



UBİKS | ISCSA

Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi

International Journal of Cultural and Social Studies

UKSAD - IntJCSS

Haziran ve
Aralık Aylarında Yayımlanan
Açık Erişimli Hakemli Dergi

*Biannual
(Published in June & December)
Open Access Peer-Reviewed Journal*

Cilt 2, Özel Sayı 1 / Vol 2, Special Issue 1
Ağustos 2016 / August 2016

5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi Bildirileri Özel Sayısı, 2016 - KAZAKİSTAN
Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016 - KAZAKHSTAN



ISCSA_UBİKS

e-ISSN: 2458-9381

www.intjcss.com





www.iscs-a.org

UKSAD, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kere yayımlanan Uluslararası Bilimsel Hakemli bir dergidir.

AÇIK ERİŞİMLİ DERGİ

Editörden mesaj

Değerli meslektaşlarım,

Derneğimiz Kültürel ve Sosyal Bilimler alanındaki çalışmalarınızı değerlendirmek üzere yeni bir dergiyi (UKSAD) hizmetinize sunmaktan büyük bir mutluluk duyuyor. Genç bir kurum olmamıza rağmen, son derece dinamik ve istekli bir ekiple yol alan derneğimizin çıkardığı bu yeni yayın organının da Sosyal Bilimlerin farklı disiplinleri üzerinde yoğunlaşan akademisyenlerin dikkatini çekeceğine olan inancımız sonsuzdur.

Sizleri, Sosyal Bilimlerin tüm alanlarında üreteceğiniz yüksek kalitedeki bilimsel çalışmalarınızı, yazın taramaları, örnek olgu araştırmaları, deneysel araştırmaları, kitap incelemelerinizi, vb. derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlayarak dergimize göndermeye davet ediyoruz. Ayrıca açık erişimli makalelerimizi gerek okuyarak, gerekse alıntılıyarak dergimizin gelişmesine katkı vermenizi diliyoruz. İyi çalışmalar.

IntJCSS is an International Refereed Scientific Journal published biannually (in June & December) by ISCSA.

OPEN ACCESS JOURNAL

Message from the editor

Dear colleagues,

Our association is glad to invite you all to submit your cultural and social researches in our new journal, International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS). As being a young association, but having very ambitious team of academic staff, we really believe that this journal would attract intention from serious scholars working on different dimensions of educational sciences.

We invite high quality articles, review papers, case studies of theoretical, and empirical, conceptual, experimental researches, translations, and letters to the editors, etc. on social sciences in a properly formatted file as per the author guidelines of the journal. We also promote researchers to use our open access articles in their researches and contribute to the development of our journal through their citations.

Kind regards.



Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD), Cilt 2, Özel Sayı 1, Ağustos, 2016

Özel Sayı Editörü / Editor of the Special Issue

Dr. Mutlu TÜRKMEN, Assoc. Prof., Bartın University, TURKEY

Eş Editörler / Co-editors

Dr. Saliha AĞAÇ, Assoc. Prof., Gazi University, TURKEY (Chief Editor)

Dr. Taner BOZKUS, Assoc. Prof., Bartın University, TURKEY

Dr. Kalliope PAVLI, Panteion University of Social & Political Sciences, GREECE

Bilim Kurulu / Scientific Board

Dr. Yunus ABDURAHİMOĞLU, Bartın University, TURKEY

Dr. Mehmet AKGÜL, Prof., Necmettin Erbakan University, TURKEY

Dr. Aygün AKYOL, Assoc. Prof., Hitit University, TURKEY

Dr. Hayati AKYOL, Prof., Gazi University, TURKEY

Dr. Adel M. ALNASHAR, Prof., University of Bahrain, BAHRAIN

Dr. Mahfoud AMARA, Qatar University, QATAR

Dr. Musa Kazım ARICAN, Prof., Yıldırım Beyazıt University, TURKEY

Dr. Esmail Safaei ASL, Allameh Tabataba'i University, IRAN

Dr. Mustafa AY, Assoc. Prof., Selçuk University, TURKEY

Dr. Bünyamin AYHAN, Assoc. Prof., Selçuk University, TURKEY

Dr. Ramezan Mahdavi AZADBONI, University of Mazandaran, IRAN

Dr. Lambros BALTSIOTIS, Panteion University, GREECE

Dr. Fatma BAĞDATLI ÇAM, Bartın University, TURKEY

Dr. Alyona YULDAŞKIZI BALTABAYEVA, Prof., Ahmet Yesevi University, KAZAKHSTAN

Dr. Nuri BALTACI, Gumushane University, TURKEY

Dr. Mehmet BAYRAKTAR, Prof., Yeditepe University, TURKEY

Dr. Metin BECERMEN, Assoc. Prof., Uludag University, TURKEY

Dr. Antoine Cantin-BRAULT, Université de Saint-Boniface, CANADA

Dr. Ahmet Kamil CİHAN, Prof., Erciyes University, TURKEY

Dr. Aynur CİVELEK, Assoc. Prof., Adnan Menderes University, TURKEY

Dr. Alex CRISP, São Paulo State University, BRAZIL

Dr. Hamza ÇAKIR, Prof., Erciyes University, TURKEY

Dr. İsmail ÇAKIR, Assoc. Prof., Erciyes University, TURKEY

Dr. Lokman ÇİLİNGİR, Prof., Ondokuz Mayıs University, TURKEY

Dr. Daniela DASHEVA, Prof., National Sports Academy, BULGARIA

Dr. Bekir DİREKÇİ, Assoc. Prof., Akdeniz University, TURKEY

Dr. Mevlud DUDIC, Prof., Novi Pazar University, SERBIA

Dr. Murat ERDOĞDU, Necmettin Erbakan University, TURKEY

Dr. Murat KELİKLİ, Bartın University, TURKEY

Dr. Nejla GÜNAY, Assoc. Prof., Gazi University, TURKEY

Dr. Bülent GÜRBÜZ, Assoc. Prof., Kırıkkale University, TURKEY

Dr. Erdal HAMARTA, Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, TURKEY

Dr. Mustafa HİZMETLİ, Assoc. Prof., Bartın University, TURKEY

Dr. Miftakhul JANNAH, Surabaya State University, INDONESIA

Dr. İbrahim Hakkı KAYNAK, Necmettin Erbakan University, TURKEY

Dr. Murat KELİKLİ, Bartın University, TURKEY

Dr. Bachir KHELIFI, Prof., University of Mascara, ALGERIA

Dr. Ali Murat KIRIK, Marmara University, TURKEY

Dr. Murat KUL, Assist. Prof., Bartın University, TURKEY



Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016 - KAZAKHSTAN

Dr. Hanem MAKNI, Prof., University of Tunis, TUNISA
Dr. İfet MAHMUTOVIC, Prof., University of Sarajevo, BOSNIA HERZEGOVINA
Dr. İ. Hakkı MİRİCİ, Prof., Hacettepe University, TURKEY
Dr. Zerf MOHAMED, University Abdel Hamid Ibn Badis Mostaganem, ALGERIA
Dr. Sait OKUMUŞ, Assoc. Prof., Yıldırım Beyazıt University, TURKEY
Dr. Ayad OMAR, Assoc. Prof., Tripoli University, LIBYA
Dr. Mehmet ÖÇALAN, Kırıkkale University, TURKEY
Dr. Nurettin ÖZTÜRK, Assoc. Prof., Atatürk University, TURKEY
Dr. Cevat ÖZYURT, Prof., Yıldırım Beyazıt University, TURKEY
Dr. Shawkat Gaber RADWAN, Port Said University, EGYPT
Dr. Müfit Selim SARUHAN, Prof., Ankara University, TURKEY
Dr. Shakeel Ahmad SHAHID, Dow College Karachi, PAKISTAN
Dr. Erhan SUMMAK, Selçuk University, TURKEY
Dr. Mutluhan TAŞ, Assoc. Prof., Selçuk University, TURKEY
Dr. Burhanettin TATAR, Prof., Ondokuz Mayıs University, TURKEY
Dr. Fatih TOKTAŞ, Assoc. Prof., Dokuz Eylül University, TURKEY
Dr. Mutlu TÜRKMEN, Assoc. Prof., Bartın University, TURKEY
Dr. Mevlüt UYANIK, Prof., Hitit Üniversitesi, TURKEY
Dr. Asife ÜNAL, Assoc. Prof., Bartın University, TURKEY
Dr. Oğuz YURTTADUR, Selçuk University, TURKEY
Dr. Tomáš ZEMAN, Comenius University, SLOVAKIA

Dergi Sorumlusu / Publication Manager

Mutlu TÜRKMEN

Tasarım / Design

Güngör DOĞANAY

Web Yöneticisi / Web Admin

Ali ALTUNAY

Halkla İlişkiler / Public Affairs

Sercan KURAL

Web & Email

www.intjcss.com & info@intjcss.com

** İsimler alfabetik sırayla dizilmiştir. / Names are listed in alphabetical order.*



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sosyoloji / Sociology

- 1- Radikal Örgütlerin Ortaya Çıkmasında Batı Politikalarının Etkisi
The Effect of Western Politics on the Emergence of Radical Organizations
Fatma BOZAN1-17
- 2- Mahir İz'e Göre Sosyal Bütünleşmede İbadetlerin Rolü
The Role of Worship in Social Integration with Regard to Mahir İz
Ali ALBAYRAK18-24

Edebiyat / Literature

- 3- Bursalı Lamiî Çelebi'nin Klasik Türk Edebiyatındaki Yeri ve Münşeât'ındaki Farsça Şiirler
Place of Lamiî Chelebi from Bursa in Classical Turkish Literature and his Persian Poems in Münsheât
Hasan Ali ESİR25-42
- 4- Necib el-Kîlânî'nin "Kâtîlu Hamza" Adlı Romanı Üzerine Bir Tahlil Denemesi
An Analysis of Nagib al-Kilani's Novel "Katilu Hamza"
Halil İbrahim ŞANVERDİ43-55
- 5- Ali Akbaş'ın Biyografik ve Sanatsal Yaşamı ile Şiirlerinde Yer Verdiği Temalar
Ali Akbaş's Biographic and Artistic Life and His Poetical Themes
Yıldıray BULUT56-65

Sağlık Yönetimi / Health Management

- 6- Sağlık Çalışanlarında Psikososyal Risk Faktörlerini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma
A Research on Determination of Psychosocial Risk Factors in Health Employee
Harun KIRILMAZ, Songül YORGUN, Ahmet ATASOY66-82

Müzik Araştırmaları / Musical Studies

- 7- Karadeniz Bölgesi Halk Ezgilerinin Müzikal Yapılarına Yönelik Analiz Çalışması
Black Sea Region Folk Melodies for Musical Structures Analysis Study
Kadir YILMAZ, Zeki NACAĞCI83-91

Dilbilim / Linguistics

- 8- Arap Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet
Gender Mainstreaming in Arabic Proverbs
Betül CAN92-103



Mimari / Architecture

- 9- *Strategies on Sustainability of Historical and Cultural Heritage in Amasra, Turkey*
Selma ÇELİKAYAY104-116
- 10- *Kültürel Miras ve Koruma Bağlamında Uşak Tarihi Kent Merkezi Yayalaştırma Projesi*
The Pedestrian Project of the Uşak Historical City Center Context of the Cultural
Heritage and Conservation
Nurhan KOÇAN117-124
- 11- *Kuzguncuk (Üsküdar) Tarihi Doku Koruma ve Yayalaştırma Projesi*
The Conservation of Historical Texture of the Kuzguncuk (Uskudar) and Pedestrian
Project
Nurhan KOÇAN, Hakan RÜZGAR125-134

Ekonomi Araştırmaları / Economic Studies

- 12- *Türkiye’de Gelir Dağılımının Ekonomik Büyümeye Etkisi Üzerine Ekonometrik Bir Analiz*
The Effect of Economic Growth in Turkey an Econometric Analysis on Income
Distribution
Mehmet Akif PEÇE, M. Said CEYHAN, Ahmet AKPOLAT135-148
- 13- *Döviz Kuru Riski Yönetimine Sektörel Bir Yaklaşım*
A Sectoral Approach to Foreign Exchange Risk Management
Murat DOĞANAY149-164
- 14- *Dış Borçların Ekonomik Büyüme ve Enflasyon Üzerine Etkileri: Panel Eşbütünleşme ve*
Panel Nedensellik Analizi
Effects of External Debt on Economic Growth and Inflation: Panel Cointegration and
Panel Causality Analyses
Ahmet KAMACI165-175

Moda Tasarım / Fashion Design

- 15- *Nazar Temalı Kadın Giysi Tasarımları*
Evil Eye Themed Women's Clothing Designs
Filiz ERDEN, E. Elhan ÖZUS, Melek TUFAN176-188
- 16- *Tarihsel Gelişim İçerisinde İnsan, Moda, Ayakkabı İlişkisi*
The Relationship between Human, Fashion, and Shoes through Historical Development
H. Meryem İMRE189-204
- 17- *Tokat Geleneksel Kadın Giysileri*
Tokat Traditional Women Clothes
E.Elhan ÖZUS, Filiz ERDEN, Melek TUFAN205-218



- 18-** Osmanlı Dönemi Dokuma Sanatı Ürünlerinden Örnekler
Some Examples from the Ottoman Period Weaving Products
Kevser GÜRCAN YARDIMCI **219-241**

İslami Araştırmalar / İslamic Sciences

- 19-** Mustafa Necati Sepetçioğlu ve Yesili Hoca Ahmed
Mustafa Necati Sepetcioglu and Yesili Hoca Ahmed
Asife ÜNAL **242-255**
- 20-** Hukuk-Ahlak İlişkisi Bağlamında Divan-ı Hikmet
Divan-ı Hikmet in the Context of Relation between Law and Moral
Ümmühan ARK **256-268**
- 21-** Kâdî İyâz (v. 544/1149) ve Endülüs'te Hadis İlmi
Kadi Iyaz (544/1149) and the Hadith in Andalusia
Ali ARSLAN **269-280**
- 22-** Ahmed Yesevî'de Hz. Peygamber (SAV) Sevgisi
Ahmed Yesevi's love of the Prophet
Ali ARSLAN **281-290**
- 23-** Yemen'de İslam Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mezhep Faktörünün Etkisi
The Effet of Madhabs in Omman on Islamic Political Thought
Yusuf GÖKALP **291-304**
- 24-** Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer Açısından Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programları
Curriculums of Religious Education with Regard to Inclusion of Different Religious Approaches in Republic Period in Turkey
Tuğrul YÜRÜK **305-320**
- 25-** Etkili İletişim Açısından Fevâtihu's-Süver ve Havâtimus'-Süver
Effective Communication in the Context of the Beginnings of Sûrah and the Ends of Surah
Ali KARATAŞ **321-329**
- 26-** Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı
The Isra'iliyyat Perception in the Modern Period
Ertuğrul DÖNER **330-343**
- 27-** Hanefi-Mâturîdî Düşüncede Kelâm ve Usulü'l-Fıkh İlişkisi
Relationship Between Theology and Method of Law in Thought of Hanafi -Maturidite
İsmail ŞIK **344-352**
- 28-** Tıbb-ı Nebevî Kavramı Bağlamında Hz. Peygamberin Öğretilerinde Vakit Vurgusu
Emphasis of Time in Prophet Muhammad's Teachings in Context of the Prophetic Medicine (Tibb al-Nabawi) Concept
Bekir TATLI **353-363**



- 29-** Dini Edebi Metinler Olarak Menâkıbnâmelerin İslam Tasavvufundaki Önemi Hoca Ahmed Yesevî Menâkıbnâmeleri Örneği
The Importance of Manağibnamas in Islamic Mysticism as Religious-Literary Texts: Example of Ahmed Yasavi's Manağibnamas
Ömer Faruk TEBER**364-370**
- 30-** İslam Hukukunda Karşı Cins Benzeme Yasağının Kılık Kıyafetle İlgili Sınırları
The Limits of Cross Dressing in Islamic Law
İsmail YALÇIN**371-377**
- 31-** Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın Âlimlerin Hadis İlmine Katkıları (Memlükler Dönemine Kadar)
The Contributions to the Hadith of Women Scholars in the Period of Prophet and after the Prophet (until the Mamluk Period)
Muhammet YILMAZ**378-388**
- 32-** Mu'tezile'nin Günümüzdeki Durumu
Current Position of Mutazilite
Murat AKIN**389-396**
- 33-** Harakânî'den Yesevî'ye Gönül Birliği
The Union of Hearts from Harakani to Yesevi
Murat AKIN**397-403**
- 34-** Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf ve Kur'an İlimleri
Sheikh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf and Sciences of Koran
Yunus ABDURAHİMOĞLU, Asife ÜNAL**404-411**



Field : Sociology, International Relations

Type : Review Article

Received:11.03.2016 - *Accepted*: 17.05.2016

Radikal Örgütlerin Ortaya Çıkmasında Batı Politikalarının Etkisi

Fatma BOZAN

Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bartın, TÜRKİYE

Öz

İslam anlayışına temel teşkil eden Eş'ari ve Maturudi geleneğinin temsilcisi olan Osmanlı Devleti'nin dağılması ve onun yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin de hilafeti fiilen ortadan kaldırması sonucu Sünni-İslam geleneğinin temsil edilme açısından zayıfladığı söylenebilir. Varşova Paketi'nin dağılmasından sonra Batının tehdit algısında değişiklik meydana gelmiş ve Rusya'nın yerine üstü kapalı bir şekilde İslam Dünyası yeni tehdit unsuru olarak kabul edilmiştir. Huntington tarafından ortaya atılan "Medeniyetler Çatışması" tezi de İslam Dünyası'nı potansiyel bir tehdit olarak gösteren görüşleri takviye etmektedir. ABD önderliğinde dünya siyasetine yön veren güç odakları Büyük Ortadoğu Projesini gerçekleştirmek için radikal örgütler üzerinden politikalar üretmeye başlamışlar, önce Afganistan'ı sonra da Irak'ı işgal etmişlerdir. Arap Baharı ile başlayan demokratikleşme hareketini engelleyerek Arap ülkelerinde diktatörlüklere arka çıkmışlardır. Batılı güçler Şii'lik ve Haricilik akımlarına destek vererek, mezhepler üzerinden bir kutuplaştırma siyaseti izlemektedirler. İzlenen bu politikalar, özellikle Afganistan ve Irak'ın işgalinden sonra hapsedelerde Müslümanlara yapılan işkence ve insanlık dışı muameleler radikal bazı akımların güçlenmesine yol açmıştır. IŞİD'in Irak ve Suriye'de ortaya çıkması bunun en açık örneğidir. İslam dünyasının kahir ekseriyeti Sünni İslam akidesine bağlı olmasına rağmen bugün Batı politikaları azınlık mesabesinde olan Şii ve Harici unsurları kutuplaştırıp savaştırmakta ve uyguladığı politikalarla radikal akımların güçlenmesine yol açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Radikal örgütler, batı politikaları, IŞİD, BOP



The Effect of Western Politics on the Emergence of Radical Organizations

Abstract

It can be said that there are two main factors weakening Sunnite-Islamic tradition in terms of representation. First, Ottoman decline and fragmentation and second the annihilation of caliphate chair by the Republic of Turkey, successor of the Ottoman Empire which was the representor of two Islamic baseline: Eş'ari and Maturidi tradition. After the Warsaw Pact was declared disbanded, the threat senses on western civilizations' minds have shifted from Russia to the Islamic World. In addition to this shift, Huntington's thesis, 'The Clash of Civilizations' also encourages the opinions which see the Islamic World as a potential threat. Power Elites dominating the world politics under the leadership of the US have started producing politics over radical organizations so as to execute Greater Middle East Initiative. Therefore, they occupied Afghanistan before, and Iraq after. They have also supported Arabic dictatorships against democratic movements awakening with the Arabic Spring. The western powers follow a polarization politics on Islamic doctrines through supporting Shi'ism and Kharijiism. These politics followed by the west, and especially inhuman treatments and tortures on Muslim prisoners in western jails after the occupation of Afghanistan and Iraq have strengthened some Islamic radical movements. The most explicit example of that has been the occurrence of ISIS in Iraq and Syria. Even if, the prevailing doctrine in Islam has been Sunnism, the western politics focus on polarization and militarization of Shi'ist and Kharijiist components and cause strengthening of radical Islamic movements.

Keywords: Radical Organizations, Western Politics, ISIS, Greater Middle East Initiative



Giriş

Birinci Dünya Harbi'nin ardından Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla, galip devletler O'nun mirasını aralarında paylaştılar ve Orta Doğu adını verdikleri bölgeyi Irak'tan Yemen'e; Mısır'dan Fas'a kadar sömürgeleştirdiler. İkinci Dünya Harbi sonrasında bölgeden çekilirken de arkalarında sınır ihtilafları, mezhep çatışmaları, halkı temsil etmekten uzak yönetimler ile kendilerine bağımlı kurumsal yapılar bıraktılar. Ayrıca bu bölgenin sürekli bir kargaşa içinde kalmasını sağlayacak İsrail gibi sun'i bir devleti de bölgeye yerleştirdiler.

Soğuk savaş döneminde bu bölge ABD ile SSCB arasındaki statik denge sebebiyle geçici bir süre de olsa Batı'nın âcil önceliği olma durumundan çekildi. Ancak 1990'lı yılların ardından Sovyetler Birliği'nin dağılması, komünist sistemin çökmesiyle Rusya Batı için birinci tehdit unsuru olmaktan çıktı. Eski Sovyet nüfuzu altındaki özellikle Doğu Avrupa ülkeleri hızlı bir şekilde Avrupa Birliğine üye olmaya başladılar. Bunlardan bir kısmı da NATO'nun şemsiyesi altına girdi. Bu siyasi gelişmelerle dünyanın tek süper gücü haline gelen ve rakipsiz kalan ABD, dünyayı kendi menfaatlerine göre yeniden düzenlemek istedi. Bu amaçla iki strateji ortaya koydu. Bunlardan birisi bir savunma paktı olan NATO'nun varlığını idame ettirebilmesi için yeni bir düşman tehdidine dünyayı inandırmak, ikincisi de enerji kaynaklarının kontrolünü elinde tutmaya devam etmek.

