4). Furthermore, Susana Onega points out Dog Woman’s connection with nature, with the earth in particular, by explaining that “her love for Jordan and her mountainous shape clearly identify her with the earth, with its connotations of maternity, cyclical renewal and cosmic regeneration” (2006, p. 81).

Dog Woman is integrated into the world with her outgrowing and transgressive qualities. She recognises that “London is a foul place, full of pestilence and rot”, referring to the corruption, pollution and waste in the city (Winterson, 1990, p. 6). When Dog Woman warns men against their carelessness in terms of their phallogocentric tendency by saying that “[i]t seems a great mistake on the part of nature, since men are so careless with their members and will put them anywhere without thinking”, Winterson actually seeks to warn them against their thoughtless androcentric intervention in nature (p. 120). Male characters in the novel are mostly portrayed as an intervention in the process of nature. What lies beneath men’s desire of domination, taming and exploitation of nature is their fear of the unexpectedness or cosmic terror in Bakhtin’s words. Winterson attempts to eliminate such cosmic terror in all human beings through the grotesque images.

Dog Woman is “‘thick’ with the materiality of the bodily present” (Pearce, 1994, p. 178). The reader is constantly reminded of her size, form, strength and filth. Her body cannot be separated from her identity because “it is hard to know where Dog-Woman’s body ends and her personality begins, since she expresses herself by virtue of her bodily excesses” (Russell, 2000, p. 188). Dog Woman, who is called so as she keeps many dogs, does not want to be defined by a name, but she rather wants herself to be explored through her body which provides a transgressive space. The term Dog Woman, in this sense, implies a grotesque hybrid being who challenges conventional characteristics of womanhood. Winterson intermingles human and nonhuman body parts in intricate and fantastical designs in Dog Woman. She is inseparable from the rest of the world as she is “blended with the world, with animals, with objects” (Bakhtin, 1984, p. 27). She is depicted not to have been born but to have been released by a woman from a bottle like a genie. Her not having been born in natural ways can be associated with the subversive power of the cyborgs who are interested not in where they come from but in how they can survive (Haraway, 1991). That is why Dog Woman’s grotesque body “is part of her ability to survive” (Russell, 2000, p. 188). In this way, Winterson rewrites the cultural myths of origins, motherhood and beautification by scatologically boasting the grotesque, ugly and the abject.

Living up to her own morality, Dog Woman is ambivalent in that she “debases, brings down to earth, lends a bodily substance to things, and destroys” but she also protects and nurtures (Bakhtin, 1984, p. 240). However, Dog Woman's degradations and destructions bring joy instead of fearful debasement to the society since she seeks to cleanse the city of hypocrisy. By invoking the grotesque in her novel, Winterson attempts to exorcise the world of its evilness imaginatively (Kayser, 1957, p. 185). To cite an example, Winterson carnivalizes the Great Fire of London in 1666 by presenting in the novel that it is Dog Woman who burns the city to cleanse it of the Puritans, plague and corruption. Dog Woman, in this way, seeks to destroy the patriarchal society and hierarchical order in favour of more egalitarian and heterarchical community. By the same token, the unnamed environmentalist woman, along with Nicholas Jordan, burns the mercury factory to prevent it from polluting the river, which thus conveys that both men and women should work together to preserve nature and better the world because “the world [should] always be here, strong and certain, at the end of a day, at the end of a journey” with “[b]rown fields and a yellow moon” as depicted in the painting *The Sower* by Van Gogh (Winterson, 1990, p. 166). Nicholas Jordan emphasises that all roads lead to the nonhuman environment, to the wilderness, after all because all journeys are internal, down in humankind's “time tunnels and deep into the realms of inner space” that houses human's ecological self and provides ecological connection to the physical world (p. 138).

To challenge Cartesian dualism that has alienated the human mind from the effects of the entities of the external world, which has given rise to anthropocentric tendency towards reducing the natural world and all its nonhuman inhabitants to knowable objects, Winterson tries to revive these nonhuman effects on human body and mind by degrading authoritarian social norms and hierarchical laws of the universe while elevating nonhuman subjectivity and agency. Both Dog Woman and the unnamed environmentalist woman refuse to be indifferent to the devastation of natural resources and environment and to the exploitation and oppression of the poor and nonhuman. Dog Woman frequently mentions the pollution of River Thames, depicting the rubbish, dark mass and mud in the river: “The smells were the same, the river was filthy, the dredgers still bobbed about up to their necks in rubbish” (Winterson, 1990, p. 69). She also warns future generations about environmental problems because she believes that human beings are transforming nature against their welfare: “Now the future is wild and waits for us as a beast in a lair” (p. 93). Dog Woman's twentieth-century reincarnation strengthens her relationship with nature through her more explicit protests for the environment. She is presented as the renewed body of Dog Woman, possessing the same force but better organised. For

instance, she envisions herself visiting the Pentagon and the World Bank, putting its members into large sacks, going “on foot to the butter mountains and wine lakes and grain silos and deserts and cracked earth and starving children and arms dealers in guarded palaces”, forcing “all the fat ones to go on a diet” and compelling “all the men line up for compulsory training in feminism and ecology” to better the world and overthrow power and hierarchy for co-operation, symbiosis and equality, which are all fantasies about getting rid of hierarchy, patriarchy and anthropocentrism (p. 141). The unnamed environmentalist woman also ridicules the biblical (official) creation of the world and suggests that they “have a party at the wine lake” on the seventh day after they change the world, and “make pancakes with the butter mountain and the peoples of the earth keep coming in waves and being fed and being clean and being well. And when the rivers sparkle, it’s not with mercury...” (Winterson, 1990, pp. 141-142). Protesting the post-industrial and capitalist state she lives in, the unnamed environmentalist woman tries to find the meaning of life in her pursuit of making the world ecologically better. Considered grotesque, not physically but spiritually, by the government and corporates, she seeks to make the ignored and the overlooked noticeable since she is also ignored and overlooked due to her activist campaigns:

Stupid women’s camping by some tiny river in the middle of nowhere and moaning on about the mercury levels. What does she want? Does she think industry can just pack up and go home? They’ve got to put it somewhere. It’s not as though they’re chucking it in the Thames. (p. 159).

Dwelling in a hut by the river just like Dog Woman who has also lived in a hut she built herself, the unnamed environmentalist woman lives closer to nature as well. She liberates herself from the conventionally accepted space for housing, offering an alternative way of living. The image of river is also significant in that it signifies alternative temporospatial coordinates, or illustrates a new spatio-temporal consciousness, and describes the nature of time. That “[t]he river runs from one country to another without stopping” implies that time is a flow and there are no borders in the world because “even the most solid of things and the most real, the best-loved and the well-known, are only hand-shadows on the wall” (Winterson, 1990, p. 169). In addition, Dog Woman finds Jordan floating on River Thames, Jordan leaves her mother on the bank of black Thames, and the unnamed environmentalist woman sits by the same river contemplating her body, self and identity.

Jordan is also a mentally and spiritually grotesque character with his sea voyages of the real and the magical real. According to Dog Woman, “[h]is head [is] stuffed with stories of other continents where men have their faces in their chests and some hop on one foot defying the weight of nature” (Winterson, 1990, p. 33). He lives a fantastic life during his journeys by transgressing time and space in quest for identity and meaning. Jordan's voyages disturb traditional views of colonisation, categorisation and wealth since he travels not to colonise or exploit but to find his true self and identity, not to categorise or limit but to blur the boundaries and graft diverse and complex lives onto each other since “every mapped-out journey contains another journey hidden in its lines” (p. 19). Winterson criticises colonisation of untouched lands through Jordan's journeys to uncharted lands because journeys are done when human beings “[swarm] over the earth with [their] tiny insect bodies and [put] up flags and [build] houses” (p. 90). During his journey, Jordan sails to the unmapped routes to reach his self, but every time he tries to narrow down his intent he expands it, and straits and canals still lead him to the open sea, and then he realizes how the matter of mind and self is vast. He is astonished by “the shining water and the size of the world” (p. 117). Voyages of discovery of both Jordan and Nicholas Jordan become their internal journey of discovery since real geographical places are described in accordance with psychic travels, which means that time, space and consciousness are interporous and flexible: “Every journey conceals another journey within its lines: the path not taken and the forgotten angle” (p. 2). In this sense, these voyages offer multiplicity of form and voices and overturn Western patriarchal norms and anthropocentric subjectivity: “The inward life tells us that we are multiple not single, and that our one existence is really countless existences holding hands like those cut-out paper dolls, but unlike the dolls never coming to an end” (p. 102).