Birinci strateji Rusya'nın yerine tehdidin örtülü bir şekilde İslam Dünyasından geldiği tezini işlemek şeklinde uygulamaya konuldu. Bunun için kademeli olarak önce Müslümanların saldırgan "cihadist" olduğu, daha sonra "İslami terör" tehdidinin varlığı üzerinden yeni bir düşman icat edildi. 2001 yılında New York'ta ikiz kulelere yapılan saldırı sonrasında ABD "terörist devletler" grubunda saydığı Afganistan ve Irak'a askeri müdahalelerde bulundu. Bu ülkelerde yapmış olduğu yıkım, katliam ve tecavüzler ve özellikle Irak hapishanelerinde yapılan ve daha sonra medyaya yansıyan Ebu Gureyb Hapishanesindeki işkence görüntüleri çok büyük infialler ve intikam duyguları doğurdu.

İkinci strateji ise Batılı terminolojide Orta Doğu olarak tanımlanan bölgedeki İslâm ülkelerinin demokratikleştirilmesi amacıyla oluşturulduğu iddia edilen Büyük Ortadoğu Projesi (BOP) idi. Ancak "Arap Baharı" olarak isimlendirilen halk hareketinin diktatörlükleri devirmesi ve bölgede demokratikleşme sürecinin başlaması ABD ve müttefiki ülkeler tarafından memnuniyetle değil, endişe ile karşılandı ve Mısır örneğinde olduğu gibi seçilmiş devlet başkanları darbe ile devrilerek tekrar diktatörlerin başa geçmesi sağlandı. Bu sürecin son örneği ise Suriye'de halen yaşanmaya devam etmektedir. Bu ikinci strateji Batı'nın enerji kaynaklarını kontrol altında tutmayı amaçladığı, demokratikleşmeyle ilgisinin olmadığını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Şüphesiz bu ikinci stratejinin tamamlayıcı bir bileşeni de İsrail'in güvenliğini sağlamaktır.

ABD başta olmak üzere küresel güç odaklarının bölgede estirdikleri şiddetin karşı şiddeti doğurması, devletler düzeyinde olmasa da halklar arasında radikal hareketleri tetikleme kaçınılmazdı. Nitekim de öyle olmuştur. Afganistan işgali ile ortaya çıkan Taliban ve El Kaide, Irak ve Suriye'nin işgali ile ortaya çıkan veya çıkarılan Irak-Şam İslam Devleti (İŞİD), el Nusra ve benzeri guruplar bunun reddedilemez delilleridir. Ayrıca küresel güç odaklarının terörü de önemli bir politika aracı olarak kullandıkları gözden kaçmamaktadır. Hatta küresel ve ileri teknoloji araçları ile yapılacak bir savaşın mağluplar kadar galipleri de vurma riski dikkate alınarak küresel güçler bu amaçlarını terörist gurupları destekleyerek gerçekleştirmekte ve "vekâlet savaşları" denilen yeni bir asimetrik harp tekniği ortaya çıkmaktadır. Hedef alınan ülke için önce ihtilaf konuları bulunmakta, bu konu terörize edilerek terörist guruplar



desteklenmekte, daha sonra da uluslar arası müdahale ile ülke parçalanmaktadır. Bu şekilde yakın zamanlarda Doğu Timur ve Güney Sudan gibi sun'i devletler oluşturulmuştur. Aynı politika Azerbaycan, Bosna, Irak ve Suriye'de de tekrarlanmıştır. NATO bünyesinde sözde müttefikimiz olan ülkelerin PKK, YPG, Hizbullah, IŞİD ve benzeri terörist yapıları Türkiye'ye karşı hiçbir diplomatik nezakete aldırmaksızın hoyratça kullanmaları ve bu hususta Rusya ile bile hulus birliğine gitmeleri gözden ırak tutulmamalıdır.

1. Batı Politikalarını Şekillendiren Unsurlar

İslam dünyasına yönelik olarak Batı politikalarını şekillendiren üç temel unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki İslam dünyasının Batı karşısında bilim ve teknolojik geriliğinden kaynaklanan askeri zafiyetidir. Bu zafiyet diğer zafiyetlere de kaynak oluşturmaktadır. İkincisi, sanayi devrimi ile Batının elde ettiği gücü hiçbir insani ve ahlâki kural tanımadan diğer milletleri imha, tehcir veya asimilasyon aracı olarak kullanmasıdır. Üçüncüsü ise askeri güçle ele geçirilen ülkelerin hammadde ve enerji kaynaklarının yağmalanması, diğer yandan da bu ülkelerin mamul maddelerin satılacağı pazar olarak kullanılması, yani sömürgeleştirilmesidir. Batı Avrupa'nın son iki asırlık tarihi bunun bir özeti mahiyetindedir.

1.1. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'nın Jeostratejik Konumu

İslam coğrafyasının merkezinde bulunan Ortadoğu'yu önemli kılan sebeplerin başında jeostratejik konumu gelmektedir. Coğrafi olarak kıtaları birbirine bağlayan körfez, deniz ve kara ticaret yolları ve su yolları bakımından üç eski kıt'a arasında köprü olması öncelikle dikkat çekmektedir. Süveyş Kanalı, Hürmüz Boğazı, İstanbul ve Çanakkale Boğazı, Kızıl Deniz ve Basra Körfezi gibi dünyanın en kadim ve en vazgeçilmez su yolları yanında dünya ticaretinin asırlarca taşıyıcılığını yapan baharat ve ipek yolu da bu bölgede bulunmaktadır.

Bunun yanında üç semavi dinin bu bölgede doğması ve Mekke, Medine, Kudüs, Şam ve Bağdat gibi nice şehir ve beldelerin bu coğrafyada bulunması, dünyanın en eski devlet ve medeniyetlerinin bıraktığı tarihi ve kültürel zenginlik de bölgenin jeostratejik konumunu üst seviyeye çıkarmaktadır. İslam'ın "birlikte yaşama" felsefesi ile Müslüman, Musevi ve Hıristiyanları sulh içinde yönetmesine mukabil gücü ele geçiren diğer unsurlar barış içinde bir arada yaşamak yerine bölgeye tek başına hâkim olmak ve sair din mensuplarını ortadan kaldırmak veya uzaklaştırmak istemesi de sürekli bir ihtilaf kaynağına dönüşmektedir.

Üçüncü ve belki de en önemli husus ise bu coğrafyadaki petrol ve doğal gaz kaynaklarının tüm dünya rezervi dikkate alındığında yaklaşık üçte ikisini teşkil etmesidir. Petrol ve doğal gaz kadar gündeme gelmemekle beraber dünya üzerinde kritik öneme sahip olan ve nükleer santraller ile savunma sanayinde kullanılan bor ve toryum madenlerinin tüm dünya rezervinin neredeyse üçte ikisinin Türkiye'de bulunması da bir kenara not edilmelidir. Mevcut hammadde ve enerji kaynakları bölgenin refahını üst seviyeye çıkaracakken zafiyetine sebep olmakta ve zaafı sebebiyle bölge insanların refah bir yana hayatını korumada acze düşmesine yol açmaktadır.

1.2. Bölgenin Siyasi ve Sosyal Konumu

Osmanlı Devleti'nin 1. Dünya Harbi sonunda tasfiye edilmesi ve Hilafetin lağvedilmesiyle İslam dünyasında iki önemli boşluk ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri dünya siyasetinde Müslümanların temsil edilmemesi ile ortaya çıkan siyasi boşluk, diğeri de Hilafetin ilgasıyla



Sünni İslam geleneğinin zayıflatılması ile ortaya çıkan mânevi boşluktur. Bu durum 1. Dünya Savaşı galip devletlerinin bölgeyi kontrol altında tutmak ve kendileri için tehdit olmaktan çıkarmak ve menfaatleri doğrultusunda kullanmak için sun'i olarak oluşturulduğu düşünülmektedir.

İngiltere ve Fransa bölgeden çekilirken geride sınır ihtilafları, anlaşma yaptıkları halkı temsil etmekten uzak diktatörlükleri bırakmışlardır. Ayrıca mezhep ve etnik çatışmalara sebep olacak bir yapı oluşturmuşlardır. İslam birliğinin sağlanmaması için istihbarat elemanları vasıtasıyla halkları birbirine karşı kışkırtıp düşman haline getirmek için faaliyetlerde bulunmuşlar, mesela yıllarca Araplara Türkler sizi sömürdüler derken, Türklere de Araplar sizi 1. Dünya Savaşında arkadan vurdu propagandasını yapmışlardır.

Bölgedeki sosyal yapının etnisite ve mezhepler açısından çok parçalı olması da istismar için bir fırsat olarak görülmüştür. Oysa İslam devletlerinin bölgeye hâkim olduğu dönemlerde İslam'ın hoşgörü ve birlikte yaşama anlayışı sebebiyle sayıları az veya çok olsun her etnik unsur ve farklı inanç sahibi grup burada varlığını sürdürebilmiştir (Çelik, 2014: 13).

Diğer taraftan potansiyel olarak İslam dünyasını toparlayabilecek olan Türkiye'yi iç meselelerle zayıflatıp, parçalayıp küçültmek için Kürt meselesini kullanıp PKK ve YPG gibi terör örgütlerinin, terörist faaliyetleri üzerinden doğuda bir Kürdistan devleti kurduğunu hedefledikleri görülmektedir. Ayrıca soykırım iddiaları üzerinden kışkırtılan Ermenilerin kurduğu ASALA terör örgütü ile de yıllarca Türkiye uğraşmak zorunda bırakılmıştır.

Osmanlı sonrası Ortadoğu'nun bugün mevcut hukuki sınırları halen değişmeye devam etmektedir. Yaşanan süreçle hukuki sınırların ötesine taşan jeopolitik sınırlardan kaynaklanan sorunlar, dinamik bir şekilde bölge içi dengeleri sarsmaktadır. Bu ortam kimi zaman hammadde kaynaklarının kontrolü, kimi zaman etnik köken, kimi zaman da güvenlik politikaları üzerinden sınır anlaşmazlıklarını sürekli olarak gündemde tutmaktadır. Petrol konusu, bölgede refahın ve kalkınmanın olduğu kadar başka birçok çatışmanın da temel sebebidir (Dağ, 2015: 11).

Sosyal problemlerin başında eğitimsizlik, gelir dağılımı adaletsizliği, göç, antidemokratik yönetimler, teröre kaynaklık etme, süregelen anlaşmazlık ve çatışmalardır. Bölgedeki despot yönetimler nedeniyle bölge geri kalmıştır ve bölgedeki çatışma ve savaşlar devam etmektedir. Akdeniz'in iki tarafındaki ekonomik farklılık giderek daha da artmaktadır. Bölgenin öne çıkan eksiklerden biri de demokrasi ve insan haklarıdır. Arap Baharı olarak anılan hareket ve ayaklanmaların temel sebebi de insanların demokrasi talepleridir (Çelik, 2014: 60).

2. Bölgeye Yönelik Batı Politikaları

Sosyal hadiseler çok yönlü olduğundan Batılı Devletlerin İslam coğrafyasına yönelik politikalarını sadece enerji kaynaklarını ele geçirme arzusuyla sınırlandırmak doğru olmaz. Belki en önemli sebep bu olabilir ama bunun yanında dini, siyasi, askeri ve kültürel sebepleri de dikkate almak gerekir. Bu günkü Batı politikalarının daha iyi anlaşılabilmesi için, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında cereyan eden hadiselerin bilinmesi önem arz etmektedir.

20. Yüzyılda Batılı devletlerin nazarında şark; medenileştirilmesi, ehlileştirilmesi gereken bir saha olmuştur. Dönemin devletlerinin dilindeki Şark meselesi olarak tarihe geçen kavramın açılımına baktığımızda, Hristiyan Avrupalıların Müslüman doğu milletlerini ekonomik ve siyasi nüfuz ve hükmü altına almak amacından oluşan tarihi meselelerin hepsini içine aldığı



görlür. Batı bu siyaseti daima sömürge ile paralel olarak götürmüştür. 20.yüzyılda devam eden bu siyaset Osmanlı Devletinin yıkılmasına kadar sürmüştür.

19. yüzyılın ikinci yarısında hasta adam olarak nitelendirilen Osmanlı Devletinin mirasını aralarında paylaşmak için harekete geçen Batılı devletlerden sömürgeci zihniyetini devam ettiren İngiltere için Hindistan yolunun emniyetini korumak en önemli hedefti. İngiltere Malta, Aden ve Kıbrıs ı ele geçirdi, 1882 yılında Mısır ı işgal etti. İngiltere 1885 Berlin Konferansı'ndan sonra Nil Nehri'nin bütünlüğünü korumak için Mısır'dan güneye inip Sudan'ı da ele geçirmek istedi. Burada Müslümanların direnişiyile karşılaşan İngiltere bir süre Sudan a dokunmasa da 1896 da ülkeyi işgal etti. Böylece Afrika'nın kuzeyinde İskenderiye'den, güneyinde Cape Town'a kadar geniş bir şerit hâlinde uzayan büyük bir sömürge imparatorluğu kurulmuş oldu.

1. Dünya Savaşı sırasında Fransa ve İngiltere yayınladıkları ortak propaganda belgesinde; uzun zamandan beri Türk zulmü (!) altında yaşayan halkların bağımsızlıklarına yardım etmek için savaştıklarını Ortadoğu halklarının kendi kaderini tayin hakkını uygulayacaklarını ve Ortadoğu ülkelerinde kendi serbest seçimlerine dayanan ulusal hükümetler kuracaklarını bildirmişlerdir. Ancak İngiltere ve Fransa bölgedeki çıkarlarını korumak ve sömürgelerini sürdürebilmek için bölge ülkelerinin siyasal, sosyal ve ekonomik yapılarına müdahalelerde bulunmuşlar, etnik, din ve mezhep ayrılıklarını derinleştirip, küçük birimler oluşturmuş, dar bölgeci zihniyetleri aşılıyarak kökleştirip parçalamaya yeni boyutlar kazandırmışlardır. Bu böl ve yönet taktiği ile bölgeyi İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar kontrolleri altında tutmayı başarmışlardır (Taşlı, 1986: 9).

Ayrıca etkileri günümüze kadar devam edecek olan Filistin topraklarında İngiltere'nin önderliğinde 1948 de İsrail Devletinin kurulmasını sağlamışlardır. İsrail kuruluşundan itibaren Araplarla yaptığı savaşlar neticesinde bölgeye kalıcı olarak yerleşmiş ve gayr-ı meşru yollardan topraklarını sürekli genişleterek bu günkü durumuna getirmiştir (Çelik, 2014: 11).

2.1. Soğuk Savaş Dönemi

2. Dünya Savaşından sonra dünyadaki güç dengeleri yeniden şekillenmeye başlamış, Fransa, İngiltere, Almanya ve Japonya'nın yerini SSCB ve ABD almıştır. Almanya'yı savaşta yenmek için ABD'den silah ve teknolojik destek alan SSCB bu sayede ABD'ye denk bir süper güç olmuş ve dünya iki kutuplu bir hâl almıştır (Çelik, 2014: 11).

Soğuk Savaş döneminin 'dehşet dengesi' ile ABD ve SSCB arasında oluşan iki kutuplu dünya kısa süreliğine de olsa İslâm ülkeleri için nispeten kendini toparlama dönemi olmuştur. SSCB'de Devlet Başkanı Gorbaçov'un başlatmış olduğu 'açıklık ve yeniden yapılanma' politikaları Doğu bloğunun çözülmesine engel olamamış, 9 Kasım 1989 yılında Berlin Duvarı yıkılmış, 1990 yılında SSCB dağılmış, 1991 yılında Varşova Paktı feshedilmiş ve 45 yıllık 'Soğuk Savaş' dönemi de böylece sona ermiştir (Polat, 2006: 60).

Bu dönemde Bölge Soğuk Savaş dengeleri içinde daha az edilgen ama daha fazla bölünmüş bir görünüm arz ediyordu. 1950'lerin ortasından itibaren Bağdat Paktı ile somutlaşan bu bölünmüşlük, Mısır'ın başını çektiği milliyetçi/devrimci dalga ile Suudi Arabistan'ın başını çektiği muhafazakâr/statükocu söylem arasında kırılmalara yol açmış, bu bölünmüşlük ABD ve Sovyetler Birliği taraftarlığı üzerinden bölge ülkelerinin birbirleriyle rekabetini ve kimi zaman da Yemen iç savaşında olduğu gibi vekâlet savaşlarını beraberinde getirmiştir (Dağ, 2015: 11).



2.2. Soğuk Savaş Sonrası Batı Politikaları

SSCB'nin dağılması ve Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile iki kutuplu sistem sona ermiş, bunun yerini yalnız ABD egemenliğinin söz konusu olduğu tek kutuplu sistem almıştır. Soğuk Savaş'ın kapitalist bloğun zaferiyle sona ermesinden sonra, ABD için yeni hedef Rusya Federasyonu'nun yerine geçebilecek bir yapının bir şekilde engellenmesidir. Bu temel politikaya göre ABD, küresel hegemonyasına meydan okumasa bile, dünyanın herhangi bir bölgesinde ABD'nin çıkarlarına ters düşecek bir bölgesel gücün ortaya çıkmasını engellemeyi amaçlamıştır (Çelik, 2014: 27).

Soğuk Savaş sonrasında ABD dünya siyasetini dizayn eden temel güç olmuştur. ABD liderliğindeki Batı BM, IMF, Dünya Bankası, NATO ve benzeri yapılarla hegemonik gücünü kurumsallaştırmıştır. Dünyadaki Hıristiyan hâkimiyetinden çok hoşnut olduğu anlaşılan Papa 2. John Paul'un 1999 yılında yaptığı açıklama ikinci bir niyeti ortaya koymaktadır. "Birinci bin yılda Avrupa Hıristiyanlaştırıldı. İkinci bin yılda Amerika ve Afrika, üçüncü bin yılda ise Asya'yı Hıristiyanlaştıralım. Asya'yı Hıristiyanlaştırmanın yolu Türkiye'den geçmektedir"(Ulus, 2009: 235-236).

Günümüzün tek egemen gücü ABD, kendi gücünü ve hâkimiyetini devam ettirebilmek için dünyanın her yerinde yayılcı bir politika yürütmektedir. ABD'nin dünya genelinde uyguladığı yayılcı siyasetin sebeplerini birkaç maddede toplayacak olursak; bunlardan ilki, ABD'nin kendi vatandaşlarının ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılamak ve memnuniyetlerini sağlamak için daha çok enerji kaynaklarına ihtiyaç duymasıdır. İkinci olarak, savaş sırasında üretime hız veren ABD'nin, savaş sonrası sanayi ve tarım üretiminin kendi ihtiyaçlarının çok ötesinde geçmesine neden olmuştur. Bu sebeple ABD'nin siyaset yapıcıları ve ekonomistleri ihtiyaç fazlası ürünleri satmak hem de ekonomik büyümeyi hızlandırmak için yabancı pazarlara girilmesinin gerekli olduğunu inandırıyor, hatta bunun sağlanması adına gerekirse saldırgan bir dış politika izlenmesi gerektiğini savunuyorlardı.

Bu yayılcı politikanın nedenlerinden son olarak üçüncüsü; ABD'ye yön veren aydınlar ve akademisyenler arasında sosyal Darwinizm ve ırkçılık düşüncelerinin yaygınlaşması şeklinde ifade edilebilir. Bu düşünce akımının etkisi ile Batı beyaz ırkı diğer ırklardan üstün sayarak zayıf ve geri kalmış diğer dünya ülkelerini medenileştirmek ve Hıristiyanlaştırmak istiyordu. Ortadoğu bölgesi için de yayılma politikaları bunlardan çok farklı değildir. ABD gerek Ortadoğu'daki enerji kaynaklarına sahip olmak veya kontrol altında tutmak, gerekse bölgede kendi istediği çizgiye gelmeyen ve kendi güttüğü politika dışında hareket eden ülkelere saldırı düzenleme hakkını kendinde görmektedir (Çelik, 2014: 29).

ABD ve diğer Batılı güçlerin İslam coğrafyasının enerji kaynaklarını sömürme, siyasi ve iktisadi bir güç olmalarını engelleme ve dünya siyasetinde edilgen bir konumda tutmak için politikalarını bölge üzerinde uyguladıkları görülmektedir. Bunun açık belgelerinden birisi de 1999 yılında ABD kongresinden geçen "ulusal güvenlik stratejisi belgesi" ve "ipek yolu strateji yasası" olarak bilinen ABD Avrasya'sını oluşturmaya yönelik politika belgesidir. Belgenin özü, enerji koridorlarını kontrol etme ve orta vadede Türkiye'yi oyalama politikasıdır (Kök, 2009: 2-3).



2.3. 11 Eylül'ün Getirdikleri

11 Eylül 2001'de New York'taki ikiz kulelere yapılan ve mahiyeti bugüne kadar açıklık kazanmamış olan saldırı üzerinden ABD bir 21. Yüzyıl vizyonu ortaya koymuştur. Bu vizyonun birinci unsuru, İslam'ın tehdit olarak algılandığının açık ilanı ve “haçlı seferi” ifadesinin bazı devlet başkanlarının dillerine dolanmasıdır. Sovyetlerin dağılmasından sonra onun yerine hedef tahtasına İslam'ın ve Müslümanların oturtulması için zaten gerekli mesailer yapılmış, Medeniyetler Savaşı tezi her türlü akademik ve askeri platformlarda işlenmiş; medya, iş ve siyaset dünyası bu teze ikna edilmişti. Artık yeni düşman terördü, ama terör mücerret bir kavram olduğundan ete, kemiğe büründürülmesi gerekiyordu. Müslümanlar önce cihadist, sonra fundamentalist, daha sonra da terörist olarak yaftalanmış ve bu iş de böylece halledilmiştir. 11 Eylül saldırıları bir terör saldırısı olarak ilan edilmiş ve saldırının suçluları da hemen belirlenerek önce Afganistan arkasından da Irak işgal edilmiştir.

Ancak bu iddialar herkesi ikna edememiştir. Nitekim bazı yazarlar ABD'nin çıkarlarını korumak amacıyla yapacaklarını meşrulaştırmak için “İslami kaynaklı uluslararası terör” kılıfını kullandığına dikkati çekmişlerdir (Çelik, 2014: 33).

11 Eylül saldırısından en fazla etkilenenler ise Müslümanlar olmuştur. Terörle mücadelede desteğine başvuru ülkelerden özellikle Rusya, Hindistan, İsrail ve Çin kendi Müslüman azınlıklarına uyguladıkları politikaları sürdürmek için bu olayı fırsat bilmişlerdir. İsrail Başbakanı Şaron, Yaser Arafat'ı “İsrail'in Bin Ladin'i” ilan etmiştir (Polat, 2006: 59).

2.4. Afganistan'ın İşgali

ABD NATO'yu kullanarak dünyada 40'a yakın devletin de desteğini alarak 11 Eylül saldırılarından sorumlu tuttuğu Usame Bin Ladin'i koruduğu gerekçesiyle Afganistan'a saldırmıştır. ABD'nin halı bombardımanı denen ve ‘orantılılık’ ilkesine uymayan silahları kullanması, vakum ve misket bombaları atması sonucu çok sayıda masum sivil hayatını kaybetmiştir.

ABD 11 Eylül terör eylemlerini Anglosakson medeniyete yapılmış bir savaş ilanı olarak tanımlamış ve terörün küresel bir güç olduğu algısını oluşturarak, dünyanın sürekli bir savaş ortamında tutulmasını kurumsallaştırma ve meşrulaştırma çabası içine girmiştir. Ancak 11 Eylül saldırıları ile ilgili değişik görüşler bulunmaktadır. Kaçırılan uçağın neden durdurulmadığı, ikiz kulelerin çökme şeklinin kontrollü yapılan bir iş olduğu görünümü vermesi, Dünya Ticaret Merkezi'nde uçağın çarpmadığı yedi numaralı binanın yıkılması bunlardan sadece bazılarıdır. Bu sebeplerden dolayı 11 Eylül olayının Afganistan'daki mağaralarda yaşayan insanların yönettiği bir El-Kaide saldırısı değil, Amerika içinde koordine edilen ve terör korkusu oluşturmayı ve ortak bir terörizm düşmanı oluşturmayı hedefleyen bir saldırı olduğu düşünülmektedir (Çelik, 2014: 36).

Sonuç olarak 11 Eylül saldırılarının ABD tarafından kurgulanan “yenidünya düzeni” için elverişli bir araç olduğu açıktır. Uluslar arası terör kavramı bundan sonra hem NATO'nun meşruiyeti için, hem de İslam dünyasını kontrol etmek için kullanılacaktır. Zira onların gözünde artık terör İslam'la eşitlenmiştir. Başka hiçbir din ve ırk terörün sıfatı olarak kullanılmazken bunu İslam'la birlikte anmak ve bunda ısrar etmek apaçık bir kin ve düşmanlığın göstergesidir. Nitekim İslâm düşmanlığı veya İslamofobi bu ülkelerde hızla artmış, bu düşmanlığı ana politikası yapan partiler kurulmaya ve parlamentolara girmeye başlamıştır.



2.5. Büyük Ortadoğu Projesi Veya Enerji Kaynaklarını Kontrol Etme

Ortadoğu; Rusya ile sıcak denizleri, Doğu ile Batıyı, Akdeniz ile Hint Okyanusu nu birbirine bağlayan, aynı zamanda Avrupa ile Asya arasındaki bütün ticarî ve kültürel bağlantıların yapıldığı bölgeye İngilizlerce verilen addır. Yeryüzünün en önemli kara ve su yollarını kumanda etmesinin kendisine kazandırdığı eşsiz jeopolitik değer, Ortadoğu'yu tarihin ilk dönemlerinden bu yana dünya egemenliği peşinde koşan güçlerin ilk hedefi haline getirmiştir (Turan, 2002: 16).

11 Eylül saldırılarının ABD'de meydana getirdiği etki sonrasında Büyük Ortadoğu Projesi (BOP) gündeme gelmiş ve terörizmle savaş, radikal hareketlerin sınırlandırılmasına yönelmiştir. BOP, dönemin ABD Başkanı'nın Ulusal Güvenlik Danışmanı olan Rice tarafından, Fas'tan Çin sınırına kadar 22 ülkenin siyasi ve ekonomik coğrafyasının değiştirilmesi hedefi olarak tarif edilmiştir. İlerleyen zaman içinde BOP, Kuzey Afrika, Kafkasya ile Orta Asya ülkelerini alarak, Genişletilmiş Ortadoğu Projesi (GOP) haline dönüştürülmüş ve Çin'e kadar uzanan coğrafyada, sivil toplum hareketlerinden kuvvet kullanımına kadar varan çeşitli yöntemlerle, Batıyla uyumlu rejimlerin tesis edilmesi hedefine yöneltilmiştir.

Aldığı yoğun eleştiriler yüzünden geri çekilen “Büyük Orta Doğu Projesi” veya daha sonraki ifadesi ile “Genişletilmiş Büyük Orta Doğu Projesi”, Amerika Birleşik Devletleri (ABD) tarafından hazırlanan ve özellikle de İslam Dünyası üzerindeki hâkimiyet ve denetimini devam ettirmeye yönelik bir projedir.

Dönemin ABD Başkanı G.W. Bush tarafından ortaya atılan (BOP) veya Genişletilmiş Ortadoğu ve Kuzey Afrika Bölgesi ile Müşterek bir Gelecek ve İlerleme İçin Ortaklık İnisiyatifi (Greater Middle East Initiative veya Partnership for Progress and a Common Future with the Region of the Broader Middle East and North Africa) ile çizilen coğrafi sınırların alenen telaffuz edilmese de bunun İslam coğrafyası olduğu herkes tarafından anlaşılmaktadır.

Büyük Ortadoğu Projesi yüzölçümü çok geniş bir alandaki ülkeleri kapsamaktadır. Sınırları doğuda Orta Asya ve Moğolistan, batıda Fas, Moritanya, kuzeyde Kafkasya ve Türkiye, güneyde Arap dünyasından Somali'ye kadar uzanır. Projenin kapsam alınan ülkeler; Moritanya, Fas, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır, Sudan, Lübnan, Filistin, Ürdün, Suriye, Türkiye,(daha sonra çıkarılmış) Irak, Kuveyt, Suudi Arabistan, Bahreyn, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri, Umman, Yemen, İran, Pakistan ve Afganistan. Daha sonra Türkiye çıkarılmıştır. Bu sınırlar içindeki ülkelerin büyük çoğunluğu Müslüman olsa da proje bütün İslam ülkelerini kapsamamaktadır. ABD'nin “stratejik enerji kaynaklarının ve ulaştırma hatlarının denetim altında tutulmasına yönelik” ulusal çıkarları ile örtüşen ülkeler olduğu dikkat çekicidir. (Günel, 2004, s.159)

Çünkü coğrafi olarak Fas'tan Pakistan'a; Türkiye'den Yemen'e kadar bir alana tepki çekmemek için İslam yerine Ortadoğu veya Genişletilmiş Ortadoğu demek örtülü niyeti değiştirmemektedir. Müslüman ülkelere demokrasi ihracı adı altında şekillendirilen, gerçekte bu ülkelerin enerji kaynaklarını kontrol altına almak ve pazarlarını kendi şirketlerine açmayı amaçlayan bu politikanın Türkiye'yi ilgilendiren iki temel özelliği bulunmaktadır.

Birincisi, ABD'nin kontrolü altında İslam Dünyasının yeniden şekillendirilmesi; ikincisi ise Türkiye'nin model olarak ileri sürülmesi suretiyle dışarıda tutulması ve İslam Dünyasında belirleyici bir rol oynamasının önüne geçilmesidir (Bozan, 2015: 701-702).



Görüldüğü üzere BOP' un asıl hedefi ABD'nin Ortadoğu bölgesindeki tüm petrol kaynaklarına hâkim olma isteği olup ABD yirminci yüzyıl sonlarından itibaren bilinen dünya hâkimiyet teorilerinden ayrı olarak enerji havzalarının ve enerji iletim hatlarının kontrolüne dayanan yeni bir hâkimiyet teorisi geliştirmiştir. Bu yaklaşım, yirmi birinci yüzyılda küresel mücadelenin ana çerçevesini açıklayan bir teori haline gelmiştir. Bu teori çerçevesinde ABD Ortadoğu'da ve Avrasya'da yoğun olarak bulunan petrol ve doğal gaz rezervleri üzerinde kontrol sağlamaya çalışmaktadır. ABD'nin asıl amacı, bölgedeki enerji kaynaklarını, terminallerini ve bunların intikal yollarını kontrol etmektir. Gelişmenin ve refah düzeyinin endüstriyel ilerlemeye bağlı olduğu günümüzde, enerji kaynaklarının ve bunların bulunduğu bölgelerin kontrol edilmesi büyük önem arz etmektedir (Ural, 2009: 137-138).

2.6. Arap Baharı

17 Aralık 2010'da Tunus'ta Muhammed Buazizi adında bir seyyar satıcının kendini yakması ile başlayan Ülke çapında protesto ve kamu alanlarının işgal hareketi kısa sürede ülke çapında hükümete karşı bir isyana dönüşmüş ve hükümet yıkılmıştır. Daha sonra bu hareket diğer bölge ülkelerine de sıçramış önce Mısır, daha sonra da Libya'da hükümetler devrilmiştir. Bölgede yönetenler ile yönetilenler arasındaki meşruiyet ilişkisinin yönetilenlerin rızası üzerinden yeniden tanımlanmaya başlamıştır. Bunun sancılı bir süreç olacağı ne kadar aşikârsa yol kazalarına rağmen devam edeceğini söylemek de o kadar isabetlidir. Ortadoğu halkları artık kendi kaderlerini kendileri belirleme noktasında geri döndürülemez bir yerdedir (Oğuzlu, 2011: 16).

Ancak Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Doğu Avrupa ülkelerinde yaşanan demokratikleşme hareketine verilen destek Arap Baharı'ndan esirgenecektir. Zira halk iradesini ikna etmenin bir diktatörü ikna etmek kadar kolay olmadığını gören ABD ve Batılı güçler hızlı bir dönüşle Arap Baharı'na karşı çıkmaya başlamışlardır. Suriye'de hareketin seyri ve desteğiyle ilgili değişimler ilk işaretini vermeye başlanmış, nitekim önce Türkiye'nin Suriye'ye müdahil olmasını ısrarla isteyen Batılı ülkeler daha sonra Türkiye'yi yalnız bırakarak Baas rejimi ile onun diktatörü olan Esed'i desteklemeye başlamışlardır. Mısır'da halkın seçtiği Cumhurbaşkanı askeri bir darbe ile devrilirken bu sürece açıkça arka çıkmışlardır. Daha sonraki gelişmeler ise Batılı ülkelerin Suriye üzerinden Türkiye'yi derdest etme, çevreleme, baskı altına alma ve hatta kargaşa çıkarma niyetlerini açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Tüm bu gelişmeler Batı politikalarının küresel hâkimiyeti devam ettirmeye ayarlı olduğunu, ülkelerin demokratikleşmesiyle alakasının bulunmadığını, özellikle halkı Müslüman olan devletleri kontrol altında tutma saiki ile hareket edildiğini tescil etmiştir.

3. Batı Politikalarına Karşı Ortaya Çıkan Hareketler

Osmanlı Devleti'nin zayıflaması, kendini yenilemede geç kalması ve İslam Dünyası'nda bu rolü oynayacak güçte başka bir devletin de olmaması sebebiyle Avrupa'nın büyük devletleri güç birliği içinde İslam ülkelerini kuşatmaya başlamışlar, daha sonra bu hareket bir sömürge yarışına dönmeye başlamıştır. Özellikle 1. Cihan Harbi'ni müteakip Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekilmesiyle hamisiz kalan Müslüman halklar müstevlilere karşı direniş hareketi başlatmışlardır. Bu dönemde bağımsızlık, din ve vatan sevgisi, düşmanlarla mücadele gibi değerler İslami bakış açısıyla yeniden yorumlanmış ve işgallere karşı örgütlenerek mücadele



etme yanında farklı görüşler, fikir hareketleri ve bunlara dayalı olarak da siyasi akımlar ortaya çıkmıştır.

Bölgede Osmanlı sonrasında kurulan vesayet rejimleri, Batı orijinli farklı ideolojilerden kendi muhaliflerini doğurmakla kalmamış, tarihsel bir potansiyel olarak İslami söylemin kendini yeniden üretmesini de sağlamıştır. Toplumsal tabanını genişleten İslami tepkilerin milliyetçi veya sosyalist görünümlü vesayet rejimlerinin karşı hamleleri ile sindirilmesi, 1960'lerden itibaren daha çatışmacı bir söylem ve eyleme yönelimi getirmiştir. Çatışmacı grupların ortaya çıkışı, ne siyasi reform ne de rejim değişikliği getirmiş, hatta sorun sadece güvenlik meselesi olarak görüldüğünden, her müdahalede şiddetin dozu giderek artmış ve bugün eskisinden daha radikal gruplar ortaya çıkmıştır (Dağ, 2015: 10).

Dünyanın çeşitli bölgelerinde kendini savunmaya yönelik örgütlerin kuruluşuna paralel olarak Müslüman ülkelerde de farklı siyasi görüşlere dayalı olarak çeşitli siyasi akım ve hareketler ortaya çıkmıştır. İslam Ülkelerinde ortaya çıkan hareketleri üç grupta toplamak mümkündür. Bunlar halk tarafından kurulan meşru savunma amaçlı örgütler, kuruluş şekilleri tartışmalı olmakla birlikte eylemleri açısından Batı politikalarına hizmet eden örgütler ve Batılı güçler tarafından kurulan, kurdurulan veya desteklenen örgütlerdir. Şimdi bu örgütleri kısaca gözden geçirelim.

3.1. İslam Ülkelerinde Savunma Amaçlı Olarak Ortaya Çıkan Örgütler

Batı politikalarına tepki olarak ortaya çıkan İhvanı Müslim'in, Filistin Kurtuluş Örgütü ve Taliban gibi hareketlerde temel saik vatanını koruma duygusudur. Ancak bu hareketler meşru ve itikadî yönden de doğru olmakla birlikte izledikleri metotlar sebebiyle başarılı olamamışlardır. Orta Doğu'da Batı karşıtı örgütlü hareketlerin 19. yüzyılda Mısır'da başladığı kabul edilmektedir. Mısır'da İngiliz emperyalizmine ve sömürge düzenine karşı olan Hasan El-Benna, Seyyid Kutub gibi dini kimliği görünür olan liderlerin öncülüğünde başlatılan direniş hareketleri amaçlarını gerçekleştirmede zora girince zamanla bünyesinden radikal hareketler de çıkmaya başlamıştır. Ancak altı çizilecek husus Mısır'da El-Benna tarafından kurulan İhvan-ı Müslim'in bölgedeki diğer hareketler için rol modeli oluşturmasıdır (Güngörmüş, 2007: 789).

İhvan hareketinin en büyük özelliği antiemperyalist olması ve dini canlandırmak için çabalamasıdır. İhvan 1930 yılların sonlarına kadar Mısır'ın en güçlü teşkilatlarından biri haline gelmiş, toplumun farklı kesimlerinden destek bulmuştur. Benna hareketini şöyle tanımlıyordu: "Kardeşlerim! Siz ne bir hayır kurumu, ne bir siyasi parti ne de sınırlı amaçları bulunan yerel bir teşkilatsınız. Aksine sizler bu milletin kalbindeki, ona Kur'an'la hayat verecek yeni bir ruhsunuz ve peygamberin mesajını hatırlatmak için yükselen güçlü bir sessiniz" (Nasuhbeyoğlu, 1993: 3).

Bennâ özel eğitim programları bulunan okullar açılmasına ön ayak olarak; İskenderiye'de dinî, sosyal, kültürel, ekonomik ve sportif alanlarda eğitim veren bir merkez açılması sağladı. Modern hayatla iç içe ve adil bir toplum oluşturmayı ideali haline getirdi. Kısa sürede çok sayıda insana ulaşan hareket kitlesel bir güç dengesi olmayı başardı. Mısır'da kendisinden sonra ortaya çıkacak birçok İslâmî akıma öncülük edecek olan bu hareket resmî ideolojinin karşısına siyasî duruşunun yanında alternatif eğitim programları ile de çıkarak dikkat çekti. Günlük okumalar, haftalık ve aylık çalışma programlarının yanında yıllık faaliyet takvimleri belirleyerek üyelerinin kişisel gelişimlerine yön verdi. Bu eğitim faaliyetlerini ise grup çalışmalarını şeklinde sistematik hale getirdi (Tandoğan, 2013: 5-6).



İhvan hareketi halktan destek bulan ve o destekle gelişen meşru bir örgüt olmakla birlikte devleti ele geçirerek onun üzerinden toplumu dönüştürme gibi tavandan tabana bir metot tercih ettiği için mevcut hükümet ve devlet güçleri tarafından bir tehdit unsuru olarak algılanmış, takibata uğramış ve başarılı olamamıştır.

Batı'ya karşı ikinci önemli örgütlenme 1948'de Filistin'de bir İsrail Devleti'nin kurulmasına karşı gerçekleşmiştir. İsrail'in varlığı sömürge devletlerinin Araplar arasında pekiştirdiği ayrışmaları unutturmuş ve Ortadoğu'daki devletleri birleştirici etki yapmıştır. İsrail kurulumu Arap-İsrail Savaşı patlak vermiştir. Bu savaşta İsrail kazançlı çıkmış, günümüze kadar sürecek olan sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İsrail'in kurulması ile birlikte Filistin de Araplar örgütlenmeye başlamış, Filistin Mücadelesini denetimleri altında tutmak isteyen Arap devletlerinin oluşturduğu Filistin Ulusal Konseyi, Kudüs'te Filistin Kurtuluş Teşkilatı'nı kurmuştur (Sander, 1991: 349).

Keza Fransa'nın Cezayir'i işgali esnasında da benzer şekilde direniş örgütleri oluşturulmuştur. 1948-52 yılları arası Cezayir'de işgale karşı Mesali el-Hac'ın önderliğinde kurulmuş olan Özgürlük ve Demokrasi İçin Zafer Hareketi Fransız mezalimine karşı sadece vatanını savunan meşru bir hareket olmuştur. Unutulmamalıdır ki o dönemde 10 milyonluk Cezayir nüfusunun yaklaşık altıda biri katliama uğramıştır. Bu katliamlar 1830'da Cezayir'i işgal eden Fransızların Arapları yok etmek, silip süpürmek, köklerine kibrit suyu dökmek mânasına gelen razzia dedikleri askeri stratejinin bir devamı mahiyetindedir (Baktıaya, 2010: 151). Elbette bu hunharlıklara karşı mazlum milletler kendilerini savunmak için teşkilatlanacak ve karşı koyacaklardır. Nitekim Batı'nın sömürge yönetimlerine karşı Afrika'dan Hindistan'a, Endonezya ve Malezya'ya kadar pek çok yerde halkın direniş hareketleri olmuştur.

Benzer şekilde Afganistan'ın 1979 yılında Sovyet işgaline uğraması ile ortaya çıkan Hizb-i İslami, Cemiyet-i İslami gibi grupların altında birleştiği "Afgan Cihadı" da meşru bir direniş hareketi idi. Sovyetlere karşı savaşan Taliban da bir direniş hareketi olarak başlangıçta ABD tarafından desteklenmekte iken, Sovyet işgali kalktıktan sonra aynen ABD'nin desteklediği El Kaide gibi düşman ve terörist ilan edilmiş ve Taliban'ın icraatları Batı dünyası tarafından İslami yönetim olarak sunulurken İslam, Taliban'ın nezdinde mahkûm edilmeye çalışılmıştır (Polat, 2006: 14).

3.2. Batı Politikalarına Hizmet Eden Örgütler

Kuruluş şekilleri farklı veya belirsiz olmakla birlikte eylem ve kullandıkları metotlar itibarıyla Batı politikalarına hizmet eden ve Batılı güç odaklarınınca istismar edilen bazı örgütler de bulunmaktadır. Bu örgütlerin kendilerini İslam mücahidi, savaşçısı veya fedaisi gibi adlandırmaları bir gerçeği değiştirmemektedir. O da bu örgütlerin Batılı güçler tarafından kullanılması, hem Müslümanlara, hem de İslam'ın cihanşümül mesajına zarar vermeleridir.

Bu örgütlerin yaptığı eylemlerin Sünni İslam anlayışıyla bağdaştırılması mümkün değildir. Üstelik küresel güç odakları bu örgütler üzerinden dünyadaki Müslümanların kahir ekseriyetini (%90) temsil eden Sünni İslam anlayışını Hârici ve Bâtini gibi hem azınlık teşkil eden (%10) grup kutuplaşmaları üzerinden zayıflatmak, hem de İslam'ın mesajına yönelen insanlara İslam'ı kötü, zalim ve itici göstermeye çalışmaktır. Ayrıca İslam dünyasını bir kargaşa ve iç kanama vaziyetinde tutarak kontrol altına almaktır. Bu konuda numune olarak El-Kaide ve İŞİD incelenecektir.