Winterson believes that all human and nonhuman bodies are grotesque because all “physical bodies have a natural decay span” (1990, p. 102). She degrades the traditional body of the official culture that is “monumental, closed, static, self-contained, symmetrical, and sleek” by portraying the grotesque body of the non-official culture that is “open, protruding, irregular, secreting, multiple, and changing” (Russo, 1995, p. 8). The four main characters in the novel want to escape the human limits of the body and space enforced by the official culture. Their desires, which nearly find expression in their own carnivalesque space, thus, imply unattained possible futures and spaces. The author presents bodies and spaces without a beginning or an end as they transgress their own bodies, time and space. Struggles of Dog Woman and the unnamed environmentalist woman as well as voyages of Jordan and Nicholas Jordan show that all these four characters seek to reach the ecological

self through different ways, either by their grotesque behaviour, cross-dressing, journeys to uncharted lands, protests and activism or by questioning time, space, future and gender issues. They are representatives of the ecological challenge that supports acknowledgement and admiration for differences in the world in which human beings live and that teaches humans to live with (an)other life form(s). They all recognize that they are inseparable parts of other nonhuman bodies in the physical environment – they are parts of a mountain, the sea, a plant and an insect sustaining their life.

Another grotesque imagery in the novel is the fruit imagery. Winterson overturns the binaries of nature/culture and female/male by means of the fruit metaphor, which she uses to affiliate each character with some fruit against traditional expectations. In doing so, the author carnivalizes the established Freudian symbolism by turning inside out the fruit images of pineapple and banana to underline the instability of matter and transience. She aligns Jordan and Nicholas Jordan with the pineapple, a fruit conventionally attributed to the female, while Dog Woman and the unnamed environmentalist woman with banana, a fruit traditionally attributed to the male. The reversal of the precluding fruits means overthrowing the authoritarian assumptions about femininity/masculinity and nature/culture. Besides, each character in the seventeenth century is identified with the entire fruit whereas the twentieth-century characters are identified with the fruit sliced or split in two (Doan, 1994, p. 150). The sliced fruit denotes a transition between Jordan/Nicholas Jordan and Dog Woman/the unnamed environmentalist woman. If the fruit is split, then self-identity and gender identity are also split and not fixed. In reference to Bakhtin's concepts of the observer and the outsideness, it can be here pointed out that Winterson argues that no subject or agent can be viewed entirely because each observer, which means each participant in the world ecosystem, sees that subject or agent in different circumstances and from different perspectives.

The metaphor of plant grafting is also a grotesque imagery. The title of the novel draws on the sexing of a cherry tree onto which Jordan practices the act of grafting after bringing exotic seeds and pods with him from the Bermudas. Jordan performs "the grafting of Polstead black cherry on to a Morello cherry stock, the resulting hybrid being a female" (Makinen, 2005, p. 82). Winterson has preferred the cherry fruit because it represents the cycle of life as well as death and rebirth (Chevalier and Gheerbrant, 1996, p. 187). According to Jordan, grafting is "the means whereby a plant [...] is fused into a hardier member of its strain, and so the two take advantage of each other and produce a third kind, without seed or parent" (Winterson, 1990, p. 84). This third kind is a hybrid being that represents diversity, complexity

and possible identities, which becomes a grotesque challenge to anthropocentric categorisation of species and identities hierarchically and structurally. Jordan is very attracted to the idea of plant grafting since he wants to “become someone else in time, grafted on to something better and stronger” (p. 87). As Jordan believes that his body limits him, he longs to go beyond his body, that is, to abandon his male body in order to “be free of the burdens of [his] gender” (p. 28), and give himself the slip (p. 2). While Winterson uses the image of grafting to challenge binaries of fixed categories, to upset the hegemonic order of authority and patriarchy, and to suggest new possibilities and fluid alternatives in terms of plants, gender identities and dialogic relations on the one hand, she also uses it to ridicule the anthropocentric and androcentric attitude of sexing the fruits in order to stress subversively humans' non-ecological intervention in the natural world and exemplify humankind's unnatural practice on the other hand. Sexing the fruit is a source of grotesque laughter because both black cherry (*Prunus serotina*) and Morello cherry (*Prunus cerasus austera*)—and most cherry fruits—are hermaphrodites, which means they have both male and female organs and are pollinated by insects and bees respectively (Plants for a Future, n.d., n.p.). Considering the grafted female-sexed cherry as grotesque and monstrous, Dog Woman consequently opposes the idea of plant grafting and believes that “the world [should] mate of its own accord [...] or not at all” (Winterson, 1990, p. 87).

The concept of naming is another grotesque element in the novel. Like Dog Woman, the unnamed environmentalist woman also refuses to be named and she wants to be described not by a single quality but by multiple qualities: “If I have a spirit, a soul, any name will do, then it won't be single, it will be multiple. Its dimension will not be one of confinement but one of space. It may inhabit numerous changing decaying bodies in the future and in the past” (Winterson, 1990, p. 144). Dog Woman and the environmentalist woman voluntarily refuse to be named because naming categorises and limits them in authoritarian and patriarchal norms. Refusals of Dog Woman and the unnamed environmentalist woman to be defined mean anomaly for the official society as they are considered to threaten the so-called integrity of anthropocentric and androcentric culture. However, they are microcosms mirroring a broader system – ecosystem. Their grotesque sides show their resistance to the hierarchical and phallogocentric views and reveal their consciousness of the natural elements of fire, earth, water and air within them (Bakhtin, 1984, p. 318).

Winterson points out her environmental intention in writing the novel towards the end when she stated that “[t]he earth is being murdered and hardly anyone wants to believe it” (1990, p. 145). She stresses that Earth is the only world and “the rest is rich imaginings. Either way it doesn't matter” because humans “have to protect

both possibilities. They seem to be interdependent” (p. 148). Winterson slips through the past to find out where characters in particular and humans in general have made a mistake and, thus, to recover what has been lost, which are love and respect for human and nonhuman beings. Liberating her characters from class, age, gender status and hierarchy, Winterson imagines a world of optimism and equality and concentrates on the union and harmony of the human with the nonhuman world that may be achieved by grotesque realism. Bakhtin’s view of the grotesque is, in some ways, nostalgic for a socially and ecologically circulative context which has been lost, but which is possibly more significantly expressive of a future social and ecological horizon that may deliver new potentialities or chances of diverse speeches and social awareness for the natural environment and nonhuman beings.