3.2.1. El-Kaide

El Kaide'nin kökleri Soğuk Savaş dönemine kadar uzanır. Abdullah Azzam ve Usame Bin Ladin tarafından 1987 yılında kurulmuştur. 1980'lerin sonunda ABD, Suudi Arabistan ve Avrupalı devletlerin yönettiği, Sovyetlerin Afganistan'ı işgaline karşı verilen mücadele sırasında ortaya çıkmıştır. Usame Bin Ladin ve örgütü El Kaide'nin ideolojisinin 'İslamcılık, Batı karşıtlığı ve Terörizm' üzerine kurulu üç sütundan oluştuğu söylenmektedir. El Kaide önceleri Afganistan dışına taşmıyordu ancak 1987'de Sovyet askeri birliklerinin geri çekilmesinden sonra El Kaide Amerikan karşıtı bir yapıya dönüşmüştür. Azzam'ın 1989'da öldürülmesinden sonra Usame Bin Ladin El Kaide'nin başına geçmiştir (Polat, 2006: 28).

El kaide zaman içinde başka örgütlerle de işbirlikleri geliştirmiştir. Bu işbirliğinin en açık delili 23 Şubat 1998'de, Londra'da Arapça yayımlanan El Kudüs El Arabî gazetesinde yayımlanan fetvadır. Dünya İslam Cephesi adına yayımlanan fetvada Usame Bin Ladin, Mısır Cihad örgütü lideri Ebu Yasir Rifai Ahmed Taha, Pakistan Cemiyet-ül Ulema yöneticisi Şeyh Mir Hamza ve Bangladeş Cihat hareketi lideri Fazlul Rahman'ın imzaları bulunmaktadır.

Haçlılara ve Yahudilere karşı cihat çağrısı yapan fetvada özetle "ABD tarafından İslam'ın mukaddes topraklarının bulunduğu Arap Yarımadası'nı işgal edildiği, zenginliklerinin sömürüldüğü, Yahudilere destek verildiği, Kudüs'ün işgal edilerek oradaki Müslümanların katledildiği" belirtilmekte ve "El Aksa Camii ve Mekke'yi işgalden kurtarmak ve ordularını İslam topraklarından söküp atmak için ister sivil, ister asker olsunlar Amerikalıları ve onların müttefiklerini, hangi ülkede mümkünse orda öldürmek, her Müslüman için farz" olduğu ifade edilmektedir (Polat, 2006: 31).

Bu fetvadan 13 yıl sonra El Kaide'nin lideri Usame Bin Ladin Pakistan'ın Abbatâbad şehrindeki evine ABD gizli servisine bağlı özel kuvvetler tarafından yapılan bir baskınla öldürülmüş (2 Mayıs 2011) ve cesedinin Umman Denizi'ne atıldığı resmi açıklamalarda yer almıştır. Bu hususta ABD tarafından hem uluslar arası hukuk ihlal edilmiş, hem bağımsız bir devletin hukuku çiğnenmiş, hem yargısız bir infazla Ladin dâhil beş kişi öldürülmüş, Ladin'in cenazesi ailesine teslim edilmemiş, İslam'ın cenaze ve defin ibadeti engellenerek pek çok açıdan hukuka uymayan eylemler icra edilmiştir. Ayrıca Usame Bin Ladin'in 2001'de New York'taki ikiz kulelerin vurulmasındaki sorumluluğu da ispat edilememiştir.

3.2.2. Irak-Şam İslam Devleti

Günümüzde en çok adından bahsedilen diğer bir örgüt ise Irak-Şam İslam Devleti (İŞİD)'dir. Sovyetler ve arkasından ABD'nin Afganistan'a müdahalesi nasıl El Kaide'yi doğurduysa, benzer şekilde ABD'nin 2003 yılında Irak'ı işgali ve arkasından Irak'ta yaşanan katliamlar, cinayetler, ırz ve namusa taslitler, işkence ve zulümler de başka bir örgütü ortaya çıkarmıştır. Özellikle dağıtılan Irak ordusundan geriye kalan komutanların içinde yer alacağı radikal bir yapı. Bu yapı ABD'nin Irak'ı işgaline tepki olarak 2003 yılında "Cemaatü't-Tevhid ve'l-Cihad" adıyla kurulmuş, daha sonra "el-Kaide"ye katılarak "Irak el-Kaidesi" olarak anılmaya başlamış ve nihayet 2014'te halifeliğini ilan ederek İslam Devlet'i adını almıştır (DİB, 2015: 7).

Ebu Musab El-Zerkavi tarafından Irak'ta kurulduğu 2004 yılında "Irak el-Kaidesi" olarak bilinen örgüt, Zerkavi'nin 2006 yılında öldürülmesinin ardından "Irak İslam Devleti" adını almıştır. Ardından ise örgüt Arap isyanlarının bölgede getirdiği güç boşluğu, Suriye'deki parçalanma, Irak'taki sosyal ve siyasi nedenlerle güçlenmiş, 2014 yılında Irak ve Suriye'deki



birçok noktayı işgal ederek Temmuz 2014'te varlığını "İslam Devleti" olarak isimlendirmiştir. Örgüt Irak, Suriye, Filistin ve Ürdün topraklarını içine alan bölgede Sünni mezhebe dayalı bir İslam devleti kurmayı hedeflemektedir (Vatandaş, 2015: 1).

Irak ve Suriye topraklarında faaliyet gösteren IŞİD, ABD'ye 2011 Irak'ı terk ederken yarım bıraktığı işleri tamamlama, kaybettiği stratejik avantajları tekrar ele geçirme, İran'ın başını çektiği Şii grupların kazanımlarını boşa çıkarma ve Irak ile çevresinde arzu ettiği düzeni kaldığı yerden dizayn etme fırsatı sunmuştur. ABD çok fazla asker kullanmadan bölgedeki yerel güçleri kullanarak bölgeyi dizayn etme ve oluşacak yeni güç dengelerini kendi çıkarları doğrultusunda oluşturmak üzere işgal döneminden çok daha az sayıda ama etkin askeri varlığıyla tekrar bölgeye dönme fırsatı bulmuştur. IŞİD ile mücadele adı altında savaşı bölge ülkeleri nezdinde İslam'la savaş olarak algılanmasının da önüne geçmekte başarılı olmuş gibi gözükmektedir.

ABD 2003'te yalan istihbarata dayalı tehdit değerlendirmeleriyle Irak'ı işgal etmiş bunu da Bush'un deyimiyile önleyici işgal gerekçesiyle yapmıştır. Şimdi de bahane olarak IŞİD kullanılmaktadır. Bu amaçla önce IŞİD'e kısa sürede Suriye ve Irak'ta hâkimiyet bölgesi oluşturma fırsatı verilmiş, daha sonra uluslar arası destek sağlanarak bölgede operasyonlara girişilmiştir. Başta ABD ve Rusya olmak üzere tüm emperyal güçler IŞİD'i bahane ederek bölgeye girmekte ve kimisi yeni geliştirdiği silahları Müslümanlar üstünde denemekte, kimisi de Türkiye'yi bertaraf etmek, Sünni İslam'ı zayıflatarak Şii gruplara alan açmak, Sünni İslam'ın kadim muhalifi İran'ı bölgede güçlendirmek ve Harçılık ve Vehhabiliği Sünni İslam'ın yerine ikame etmek gibi politikaları gerçekleştirmek için sistematik bir şekilde çalışmaktadır. Bu arada IŞİD'in korunduğu, fakat ABD ve Rusya'nın himayesindeki Esed diktatöryasına muhalif Sünni grupların imha edilmek istendiği açıkça görülmektedir.

Tüm bu çabaların, 1. Dünya savaşı sonunda Avrupalıların gizli anlaşmalarla bölgede kurdukları güç dengesinin bozulmakta olduğunu görmeleri ve yeni güç dengelerinde söz sahibi olabilmek için fiziken ve fiilen bölgeye gelmek için yapıldığı anlaşılmaktadır. IŞİD'le mücadele adı altında Irak petrollerinin bölgede oluşturulacak sözde bağımsız Kürt devletleri üzerinden Türkiye devre dışı bırakılarak Akdeniz'e ulaştırılması için alt yapı hazırlanmaktadır.

3.3. Batılı Güçler Tarafından Kurulan, Kırduulan Veya Desteklenen Örgütler

Batılı güç odakları ve onların destekçileri tarafından kurulan bu örgütler Müslümanlara karşı asimetrik savaşın aracı olarak kullanılan terörist organizasyonlardır. ABD'nin başını çektiği Batılı güçler tarafından oluşturulmak istenen "yenidünya düzeni" konsepti içinde bazı ülkelerin istikrarsızlaştırılması veya parçalanması amacıyla terör grupları kullanıldığı gibi, bazı ülkelere de politikalarına baş eğdirmek için terör musallat edilmekte, terörist gruplara "özgürlük savaşçısı" gibi unvanlar takılmakta, onlara politika ve lojistik desteği sağlanmakta, organize olmaları ve operasyon yapmaları için her türlü yardım verilmektedir.

Bu şekilde Sudan parçalanarak Güney Sudan adında yeni bir devlet kurulduğu gibi, Endonezya'ya ait olan Timur adasının doğu bölgesi de koparılarak Doğu Timur adında bir devlet kurulabilmiştir. Benzer şekilde Azerbaycan'da bir bölge koparılarak Karabağ adı altında önce bir devlet kırduurulmak istenmekte, daha sonra da bu kukla yapının Ermenistan'a katılımı hedeflenmektedir. Aynı oyunlar Kıbrıs'taki Türkler için de uygulanmak istenmiş fakat başarılı olunamamıştır. Keza Bosna- Hersek Devleti parçalanarak içerisinde Sırp ve Hırvatlar



için devletçikler oluşturulduğu gibi şimdi de Irak ve Suriye’de kukla devletler kurdurulmak için çalışılmaktadır.

Küresel güç odaklarının bu amaçla kurduğunu veya desteklediği terör örgütleri hayli fazladır. Burada kısaca adının anılması gereken iki yapıdan bahsedilebilir. Bunlardan birisi soykırımı iddiaları üzerinden kışkırttıkları Ermeniler ve kurdukları ASALA terör örgütüdür.

Diğeri ise Türkiye’yi parçalamak ve İslam dünyasına en ağır darbeyi vurarak birleşmelerini engellemek amacıyla desteklenen PKK’dır. Suriye’de ortaya çıkan ve PKK’nın uzantıları olan YPG ve onun siyasi mümessili olan PYD gibi terörist gruplar da aynı planın birer parçasıdır.

Uluslararası toplumun terörizmin genel kabul görmüş tek bir tanımına ulaşamamış olmasının, devletler arasındaki mevcut güç eşitsizliklerinden, siyasal sistemlerinin, ideolojilerinin, siyasal çıkar ve önceliklerinin farklı olmasına uzanan birçok sebebi vardır. Ancak saldırı, silahlı saldırı, self determinasyon, azınlık, casusluk, meşru müdafaa kavramlarında olduğu gibi uluslararası hukuk normları bazen bilinçli olarak ya hiç düzenlenmemekte ya da muğlak bırakılmaktadır. Terörizm kavramı da bunlardan bir tanesidir. Devletler kendilerini bir tanımla bağlayarak siyasi bir cenderenin içine hapsolmek istememektedirler. Terörizmin ortak bir tanımının yapılamaması birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu durum en başta terörizmle diğer siyasal şiddet türleri arasında bir ayırım yapılmasını zorlaştırdığı için terörizmle etkin mücadeleyi engellemektedir. (Taşdemir, 2015: 48).

3.4. Radikal Hareketlerin Kullandığı Metotlar

Radikal hareketlerin kendilerini İslam aidiyeti içinde sunmaları, yaptıkları eylemlerin İslam açısından meşruluğu meselesini gündeme getirmektedir. Zira İslam’ın tedvin edilmiş bir şeriatı, hukuku, kanun ve kaideleri vardır. Radikal örgütler ise Sünnî İslâm’dan ziyade Harici ve Bâtini mezhep özellikleri taşımaktadır. Dar-ül harp ve cihat anlayışı, harp hukukuna riayet etmeme, intihar bombacılığı, tekfir ve mürtetlikle suçlayarak adam öldürme vb. hareketlerle hem İslam’a zarar, hem de Batı politikalarına hizmet etmektedirler.

Radikal hareketler İslam’ın kurallarını dikkate alma veya almama konusunda ayrışmaktadırlar. İslam’da ülke içinde şiddet kullanma ve adam öldürme yasaktır. İslam ülkeleri dar-ul harp olamaz. Masum insanlara karşı her türlü bombalama ve intihar eylemleri yapılamaz. Radikal hareketler Sünnî İslam’da bu yasakların olduğunu bildikleri için kendilerini meşrulaştıracak yorumlara yönelmekte, daha çok Bâtini ve selefi mezheplere dayanmaktadırlar. İslam’da savaş hukuku ayrıdır. Dâhilde cihat ise eğitim ve ahlâki ıslah hareketleri ile sınırlandırılmıştır.

Radikal “İslami Terör Örgütleri” ismi ve telaffuzu Müslüman camiayı ziyadesiyle rahatsız etmektedir. Batı medyasında ısrarla İslam kavramının terörle yan yana anılması şuurlu bir politikanın ipuçlarını vermekte, radikal örgütlerin eylemleri üzerinden geliştirdikleri bu ifadeler İslam Dinini itibarsızlaştırma politikasının bir ürünü olarak görülmektedir. Nitekim ABD ve Avrupa’da İslam düşmanlığı (İslamofobi) hızla yayılmakta ve güçlenen ırkçı akımların partilere dönüşerek parlamentolarda temsiline dönüşmektedir.



Sonuç

Batı ittifakı İslam Dünyasının birleşmesini önlemek, sömürmek ve kontrol altında tutmak istiyor. Bu amaçla İslam ülkelerini iç savaş, kargaşa ve terör ile zayıflatmak, kaynaklarını sömürmek, aynı zamanda da mallarını serbestçe satacağı bir pazar şekline getirmeyi arzu ediyor. Yine aynı amaç için İslam dünyasında demokratik hareketleri köstekleyerek, Mısır örneğinde olduğu gibi diktatörlükleri destekliyor ve halkın iradesini diktatörler üzerinden esir almak istiyor.

Diğer yandan İslam'ı terörle; Müslümanları da teröristle özdeşleştirmek için tüm medya araçları ve akademik platformları kullanarak bir karalama ve kötüleme kampanyası yapıyor. Bu yolla hem kendi din mensuplarını İslam'dan uzak tutmak, hem de Müslümanları yalnızlaştırmak istiyor.

Batılı güçlerce yapılan işgal, zulüm ve baskılara karşı ortaya çıkan Batı karşıtı direniş hareketlerini terör olarak gösterme ve bastırma, daha ileri giderek İslam'ı terörle eşitlemeye çalışma kendilerinin kurduğu veya kurdurttuğu terör örgütlerini destekleyerek bunu İslam ülkeleri için bir araç olarak kullanmak istiyor. Müslümanları önce cihadist, sonra fundamentalist, en sonunda terörist ilan ederek kendi tecavüzlerini meşrulaştırmaya; din, mezhep ve ırk ihtilafları üzerinden Müslümanları birbirine kırdırarak güçlerini sıfırlamak istiyor. Bu yolla hem kendi din mensuplarını İslam'dan uzak tutmak, hem de Müslümanları yalnızlaştırmak istiyor. Sonuç olarak İslam ittifakını geciktirmek, Batı hâkimiyetini ise takviye etmek istiyor.

Buna karşı yapılması gerekenler ise tam tersi politikalarla bu kuşatmayı bertaraf etmek şeklinde olmalıdır. Birinci olarak dağılan İslam birliğinin yeniden tesis edilmesi gerekir. Bunun için İslam İşbirliği Teşkilatı yeniden yapılandırılarak İslam ülkelerinde ortak politika belirleme ve İslam'a mugayir terör hareketlerini açık bir şekilde yasaklayacak müessir araçlar oluşturulabilir. İslam ülkeleri arasında iktisadi, ticari, askeri ve teknolojik işbirliklerini geliştirilerek İslam ülkelerinde diktatörlüklere, batı yanlısı politikalara karşı ortak hareket etme sağlanabilir.



KAYNAKÇA

- Baktıaya, A. (2010). 1830: Fransa'nın Cezayir'i İşgali, Abdülkadir'in Yükselişi ve Amerikan Kamuoyunda 'Abdülkadir' Hayranlığı, Ortadoğu Etütleri, Cilt 2, Sayı 2, s. 143-169.
- Bozan, M. (2012). Türk ve Arap Yakınlaşmasının Stratejik Önemi, Turgut Özal Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Kongresi 2, e-kitap, Malatya, s. 692-706.
- Çelik, H. (2014). Ortadoğu'da ABD Politikaları Ve Büyük Ortadoğu Projesi, Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Dağ, AE. (2015). Ortadoğu Çatışmaları, İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, İstanbul.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (2015). DAIŞ'in Temel Felsefesi Ve Dini Referansları Raporu, Din İşleri Yüksek Kurulu, Ankara. Erişim 19.04.2016.
- Günel, Altuğ (2004). Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye, www.onlinedergi.com/makaledosyaları/51/pdf_1_15.pdf.
- Güngörmüş, KG. (2007). Orta Doğu Merkezli Radikal Örgütler Ve Türkiye'ye Etkileri, 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, 10-15 September 2007, Ankara.
- Kök, R. (2009). "ABD'nin "Orta Doğu Projesi Ve Enerji Koridorlarının Merkezindeki Türkiye" <http://www.deu.edu.tr/userweb/recep.kok/ortadogu.pdf>. Erişim: 31.03.2016
- Nasuhbeyoğlu, T. (1993). Mısır'da İslami Hareketler, Pusula Derneği Yayınları, Ankara.
- Oğuzlu, T. (2011). Arap Baharı ve Yansımaları, Ortadoğu Analiz, Cilt:3, Sayı:36, s. 8-16.
- Polat, İ. (2006). 11 Eylül Terör Saldırıları Ve Amerika Birleşik Devletlerinin Afganistan Müdahalesi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.
- Sander, O. (2008). Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e, İmge Kitabevi, İstanbul.
- Tandoğan, A. (2013). Arap Baharı Sürecinde Mısır, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Taşdemir, F. (2015). İç Savaş Çerçevesinde Terörizm ve IŞİD Örneği, Uluslararası Hukuk ve Politika, Cilt: 11, Sayı: 42.
- Taşlı, Ö. (1986). Ortadoğu'ya Süper Güçlerin Etkileri, ABD-SSCB, Fikir Yayınları, İstanbul.
- Turan, Ö. (2002). Tarihin Başladığı Nokta Ortadoğu, Yaydağ Yayınları, İstanbul.
- Ulusan, Ş. (2009). Şark Meselesi'nden Sevr'e Türkiye, ÇTTAD, VIII/18-19. S.229-256. Erişim:27.04.2016.
- Ural, A. (2009). ABD'nin Enerji Hâkimiyeti Teorisi Ve Büyük Ortadoğu Projesi, Akademik Orta Doğu, Cilt 3, Sayı 2.
- Vatandaş, S. (2015). IŞİD ve Türkiye'de IŞİD Tartışmaları, Bilgi Analiz, No 1



Field : Sociology, Religion Sociology

Type : Review Article

Received:19.03.2016 - *Accepted*: 14.05.2016

Mahir İz'e Göre Sosyal Bütünleşmede İbadetlerin Rolü

Ali ALBAYRAK

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Antalya, TÜRKİYE

E-Posta: alialbayrak68@gmail.com

Öz

İbadetler, inanan insanla Allah arasında iman bağı ile derinden kurulan ilişkinin dış dünyaya yansıyan görünümüleri ve dini hayatı düşünceden fiile dönüştüren uygulamalar bütünüdür. İnananlar, ibadetleri, ilahi birer emir olarak sırf yaratıcının hoşnutluğunu kazanmak, O'na yaklaşmak, bağlılıklarını göstermek, şükran ve tazim duygularını ifade etmek ve sorumluluktan kurtulmak gibi düşüncelerle yerine getirirler. İslam'daki farz ibadetlerle Allah'ın, bunların da ötesinde birtakım amaçların gerçekleşmesini hedeflediği kabul edilir. Bu hedefler aynı zamanda ibadetlerin ferdi ve toplumsal planda gerçekleştireceği işlevler olarak da değerlendirilir. İbadetlerin temel amaç ya da işlevleri onların şekillerinde, şartlarında ve deruni unsurlarında gizlidir. Bu işlevlerin neler olduğu, ibadetlerin, genel İslami prensipler çerçevesinde ve ibadet mantığı içerisinde anlamlandırılmalarıyla ortaya çıkabilir. Tebliğimizde ibadetlerin toplumsal hayattaki karşılıklarını, manevi izdüşümlerini Mahir İz'in düşüncelerinden hareketle analiz etmeye çalışacağız. Türk kültür tarihinin önemli simalarından olan Mahir İz, ibadetleri ele alıp incelerken, ibadetlerin daha çok toplumsal yönüne dikkat çekmekte ve toplumsal işlevleri üzerinde durmaktadır. O İslamın toplum dini olduğunu sık sık vurgular. Allah'ın insanlara buyurduğu vazifelerin en şahsi olanında bile, toplum hayatını düzenleyen bir özellik olduğunu belirtir. Ona göre Müslüman yalnız başına ve kendi zevkleri için yaşayamaz. İnsanlardan uzak ve gizlice yapılan ibadetlerin hiçbiri, toplum içinde, din kardeşleri ile beraber yapılandan daha makbul değildir. İz'e göre Allah'ı memnun ve hoşnut etmek için öncelikle halkın hoşnut edilmesi gerekmektedir. O, en yakınlarından başlayarak toplumdaki bütün bireylerin ihtiyacını düşünmeyi terk edip, ferdi nafil ibadetlerle Allah rızasının kazanılacağına zannedilmesini beyhude bir davranış olarak nitelendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: sosyal bütünleşme, ibadet fert toplum



The Role of Worship in Social Integration with Regard to Mahir İz

Abstract

Prayers are reflection of appearances to the external world which are deeply constituted between a believer and Allah by faith bond, and also the whole set of practices that convert the religious life from an idea to an action. Believers conduct their prayers as a divine order merely to gain content of the Creator, to approach to Him, to show his/her loyalty, to express feelings of gratitude and homage, and to wash his/her hand of. It is accepted that by binding duties in Islam, Allah aims to realise some other purposes beyond these what are counted. These aims are, at the same time, evaluated as functions which prayers are fulfilled in individual and social level. Fundamental aims or functions of prayers are hidden in their shapes, their obligatory orders and spiritual factors. What these functions are could only be revealed through interpretation within worshipping logic and within the frame of general Islamic principles. In our declaration, we will try to analyse the social reflection of worshipping and its spiritual projections with reference to Mahir İz's ideas. Mahir İz, one of the important figures of Turkish cultural history, attracts more attention to social side of worshipping and puts emphasis on its social function while examining worship. He frequently emphasizes that Islam is a religion of society. He states that even in the most personal duty that Allah orders, there is a feature that regulates social life. According to him, a muslim can't live on their own pleasure. None of the prayers performed isolated or hidden are more acceptable than the prayers performed in society with religious fellows. According to İz, in order to please Allah, it is required that people be pleased first. He puts forward that it would be a vain act to alienate oneself to social needs and to hope for the consent of Allah through supererogatory prayer.

Keywords: social integration, worship, individual, society



Giriş

Din, kul ile Allah arasında bireysel bir ilişki gibi gösterilse de gerçek anlamını ancak kendisine bağlı cemaatte bulabilmekte ve ancak büyük halk kitlelerince anlaşılan biçimiyle varlığını devam ettirebilmektedir. Sosyoloji/Din sosyolojisi de dinin bu biçimiyle ilgilenmektedir (Sezer, 2011: 152). Din bireylerin özel yaşantılarında kişisel davranışlarını belirlemekle yetinmemektedir. Aynı zamanda kişiye toplum içindeki ilişkilerinde de yol göstermektedir (Sezer, 2011: 153).

Dinin yerine getirdiği bir takım sosyal fonksiyonlar vardır. Bunlardan bazıları, bireyi sosyalleştirmek, toplumsal düzeni sağlamak, toplumsal bütünleşmeyi gerçekleştirmektir. Dinin kabulünü öngördüğü inanç esasları ve yapılmasını emrettiği ibadetler bütün olarak incelendiğinde, onların bireysel benliği aşırıp sosyal bir boyuta büründüğü görülmektedir (Albayrak, 2015: 22).

Dinin sosyal bütünleştirme fonksiyonu iman konularında olduğu gibi ibadetlerde de kendini hissettirmektedir. İbadetlerin biri Allah'a, diğeri topluma dönük olmak üzere iki yönünden bahsedilebilir. Allah'a dönük tarafı ibadetin temelini oluştururken, topluma yönelik tarafı da onun tamamlayıcısı olarak kabul edilir. Birlikte kılınan namazlar, özellikle ezan, ortak şuur ve heyecanı uyandıran, kardeşlik ve grup ruhunu sürekli taze ve dinamik tutan önemli bir dini-sosyal olgudur. Bu olgular güven ve dayanışma duygusunu güçlendirici etkiye sahiptirler (Sezen, 2000: 100). Gerçekten de ne kadar basit olurlarsa olsunlar, aynı ayınların kutlanışının, ortak kanaatler ve inançlardan daha etkili ve daha önemli oldukları da bir gerçektir (Wach, 1951: 61).

Cemaatle kılınan namaz ve hac ibadeti başta olmak üzere K. Kerim'de geçen bütün emir ve yasaklar, teşvikler ve tavsiyelerin, ibadetlerin hep sosyal bütünleşmeyi sağlamaya yönelik faktörler oldukları ifade edilebilir (Günay, 1998: 317).

Müslümanlar arası dayanışmanın güçlendiği ve dayanışma ruhunun en üst seviyeye çıktığı zamanlardan biri de ramazan ayıdır. Çünkü oruç, toplumsal dayanışmayı güçlendiren önemli bir faktördür (Watt, 1993: 239). Oruç, şefkat, sevgi, acıma ve yardım etme duygularını harekete geçirerek bireyin tutum ve davranışları üzerinde etkili olabilmektedir (Uysal, 1994: 121).

Hac, bütün İslam dünyasından inananların dil, renk, soy ve coğrafi bölge farklılıklarına rağmen, aynı amaç için bir araya gelmelerine ve böylece kolektif bilincin oluşumuna imkan veren evrensel bir olaydır. Bu yönüyle hac, Müslümanlar arası etkileşim ve iletişim için yıllık bir fırsat olarak değerlendirilebilir (Bayyığıt, 1998: 18). Dini pratikler ve ibadet sistemi, her şeyden önce kolektif bir ruhun ortaya çıkmasını sağlar. Kişileri bireyliğın yalnızlaştırıcı boyutundan uzaklaştırarak, ortak ibadetlerle topluluğun ve cemaatin kolektif vicdanıyla bütünleştirir (Çelik, 2014: 174).

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada dokümantasyon yöntemi kullanılmış, M. İz'in yazmış olduğu kitapları incelenmiş ve ibadetlerin sosyal bütünleşme açısından yerine getirdikleri roller belirlenmiştir. Ayrıca M. İz hakkında yazılmış kitap, makale ve tezler etüt edilerek yazarın konuyla ilgili düşünceleri tespit edilmiştir.



Mahir İz'e Göre İbadetlerin Sosyal Bütünleştirmedeki Rolü

İbadetleri ele alıp incelerken, onların daha çok toplumsal yönüne dikkat çeken ve toplumsal işlevleri üzerinde duran Mâhir İz, doğumu ve ailesiyle ilgili şu bilgileri vermektedir: “ 28 Ocak 1895 miladî tarihinde İstanbul’da doğdum. Babam Medine Mollası ve Ankara Kadısı olan Külâhîzâde es-Seyyid İsmail Abdülhalim Efendi’dir; Beylerbeyi’nde medfundur. Dedem Sadreyn Müsteşarı es-Seyyid Mehmed Servet Efendi’dir. Medine’den sonra tayin edildiği Mekke Kadılığı sırasında orada vefat etmiştir. Annemin babası Erzurumî Çelebizâde âilesinden Bağdat Mollası İbrahim Rüşdî Efendi’dir. Babamın annesi de yine Bağdat Mollası Kırkdörtzâde Emîn Efendi’nin kızı Zehra Hanım’dır” (İz, 2015: 17-20).

Mahir İz aile dostlarından olan şair Muhyiddin Raif Bey’in kızı Mihrinur Hanım’la evlenmiştir. Bu evliliklerinden bir kızları olmuştur. Uzun ve aktif bir hayat yaşayan Mâhir İz Hoca, 9 Temmuz 1974 tarihinde vefat ederek, Erenköy Sahra-yı Cedid mezarlığına defnedilmiştir (Özdamar, 2014: 16-17).

İz, İslamın toplum dini olduğunu sık sık vurgulamakta ve Allah’ın insanlara buyurduğu vazifelerin en şahsi olanında bile, toplum hayatını düzenleyen bir özellik olduğunu belirtmektedir. Ona göre bir Müslüman’ın yalnız başına ve kendi zevkleri için yaşaması, insanlardan uzak ve gizlice bütün zamanını ibadete ayırması doğru olmadığı gibi, bu tarz bireysel ibadetler toplum içinde, din kardeşleri ile beraber yapılandan daha makbul de değildir.

M. İz’e göre, Müslüman daima “amel-i salih”i yani “güzel, iyi ve yerinde yapılan ibadeti” aramak ve bulup yapmak zorundadır. Dinin özü de bunu gerektirmektedir. Onun anlayışına göre, amel-i salih, yere ve zamana göre değişmekte, din kardeşlerinin ve toplumun ihtiyaçları, zamanın icapları bunu tayin etmektedir. Parası olan için amel-i salih, zenginlere ziyafet vermek değil, yoksulları doyurmaktır. Din kardeşleri ihtiyaç içinde iken tekrar hacca gitmek de amel-i salih olamaz. Dini yaymaya çalışmak, muhtaçlara el uzatmak ise; en büyük nafîle ibadettir.

Namaz

Mahir İz’in üzerinde durduğu, sosyal bütünleşme açısından önem atfettiği konulardan biri de cemaat kavramıdır. O, “Cemaat, İslam dininin teşkilat temelidir. Topluluk, bir arada bulunma, istişare emrini yerine getirmeyi kolaylaştırır. Birlik ve kuvvet ondan doğar” diyerek cemaatin önemini vurgulamaktadır. İz’e göre farklı yerlerde oturan Müslümanların beş vakit namazda bir araya gelerek ibadetlerini birlikte yapmaları ve Hz. Peygamberin bunun üzerinde önemle durması, Müslümanların ilişkilerinin sıkılaşması, birbirlerinden haberdar olmaları ve toplumsal problemlerinin dile getirilip çözüm üretilmesi içindir (İz, 1990: 43).

M. İz, niçin günde beş vakit bir araya geldiği üzerinde düşünülmediğini, sadece 27 kat daha sevap almak için camiye gidildiğini, namaz bitince de hiç kimseyle diyalog kurmadan camiden çıkıp gidildiğini vurgulamakta ve bunun doğru olmadığını dile getirmektedir. O, 27 kat sevap almak için camiye gidenleri nefsinin düşünerek daha fazla sevap için çaba gösteren insanlar olarak görmektedir. Ona göre bu sevap Müslümanların bir araya gelmeleri, konuşup kaynaşmaları için verilmektedir. Dolayısıyla burada ferdin fazla sevap kazanması diğer Müslümanlarla anlaşması, kaynaşması esasına bağlıdır, çünkü ona göre din cemiyet dinidir (İz, 1990: 44).



Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016 - KAZAKHSTAN

Mahir İz camiyi Müslümanların günde beş defa, hastalık ve zaruret halinde günde bir iki defa bir araya geldikleri, civardaki Müslümanların din kardeşleriyle bir arada selamete kavuşmak için toplandıkları mekan olarak tanımlar. Ona göre cami cemaati, toplumsal hayatın inanca dayanan ilk ve tabii topluluğudur. O, din sosyolojisinin de burada başladığını iddia eder (İz, 1990: 98-99).

Oruç

Mahir İz, oruçla ilgili olarak, onun bedeni, manevi ve ahlaki faydalarından bahsettikten sonra, toplumsal önemi üzerinde de durmaktadır. Ona göre oruç, başkalarını düşünmeyi, onlara yardım etmeyi, aç insanların işleyebilecekleri olası suçları anlamayı sağlamaktadır. Böylece bireylerin yardımlaşmanın toplumsal önemini kavradıklarını vurgulamaktadır (İz, 1990: 47).

Hız. Peygamber'den nakledilen, “Mü'minler birbirlerine karşı bir binayı vücuda getiren kerpiçler, tuğlalar, taşlar gibidir. Biri ötekini pekiştirerek binayı ayakta tutarlar” hadisi üzerinde önemle durulmasını tavsiye etmektedir. Ona göre bu hadiste önemli bir toplum dersi vardır, hadis bir arada bulunmanın önemini ortaya koymaktadır. Binayı bir arada tutabilmek için nasıl bir bütünlük lazım ise, taş ve tuğlaların zarar görmesi binanın zayıflamasına sebep oluyorsa, toplum içerisinde de birlik ve beraberliğin bozulması toplumsal düzenin aksamasına sebep olacaktır demektedir (İz, 1990: 52).

M. İz bu durumdan kurtulmanın reçetesini de vermektedir. Ona göre birlik ve beraberliğimizin bozulmaması için Allah'ın emrine sınıksız sarılmak ve onu korumak için el ele tutunmak gerekmektedir. Bu hem toplumsal bütünleşme hem de toplumsal ilerleme için gereklidir. Konuyla ilgili olarak da “Allah'ın ipine (Kur'an-ı Kerim'e) hep birlikte sınıksız sarılın, sakın tefrikaya düşmeyin...” Al-i İmran 103. ayetine dikkat çeker. Ayet-i kerimeyle ilgili olarak “ Burada en çok dikkat edilecek şey “cemian” (hep birlikte) lafz-ı celilidir. Ayet-i kerime'de, yalnız “Allah'ın kitabına sarılın” denmiyor. Allah, beşeri felaketten kurtaracak olan kitabına “bir arada, topluca” sarılmamızı emir buyuruyor. Hemen arkasından da “sakın ayrılmayın” diyor” diyerek ayetin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durur (İz, 1990: 53).

Zekat

M. İz'e göre İslam'ın sosyal açıdan temel taşı zekat ibadetidir. Dinin yardımlaşmaya dair emrinin farz olan bölümüdür. Zekat fakir ve acizlerin yaralarını saran en şifalı ilaç, toplumun huzur ve güvene kavuşmasının en önemli şartıdır (İz, 1990: 69).

Ona göre, dinin cemiyete ait temeli, yardımlaşmadan ibarettir. Bu yardım (birr, hayır, infak, ihsan, zekat) manasında olmayan sadaka kelimesi ile emir buyrulmuştur. Ayrıca hayır hususunda yarışmak ve muhtaçların zaruretlerini karşılamak, bir çok ayet-i kerimeyle emir ve tavsiye edilmiştir. Mü'minler bu tavsiyelerden gafil bulunur veya ihmal ederlerse cemiyet perişan olur. İşte bundan dolayıdır ki, malın cüzi bir kısmından zekat farz kılınmıştır (İz, 1990: 83).

Ona göre zekat, imandaki kemalin en önemli temelidir. Zekat toplumun sıhhat, mutluluk ve gelişmesi içindir. Hemen bütün kötülüklerin önüne namaz ve zekatla geçmek mümkündür. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'in zekat farzını birçok yerde namazla bir arada zikretmesinden daha iyi anlaşılır (İz, 1990: 91).



Hac

Mahir İz, haccın amacının da Müslümanların tanışıp yardımlaşmaları, dostluk kurarak kuvvet kazanmaları olduğunu iddia etmekte ve “sizi birbirinizi yakından tanımanız için muhtelif soylardan ve ırklardan yarattık” (Hucurat 28) buyrulmasının sebebi budur demektedir.

Ona göre bu tanışma ve dayanışmanın idari, siyasi, iktisadi birçok faydaları vardır. Bunlar sosyal birliğin ve bütünlüğün kurulmasına sebep olmaktadır. Bütün bunların bir arada olmasının Müslümanların “Bünyan-i mersus” yani yıkılmaz bir kale olmasına vesile olacağını vurgulamaktadır (İz, 1990: 59).

İz, nafîle hacca gitmektense o para ile topluma faydalı işler yapmanın daha efdal olduğunu vurgular. Ona göre açların doyurulması, yol, köprü ve susuz yerlere su getirmek, açları doyurmak ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmek nafîle hacca gitmekten daha hayırlıdır (İz, 1990: 62-63).

Ona göre haccın amacı, birbirinden uzak ülkelerde bulunan mü'minlerin durumlarını öğrenmek, milletçe karşılıklı ne gibi yardımlar yapılabileceğini incelemek, milletçe ve devlet olarak kuvvetlenmek için uzman iktisatçıların karşılıklı tartışma ve görüş alış verişlerinin yapılmasıdır. Her yıl başka başka insanlar bu büyük irtibatı teminle sorumludurlar (İz, 1990: 89).

Sonuç

Din psikolojik bir olay olarak ferdi, sosyal bir olay olması sebebiyle de toplumu ilgilendiren özelliğe sahiptir. Yani din, bireysel tecrübenin başkalarıyla paylaşılmasından itibaren objektifleşerek, toplumsal bir içerik kazanmaktadır. Dinin bu sübjektif yönü ile objektif yönü birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil etmektedir. Bu da göstermektedir ki dinin ferdi olduğu kadar, aynı zamanda sosyal olan bir yönü bulunmaktadır.

Dini ritüellerin önemli bir sosyal etkisi de sosyal dayanışma ve bütünleşmenin, birlik ve bütünlük ruhunun canlı kalmasını sağlamalarıdır. Aynı dine inanan bireylerin benzer duygu ve düşüncelerle dini bir eylemde bir araya gelmeleri, biz şuurunun oluşmasında, kendilerini içinde buldukları grubun bir parçası olarak hissetmelerinde önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

M. İz, dinin toplumsal yönüne dikkat çekmekte ve dinin inananlardan yapılmasını istediği ibadetlerin toplumsal işlevlerine vurgu yapmaktadır. O, İslam dinindeki emir ve yasakların bütün olarak değerlendirildiğinde aslında bu emir ve yasakların sosyal bir boyutunun da olduğuna işaret etmekte ve özellikle birlikte yapılan ibadetler üzerinde durmaktadır. Müslümanın sadece kendisinden sorumlu olmadığını, başkalarıyla da ilgilenmesinin gerektiği ve sorumluluğunun başkalarını da kapsadığını hatırlatmaktadır. İslamda cemaat halinde yapılan ibadetlerin vurgulanmasının hikmetinin de burada aranması gerektiğinin altını çizmektedir.

Mahir İz'e göre din, inananlarına belli davranış kalıpları sunan önemli bir toplumsal kurumdur. O, toplumun büyük çoğunluğu tarafından yerine getirilen, özellikle de toplu halde yapılan ibadet ve uygulamaların Fransız sosyolog E. Durkheim'in de belirttiği gibi toplumsal birlik ve bütünlüğü sağladığını söylemektedir.

Sonuç olarak ibadetler her ne kadar öncelikli olarak bireyi ilgilendirdiği inkar edilemez bir gerçeklik ise de onun toplumu ilgilendiren bir yönü de açık ortadadır. Dini literatür



Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016 - KAZAKHSTAN

incelendiğinde imandan sonra üzerinde önemle durulan konunun ibadetler olduğu görülmektedir. İbadetler, Allah'la kul arasındaki ilişkinin davranışa dönüşen yönünü ifade etmektedir. Aynı mekanda ibadetlerini beraberce yerine getiren bireyler aynı davranışı sergileyerek grup şuurunu, birlik ve beraberlik duygusunu en üst seviyede hissederler. Toplu olarak yapılan ibadetler insanlarda birlikte yaşama kültürünü geliştirir, sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı öğretir. Bireyin sosyalleşmesini gerçekleştirerek sosyal düzenin sağlanmasına katkıda bulunur. Mahir İz de ibadetlerin bu yönüne dikkat çekmiş ve dinin emir ve yasaklarının bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, A. (2015). “Alevi-Bektaşî Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme”, *Sufî Araştırmalar*, C. 6, S. 12, Yaz, ss. 21-36.
- Bayyığıt, M. (1998). *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*, Ankara.
- Çelik, C. (2014). “Sosyal Bütünleşme ve Din”, *Din Sosyolojisi içinde*, Edit. Mehmet Bayyığıt, Konya.
- Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*, İstanbul.
- İz, M. (1990). *Din ve Cemiyet*, Haz. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul.
- İz, M. (2015). *Yılların İzi*, İstanbul.
- Özdamar, M. (2014). *Mahir İz Hoca*, İstanbul.
- Sezen, Y. (2000). *İslamın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul.
- Sezer, B. (2011). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul.
- Uysal, V. (1994). *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*, Ankara.
- Wach, J. (1951). *Sociology Of Religion*, Chigago: The University of Chigago Press.
- Watt, W. M. (1993). (*İslam Nedir*, Çev. Elif Rıza, İstanbul.



Field : Literature

Type : Review Article

Received:21.03.2016 - *Accepted*:23.05.2016

Bursalı Lamiî Çelebi'nin Klasik Türk Edebiyatındaki Yeri ve Münşeât'ındaki Farsça Şiirler

Hasan Ali ESİR

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Rize, TÜRKİYE

E-posta: hasan.esir@erdogan.edu.tr

Öz

Bursalı Lamiî Çelebi (öl. 1532) XVI. yüzyılda yaşamış bir şair ve yazardır. Klasik Türk edebiyatının önde gelen temsilcileri arasındadır. Manzum ve mensur 40 civarında eseri bulunmaktadır. Lamiî Çelebi, konu bakımından orijinal eserlerinin yanında, bir kısım eserlerini de Fars edebiyatından tercüme yoluyla yazmıştır. Fars edebiyatından ve bilhassa Câmî'den (öl. 1492) yaptığı tercüme nedeniyle kendisine "Câmî-i Rûm" unvanı verilmiştir. Ancak Lamiî Çelebi, tercüme yoluyla yazdığı eserlerini sadece tercüme ederek bırakmamış, onlara bazı eklemeler de yapmıştır. Böylece bu türden eserlerini tercüme-te'lif hâline getirmiştir. *Terceme-i Nefahatü'l-Üns*, *Şevâhidü'n Nübuvve Tercümesi* ve *Ferhâd ile Şîrîn* onu tercüme-te'lif eserleri arasındadır. Bursalı Lamiî Çelebi, *Münşeât*'ında kendisine ait Farsça şiirlerinin yanında Câmî, Hâfız, Sa'dî gibi şairlerden aldığı çok sayıda Farsça şiire de yer vermiştir. Tebliğde Lamiî Çelebi'nin eserlerinden hareketle onun klasik Türk edebiyatındaki yeri anlatılacak, *Münşeât*'ı tanıtılacak ve *Münşeât*'ındaki Farsça şiirleri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bursalı Lamiî Çelebi, Klasik Türk Edebiyatı, Münşeât, Farsça Şiirler



Place of Lamiî Chelebi from Bursa in Classical Turkish Literature and his Persian Poems in Mûnsheât

Hasan Ali ESİR

Recep Tayyip Erdogan University Faculty of Arts and Sciences Department of Turkish Language and Literature, Rize, TURKEY

E-mail: hasan.esir@erdogan.edu.tr

Abstract

Lamiî Chelebi from Bursa (d. 1532), who lived in 17th century, was a poet and writer. He is one of the prominent representatives of the Classical Turkish literature and has around forty works consisting of poetical and prose. Lamiî Chelebi, in addition to his original works in terms of subject, wrote some translated works from Persian literature. He was given the title of “Câmî-i Rûm” because of his translations especially from Câmî (d. 1492) and from Persian literature. However, Lamiî Chelebi did not only leave the works by translating but also made some additions to them. Thus, he brought to the translation-adaptation form of this type of his works. “Terceme-i Nefahatü'l-Üns”, “Translation of Şevâhidü'n-Nübuvve” and “Ferhâd and Şîrîn” are among his translation-adaptation works. In addition to his own Persian poems, Lamiî Chelebi included a large number of Persian poems taken from poets such as Câmî, Hâfız, Sa'dî in his Mûnsheât. In the declaration, Lamiî Chelebi's position in Classical Turkish literature, based on his works, will be described, Mûnsheât will be introduced and his Persian poems in his Mûnsheât will be assessed.