Winterson reflects her ecological stance in her narration style as well. The novel’s chronology reflects the narrators’ cycling motion. The narrators direct their ways through diverse spatiotemporal pathways, telling the same story, or narrating the same event, from different perspectives to reject anthropocentric and phallogocentric grand narratives and to provide for other characters in the novel and readers in the reality with an ethical compass for ecology. The end of the novel turns out to be its beginning in that Jordan walks in the fog at the beginning of the novel while he touches a face in the fog after the Great Fire at the end of the novel:

I began to walk with my hands stretched out in front of me, as do those troubled in sleep, and in this way, for the first time, I traced the lineaments of my own face opposite me. (Winterson, 1990, pp. 1-2)
For a second the fog cleared, and he saw that the stranger was himself.
(Winterson, 1990, p. 168)

Throughout her novel, Winterson criticises the dominant social order, hierarchy, organised religion and pre-established morality through her grotesque representations, including the distortion of natural size and shape, the suspension of category of entities and the deconstruction of the historical order and normative identities. As Winterson wrote in the introduction to her book, the novel “is a challenge to the solid world of objects” (1990, p. x). That is why the size, monstrosity, travesty, or natures of the characters in the novel cannot be judged in traditional ways. Retelling some events about English history in a detailed way through the voices and perspectives of larger-than-life characters, the novel diminishes authoritarian and hierarchical norms. In this way, Winterson seeks to create a carnivalesque space with multiplicity of self and voice and a dialogic world with infinite possible ways of

existence, fluidity and interdependence of beings. The author focuses on the desire for a more ecological change, the endeavour to create a new life out of its ashes and the insistence to celebrate all kind of existences without regard to norms and hierarchies.

Conclusion

This article has attempted to expand Bakhtin's grotesque realism from the festivity of folk culture and the principles of material bodily lower stratum towards ecocentrism. *Sexing the Cherry* provides an ecocritical reading in a Bakhtinian sense for the article's argument through its non-apocalyptic yet environmentally problematic, grotesque and satiric content. The novel carnivalizes dominant discourses of religious dogmatism, Puritanism, monarchism, anthropocentrism and androcentrism, which all have greater effects on the negative transformation of nature. The ecocentric view in the novel challenges the fixed categories of mind/body, male/female, material/immaterial, culture/nature, and human/nonhuman. Winterson's ecological imagination that encourages the fluidity of borders between these dualities contributes to the merging of Bakhtin's grotesque realism with ecocriticism. In this way, the grotesque ecological imagination brings forth the ignored, alienated and silenced human and nonhuman beings, explains their presence and subjectivity, and reveals their voice and agency.

References

- Bakhtin, Mikhail M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. Caryl Emerson and Michael Holquist (Trans.). Austin: University of Texas Press.
- (1984). *Rabelais and His World*. Helene Iswolsky (Trans.). Bloomington: Indiana University Press. (Original work published in 1965)
- Chevalier, Jean and Gheerbrant, Alain (1996). *The Penguin Dictionary of Symbols*. J. Buchanan-Brown (Trans.). London: Penguin Books.
- Dentith, Simon (1995). *Bakhtinian Thought: An Introductory Reader*. New York: Routledge.
- Doan, Laura L. (1994). "Jeanette Winterson's Sexing the Postmodern". *The Lesbian Postmodern*. Ed. Laura L. Doan. New York: Columbia University Press. 137-155.
- Haraway, Donna J. (1991). *Simians, Cyborgs and Woman: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

- Hitchcock, Peter (1998). "The Grotesque of the Body Electric". *Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words*. Eds. Michael Gardiner and Michael M. Bell. London: Sage Publications. 78-94.
- Holquist, Michael (1984). "Prologue". *Rabelais and His World* by Mikhail M. Bakhtin. Bloomington: Indiana University Press. xiii-xxiii.
- (1990). "Introduction: The Architectonics of Answerability". *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*. Vadim Liapunov (Trans.). Eds. Michael Holquist and Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press. ix-xlix.
- Kayser, Wolfgang J. (1957). *The Grotesque in Art and Literature*. Ulrich Weisstein (Trans.). New York: Columbia University Press.
- Lee, Alison (1994). "Bending the Arrow of Time: The Continuing Postmodern Present". *Historicité et Metafiction dans le Roman Contemporain des Îles Britanniques*. Ed. Max Duperray. Provence: Publications de l'Université de Provence. 217-229.
- Makinen, Merja (2005). *The Novels of Jeanette Winterson*. New York: Palgrave Macmillan.
- McLeish, Kenneth (1989). "Larger than Life: Review of *Sexing the Cherry*". *Sunday Times*. G7.
- National Health Service. (2020, October 26). *Osteomyelitis*. Retrieved May 16, 2022, from <https://www.nhs.uk/conditions/osteomyelitis/>
- Onega, Susana (2006). *Jeanette Winterson*. Manchester: Manchester University Press.
- Palmer, Paulina (1993). *Contemporary Lesbian Writing: Dreams, Desire, Difference*. Buckingham: Open University Press.
- Pearce, Lynne (1994). "Dialogism and Gender: Gendering the Chronotope: Readings of Jeanette Winterson's *Sexing the Cherry* and Toni Morrison's *Beloved*". *Reading Dialogics*. London: Edward Arnold. 173-196.
- Plants for a Future. (n.d.). *Prunus cerasus austera*. Retrieved December 20, 2019, from <https://pfaf.org/USER/Plant.aspx?LatinName=Prunus+cerasus+austera>
- (n.d.). *Prunus serotina*. Retrieved December 20, 2019, from <https://pfaf.org/user/Plant.aspx?LatinName=Prunus+serotina>
- Rosemergy, Jan (2000). "Navigating the Interior Journey: The Fiction of Jeanette Winterson". *British Women Writing Fiction*. Ed. Abby H.P. Werlock. Alabama: The University of Alabama Press. 248-269.

- Russell, Lorena (2000). "Dog-Woman and She-Devils: The Queering Field of Monstrous Women". *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, 5(2), 177-193. <https://doi.org/10.1023/A:1010128813369>
- Russo, Mary (1995). *The Female Grotesque: Risk, Excess and Modernity*. Oxford: Routledge.
- Selway, Jennifer (1992). "Tasting the Sweet Fruits of Success". *Observer*. 45.
- Winterson, Jeanette (1990). *Sexing the Cherry*. London: Vintage. (Original work published in 1989)

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

Araştırmacıların katkı oranı beyanı / Contribution rate statement of researchers:

1. Yazar/First author %50
2. Yazar/Second author %50

Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir. (No potential conflict of interest was reported by the authors).

Yeni Dini Hareketler ve Şiddet: Bir Tipoloji

Introduction—New Religious Movements and Violence: A Typology

Salih Emre KARAYEL

Doktorant, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri,
emrehey@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0002-0272-135X

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Çeviri / Translation
Geliş Tarihi – Date Received	9 Temmuz / July 2022
Kabul Tarihi – Date Accepted	26 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi – Date Published	30 Eylül / September 2022
Yayın Sezonu - Pub Date Season	Eylül / September

Atıf / Cite as: Karayel, E. S. (2022), Yeni Dini Hareketler ve Şiddet: Bir Tipoloji/
Introduction—New Religious Movements and Violence: A Typology. Turkish
Academic Research Review, 7 (3), 889-903. Retrieved
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/issue/72766/1141212>

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.



Yeni Dini Hareketler ve Şiddet: Bir Tipoloji¹

Öz

JRV'nin bu sayısı yeni dini hareketler ve şiddet arasındaki çoklu ilişkiyi resmeden vaka çalışmalarına adanmıştır. Bu girişte, bu ilişkilerin tipolojik tetkikini, YDH'ler tarafından — kendi üyelerine, muhaliflere ve eleştirenlere, rakip dini grupların bağnaz kesimine ve genelde devlet veya topluma — karşı işlenen şiddet eylemleriyle YDH'lerin bizzat mağduru olduğu şiddet eylemleri arasında ayırım yapmayı önermekteyim. Son olarak YDH'lere atfedilen, suçların aslında hayali olması gerçekte "suç" teşkil edecek eylemler olmaması veya kamu yetkililerinin de içinde olduğu başka kişiler tarafından işlenmesi nedeniyle aslında masum oldukları bir şiddet eylemleri tipolojisi de öneriyorum.

Anahtar kelimeler: din ve şiddet, yeni dini hareketler, yeni dini hareketler ve şiddet, dini fanatizm, dini terör, toplu intihar.