Keywords: Lamiî Chelebi from Bursa, Classical Turkish Literature, Mûnsheât, Persian Poems



Giriş

Bursalı Lamî Çelebi'nin Klasik Türk Edebiyatındaki Yeri

Lamî Çelebi'nin asıl adı Mahmud'dur. Künyesi *Mahmûd Çelebi bin 'Osmân Çelebi bin Nakkâş 'Alî bin İlyâs 'Alî'*dir (Esir, 2006, s. 80). Bursa'da doğmuş ve yine Bursa'da ölmüştür (doğ. 1472-öl. 1532). XV. yüzyılın son çeyreği ile XVI. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Divan edebiyatında nazım ve nesirde 40 civarında eser kaleme almış bir şair ve yazardır. Lamî Çelebi'nin çocuklarından Dervîş Mehmed Çelebi de Lemî mahlasıyla şiirler yazmıştır. Mehmed Çelebi ayrıca babasının *Letâ'if*'ini tamamlamıştır.

Lamî Çelebi, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve edebî bakımlardan en parlak devrinde yaşamıştır. Eserlerini devlet idarecilerine sunmuş ve onlardan yardımlar görmüştür. Kaynaklardan anlaşıldığına göre Lamî, Emîr Ahmed Buhârî'ye (öl. 1516) intisap ettikten sonra Nakşîlikte şeyhliğe kadar yükselmiş ve çevresinde hürmet görür bir kişi olmuştur. Bundan sonra günlük 35 akçe ile Bursa'da ikamet etmiş ve vaktinin büyük bir bölümünü yazı, ilim ve ibadete ayırmıştır. Geçimini kalemi ile kazanan bir müelliftir. Fettâhî-i Nişâbü'rî'nin (öl. 1448-49) *Hüsn ü Dil*'ini tercüme ederek Sultan Selim'e sunmuş ve yardımlarını görmüştür. Mevlânâ Camî'nin (öl. 1492) *Şevâhidü'n-Nübüvve* ve *Nefahatü'l-Üns* adlı eserlerini çevirmiştir. Bazı değişiklikler ve ilavelerle *Ferhâd ile Şîrîn*'i Nevâî'den (öl. 1501) nazmetmiş ve karşılığında dönemin padişahı Yavuz Sultan Selim'den sâliyâne olarak bir köy almıştır. Unsurî'nin (öl. 1040) *Vâmık u Azrâ*'sını *gül* redifli bir kaside de ilave ederek altı ayda tercüme etmiş ve Kanunî'ye sunmuş, Kanunî de kendisine maddî yardımlarda bulunmuştur. Daha sonra Fahr-i Cürcanî'nin (XI. yüzyıl) *Veyse vü Râmîn*'ini tercüme etmiş ve Kanunî'nin sadrazamlarından İbrahim Paşa'ya sunmuştur. Eseri beğenen İbrahim Paşa, çocuklarının ihtiyaçlarını karşılaması için Lamî'ye 20 akçe ulufe sadaka olarak vermiştir. Ayrıca el yazısıyla olan *Dîvân*'ının bir nüshasını da yine İbrahim Paşa'ya takdim etmiştir. Camî'den (öl. 1492) ilavelerle çevirdiği ve Belgrad fethi sırasında tamamladığı *Nefahatü'l-Üns*'üne *Fütûhü'l-Mücâhidîn* adını vermiş ve Kanunî'ye sunmuştur. Yine Kanunî'nin Bursa'ya geleceği duyulunca ona ithaf etmek için Bursa'nın güzelliklerini anlattığı bir *Şehr-engîz* kaleme almıştır. Kanunî'ye ithaf ettiği eserler arasında *Şem' ü Pervâne*, *Şerefü'l-İnsân*, *İbret-nümâ* da bulunmaktadır. Fars edebiyatından ve bilhassa Camî'den (öl. 1492) yaptığı tercümelemleri nedeniyle kendisine "Câmî-i Rûm" denilmiştir. Bu bilgiler Lamî'nin klasik Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olduğunu gösterir (Esir, 1998, s. 12-30 ve Esir, 2006, s. 44).

Münşeât

Münşeât kelimesi Arapça olup *n ş e* sülasî filinin rubaî şekli olan *e n ş e* nin *inşâ* masterından türemiştir. *İnşâ* masterından çıkan *münşâ* ve onun çokluk şekli olan *münşeât*; *kaleme alınmış şeyler, bir münşînin yazdığı şeyler, mektuplar* gibi anlamlara gelmektedir (Sarı, 1982, s. 1512 ve Şemseddin Sâmî, 1317, s. 1415). Edebiyatta *inşâ*; iyi yazılmış yazı örneklerini ihtiva eden eserlere de denilmektedir (Pakalın, 1993, s. 73, 74 ve *İslam Ansiklopedisi*, 1997, s. 1009, 1010). Münşeât yazarlarına da genel olarak *münşî* adı verilmektedir.

Münşeâtlar şahsiyetler ve dönemler başta olmak üzere genel ve özel pek çok konuda bilgiler veren önemli kaynak eserlerdir. Klasik Türk edebiyatında münşeâtlar önemli yer tutar. Türkçe münşeât yazma XV. yüzyıldan itibaren başlamış ve sonraki yüzyıllarda artarak devam etmiştir. Münşeâtlar Türkçe mensur eserlerdir. Bu metinler içinde, Türkçe manzumelerden başka, çok sayıda ve çeşitli tür ve şekillerde manzum ve mensur Arapça ve Farsça sözler



bulunmaktadır. Münşeât nesrini diğer nesir türlerinden ayıran en önemli özelliklerden biri budur.

Lamiî'nin Münşeât'ı

Türk edebiyatında Lamiî Çelebi'nin *Münşeât*'ının yerini tespit etmemiz gerekirse; Lamiî Çelebi dönemini, artık münşeât yazmanın bir gelenek hâlini aldığı ve bu geleneğin kuruluş ve gelişme aşamalarını tamamlayıp yükselme dönemini idrak ettiği XVI. yüzyılda yazdığını görüyoruz. Lamiî'nin *Münşeât*'ı şekil ve öz yönünden kusursuzdur.

Münşeât'ta müellifin, çeşitli konulara dair görüşlerini anlattığı bir “giriş” ile son bölümde kitabın tamamlanışı hakkında bir “hatime” yer almaktadır. Bu iki bölüm arasında 3 Farsça, 5 Arapça, biri Uygur Türkçesiyle 78 Türkçe olmak üzere toplamda 86 mektup bulunmaktadır. Mektuplar çeşitli konularda ve değişik kademedeki makam ve mevki sahiplerine yazılmışlardır. Mektupların hangi türde oldukları başlıklarında belirtilmiştir. Farsça mektuplardan biri hariç, bütün mektuplarda başlıklar Türkçedir. Mektuplarda, yazıldıkları şahsa göre, yer yer sade, bazen süslü ve karmaşık, ama ahenkli, işlenmiş bir dil kullanılmıştır.

Münşeât'ta Lamiî Çelebi, “*hamse ve tis'a mi'e*”de, hicrî 905'te (M 1499) “*bîst ü heft*” e yanı 27 yaşında olduğunu söyler (Esir, 2006, s. 44). Bu bilgiye göre onun hicrî 878'de (M 1472) doğduğunu öğreniyoruz. Yine eserinin sonunda hicri 938'de (M. 1532) *Münşeât*'ını tamamladığını söylemektedir. Bu tarih aynı zamanda onun ölüm tarihidir. Dolayısıyla *Münşeât*'ın onun son eseri olduğu söylenebilir.

Münşeât'ın Farsça Manzum ve Mensur Bölümleri

Münşeât'ın müellif hattında metin 1b-126a varakları arasındadır. Ancak nüshada 123^b'den 124^a'ya geçerken arada yaklaşık 15 varaklık bir bölüm eksiktir. Bu eksik kısım birlikte eser yaklaşık 282 sayfadır. 282 sayfalık eserde manzum ve mensur farklı yapılarda 1598 Arapça ve Farsça söz tespit ettik. Bu sayıya tamamı Farsça ve Arapça olan mektuplar dâhil edilmemiştir (Esir, 2006, 490 s.).

Münşeât'ta Türkçe kısımlarda, Arapça ve Farsça çeşitli nazım şekillerinde çok sayıda manzum ve yine çeşitli yapılarda mensur sözler vardır. Öyle ki hemen her satırda Arapça ya da Farsça bir söze rastlamak mümkündür. Eserde manzum kısımlarda mısralar alt alta yazılmadıkları için ilk bakışta eserin tamamı mensur gibi görünmektedir. Yabancı sözler bazen kırmızı ile yazılmış bazen de kırmızı çizgi ile belirtilmiştir. Mektup başlıkları da kırmızı yazı ile yazılmıştır. Burada Farsça manzum ve mensur sözler üzerinde duracağız.

Mısralar: Lamiî, *Münşeât*'ında kendisine ait Farsça şiirlerinin yanında Câmi, Hâfiz, Sa'dî vb. şairlerden aldığı çok sayıda Farsça mısraa da yer vermiştir. Eserde tespit ettiğimiz 102 mısra bulunmaktadır. Çoğunun başında “mısra” ifadesi kullanılmıştır. Bazen de “mısrâ” li-mü'ellifihi” denilmiş. Bir yerde de “dîger” ifadesi kullanılmıştır. Mısralardan bazılarının kimden alındıkları, mesela Hâfiz, Monla gibi, belirtilmiştir.

Beyitler: Eserde 376 Farsça beyit bulunmaktadır. Bunlardan 7 tanesi Farsça-Arapça mülemmadır. Farsça beyitlerin çoğunun başında “beyit” ifadesi kullanılmıştır. Ayrıca bazı beyitlerin başında beyit yerine Hâfiz, Beyt-i Hâfiz, Sa'dî, Enverî, Mesnevî-i Mevlevî, Şeyh Nizâmî, Câmi, Şeyhî, Hüsrev, Kâtibî gibi kimden alındığı belirtilmiştir. Bazen de “dîger”, “li-kâ'ilîhi”, “li-müellifihi”, “ma'rûz-ı beyt” ifadeleri kullanılmıştır. Lamiî, kendi beyitleri için



“nazmun li-mü'ellifihi” ya da “beytün li-mü'ellifihi” demektir. Bu durumda nazım teriminin beyit yerine de kullanıldığını görmekteyiz.

Rubaîler: *Münşeât*'ta 38 Farsça rubaî bulunmaktadır. Rubailerin başında “rubaî” ifadesi yer almaktadır. Beş yerde rubai yerine “Câmî” denmiş ve rubaînin Câmî'den alındığı bu şekilde belirtilmiştir. Bir yerde de “Rubâ'î li-mü'ellifihi” denmiş. Beş yerde de rubaînin iki mısraı alınarak beyit yapılmış ve başlık olarak “beyit” denmiş. Beytin rubaî olduğu vezninden anlaşılmaktadır.

Kıt'alar: *Münşeât*'ta 52 Farsça kıta vardır. Dokuz tanesi 3 beyit, bir tanesi 4 beyit, bir tanesi 5 beyit bir tanesi 13 beyit, geri kalanlar da 2 beyittir. Kıtalarından 6'sı Farsça-Arapça mülemmadır. Kafiyeler genelde xa xa xa şeklindedir. Dört kıta ab ab kafiyelidir. Bir tanede bütün mısralar serbesttir, ancak ilk beytin mısraları yer değiştirdiğinde xa xa kafiyeli olabilmektedir. Kıtaların bazılarının başında Hüsrev, Câmî, Hâfız, Mevlânâ Câmî gibi kimden alındıkları belirtilmiştir. Diğerlerinde de dört yerde “kıt'a li-mü'ellifihi” yerine “nazmun li-mü'ellifihi” denmiş. Bir yerde “dîger”, bir yerde “şîir” bir yerde de “beyit” denmiş. Şîir ve beytin kıta yerine kullanıldığını görüyoruz. Yine eserde bazı kıtalar nazım olarak kaydedilmiştir. Bu durum klasik edebiyatta başka eserlerde de görülür. Bunun, yanlışlıktan değil de nazımın kıtaya benzemesi dolayısıyla geniş anlamda nazımın kıtayı da içine alacak şekildi kullanılmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. *Münşeât*'ta kıta terimi geçmez.

Nazmlar: *Münşeât*'ta 41 Farsça nazm vardır. Bunlardan yirmi sekizi 2 beyit, on tanesi 3 beyit, biri 4 beyit, biri 5 beyit, biri de 6 beyittir. Nazımlardan dördü Farsça-Arapça mülemmadır. Bir nazmda mahlas bulunmaktadır. Aynı nazm mahlassız başka yerde de geçmektedir. Mahlasın bulunması nazmı gazele yaklaştırmıştır. Nazımlardan yirmi iki tanesi aa xa xa şeklinde, on dokuzu mesnevi tarzında aa bb şeklinde, biri de aa aa şeklinde her beyti aynı kafiyelidir. Nazımlardan otuzunda “nazm”, üçünde “nazmun li-mü'ellifihi”, dördünde “dîger” denmiş, birinde Câmî'den alındığı söylenmiş, bir yerde de “beytün li-mü'ellifihi” denilerek beyit nazm anlamında kullanılmıştır; bir nazma mesnevi denmiş, bir nazımda da başlık yoktur.

Mesneviler: *Münşeât*'ta biri 4, diğeri iki beyitli 2 Farsça mesnevi bulunmaktadır. Dört beyitli olanın başında “mesnevi” denmiş. Bundan başka yine başlığı “mesnevi” olan iki beyitlik bir manzume daha vardır. Ancak manzume aa xa şeklinde nazm kafiyeli olduğundan biz bunu nazm olarak değerlendirdik. Söz konusu manzumenin devamındaki ikinci şîirin başlığı “dîger” olup mesnevi şeklinde aa bb kafiyelidir ve Farsça-Arapça mülemmadır.

Mensur sözler: *Münşeât*'ta Farsça ve Farsça-Arapça mülemma 57 söz ve ibare bulunmaktadır. Mektupların giriş ve son kısımları genellikle mensur Arapça ya da Farsçadır. Bazen de Arapça-Farsça mülemma olabilmektedir.

Münşeât'ta Farsça Sözlerin Seçimi ve Metindeki Yerleri

Münşeât'ta gerek Arapça ve gerekse Farsça sözlerin konuların akışına göre seçildiğini söylemek mümkündür. Bu sözler günümüzde mensur metinlerdeki açıklayıcı örnekler gibidir. *Münşeât*'ta Farsça sözlerin geçtiği yerler *Münşeât*'ın giriş bölümü, giriş bölümünden sonraki ilk mektup ve bitiriliş bölümünde şöyledir:

Giriş bölümü *Münşeât*'ın müellif hattında 1b-12a yaprakları arasında 22 sayfadır. Bu bölümde Farsça sözler şöyledir:



Münşeât'ın ikinci beyti Arapça-Farsça mülemmadır. Lamiî, sözlerine *Besmele* ile Allah'tan af dileyerek başlar:

Li-mü'ellifihi: Bi'smi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm
Sûret-i tigrâ'st zi-şâh-ı 'azîm

“Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla (Neml, 27/ 30) (sözü) Allah'ın bir tuğrasıdır.”

Sonra gençlik yıllarındaki duygu dolu zamanları anlatır, yazma merakından söz eder, değerinin bilinmediğinden yakınır:

Hâfiz: Bürehnegân-ı tarîkat be-nîm cov ne-harend
Kabâ-yı atlas-ı ân kes ki ez-hüner 'ârî'st

“Tarikatın çıplakları (çıplak gidenler) sanattan bir şey anlamayan birisinin atlastan cübbesini yarım arpayı bile almazlar.”

Bu dönemde intisap ettiği faziletli kişilerin kendisine yol gösterdiklerini, şiir ve inşada katettiği yolu onlara borçlu olduğunu söyler ve arzularını gerçekleştirdiğini anlatır:

Hâfiz: Âher dilem be-ârzû-yı hîştan resîd
V'ânçi ez-Hudâ-yı h^wâste-bûdem be-men resîd

“Sonunda gönlüm arzusuna ulaştı; Allah'tan istemiş olduğum o şey bana ulaştı.”

Hâfiz: Âb-ı Hayvânî ki İskender be-târîkî ne-yâft
Der-sevâd-ı defter-i îşân münevver yâftem

“İskender'in karanlıkta bulamadığı Âb-ı Hayatı, onların bilgi defterinde parlak olarak buldum.

Sa'dî: Seg-i Ashâb-ı Kehf rûzî çend
Pey-i nîkân girift ü merdüm şod

“Ashab-ı Kehf'in köpeği birkaç gün iyilerin peşinden gitti ve insan oldu.”

Hâfiz: Şüküfte şod gül-i ferhat be-bûsîtân-ı ümîz
Nişest bâz meserret be-âşiyân-ı ümîz

“Senin ferahlık çiçeğin ümit bahçesinde açtı; ümit yuvasına tekrar ferahlık oturdu (kondu).”

Güzel yazmak konusunda araştırmalar yaptığını, üslubunu geliştirmede evrenin yaratılışının kendine ilham verdiğini belirtir:

Beyt: Dakîkhâ-yı ma'ânîş der sevâd-ı hurûf
Çü der-siyâhî-i şeb rûşenî-i pervîn-est

“Harflerin siyahlığında onun manasının incelikleri, tıpkı gecenin karanlığındaki Pervin yıldızının ışığı gibidir.”

Beyt: Mî-resed der-gûş-ı hûş ez-mülk-i Kudseş sad nevîd
Her ki-râ ez-nûr-ı tâli' rûy-ı baht-âyed sefid

“Parlak talihlerinde ak bahtlıklar olan insanların can kulağına onun cennet mülkünden (Allah'ın temiz mülkünden) yüzlerce ümit fısıldanıyor.”



Nazmun li-mü'ellifihi: Her şeb be-pîş-i çeşmem înu'betân-ı envâr
Mânend-i şem' hâne kerdendî 'arz-ı ruhsâr

“Her gece gözümün önünde bu parlak oynaşanlar tıpkı evin mumu gibi yüzünü gösterdi.”

Etraflıca düşünerek yazdığını ve zamanının ediplerine danıştığını söyler:

Nazmun li-mü'ellifihi: Ki ez-fehvâ-yı elfâz-ı bedî'aş
Kunad der-hâtır-ı dâna eserhâ

“Onun sanatkârane sözleri akıllı insanların gönlüne tesir eder” sözü gereğince..”

Gerek şiir ve gerekse nesirle ilgili düşüncelerini anlatırken “saf şiir”den yana olduğunu belirtir:

Hâfız: Der-în zemâne refikî ki hâlî ez-halel est
Surâhî-i mey-i nâb u sefine-i gazel est

İçinde temiz şarap bulunan sürahi ile gazel mecmuası, bu zamanda kötülükten uzak bir dosttur.

Enverî: Çi-râ be-şî'r-i mücerred mufâharet ne-konem
Zi-şâ'irî çî bed âmed Cerîr ü A'şâ-râ

“Niçin saf şiirle iftihar etmeyeyim? Cerîr ve A'şâ'ya şairlikten ne zarar geldi?...”

Hâfız: Zi-'ışk-ı nâ-temâm -ı bâ-cemâl-ı yâr müstagnîst
Be-âb u reng ü hâl ü hatt çî hâcet rûy-ı zîbâ-râ

“Sevgilinin güzelliği kusurlu aşktan müstağnidir; güzel yüzün güzelliğe, bene ve hatta ne ihtiyacı vardır?”

Hâfız 'Ankebût-ı dilem ez-târ-ı nazar dâmî kerd
Bâ-çünîn dâm taleb-i kârî-i 'Ankâ mî-kerd

“Gönlümün örümceği bakış ağından bir tuzak kurdu; böyle bir tuzakla Anka kuşunu istiyordu.”

Üslup sahibi olmuşür. Hem ruhen hem de fikren olgunlaşmıştır.

Hâfız: 'Ankâ şikâr-ı kes ne-şevved dâm bâz çîn
K'încâ hemîşe bâd be-dest est dâm-râ

“Anka kimsenin avı olmaz; (ey avcı), tuzağı topla! Çünkü burada daima tuzak yerine rüzgâr elde edilir (elde kalır).”

Hâfız: 'İlmî ki reh be-döst bered der-kitâb nî'st
V'ânhâ ki h^wândeîm heme der-hisâb nî'st

“Dosta (Allah'a) götüren ilim kitapta yoktur; okuduklarımızın hiçbiri hesapta yoktur.”

Âlemin sırlarını tam olarak çözmek imkânsızdır. Bu bakımdan gök bilimi ile kusursuz yazma çabası birbirine benzer. Her ikisini öğrenmenin bir sınırı ve sonu yoktur. İnsan ne kadar çalışsa da kusursuz yazamaz:



Hâfız: Vâsf-ı ruhsâre-i hürşîd zi-huffâş me-pors
K'ender-în âyine sâhib-nazarân hayrânend

“Güneşin yüzünün vasfını yarasadan sorma; çünkü bu aynanın içine bakış sahipleri hayrandırlar.”