Giriş

Din ve Şiddet Dergisinin (JRV) bu sayısı yeni dini hareketler (YDH) ve şiddet arasındaki ilişkiye ayrılmıştır. YDH'lerin geleneksel dinlere göre tabiatı gereği veya potansiyel olarak şiddete daha meyilli olup olmadığı on yıllardan beri süren bir tartışma konusudur; ancak bu tartışma 1993 Waco trajedisinden sonra yeniden alevlenmiştir.

1993'de, FBI'nın Texas Waco'da, Kral David Hareketi (Branch Davidians) karargahını kuşatması bu Hristiyan kökenli YDH'nin 80 üyesinin ölümüyle sonuçlandı, ki bunların 22'si çocuktur.² FBI'da Kritik Olay Müdahale Ekibi (Critical Incidents Response Group) YDH üzerinde çalışan akademisyenlerle işbirliğine girerek Waco'da neyin yanlış gittiğine yönelik çalışma başlattı. Ben bizzat 1999'da Fredericksburg, Virginia'da FBI ajanları için bir seminer organize edip başkanlığını yaptım,³ Eileen Barker, J. Gordon Melton, James T. Richardson, Catherine Wessinger, Susan Palmer, ve Jane Williams-Hogan (1942–2018) da birer konuşma yaptı. Seminerde, akademisyenler, ajanların yüzlerce YDH arasından hangilerinin şiddete daha yatkın olduğunu ve yakın gözetim altında tutulmaları gerektiğini bilmek istediklerini hemen anlamışlardı. Çeşitli geçici kriterler önerdiler ve bazıları ile ekip

¹ Introvigne, M. (2018). Introduction—New Religious Movements and Violence: A Typology. *Journal of Religion and Violence*, 6(3), 315-327. Bu eser Massimo Introvigne'nin 2018 yılında JVR (Din ve Şiddet) dergisinde yayınlanan makalesinin Türkçe çevirisidir.

² Bkz. Wright 1995; Wessinger 2017

³ Barkun 2002, 103.

arasındaki görüşme yıllarca sürdü; ancak akademisyenlerin FBI'nın bu konu hakkındaki çalışmalarını ne derece etkilediği tartışmalıdır.⁴

2001–2002'de, Avrupa ve Birleşik Devletler'den (altında imzası olanlar dâhil) yeni dini hareket hakkında çalışmalarıyla bilinen bazı akademisyenler, David Bromley ve J. Gordon Melton öncülüğünde yürütülen ve içinde çeşitli konferans ve seminer oturumlarının olduğu “Kültler, Din ve Şiddet” projesine katıldılar ve 2002'de Cambridge University Press tarafından aynı başlıkla bir kitap bastırıldı.⁵ Proje kapsamında bazı akademisyenler ile FBI arasında daha önce geçen diyaloglar dikkate alındı; ancak içerik olarak o anda tartışılan konularla da kendini sınırlamadı. Genel sonuç YDH'lerin ana akım dinlerin içinden çıkan dini gruplara göre şiddete meyilli olmadığı yönündeydi. Bununla birlikte bazı YDH'lerin şiddete eğilimli olduğu da görülmektedir. Her ne kadar şiddetin ortaya çıkışı her zaman çeşitli nedenlere bağlı olsa da bazı durumlarda belli YDH'lere yönelik sosyal baskının bir sonucu da olabilmektedir.

2002'de basılan kitabın üzerinden 16 yıl geçti ve konuya yeni bir bakış açısı getirmek gerekmektedir. Genellemeler yanlış yönlendirebilir, bu nedenle Jim Lewis tarafından 2011'de yayınlanan değerli kitap sonrası,⁶ JRV'nin bu sayısında vaka çalışmalarına yoğunlaştı. Ancak, konuya bir giriş olarak, YDH'ler ve şiddet arasındaki farklı olası ilişkilerin bir tipolojisini çıkarmak yararlı olabilir. Her ne kadar YDH'lerin kendi içinde grup üyelerinin ve rakiplerin/muhafiflerin dövülmesi veya cinsel taciz gibi farklı şiddetin farklı türleri de görülse burada kendimi ölümle neticelenen şiddetle, yani gerçekleşen cinayet veya cinayet teşebbüsü eylemleriyle sınırlayacağım.

YDH'ler Tarafından Uygulanan Şiddet

Şüphesiz, YDH'ler tarafından işlenmiş birçok şiddet olayı mevcuttur. Ancak diğer dini gruplara göre şiddete daha eğilimli olmasa da, YDH'ler şiddet konusunda o kadar masum değillerdir. YDH'ler ve şiddet arasındaki ilişkiyi dört ana kategoride inceleyebiliriz. Her biri için, burada ve sonraki paragraflarda örnekler verilecek; ancak ayrıntıya girilmeyecektir.

Kendi Üyelerine Karşı

⁴ Bkz. Johnson and Weitzman 2017.

⁵ Bromley and Melton 2002.

⁶ Lewis 2011.

YDH'lerin işlemiş olduğu şiddet eylemlerinin çoğu kendi üyelerine yöneliktir. “Toplu intihar” yanıltıcı bir kategori olabilir, çünkü “toplu intiharlarda” bazıları hep öldürülürken (çocuklar dâhil) diğerleri intihar ederler.⁷ Bu kategoride iyi bilinen olaylar Halkın Tapınağı (Peoples Temple) (Jonestown, Guyana, 1978), Güneş Tapınağı Tarikatı (the Order of the Solar Temple) (İsviçre, Fransa ve Quebec, Kanada, 1994–1997), Cennetin Kapısı (Heaven’s Gate) (Rancho Santa Fe, California, 1997), ve On Emrin Restorasyonu Hareketi’dir (the Restoration of the Ten Commandments of God) (Ugvea 2000). Dikkat çekici bir durumda olsa bu tür hadiseler YDH'lerin geneli için geçerli değildir ve “her tartışmalı YDH “başka bir Jonestown “ hazırlığı yapıyor şeklindeki kült karşıtı retorik sadece bir propaganda olarak görülmelidir.⁸

YDH'ler tarafından kendi üyelerine karşı en uç senaryo olan “toplu intihar” olayları dışında da şiddet uygulanabilir. JRV'nin bu sayısında Liselotte Frisk, İsveç hareketi Knutby Filadelfia vakasını tartışmaktadır. 2004'de, hareketin bir kadın üyesi öldürüldü ve bir erkek üyesi ağır yaralandı. Suçlu Knutby Filadelfia'nın başka bir kadın üyesi ve rahiplerden biri de olayın azmettiricisiydi.

1988'de, İtalya'da, the Rosary Group adlı varoş Katolik hareketinin lideri Tanrı'dan vücudunda Şeytan'ın saklandığına inandığı bir grup üyesini öldürmesi şeklinde emri aldığı iddia etti. Adam, İsa'nın on iki havarisinin her biri için on iki kurşunla öldürülmüştü.⁹

2006'da, yine İtalya'da, bir Death Metal müzik grubundan türeyen Beasts of Satan adındaki küçük bir Satanist grubunun sekiz üyesi işledikleri üç cinayet nedeniyle uzun süreli hapis cezalarına mahkûm edildi. Üç kurban da Beasts of Satan'ın üyeleriydi, vahiy yolu ile kurban edilmek üzere Şeytan tarafından birer birer seçilmişlerdi.¹⁰

Eleştiride Bulunanlara Karşı

Kült karşıtlarına, söz konusu hareketten ayrılarak konuşan eski üyelerine ve genelde eleştirenlere karşı şiddet YDH'lerde karşımıza çıkan bir durumdur. 1995'de Tokyo'daki aşağılık sarin gaz saldırısından önce, Japonya'da ortaya çıkan bir YDH olan Yüce Gerçek (Aum Shinrikyo) hareketi liderleri suç kariyerlerine 1989 yılında kült karşıtı avukat Tsutsumi Sakamoto'yu (1956–1989) yanında karısı ve

⁷ Introvigne and Mayer 2002.