Câmî: Mâdâmki der tefrika vu vesvâsî
Der-mezheb-i ehl-i cem' şerrü'n-nâsî
Lâ va'llâh lâ-nâs ne-i nesnâsî
Nesnâsî hod zi-cehl-i mî-neşnâsî

“Mademki tefrika ve vesvesedesin, o halde Ehlicem mezhebine göre insanların en kötüsüsün. Hayır, vallahi insan değilsin! “Nesnâsî”nin “nun” harfisindir. Nesnassın, cehaletten dolayı kendini bilmezsin!”

Hüsrev: Hükm-i hâl-i mantıkî h^wâhî zi-hâl-i felsefî
Kon kıyâs ân-râ ki asgar münderic der-ekber est
Herze mî-güyed müneccim jâj mî-hâyed hakîm
Her dü ez-tahkîk-i hâl âgeh ne-yend er bâver est

“Eğer mantıkçının hâlini felsefecinin hâlinden sormak istersen büyükte gizli olan küçüğü birbiriyle kıyas et. Müneccim boş söz söylüyor, bilgin de boş konuşuyor; her ikisi de gerçek durumdan haberdar değil!”

Hâfız: Kes ne-dânî'st ki menzilgeh-i ma'şûk kucâ'st
În kadr hest ki be-ângêh ceresî mî-âyed

“Bir çingirak sesi gelmesine rağmen sevgilinin menzilininde nerede olduğunu kimse bilemedi!”

Mesnevî-i Mevlevî: Pây-ı istidlâliyân çübîn büved
Pây-ı çübîn saht-ı bî-temkîn büved

“İstidlâl ehlinin ayağı odundandır; odundan ayak çok dayanıksızdır.”

Câmî: Tahkîk-i ma'ânî ez-'ibârât me-cûy
Bî-ref'-i kuyûd u i'tibârât me-cûy
H^wâhî ki be-yâbî zi-'illet *Şifâ'*
Kânûn-ı necât ez-işârât me-cûy

“Manaların doğruluğunu cümlelerde arama. Kayıtları (ele ayağa dolaşan şeyleri) bertaraf etmeden saygı bekleme. Hastalıktan *Şifâ* bulmak istiyorsan, kurtuluş *Kanununu* işaretlerde arama!”

Bu arada şiir konusunda bazı düşünceler oluşmuştur ve bunları kendi iç dünyasında tartışmaktadır:

Hâfız: Birûn ez-'âlem-i harf-est cân-ı horde-bînân-râ
Be-gamze sûy-ı yek dîger işârethâ-yı pinhânî



“Her şeyi inceden inceye görebilen ruhlar, harf âleminin dışından işveyle birbirlerine sırlı işaretler yaparlar!”

Hâfız: Hâtıret key rakam-ı feyz pezîded heyhât

Meger ez-nakş-ı perâkende varak sâde konî

“Gönlün, feyiz yazısını ne zaman kabul edecek?... Heyhât! Meğerki karmakarışık yazılardan arınsın!”

Hâfız: ‘Âkilân nokta-i pergâr-ı vücûdend velî

‘İşk dâned ki der-în dâyire sergerdânend

“Akıllılar varlık pergelinin noktasıdır; bu dairede başı dönmüşlerin bulunduğunu ancak aşk bilir.”

Hâfız Der-ân diyâr ki bûyî vezed zi-turra-i yâr

Be-narh-ı hâk fûrûşend nâfehâ-yı Tatâr

“Yarın saçından güzel kokunun estiği o diyarda, Tatar nafeleri toprak pahasına satılır.”

Bir müddet karışık duygular içerisinde bu şekilde dolaşır. Sonra da şiir ve insanın yalan ve aldatma olmadığını anlar:

Beyt: Ân çeşme ki Hızr ez-û bord hayât

Ḅûd âteynâhu min ledünnâ ‘ilm

“Hızır’ın ölümsüzlük hayatını bulduğu o çeşme, ‘Kendi nezdimizden ona ilim verdik. .Kehf, 18/ 65)’ idi!”

Câmî: Geştî be-vukûf ber-mevâkîf kâni’

Şod kasd-ı makâsîdet zi-maksad mâni’

Hergiz ne-şevêd tâ ne-konî ref’-i hücüb

Envâr-ı hakîkat ez-matâli’ tâli’

“Gemi vukufu duraklara ulaşmak ister; senin maksatlarındaki niyet, asıl maksada engel oldu. Engelleri ortadan kaldırmadıkça kesinlikle hakikat nurları ufuklardan doğmaz!”

Câmî: Ân ki ‘ayn-ı ‘akl der şer’aş zi-şer dâred kenâr

Key revâ bâşed zi-şi’reş dîde der-şer dûhten

V’ân ki çün subh-i düvüm sıdk-est yek ser key sezed

Çün nuhustîn subh ez-û şem’-i dürûg efrûhten

“Dinde akıl gözü olan kötülükten uzak durur; böyle bir kişinin, şiirinde kötülüğe hayranlık duyması ne zaman uygun olmuştur? Fecrisadık gibi doğru olan kimse nasıl görmezden gelinebilir? Fecrikâzibin aydınlığı sadece yalancı bir mumdan ibarettir!”

Şeyh Nizâmî: Der-şi’r-i me-pîç ü der fen-i û

Çün ekzeb-i û’st ahsen-i û

“Şiirde ve onun tarzında değişiklik yapma; çünkü onun en iyisi en yalancısıdır!”

Gaipten bir ses duyar, yazmayı bırakır ve teslimiyete yönelir.



Câmî: Bî-'inâyât-ı Hak u hâssân-ı Hakk
Ger melek bâşed siyâhesteş varak

“Hakk’ın ve seçkin kişilerin yardımını olmadan, melek de olsa onun sayfası siyahtır!”

Hâfız: Fikr-i bihbûd hod iy dil zi-der-i dîger kon
Ve'r ne ‘âşık ne-şevêd bih be-müdâvâ-yı hakîm
Gonca gû teng-dil ez-kâr-ı fûrû-beste me-bâş
K'ez dem-i subh mededyâbî ve z'enfâs-ı nesîm

“Ey gönül, kendi sağlam düşünceni başka kapıdan düşün; yoksa tabibin ilâcıyla âşık iyi olmaz. Goncaya de ki, olmamış olan işten canını sıkmasın; zira sabah vaktinden ve rüzgârın esintilerinden yardım bululur!”

Hâfız: ‘İşk-râ Bû Hanîfe ders ne-kerd
Şâfi’î-râ der-û rivâyet nî'st

“Ebu Hanife aşk hakkında ders vermedi; Şafîî’nin o konuda rivayeti yoktur!”

Hâfız: Tahsîl-i ‘ışk-bâzî âsân nümûd evvel
Cânem be-sûht âhir der-kesb-i în fazâyil
Hallâc-ı ber-ser-i dâr în nûkte hoş serâyed
Ez Şâfi’î me-porsîd emsâl-i în mesâ'il

“Aşk oyununu öğrenmek önce kolay göründü; bu faziletleri elde ederken sonunda canım yandı. Darağacındaki Hallâc’a bu nûkte hoş gelir. Bu meselelerin benzerini Şafîî’den sormayınız!”

Gaipten bir ses daha işitir; bu ses de kendisine nazmın ve nesrin zorluklarından bahsetmektedir.

Hâfız: ‘Ankâ şikâr-ı kes ne-şevêd dâm bâz çîn
K'încâ hemîşe bâd be-dest est dâm-râ

“Anka kimsenin avı olmaz; (ey avcı), tuzağı topla! Çünkü burada daima tuzak yerine rüzgâr elde edilir (elde kalır)!”

Hâfız: Girevî âhir-i ‘ömr ez-mey ü ma’şûka be-gîr
Hayf evkât ki yek ser be-betâlet be-reved

“Ömrün sonlarında içki ve sevgiliye meyletmeği bırak; baştan başa boş geçen vakitlere yazık!”

Câmî: Lâf-ı hiredmendî ez-în mühre çend
Har hem ez-în mühre büved behremend
Her ki ber-în mühre çü har dil nihâd
Dürr-i girân-mâye be-har mühre dâd

“Akıllılık lâfı bu dünyada ne zamana kadar?.. Eşek de bu dünyadan faydalandı. Bu dünyaya eşek gibi gönül bağlayan kişi, değerli inciyi (ömrü) eşeğe tokmak olarak verdi!”



Câmî: İy mürğ dilet geşte mukayyed be-kafes
Kâmil ne-şevî tâ negünî terk-i heves
Ger hestî-i hîşten hicâbet ne-şevêd
Dâyim nazaret be-Zât-ı Hakk bâşed ü bes

“Ey kuş, gönlünü kafese bağlamışsın! Hevesi terketmedikçe kâmil olamazsın! Eğer kendi varlığın sana engel olmazsa, devamlı nazarın Hakk’a olsun, yeter!”

Hâfız: Devlet der-în serâ vu küşâyış be-dîn der-est

“Devlet bu dünyada ve rahatlık da bu kapıdadır!”

Hâfız: Kat’ in bâdiye bî-hem-rehî-i Hızr me-kon
Zulümât-est be-ters ez-hatar-ı gümrâhî

“Bu çölü Hızır’ın yoldaşlığı olmadan aşma, karanlıktır; yolunu kaybetme tehlikesinden kork!”

Lamiî Çelebi, Emîr Şemsüddin Ahmed Buharî’ye intisap ettikten sonra onun tavsiyesi doğrultusunda ilk olarak haftalar süren münzevî bir hayata başlar:

Beyt: Ser-i irâdet-i mâ âsitân-ı Hazret-i Döst
Ki her-çi ber-ser-i mâ mî-reved irâdet-i û’st

“Bizim istek başımız ve Üstad’ın eşiği, başımıza gelen her şey onun iradesi dâhilindedir!”

Hâfız: Zi-mülk tâ melekûteş hicâb ber-dârend
Her ân ki hizmet-i câm-ı cihân-nümâ be-koned

“Mülkten onun melekler âlemine kadar cihanı gösteren kadehe hizmet eden kişi hicap duyar!”

Şeyhî: Hâk şev hâk tâ be-rûyed gül
Ki be-cüz hâk nî’st mazhar-ı kül

“Toprak ol ki gül bitsin. Mazharıkül topraktan başka bir şey değildir!”

Şeyhinin yardımıyla gönlünü kötü niyetlilerden korumak ve aydınlık kılmak ister:

Hüsrev: Zi-deryâ-yı şehâdet çün neheng-i lâ ber âred ser
Teyemmüm farz kereded Nûh-râ der-rûz-ı Tûfâneş

“Lâ timsahı şahadet deryasından başını kaldırıncı Nuh’a tufan gününde teyemmüm farz olur!”

Hâfız: Ez-ân zemân ki be-dîn âsitân nihâdem rûy
Ferâz mesned-i hûrşîd tekyegâh-ı men-est
Meger be-tîg-i ecel hayme ber-konem v’er ne
Remîden ez-der-i devlet ne resm ü râh-ı men-est

“Bu eşiğe yüz koyduğum zamandan beri, güneşin dayandığı mertebe benim dergâhımdır. Ecel kılıcı otağımın ipini kesse ve otağım yıkılsa bile devlet kapısını terk etmek benim âdetim değildir!”



Lamiî, şeyhi Emîr Şemsüddin Ahmed Buhârî'nin ölümü ile sarsılır. Ancak ona göre bu ölüm dosttan gelen bir davettir:

Hâfız: Zi-gûş penbe birûn âr u müstemi' mî-bâş
Salâ-yı mevt zi-her cânibet beyâyed fâş

“Kulaktaki pamuğu çıkar ve dinle; ölüm salası her tarafından açık olarak gelmektedir!”

Nazmun li-mü'ellifihi: Ân şâh-bâz-ı ünsî çün terk-i âşiyân kerd
Bâ-tâyirân-ı kudsî pervâz-ı lâ-mekân kerd

“O dost doğan kuşu, yuvayı terk edince, mukaddes kuşlarla lâ-mekâna doğru uçtu!”

Nazmun li-mü'ellifihi: Mütevâtir katarât-ı matar-ı rahmet ü fazl
Ber-ser-i ravza-i cennet sıfateş bârân bâd
Der-terâzû-yı ‘amel dirhem-i ihsân verâ
Ber-nükûd-ı hasenât-ı dü cihân rüchân bâd

“Rahmet ve fazilet yağmurunun damlaları devamlı olarak onun cennete benzeyen bahçesinin üzerine yağsın! Ayrıca amel terazisinde bağış dirhemi, iki cihanın güzellik paralarına üstün olsun!”

Bütün itirazlarına rağmen eş dost, tanıdık ve akrabalarına söz geçiremez ve onların ısrarlarıyla evlenir:

Sa'dî: Çü ceng âverî bâ-kesî ber-sitîz
Ki ez-vey güzîret büved yâ gürîz

“Savaşınca, kendisinden fayda elde edeceğin veya kaçacağın kişi ile savaş!”

Onun hayatının bundan sonraki döneminde aile ve çoluk çocuk dolayısıyla geçim sıkıntısı baş gösterir:

Hâfız: Gulâm-ı himmet-i ânem ki zîr-i çarh-ı kebûd
Zi-her-çi reng-i ta'alluk-pezîred âzâd-est

“Gök kubbe altında dünya işleriyle ilgili her şeyden uzak olan kişinin himmetinin kölesiyim!”

Monlâ: Yek külâhî dâştem ez-leblebû güm şod zi-men

“Leblebiden bir külâhım vardı, kaybettim!”

Hâfız: Her-çi hest ez-kâmet-i nâ-sâz-ı bî-endâm-ı mâ'st
Ve'r ne-teşrîf-i tu ber-bâlâ-yı kes kûtâh nî'st

“Kusur bizim uygunsuz ve düzgün olmayan boyumuzdadır; yoksa senin bağışladığın elbise kimsenin boyuna kısa gelmez!”

Nazmun li-mü'ellifihi: Mürg-i dil der ‘âlem-i itlâk büved
Dâne-i dîd ü esîr-i dâm şod

“Gönül kuşu başıboşluk âleminde idi, bir tane gördü ve tuzağa esir oldu!”

Sa'dî: İy giriftârî pây-bend-i ‘iyâl



Diger âzâde-gî me-bend hayâl

“Ey çoluk çocuğun sıkıntısına düşen, artık hür olmayı hayal etme!”

Geçim sıkıntısı onu zamanının zenginlerine mektuplar yazmaya mecbur etmiştir:

Mevlânâ Câmî: Hezâr bâr ez-în şugl tevbe kerdem lîk
Ez-ân ne-bûd gürîzem çü sâyir-i eşgâl
Belî gürîz çi imkân zi-her-çi kilik-i kazâ
Nüvişt-i ber-ser-i kes der-mebâdî-i ahvâl

“Bu işten bin defa tövbe ettim; ancak başka işlerden kaçışım gibi değildi bu kaçışım. Kaza kaleminin ta başlangıçta insanın başına yazdığı “belâ”dan kaçışım imkânı var mı?...”

Mısrâ’: Bedîn bizâ’et-i müzcât key konem sûdî

“Bu değersiz sermaye ile nasıl kâr elde edeyim?...”

Lamiî, mektuplarını sadece maddî sıkıntılardan kurtulmak için yazmamıştır. Aynı zamanda güzel söz sahiplerini yâd etmek ve yazma meraklılarına örnek olmak istemiştir:

Beyt: Tâvir-i vehm ü hayâl-i mâ kucâ vu kasr-ı döst
Nüh-felek nesc-i ‘anâkib dâñ be-kasr-ı kadr-i döst

“Hayal ve vehim kuşumuz nerede, dost sarayı nerede?... Dostun itibar sarayı yerine, dokuz feleği örümceklerin ağı bil!”

Beyt: Men der-saf-ı fursân-ı fesâhat çi kesem
Tâ tîg-i zebân-keşîden âyed hevesem

“Ben güzel söz söyleyenlerin usta binicileri safında kimim ki, dil kılıcını çekmeye yelteneyim?”

Lamiî, güzel yazmak konusunda rehber ihtiyacı olduğunu söyler ve sözü herkesin süslü ve sanatli söyleyip yazamayacağı noktasına getirir:

Nazmun li-mü'ellifihi: Bâr-ı mektûbât-ı ‘irfâneş eger ber-mî-zenî
Ez-keşîden nüh-katâr-ı çarh dâred ‘âcizî

“Eğer onun irfan mektuplarının ağırlığını dokuz kat felek katarına yüklesen çekmekten aciz kalır!”

Hâfiz: Z’ân lütf-i Hakk ki ‘akl ne-dîde’st ü ne-şenîd
Şükrâne vâcib est ki der-rûzıgârı mâ’st

“Hakk’ın, aklın görmediği ve işitmediği lütuflarından dolayı günümüzde olana şükretmek gerekir!”

Hâfiz: Âhenîn-pây çü pergâr şod u hem ne-resîd
Peyk-i endîşe der-ân dâyire illâ be-hayâl

“Pergel gibi iki ayağı da demirden olmasına rağmen, yine de ulaşamadı; o dairede düşünce postacısı hayalden başkası değildir!”

Mısrâ’: Çü müflisî ki talebkâr-ı genc-i Kârûn-est



“Bir müflis ki Karun'un hazinesine talip olmuştur!”

Lamiî Çelebi, zamane insanların kadirbilmezliğinden de şikâyetçidir:

Hâfız: Me-râ zi-dest-i hünerhâ-yı hîşten feryâd
Ki her yekî be-diger-gûne dâredem nâ-şâd

“Her biri beni başka türlü mutsuz eden hünerlerimin elinden feryat!”

Nazm: Eger bâşed harî ber-püşt-i ester
Konendeş cümle bâ-’Îsî berâber
Ve ger Sahbân büved der-jende bâ-dalk
Ne-sencendeş be-vezn-i bâklî halk

“Katır sırtında bir eşek bile olsa, onu herkes İsa ile denk tutar; eski yırtık elbise içerisinde Sahban da olsa halk onu bakla ölçeği ile tartmaz!”

Mısrâ’:Tu ehl-i dâniş ü fazlî hemîn günâhet bes

“Sen ilim ve fazilet sahibisin, bu günah sana yeter!”

Li-kâ’ilihi: Kalb-i benehrec ü zer-i hâlis çü yek bahâ’st
Nakkâd-ı fazl-râ zi-mihekk-i hired çi sûd

“Kalbin içi ve saf altın aynı değerdedir; fazilet tenkitçisine akıl vasıtasından ne fayda?...”

Kâtibî: Hiç kûrî şî’r-i Selmân-râ ne-mî-âred be-çeşm
Hiç kel-râ ser-fürû n’âred be-Divân-ı Kemâl

“Hiçbir kör, Selman’ın şiirini göz önüne getirebilir mi? Hiçbir kel, Kemal’in Divan’ı önünde başını eğebilir mi?...”

Yazdıklarında hata bulanların bu hataları affetmelerini ister:

Mısrâ’:Büzürgân hurde ber-hordân ne-gîrend

“Büyükler küçükleri küçümsemez!”

Hâfız: Be-pûş dâme-i ‘afvî be-zillet-i men-i mest
Ki âb-rû-yı şerî’at be-în kadr ne-reved

“Af eteğini kendinden geçmiş olan benim hakirliğimin üzerine ört ki, şeriatın yüzüsu bu kadarcık (afla) gitmez!”

Münşeât’ta bu giriş kısmından sonraki ilk mektup Lamiî’nin Bursa’dan şeyhi Emîr Ahmed Buhârî’ye yazdığı mektuptur. Mektup *Münşeât*’ın müellif hattında 12b-14a yaprakları arasında yaklaşık üç buçuk sayfadır. Bu bölümde Farsça sözler şöyledir:

Mektubun *elkâb / tarîf* ve *ibtida / ser-rnâme* bölümleri Arapça selam ve saygı ifadeleridir. Daha sonra *tahallüs* ve *talep / haber* bölümlerinde Lamiî mektubunda şeyhinden ayrı kalışının vermiş olduğu ızdıraptan söz eder ve kavuşma isteğini dile getirir:

Mısrâ’:Men ki bâşem ki ber-ân hâtır-ı ‘âtır-güzerem

“Ben kimim ki o güzel hatırı kırayım?...”



Lamiî şeyhinden uzak olsa da gönlünün hep onunla olduğunu söyler ve kusurunu itiraf eder, ona kavuşmayı arzular. Bu arzusuyla gece gündüz kendisine dua ettiğini söyler. Uzakta olmanın ızdırabını duyduğunu belirtir, dualarının kabul olmasını ister. Arzusu, şeyhinin gönlünü kazanmaktır.

Beyt: Tû be-taksîr-i hod üftâdî ez-în der mahrûm
Ez-ki mî-nâlî vü feryâd çe-râ mî-dârî

“Sen kendi kusurunla bu kapıdan mahrum oldun; kimden şikâyet, neden feryat ediyorsun?..”

Beyt: Çigûne ser zi-hacâlet ber-âverem ber-döst
Ki hizmetî ki sezâ ber ne-y-âmed ez-destem

“Başı, utançtan dolayı dosta nasıl çevireyim? Çünkü uygun bir hizmet elimden gelmedi.

Dîger: Deryâ vu kûh der-reh ü men haste vü za’if
Ïy Hızır-ı bî-huceste meded dih be-himmetem
Her dem be-pîş-i çeşm-i tu h^wâhem sipord cân
Der-în hayâlem er be-dihed ‘ömr mühletem
Dûram be-sûret ez-der-i devlet sarây-ı tu
Lîkin be-cân u dil zi-mukîmân-ı Hazretem

“Yolumda deniz ve dağ, ben ise hasta ve zayıf; ey merhametsiz Hızır, yardımınla imdadıma yetiş! Eğer ömrüm bana izin verirse, her an senin gözünün önünde canımı vermek istiyorum; bu benim hayalimdir. Şeklen senin devlet sarayının kapısından uzaktayım; lâkin can ve gönülden senin önünde saygıyla eğilenlerdenim!”