⁸ Bkz. Introvigne 2018d

⁹ Gianotti and Pazzi 1992.

¹⁰ Introvigne 2016, 545–550.

çocuğuyla birlikte öldürerek başlattı. Diğer muhalifler ve sadakatlerinden şüphelenen üyeler de öldürüldü.¹¹

Amerika’da ortaya çıkmış bir YDH olan Synanon Kilisesi 1978’de kült karşıtı avukat Paul Morantz’ı posta kutusuna bir çingiraklı yılan koyarak öldürmeye kalkıştı.¹² Bir Kore YDH’si olan Zafer Sunağı (Victory Altar) lideri Cho Hee-Seung (1931–2004) grubunun militan muhaliflerine dönüşen altı eski üyesinin cinayetini azmettirmekten 2004 yılında birinci derecedeki mahkeme tarafından ölüm cezasına çarptırıldı. Karar temyizde bozuldu ve Yüce Divan tarafından nihai karar verilmeden önce Cho öldü.¹³

Rakip Dini Gruplardaki Bağnaz Kesimine Karşı

Dini gruplar arasındaki en kanlı çatışmalar YDH’lerden daha ziyade ana dinler arasında gerçekleşmektedir. İkincisi, YDH’ler çoğu zaman diğer gruplara karşı misilleme yapabilecek ve büyük şiddet operasyonlarına girişecek sosyal arka plana ve insan gücüne sahip değildiler. Bununla birlikte YDH’ler arasında da şiddetli çatışmalar yaşanmıştır. 2006’da, Çin’de ortaya çıkmış bir YDH olan Üç Derece Hizmetkarı (Three Grades of Servants) hareketinin kurucusu olan Xu Wenku’nun da (1946–2006) içinde bulunduğu üç lider başka bir YDH olan Yüce Tanrı’nın Kilisesi (The Church of Almighty God) hareketinin 20 üyesinin öldürülmesinden dolayı idama mahkûm edildi. Çin’in almış olduğu kararlarda politik etmenler etkili olsa da Avustralyalı akademisyen Emily Dunn, Üç Derece Hizmetkarı (Three Grades of Servants) hareketi lideri olan Xu’nun çok sayıda müridinin ihtida etmelerinin sorumlusu olarak gördüğü Yüce Tanrı’nın Kilisesi (The Church of Almighty God) üyelerinin “canlı canlı toprağa gömmek, boğmak, bıçaklamak ve dövmek [ölümüne]” emrini vermesini inandırıcı bulmaktadır.¹⁴

Devlet ve Topluma Karşı

Bazı YDH’ler silahlı devrimler organize etmiş ve bölgenin bir kısmını ve hatta tüm ülkeyi kontrolüne almaya, ahir zamanların milenyum krallıklarını kurmaya çalışmışlardır. Çin’de Taiping ve Kore’de Donghak devrimleri yüzbinlerce ve hatta milyonlarca insanın hayatına mal olmuş; ancak günümüz tarihçileri devrimin arkasındaki motivasyonun sadece din olmadığını düşünmektedirler.¹⁵ Diğer

¹¹ Reader 2000, 149–152.

¹² Janzen 2001, 135–136.

¹³ Introvigne 2017

¹⁴ Dunn 2015, 47.

¹⁵ Rhee 2007.

durumlarda ise, YDH'ler tarafından kurulan barışçıl ütopyik yerleşim merkezleri hükümetler tarafından saldırıya uğramış ve saldırılar savaşa dönüşmüştür. 1896–1897'de, Brezilya hükümeti Canudos, Bahia'da köylü peygamber Antonio Conselheiro'nun (1830–1897) toplu yerleşimine karşı askeri hareket başlattı, yirmibinden fazla insanın ölümüne yol açan savaşın sonunda o da öldü.¹⁶ Trajedi şu ki 1984'de The War of the End of the World adı ile olayı konu alan romanın yazarı Mario Vargas Llosa Nobel ödülüne aday gösterildi.¹⁷

Birkaç YDH gerçekten terör eylemlerine de karışmıştır. Bunlardan en çok bilinen ise, 1995'de Tokyo metrosuna sarin gazı saldırısı yapan, 12 yolcuyla öldürüp yüzlercesini yaralayan Aum Shinrikyo idi. Bu ölümcül saldırının gerçekleşmesinde etkili olan motive edici unsurlar halen tartışma konusudur. Bu liste Japon polisinden aynı hareket tarafından işlenen diğer suçların soruşturmasında dikkatini başka yöne çekmekten tutun da Aum Shinrikyo'nun paradoksal teolojisinde beklenen kıyamete karşı dünyayı kurtarmak için gerekli olduğuna inanılan mistik apokaliptik anlayışa kadar uzanmaktadır.¹⁸

1984'de, Osho Rajneesh'in fanatikleri (1931–1990), komünleri olan Rajneeshpuramin'i kurdukları Oregon Wasco County'de yerel restoranların salata bar bölümlerine salmonella mikrobunu enfekte ettiler. Hedef mistik olmaktan çok dünyevi idi, çünkü yerel seçmenlerin seçimlere katılımını engelleyerek komünün adaylarının kazanması hedeflenmişti.¹⁹

YDH'lere Karşı Şiddet

YDH'lere yönelik şiddet eylemlerinin sayısı YDH'lerin uyguladığı şiddet eylemlerinin sayısından az değildir Burada, yine farklı kategoriler ayırt edilebilir.

Üyeler tarafından

Daha önce bahsedildiği gibi, bir YDH'lerin derinden bağlı üyeleri aynı YDH'nin diğer üyeleri tarafından öldürülebilir. Bazen, bizzat liderler üyeleri öldürebilmekte veya öldürülmelerini teşvik etmektedirler. Yine üyeler de güç ve

¹⁶ Levine 1995.

¹⁷ Vargas Llosa 1984

¹⁸ Lifton 1999.

¹⁹ Carter 1990, 202–257.

liderlik savaşı bağlamında liderlerini öldürebilmektedir. Çok eşliliğin hüküm sürdüğü Mormon gibi “radikal” YDH’lerde bu tarz durumlara rastlanmaktadır.²⁰

Hizipler de şiddete dönüşebilmektedir. Eleştirmenler bazen bu olayları abartabilirse de, Kore kökenli bir YDH olan Daesoon Jinrihoe’nin farklı fraksiyonların üyeleri liderleri Park Wudang’ın (hareket tarafından kabul edilen ay takvimine göre 1917–1995 veya güneş takvimine göre 1918–1996) ölümünden sonra şiddetli çatışmalara girdiler. Tartışma hem liderlik hem de yeni ölen Park’ın bir Tanrı olarak mı yoksa aydınlanmış bir üstad olarak mı kabul edilmesi meselesi etrafında dönüyordu. Ancak polisin şiddetli müdahaleleri sonrası sükûnet sağlanabildi.²¹

Kült Karşıtları Tarafından

Kült karşıtlarının “mezhep” olarak etiketledikleri gruplara yönelik sözlü şiddetinin nasıl fiziksel şiddete tırmandığını daha önce tartışmışım. Örneğin, 1990’ların sonlarında Fransa’da “kültlere” ve onları eleştirenlere karşı yapılan “kült savaşları” sırasında, hem Moon Tarikatı’nın (Unification Church) yerel şube binaları hem de Arjantin’de ortaya çıkan bir YDH olan Yeni Akropolis Hareketi’nin (New Acropolis) yerel binaları bombalandı.²²

Sayentoloji Kilisesi’nin (Church of Scientology) içinde olduğu bir dizi şiddet olayı kült karşıtlarının bu kıskırtıcı dilinin şiddete evrilebileceğini doğrulamaktadır. Kilise, kendi binalarına ve liderlerine yönelik saldırılar ve saldırı girişimleri hakkında çeşitli belgeler yayımladı. Los Angeles’de, bir adam Sayentoloji merkezine saldırdı ve Kilisenin lideri David Miscavige’e suikast yapmak amacıyla cam pencereye çekiç atarak Sayentoloji karargahına saldırdı. Teksas eyaletinin Austin şehrinde bir kadın, arabasını yerel Sayentoloji Kilisesi’nin lobisine çarptı. Her iki suçlu da TV şovlarından ve özellikle de kendisi de eski bir Sayentoloji kilisesi üyesi olan Leah Remini’nin, Sayentoloji’nin bir şeytan olduğu ve kaygılı vatandaşların cezayı bizzat kendilerinin kesmesi gerektiği çağrısının yapıldığı Leah Remini: Scientology and the Aftermath TV şovundan etkilendiklerini iddia ettiler. Bazıları bu olayların hakikatinden şüphelenebilir. Ancak, bu web siteleri polis raporlardan ve diğer resmi dokümanların fotoğrafik kopyalarından (reproduksiyonları) alıntılar yapmış ve yayınlamıştı.²³ Sayentoloji Kilisesi’nin sansasyonel mezhep karşıtı hesapları da bir ergenin eylemine motivasyon kaynağı olmuş olabilir. Bu ergen 3 Ocak 2019’da

²⁰ Örnek olarak Bkz. Bradlee and Van Atta 1981.

²¹ Introvigne 2018a, 32.

²² Introvigne 2000.

²³ Church of Scientology International 2018.

Avustralya Sydney’deki Sayentoloji Kilisesi’nin binalarına girip annesinin Kilise’nin aktivitelerine katılmasından duyduğu hoşnutsuzluğu dile getirmişti. Binadan çıkartılırken, bir Sayentoloji üyesini bıçaklayarak öldürdü ve bir diğerini de ağır yaraladı.²⁴

Rakip Dini Grupların Bağnaz Çevreleri Tarafından

Daha önceki paragrafta Çin’de ortaya çıkan bir YDH olan Yüce Tanrı’nın Kilisesi (The Church of Almighty God) üyelerinin Üç Derece Hizmetkarı (Three Grades of Servants) adlı bir diğer bir YDH tarafından kurban edildiği suçlardan bahsetmiştim. Ancak, çok daha sık yaşanan durum YDH’lere karşı diğer ana dinlerin üyelerinin bizzat gerçekleştirdiği veya kışkırttığı şiddet saldırılarıdır. Baptist Kilisesi YDH gibi kabul edilmez, ancak İtalya’da 19. yüzyılda misyonerleri ilk kez toplum içine çıktığında böyle algılanmıştı. 1866’da, Güney İtalya’da Barletta kasabasında, yerel Katolik din adamları Baptistlerin mevcudiyetinin kıtlık ve kolera salgınına yol açtığını ve bunların Tanrı’nın lanetinden dolayı geliştiğini iddia ettiler ve halktan bu sapkınları kovmalarını istediler. Ayaklanma sonrası çıkan isyan sonrasında beş Baptist ve Baptist sanılan bir Katolik öldürüldü.²⁵ Daha yakın zamanda, Doğu Avrupa’da (Rusya, Bulgaristan, Romanya), Ortodoks rahipler, Yehova Şahitleri’ne (Jehovah’s Witness) saldıran, bağlılarını döven ve toplantı yerlerini harap eden öfkeli gruba arka çıkarak destek verdi ²⁶

Hükümetlerce

YDH’ler hem totaliter hem de demokratik hükümetler tarafından zaman zaman yasaklanmış, baskıya uğramış bunun ölümcül sonuçları olmuştur.²⁷ İtalya’da, 1878’de, polis Tuscany’de Amiata Dağı üzerindeki Giurisdavidic Hareketi (Giurisdavidic Religion) olarak bilinen yerel YDH’nin merkezine saldırı düzenledi, kurucusu Davide Lazzaretti’yi (Lazzaretti olarak da bilinir, 1834–1878) ve üç müridini öldürdü ve yüz ellisini yaraladı.²⁸

Falun Gong ve The Church of Almighty God gibi xie jiao (“şeytani mezhepler” olarak tercüme edilebilir ancak aslında “heterodoks öğretisi” anlamına gelir) olarak bilinen düzinelerce YDH’nin yasaklandığı ve liderlerin ve üyelerin

²⁴ Duffin 2019.

²⁵ Maselli 1974, 228–238.

²⁶ Bkz. .Credo.ru2017.

²⁷ Introvigne 2018e.

²⁸ Tedeschi 1989.

yargısız infaz edildiği ve göz altında şüpheli şekilde öldükleri (hükümet bu tür olayların gerçekten gerçekleştiğini inkar etse de) Çin'deki istatistikler tartışmalıdır.²⁹

Modern demokratik hükümetler de bu suçlamalardan ari değildir, örneğin Texas Waco'daki Kral David Hareketi (Branch Davidians) (1993)³⁰ olayı ve 1985'de Philadelphia'da yerel polisin Hristiyan Yaşam Hareketi'ni (MOVE Organization) bombaladığı ve 11 kişiyi öldürdüğü (beşi çocuk) ve sonrasında çıkan yangında tüm şehir bloğunun yanması ve 250 kişinin evsiz kalmasıyla sonuçlanan vaka buna birer örnektir. YDH'lere işlemedikleri suçlar da yüklenebilmektedir. Burada, farklı olasılıkları analiz etmek için tekrardan bir tipoloji oluşturmak faydalı olacaktır.

Hayali/ İşlemedikleri Suçlar

YDH'lere yüklenmek istenen bazı suçlar hayalidir. Suçu kimse işlememiştir ve olay eleştirenin hayal dünyasının birer ürünüdür. Tarihi örnekler arasında Hristiyanların Roma İmparatorluğu'nda yamyamlık yaptığı ve ayin amacıyla çocukları öldürüp yediği (Hristiyan Efkariyetinin yanlış anlaşılmasından doğan bir dedikodu) ve Orta Çağ'daki cadı ve zındıkların Şeytan'la cinsel ilişkiye girdiği ve erkek ve kız çocuklarını kurban ettiği inancı sayılabilir.

Bununla birlikte Orta Çağ ve erken modern dönemde yaşanan cadı avlarından bu yana batı dünyasında hayali suçların YDH'lere yaygın bir şekilde atfedilmesi yirminci yüzyılın sonlarında olmuştur. Tekrarlanan Satanist ayinleri esnasında, binlerce gerçek veya sözde Satanistin çocuklara Şeytan adına cinsel saldırıda bulunduğu hatta öldürdüğü iddia edilmektedir. Bazıları bu iddia ile hapse atıldı ve yıllarca hapiste kaldıktan sonra temize çıktı. 20. yüzyılın son on yılında , akademisyenler mahkemeleri ve devlet görevlilerini sözde Şeytani suçların aslında hayali olduğuna inandırmış olsa da, bazıları zaman zaman bu suçlamalara maruz kalabilmektedir.³¹

Suç Olarak Nitelendirilen Yasal Eylemler

Kanunlar “kült üyesi” olmayı cürüm veya bir çeşit “ifrata kaçmak/aşırılık ” olarak görmekte, dolayısı ile dini özgürlüğün meşru bir şekilde yaşanmasını suç kabul etmektedir.³² Bu durum YDH üyelerine ve davranışlarının yasal durumunu etkileyen

²⁹ Irons 2018; Human Rights Without Frontiers 2018

³⁰ Wright 1995; Wessinger 2017.

³¹ Introvigne 2016; Victor 1993; La Fontaine 1998.

³² Çağdaş Rusya için, Bkz. Kravchenko 2018.

sonuçlarına karşı önyargının işleminde etkili olabilir. Böyle bir vaka, JRV'nin bu sayısında Chas Clifton tarafından tartışılmaktadır. 1977'de, Texas Castro County'de Wicca Kilisesi'nin (Church of Wicca) iki üyesi cinayetle suçlandı. Sonunda, jüri olayın meşru müdafaa olduğuna hükmetti.

Diğerlerince İşlenmiş Suçlar

Resmi ve sosyal düşmanlık nedeniyle, YDH üyeleri diğerleri tarafından işlenmiş suçlarla suçlanabilir. Bir keresinde, 2014'de Çin Zhaoyuan'da otoriteler tarafından zulme uğrayan bir YDH, aslında daha küçük bir YDH tarafından gerçekleştirilen McDonald cinayetinden suçlanmıştı, ben bu vakayı JRV'nin bu sayısındaki makalemde anlattım.

Satanist panik yılları boyunca başkaları tarafından işlenen suçlardan dolayı tutuklanan ve mahkûm edilen, kendi başına hareket eden satanistlerin ya da okült ile uğraşan gençlerin karıştığı birkaç vaka mevcuttur. Bunlardan en çok bilinen birisi 1994³³ yılında Arkansas'ta üç çocuğu "Şeytani" olarak öldürmekten ömür boyu hapis cezasına çarptırılan "Batı Memphis Üçlüsü" olarak da bilinen ve sözde "Satanist" olduğu iddia edilen üç gencin davası ile ilgiliydi. 2010'da Arkansas Yüksek İdari Mahkemesi suçu başkalarının işlediğine dair adli delilleri kabul etti. 2011'de bu üçlü ile savunma pazarlığı/antlaşması yapıldı ve duruşmalarında polis ve savcılar zor durumda bırakmayacak bir antlaşmaya giderek hapisten salıverildi. Bu üçlü başkaları tarafından işlenen bir suç nedeniyle 18 yıl hapis yatmışlardı.³⁴

Hayvanlarca “İşlenen” Suçlar

Hayvanlar tarafından “işlenen” suçların bu tipolojiye dâhil edilmesi garip gelebilir, ancak YDH üyelerinin haksız yere suçlandığı bazı vakalarda aslında hayvanlar suçluymuştu. 1980'lerde Amerikalı akademisyen J. Gordon Melton Amerika'nın kırsal kesimlerinde Satanistlerin hayvanların öldürülmesi ve sakat bırakılmasından sorumlu tutulduğunu belgeledi. İnsanlar tarafından işlenen cinayetlerin kanıtı olarak kabul edilen “kesin kesikler” aslında sokak köpekleri veya diğer yırtıcı hayvanların keskin dişlerinden kaynaklanmaktaydı.³⁵

1980'de Avustralya'da çok daha ciddi bir olay meydana geldi, Yedinci Gün Adventisti bir çift iki aylık kız bebeklerini ayinsel olarak öldürmekle suçlandı. Ben

³³ Aslında içlerinden bir tanesi ölüm cezasına çarptırıldı, ancak infaz süresiz olarak ertelendi

³⁴ Leveritt 2002. Leveritt'in kitabı, Atom Egoyan'ın yönettiği 2013 yapımı Şeytan Düğümü (Devil's Knot'a) adlı filme ilham vermiştir.

³⁵ Melton 1986.

şahsen Yedinci Gün Adventizmi'ni bir YDH olarak görmüyorum, ancak 1980'de Avustralya'nın kırsal halkı öyle kabul ediyordu ve hatta bazıları Adventistlerin çocukların kurban edildiği tuhaf ritüellere katıldıklarına dair saçma inancı kabul etmeye bile hazırды. Bebeğin annesi 1982'de ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı, ancak 2012'de yani suçlamanın üzerinden 30 yıl geçtikten sonra Avusturalya yargısı bebeğin ebeveynin sahiplendiği bir dingo tarafından alınıp öldürüldüğü sonucuna vardı.³⁶ Hikâye 1988'de *A Cry in the Dark* (Karanlıkta Bir Çığlık) adıyla sinemaya aktarıldı, Meryl Streep suçlanan anneyi canlandırdı.

Devlet Görevlileri Tarafından İşlenen Suçlar

Görevliler kendi yaptıkları suçları popüler olmayan YDH'lere yıkmaya çalışabilir. Prototip vaka MS 64'de Roma'da gerçekleşen büyük yangındır. İmparator Nero (37–68), Hristiyanların şehri ateşe verdiğini iddia etti, herkes suçu onlara yüklemeye çalıştığının farkındaydı.³⁷ Bugün tarihçiler imparatorun yangını başlatmamış olabileceğini, yangının kaza eseri çıkmış olabileceğini düşünmektedirler; ancak yine de Hristiyanların üzerine işlemediklerini bildiği bu suçun yıkılmış oldu.³⁸

Benim de dâhil olduğum bir vaka ise genç bir İtalyan kız olan Serena Mollicone'nin vahşice katledilmesi olayıydı, (1982–2001) kızın vücudu 3 Haziran 2001'de Orta İtalya'da Frosino ilinde Arce ormanlarında bulundu. Kızın öldürülme şekli ve cesedin imha edilmiş şekli bir Satanist ayininde kurban edilmiş olabileceği izlemine oluşturdu ve 1988'de kurduğum CESNUR'a (Yeni Dinleri Araştırma Merkezi) olayın Satanistlerle olası ilişkisi soruldu. Bizce Satanizm ile olayın bir ilişkisi yoktu ve dava herhangi bir suçlama yapılmaksızın fail-i meçhul kaldı. 2018'de, yeni adli deliller ışığında, bölge savcısı tüm delillerin kızın uyuşturucu kaçakçılığı ağıyla olan ilişkilerini açığa çıkarmasından korkan yerel askeri inzibatı işaret ettiği iddiası ile dosyayı yeniden açtı. İddianemede Serena'nın Arce askeri inzibat karakolunda öldürüldüğünü, cesedinin ormana atıldığını ve olayın sanki "Satanist" cinayetlerinin işleniş tarzıyla bir alakası varmış gibi gösterilmeye çalışıldığı belirtildi³⁹.

Sonuçlar

³⁶ Coroners Court, Darwin, NT 2012.

³⁷ Introigne 2018c.

³⁸ Bkz. Champlin 2003.

³⁹ Rubortone 2018.

Bu tipoloji YDH'ler ile şiddet arasındaki ilişkinin komplike ve problemli olduğunu göstermektedir. YDH'lerin şiddete ana dini gruplardan daha yatkın olduğuna dair herhangi bir kanıt yoktur. Sadece bir avuç kişi kanuni suçlarla suçlanmıştır.

YDH'ler de aslında şiddet mağdurdur. Tanım gereği marjinal olduklarından ve toplum tarafından pek de sevilmediklerinden, işlemedikleri suçlarla suçlanabilirler. JRV'nin bu sayısında sunulan vaka çalışmaları bunun nasıl gerçekleştiğini ortaya koyabilir. Tipolojiyi düzeltmek ve bu alanda sık rastlanan yanlış anlamalarının önüne geçebilmek için daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Barkun, Michael. 2002. "Project Megiddo, the FBI and the Academic Community." In *Millennial Violence: Past, Present and Future*, edited by Jeffrey Kaplan, 97–108. Routledge.
- Bradlee, Ben, and Dale Van Atta. 1981. *Prophet of Blood: The Untold Story of Ervil LeBaron and the Lambs of God*. G.P. Putnam's Sons.
- Bromley, David G., and J. Gordon Melton, eds. 2002. *Cults, Religion and Violence*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511499326>
- Carter, Lewis F. 1990. *Charisma and Control in Rajneeshpuram: The Role of Shared Values in the Creation of a Community*. Cambridge University Press.
- Champlin, Edward. 2003. *Nero*. Harvard University Press.
- Church of Scientology International. 2018. "The Hatred and Violence Leah Remini Incites Toward Her Former Religion and Former Friends." *Leah Remini—Aftermath: After Money*, 2018. Accessed October 4, 2018 <https://www.leahreminaftermath.com/articles/the-hate-leah-remini-inspires.html>.
- Clifton, Chas S. 2018. "A Texas Witch On Trial." *Journal of Religion and Violence* 6(3): 325–369. <https://doi.org/10.5840/jrv20191959>
- Coroners Court, Darwin, NT. 2012. "Inquest Into the Death of Azaria Chantel Loren Chamberlain [2012] NTMC 20 (12 June 2012)." Darwin, Northern Territory of Australia: Northern Territory Magistrates Court. Accessed

- October 6, 2018. <http://www8.austlii.edu.au/cgi-bin/viewdoc/au/cases/nt/NTMC/2012/20.html>.
- Credo.ru. 2017. “По России уже поднимается волна насилия против Свидетелей Иеговы” (A Wave of Violence Against Jehovah’s Witnesses Is Already Rising in Russia). April 21. Accessed October 4, 2018. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=125407>.
- Duffin, Perry. 2019. “Teen Charged Over Fatal Stabbing at Scientology Centre Was Visiting His Mother.” The Sydney Morning Herald, January 4. Accessed January 5, 2019. <https://www.smh.com.au/national/nsw/teen-accused-of-fatal-stabbing-at-scientology-centre-was-visiting-his-mother-20190104-p50por.html>.
- Dunn, Emily. 2015. *Lightning from the East: Heterodoxy and Christianity in Contemporary China*. Brill.
- Frisk, Liselotte. 2018. “Spiritual Shunning’: Its Significance for the Murder in Knutby Filadelfia.” *Journal of Religion and Violence* 6(3): 328–345. <https://doi.org/10.5840/jrv20191961>
- Gianotti, Lorenza, and Guido Franco Pazzi. 1992. “Comunità dell’Eterno. Ipotesi polemica antisettaria, forme contenute di polemica antisettaria nell’Astigiano.” Term paper, University of Turin, School of Political Science.
- Human Rights Without Frontiers. 2018. *Tortured to Death: The Persecution of The Church of Almighty God in China*. Brussels: Human Rights Without Frontiers.
- Introvigne, Massimo. 2000. “Moral Panics and Anti-Cult Terrorism in Western Europe.” *Terrorism and Political Violence* 12(1): 47–59. <https://doi.org/10.1080/09546550008427549>
- Introvigne, Massimo. 2016. *Satanism: A Social History*. Brill.
- Introvigne, Massimo. 2017. “Victory Altar.” World Religions and Spirituality Project, October 28. Accessed October 4, 2018. <https://wrldrels.org/2017/10/29/victory-altar/>. <https://doi.org/10.26338/tjoc.2018.2.1.2>

- Introvigne, Massimo. 2018a. "Daesoon Jinrihoe: An Introduction." *The Journal of CESNUR* 2(5): 26–48. doi: <https://doi.org/10.26338/tjoc.2018.2.5.4>
- Introvigne, Massimo. 2018b. "Gatekeeping and Narratives about 'Cult' Violence: The McDonald's Murder of 2014 in China." *Journal of Religion and Violence* 6(3): 326–387. <https://doi.org/10.5840/jrv20191960>
- Introvigne, Massimo. 2018c. "Introduction—Emperor Nero Redux: Fake News and Anti-Cult Movements." *The Journal of CESNUR* 2(4): 3–9.
doi: <https://doi.org/10.26338/tjoc.2018.2.4.1>
- Introvigne, Massimo. 2018d. "The Myth of 'Another Jonestown.'" *The Jonestown Report* 20. Accessed October 4, 2018. https://jonestown.sdsu.edu/?page_id=81395.
- Introvigne, Massimo. 2018e. "Xie Jiao as 'Criminal Religious Movements': A New Look at Cult Controversies in China and Around the World." *The Journal of CESNUR* 2(1): 13–32.
- Introvigne, Massimo, and Jean-François Mayer. 2002. "Occult Masters and the Temple of Doom: The Fiery End of the Solar Temple." In *Cults, Religion, and Violence*, edited by David Bromley and J. Gordon Melton, 170–188. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511499326.010>
- Irons, Edward. 2018. "The List: The Evolution of China's List of Illegal and Evil Cults." *The Journal of CESNUR* 2(1): 33–57.
doi: <https://doi.org/10.26338/tjoc.2018.2.1.3>
- Janzen, Rod A. 2001. *The Rise and Fall of Synanon: A California Utopia*. Johns Hopkins University Press.
- Johnson, Sylvester A., and Steven Weitzman, eds. 2017. *The FBI and Religion: Faith and National Security Before and After 9/11*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520287273.001.0001>

- Kravchenko, Maria. 2018. *Inventing Extremists: The Impact of Russian Anti-Extremism Policies on Freedom of Religion or Belief*. United States Commission on International Religious Freedom.
- La Fontaine, Jean S. 1998. *Speak of the Devil: Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621758>
- Leveritt, Mara. 2002. *Devil's Knot: The True Story of the West Memphis Three*. Atria Books.
- Levine, Robert M. 1995. *Vale of Tears: Revisiting the Canudos Massacre in Northeastern Brazil, 1893–1897*. University of California Press.
- Lewis, James R., ed. 2011. *Violence and New Religious Movements*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199735631.001.0001>
- Lifton, Robert Jay. 1999. *Destroying the World to Save it: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*. Metropolitan Books.
- Maselli, Domenico. 1974. *Tra risveglio e millennio: Storia delle chiese cristiane dei fratelli, 1836–1886*. Claudiana.
- Melton, J. Gordon. 1986. "The Evidences of Satan in Contemporary America: A Survey." Paper presented at the annual conference of the Pacific Division of the American Philosophical Association, Los Angeles, 27–28 March.
- Reader, Ian. 2000. *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyo*. University of Hawai'i Press.
- Rhee, Hong Beom. 2007. *Asian Millenarianism: An Interdisciplinary Study of the Taiping and Tonghak Rebellions in a Global Context*. Cambria Press.
- Rubortone, Michela. 2018. "Omicidi Serena Mollicone, il Ris: 'Fu uccisa nella caserma dei Carabinieri.'" *Il Fatto Quotidiano*, September 29. Accessed October 6, 2018. <https://www.ilfattoquotidiano.it/premium/articoli/il-ris-serena-mollicone-fu-uccisa-nella-caserma-dei-carabinieri/>.
- Tedeschi, Enrica. 1989. *Per una sociologia del millennio. David Lazzaretti: carisma e mutamento sociale*. Marsilio.

- Vargas Llosa, Mario. 1984. *The War of the End of the World*. Translated by Helen R. Lane. Farrar Straus and Giroux.
- Victor, Jeffrey S. 1993. *Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend*. Open Court.
- Wessinger, Catherine L. 2017. "The FBI's 'Cult War' Against the Branch Davidians." In *The FBI and Religion: Faith and National Security Before and After 9/11*, edited by Sylvester A. Johnson and Steven Weitzman, 203–243. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520287273.003.0013>
- Wright, Stuart A., ed. 1995. *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict*. University of Chicago Press

Tashih - Erratum

Daha önceki sayılarda TARR’da yayımlanmış olan makalede yazarın talebine istinaden düzeltme;

TARR’ın, 2018 yılı, 3. Cilt, 1. Sayısında, 25/44 sayfa aralığında yayımlanan “Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi” isimli makaleye, yazar tarafından sehven unutulmuş, "Bu makale Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmış olan ‘Sosyal Medyaya Dair Fıkhî Hükümler’ başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir." ibaresi ilave edilmiştir.