Dîger: Be-ten mukassaram ez-hizmet-i mülâzemetem
Velî hulâsa-i cân hâk-i âsitâne-i tu'st

“Vücutça sana bağlılık hizmetinden acizim; lâkin kalan canım senin eşiğinin toprağıdır!”

Mısrâ’: Dil pîş-i tu'st devlet-i men in kadr bes est

“Gönlüm senin önünde, bana devlet olarak bu kadarı yeter!”

Mısrâ’: Âyâ tu kucâ vu mâ kucâyem

“Sen nerede, biz neredeyiz?...”

Beyt: Ger neyem zîşân ez-îşân gofteem
Hoş-dilem k’în kıssa ez-cân gofteem

“Eğer canlı değilsem de onlardan söylemişim. Mutluyum, çünkü bu kıssayı candan söylemişim!”

Beyt: Eger hizmet ne-mî-âyed zi-destem
Du’â'-gûy-ı tuem her câ ki hestem

“Elimden hizmet gelmese de, bulunduğum her yerde senin duacınım!”

Beytün li-mü'ellifihi: Ger ne-mî-bâşem zi-huddâm-ı dereş



Bârî gûyend ez-segân-ı kûy-ı û'st

“Onun kapısının hizmetçilerinden değilsem de, hiç olmazsa köyünün köpeklerindedir desinler!”

Mısrâ': Yâ Rabb du'â-yı haste-dilân müstecâb bâd

“Yarab, gönlü hasta olanların duasını kabul et!”

Bi'n-nûn ve's-sâd! Bâkî meyl ü şegaf be-neyl-i şeref-i dest-bûs huddâm-ı ân südde-i Sidre-makâm ne der-ân mertebe îst ki ber-şeyh-i îsâr-ı hâme-i müşkîn-'imâme şerh-i ân tevâned dâd, yâ der-tayy-ı tûmâr-ı nâme-i kâfûri-câme derc-i ân tevâned kerd.

““Nûn” ve “sâd” hakkı için! O yüce makamın hizmetçileri sonsuz arzu ve sevgiyle şeyhin elini öpme şerefine nail olmayı o kadar çok istemektedirler ki, ne misk kokan sarık (gibi) kalemin saçıkları (yazıları), ne de kabı kâfur kokan mektubun dürülüp bükülmesi (tamamlanmış olması) onun izahını yapabilir!”

Nazm: Ârzû-yı men be-hâk-i pây-ı û efvân büved

Z'ârzû-yı garka der-âteş be-huld u kevsereş

Çeşm mî-dârem ki pîş ez-bâr besten z'în ribât

Bâr-ı men bi'nd ü felek-rûzî be-'azm-i kişvereş

“Onun ayağının tozuna o kadar çok özlem duymaktayım ki, onun cennet ve kevser ateşinde boğulmak istiyorum. Ümit ederim ki bu saraydan ayrılmadan önce, yükümü bağlasın ve felek kısmetli, onun ülkesine doğru yola çıksın!”

Rubâ'î: Yâ Rabb be-rehâniyem zi-hirmân çi şeved

Râhî dehîm be-sûy-ı 'irfân çi şeved

Bes gebr ki ez-kerem müselmân kerdî

Yek gebr-i diger konî müselmân çi şeved

“Yarab, beni mahrumiyetten kurtar ne olur? İrfana doğru bana bir yol ver ne olur? Nice mecusiyi kereminle Müslüman yaptın. Diğer bir mecusiyi de Müslüman yapsan ne olur?”

Lamiî Çelebi, mektubunda şeyhinden başka, dostlarına da selam ve bağlılığını bildirir:

Beytün li-mü'ellifihi: Gerçi yârân fârigend ez-yâd-ı men

Ez-men îşân-râ hezârân yâd bâd

“Her ne kadar dostlar beni hatırlamaktan uzak iseler de, ben onları binlerce kez hatırlamaktayım!”

Lamiî, dostlarının da kendisini unutmamalarını ister ve dualarını bekler:

Beyt: Şikeste-vâr be-der-kâhet âmeden ki tabîb

Be-mûmiyâyî-i lütf-i tuem nişânî dâd

“Boynu bükük olarak senin dergâhına geldim ki, doktor senin lütfunun mummyasıyla nişan verdi!”

Beyt: Ferâmûşam me-kon maksûdam ân-est



Ferâmûşî ne-şart-ı dōstân-est

“Unutmam, maksadım odur: Unutmak dostların şartı (yapacağı iş) değildir!”

Mektupta *intihâ* ve *dua* bölümleri iç içedir ve Farsça-Arapça mülemmadır.

Bâkî huzûr-ı dil ü cânî ve sürûr-ı hakkânî dâyimâ der-terakkî bâd! Bi'n-Nebiyi ve âlihi'l-emcâd!

“Sonuç olarak, Nebi ve onun yüce arkadaşları hürmetine gönül ve candan huzur, hak ve adalete uygun sevinç, sürekli artsın!”

Mektubun *imza* bölümü *El-'abdü'd-dâ'î Mahmûd el-Lâmi'î* şeklinde Arapçadır.

Münşeât'ta mektuplardan sonra bitiriliş bölümü bulunmaktadır. Bu bölüm müellif hattında 125b, 126a yaprakları arasında yaklaşık iki sayfadır. Bu bölümde bir Farsça rubaî bulunmaktadır. Eser Arapça-Farsça bir dua ile bitiriliş tarihini de vererek tamamlanmaktadır:

Rubâ'î: İy dōst be-dân mertebe vü pâye-i hod
Ber-bâd me-dih 'ömr-i girân-mâye-i hod
H^wâhî ki şevî ehl-i sa'âdet çü hümâ
Ber-cîfe-i dünyâ me-fiken sâye-i hod

“Ey dost, kendi mertebeni ve konumunu bil de değerli ömrünü berbat etme! Hüma kuşu gibi saadet sahibi olmak istiyorsan, kendi gölgenle dünyanın kokuşmuşluğu üzerine yönelme!”

El-hamduli'llâhi Rabbi'l-'âlemîne ve's-salâtü 'alâ seyyidi'l-mürselîne ve âlihi ecma'îne! Hemân Hudâ-yı te'âlâ mâ-râ vu dōstân-ı mâ-râ ez-se'âmet-i yârân-ı mezemmet-gûy ve şe'âmet-i hemkârân-ı mankasat-cûy nigâh dâred! Rahime'llâhü imre'en izâ nazara 'aybehü asleha ev setere ev bi-igmâzi'l-'ayni ve'l-'afvi 'abere ve yekûlü: Yâ Rabb, irhem kâyilehü ve evfer nâyilehü bi-fazlike. Temme 'abduhü'l-fakîr Mahmûd bin 'Osmân. Sene 938 [H 1531-32].

“Hamt âlemlerin Rabbine, dua resullerin efendisine, ailesine ve bütün dostlarıdır. Her zaman yüce Allah, bizi ve bizim dostlarımızı, kınayan dostların uğursuzluğundan ve kusur arayan meslektaşların kötülüğünden korusun. Allah, onun (bu kitabın) ayıbını görüp de düzeltene veya örtene ya da göz ucuyla bakıp, affedip geçip gidene ve “Ey Allah'ım! Faziletinle onu (bu kitaptaki sözleri) söyleyene merhamet et, isteğini çoğalt!” diyene de merhamet etsin! Bitti. Allah'ın âciz kulu Osman oğlu Mahmud. Sene 938 [H 1531-32].”

Değerlendirme ve Sonuç

Münşeât'ta Farsça şiirler çeşitli şekillerde tasnif ve değerlendirmeye tabi tutulabilir. Hatta Türkçe, Farça ve Arapça sözler birlikte de değerlendirilebilir. Ancak Arapça ve Farsça sözlerin çokluğu bizi Farsça olanları değerlendirmeye yöneltti.

Münşeât'ta Farsça 102 mısra, 376 beyit, 38 rubai, 52 kıta, 41 nazm, 2 mesnevi olmak üzere toplam 611 manzume bulunmaktadır. Bunlara mensur Farsça ve Farsça-Arapça mülemma 57 söz ve ibareyi de dâhil ettiğimizde bu sayı 668 olur. Eserdeki Farsça ve Arapça sözlerin tamamının 1598 olduğunu düşünürsek Farsça sözlerin Arapça sözlere oranının % 41, 80 olduğu görülür.



Münşeât'ta bazen nazım şekillerinde değişiklikler yapılmıştır. *Münşeât*'ta başka başka yerlerde beyitten mısra, rubaîden beyit yapılmıştır. Eserde kıta terimi geçmemesine rağmen nazm adı altında kıtalar bulunmaktadır. Bu durum nazımın kıta anlamında da kullanıldığını gösterir. Şiir ve beyit terimleri de kıta yerine kullanılmıştır.

Mektuplar farklı kişilere yazıldıkları için bazı manzumelerin çeşitli mektuplarda tekrar edildikleri görülmektedir. Mesela “Yâ Rabb du'â-yı haste-dilân müstecâb bâd” mısraının altı yerde tekrar edildiğini görüyoruz.

Nazım başlığı altında değerlendirdiğimiz manzumelerin bazılarında kafiye örgüsü nazımın kafiye örgüsüne uymamaktadır. Mesela nazm, kafiye örgüsü bakımından gazele benzer, mahlas beytinin olmayışı ve konusunun değişik olması sebebiyle de gazelden ayrılır (İpekten, 1994, s. 47). *Münşeât*'ta aa xa xa kafiyeleşimin dışında mesnevi tarzında aa bb ve aa aa biçiminde her beyti aynı kafiyeli manzumeler vardır. Biz bunları nazma benzedikleri için nazm başlığı altında değerlendirdik. Bu şiirler kısa mesnevi bölümleri olarak da değerlendirilebilir.

Münşeât'ta Farsça mensur sözler genellikle mektupların başında ya da sonunda bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Esir, HA (1998). *Lâmî'i Çelebi Ferhâd ile Şîrîn* (İnceleme-Metin-İndeks). Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Esir, HA (2006). *Münşeât-ı Lamî (Lamî Çelebi'nin Mektupları) -İnceleme-Metin-İndeks-Sözlük-*. Trabzon: KTÜ Yayınları.

İpekten, H (1994). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

İslam Ansiklopedisi. “İnşâ” (1997). Cilt 5/2. Eskişehir: Millî Eğitim Bakanlığı. Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi.

Lamî Çelebi. *Münşeât*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi No: 2733.

Özek, A., Karaman, H., Turgut, A., Çağrı, M., Dönmez, İ K., Sadrettin, G. (1997), *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/ 86.

Pakalın, MZ. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Cilt 2. İstanbul: Millî Eğitim Basım evi.

Sarı, M. (1982). *El-Mevârid* (ArapçaTürkçe Lügat). İstanbul: Bahar Yayınları.

Şemseddin Sâmî (1317). *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaadet.



Field : Literature

Type : Review Article

Received: 19.03.2016 - *Accepted*: 20.05.2016

Necib el-Kîlânî'nin “Kâtilu Hamza” Adlı Romanı Üzerine Bir Tahlil Denemesi

Halil İbrahim ŞANVERDİ

Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı, TÜRKİYE

E-Posta: halilbrahim@hotmail.com

Öz

Roman, gerçek ya da hayal ürünü bir olayın yer, zaman ve kişi unsurlarına bağlı olarak uzun soluklu anlatıldığı eserlerdir. Roman türlerinden biri olan tarihi roman, konularını tarihte cereyan etmiş olaylar ve o zamanda yaşamış kahramanlarla onları çevreleyen gerçek veya hayali kişilerin hayat maceralarından alan roman türüdür. Tarihi romanlarda yazarın hayal gücüyle birleştirerek okuyucuya sunduğu olaylar, tarihi olayın monoton şekilde anlatılmasından daha etkileyici olabilmektedir. 1931-1995 yılları arasında yaşayan Necib el-Kîlânî, Mısır'ın el-Garbiyye iline bağlı olan Şarşâba köyünde doğmuştur. Ailesi özellikle erkek çocuklarını modern okullarda okutmaya özen gösterirdi. el-Kîlânî ilkokuldan sonra dini ilimlerin verildiği Ezher lisesine gitmek istese de dedesi O'nu Amerikan lisesine yazdırmıştır. 1952 yılında Kahire Üniversitesi tıp fakültesine kayıt yaptırmış ve üniversite hayatı boyunca edebiyat, siyaset ve felsefe alanında birçok eser okumuştur. 1954 yılında İhvânul Müslimîn grubuna üye olduğundan hapisaneye girmiş ve eğitim hayatı yarıda kalsa da 1960'da fakülteden mezun olmuş ve doktor olarak göreve başlamıştır. Asıl mesleği doktorluk olan ve Arap edebiyatında İslami edebiyatın öncüsü kabul edilen Necib el-Kilâni edebi bir şahsiyettir. Daha çok İslami içerikli romanlar kaleme alan el-Kîlânî henüz üniversite öğrencisi iken yazdığı kısa hikâye ile birincilik kazanmıştır. Meşhur yazar Necib Mahfuz'un düzenlediği toplantılara katılmış ve bunun gibi daha birçok edebi toplantılara katılmaya özen göstermiştir. Bu çalışmada Arap İslam edebiyatında önemli bir yeri olan Necib el-Kîlânî'nin hayatı, eserleri, edebi yönü ele alınmış ve “Kâtilu Hamza” adlı tarihi romanı, olaylar, kahramanlar, modern anlatım teknikleri, dil ve tasvirler açısından incelenmiştir. Yazarın 'Kâtilu Hamza' adlı romanında geçen olaylar, Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'yı şehit eden Vahşi'nin hayat hikâyesiyle kurgulanarak okuyucuya sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Roman, Necib el-Kîlânî, Kâtilu Hamza.



An Analysis of Nagib al-Kilani's Novel "Katilu Hamza"

Abstract

Novel is a literary work which narrates long printed story about imaginary or real characters and events. In novels, events are handled in a considerably complex and detailed way. In the other hand, historical novel is a work of writing that reconstructs the past in which a story is made up and sometimes borrows true characters and events of the time period in which it is set. Combining historical novel events in the author's imagination presented to readers, it may be more impressive than the historical events described in the monotonous way. Nagib al-Kilânî who lived between the years 1931-1995 was born Şarşâb which is in a village in al-Garbiyya in Egypt. His family took care to read the boys in modern schools. After primary school he wanted to go to the al-Azhar High School for religious sciences but his grandfather has given him the American high school. In 1952 he enrolled in Cairo University faculty of medicine and he has read many works on politics, philosophy and literature throughout his life in university. In 1954 he entered the prison for a member of the group Ihvânu'l-Muslim and therefore he graduated from the school in 1960 and began to work as a doctor. The pioneer writer of Islamic literature Nagib el-Kilânî's main profession is doctor. He gained the first award because of writing short story while he was student in the university. Mostly he wrote Islamic novels. He participated in literature meetings organized by the famous writer Naguib Mahfouz, and has endeavored to participate in many literary meeting like this. In this study, it was studied an important representative of the Arabic Islamic literature Nagib al-Kilani's life, works, literary personality and the novel "Katilu Hamza (The Murderer Of Hamza)" was examined in view of events, heroes, modern expression techniques, depictions and language. This author's novel named 'Katilu Hamza' the events were presented to readers with story life of Vahşi who was murderer Hamza the uncle of Prophet in the battle of Uhud.

Keywords: Novel, Nagib al-Kilani, Kâtilu Hamza (The Murderer Of Hamza).



Giriş

Arap İslam edebiyatının önemli temsilcilerinden olan Necîb el-Kîlanî, İslami olayları, Müslümanların sosyal durumunu konu alan birçok eser kaleme almıştır. Yazarın kaleme aldığı “Kâtilu Hamza” adlı romanı da adından anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber’in değerli amcası Hz. Hamza’yı şehit eden Vahşi’nin yaşadığı olaylar, çırpınışlar ve düşünce bulanıklığı üzerinde kurgulanarak İslamiyet’in gelişinden sonra yaşananlara özellikle Uhud Savaşı ve Mekke’nin Fethi dönemine ışık tutan tarihi bir romandır.

Tarihi romanın okuyucuyu sıkmadan olayları merak uyandırarak sunması, tarihi olayları direkt okumaktan çok daha ilgi çekici olmaktadır. el-Kîlanî’nin eleştirilenler tarafından üslubunun beğenilmesi ve eserlerinde yer alan tasvirlerin başarılı olması kendisini ön plana çıkaran özellikleridir. Bu eserinde de gerek üslubu, gerekse kişi ve olay tasvirleri okuyucuya eseri okurken tarihi olayı hayalinde canlandırmasına imkân vermektedir.

Necîb el-Kîlanî’nin Hayatı

Necib el-Kîlanî, 1931 yılında çiftçi bir ailenin çocuğu olarak Mısır’ın el-Garbiyye iline bağlı olan Şarşâba köyünde doğmuştur. Ailesi özellikle erkek çocuklarını modern okullarda okutmaya özen gösterirdi. Yazar, ilim hayatında en büyük destekçisinin dedesi olduğundan bahsetmektedir. Çocukluğu doğduğu köyde geçen yazar dört yaşında dedesi tarafından dini ve müspet ilimler veren köy okuluna gönderilmiştir. Bu okulda özellikle Kur’an, Hadis ve okuma-yazma öğrenmiştir. Yedi yaşında köyündeki ilkokula devam etmiştir. İlkokuldan sonra Tanta’daki dini ilimlerin verildiği Ezher lisesine gitmek istese de dedesi O’nu Amerikan lisesine yazdırmıştır. Derslerine düzenli çalışan, disiplinli, üretmeyi seven bir öğrenci olan el-Kîlanî, dini yönden de kendisini donatmak için lisedeyken tarikat şeyhi Şeyh Mahmud Meddah’ın sohbetlerine katılmıştır. Siyasete ilgisi olan yazar, 1948 yılında İhvânü’l-Müslimîn grubuna katılmış ve 1949 yılında bu grubun dergisinde ilk kasidesi “Beyne Eydinâ”yi yayınlamıştır. 1952 yılında Kahire Üniversitesi tıp fakültesine kayıt yaptırmış ve üniversite hayatı boyunca edebiyat, siyaset ve felsefe alanında birçok eser okumuştur. 1954 yılında İhvânü’l-Müslimîn grubuna üye olduğundan hapishaneye girmiş ve eğitim hayatı yarıda kalsa da 1960’da fakülleden mezun olmuş ve doktor olarak göreve başlamıştır. Yazar doktor olup da uzmanlığını aldıktan sonra köyüne gidip görevini yaptığı süre boyunca ücretsiz muayeneler, köylülere bedava ilaç verme gibi davranışlarıyla halk tarafından takdir olsa da bazı kesimlerden tepki almıştır. Aynı yıl evlenen yazarın dört çocuğu olmuş ve yazar, her birinin en iyi okullarda okuması için gayret sarf etmiştir. 1965 yılında tekrar tutuklanmış. 1968’de izin alıp Kuveyt’e oradan da Birleşik Arap Emirliklerine gidip doktorluk görevine orada devam etmiştir. Yazar ömrü boyunca her alanda İslami kurallara riayet etmeye çaba gösteren biridir. Hayatının son zamanlarda kötü bir hastalığa yakalanan yazar 1995 yılının Mart ayında vefat etmiş ve Mısır’a defnedilmiştir (Beyca, 2008).

Edebi Kişiliği

Yazarın edebi hayatı erken yaşlarda başlamıştır. İlme ve edebiyata olan ilgisinden dolayı çeşitli yazarların kitabını okumuştur. Yazdığı eserler sebebiyle de çeşitli ödüller kazanmıştır. İlk eseri “Beynâ Eydinâ” adlı şiirini ihvan grubunun dergisinde lise yıllarında yayınlamıştır. İlk eseri “Nahve’l ‘Ulâ” adlı şiir kitabını lise öğrencisiyken bastırmıştır (Beyca, 2008). Üniversite hayatı boyunca edebiyat, siyaset ve felsefe alanlarıyla ilgilenmiş ve bu durum daha sonra eserlerini etkilemiştir.



Sadece Arap yazarları okumakla kalmamış lise öğrenimini Amerikan lisesinde aldığından, İngilizceye hâkim olması sebebiyle batılı yazarların eserlerini de okumuş ve onların edebi yönlerinden etkilenmiştir. İslami edebiyat ile batı edebiyatını karşılaştırmasında batı edebiyat tarihine hâkim olduğu görülmüştür. el-İslamiyye ve'l-Mezâhibu'l-Edebiyye adlı eserinde Amerikalı edebiyatçı Norman Mailer'in dünya edebiyatında bağlılık konusundaki görüşlerinden alıntılar yapmıştır. Fransız düşünür ve yazar Sartre'nin, Rus edebiyatçı ve düşünür Tolstoy, Dostoyevski, Maksim Gorki gibi edebiyatçıların düşüncelerine yer vermiştir (Beyca, 2008).

Kılânî ayırım yapmadan hem doğu hem batı edebiyatından eserler okumuştur. Birçok yazarı yakından takip etmiş ve bazı yazarların kendisinde önemli etkiler bıraktığını belirtmiştir. Yazar, dönemin siyasi gelişmelerini eserlerine yansıtıyor, içinde yaşadığı siyasal, sosyal olaylar hakkında yazılar yazıyordu. Halkın sorunlarına değinmesinin sorumluluğunun bir parçası olduğunu belirtmekteydi.

İlk romanı “et-Tarîku't-Tavîl”i üniversite öğrencisi iken edebi yöntemleri bilmeden kaleme almıştır (Beyca, 2008). Üniversite öğrencisi iken siyasi görüşünden dolayı şahit olduğu ve yaşadığı olaylardan etkilenerek hikâyeler yazmıştır. Üniversitede iken siyasi olaylar dolayısıyla hapisaneye girip çıktıktan sonra belirli bir süre edebi eserlere ara verir. Bir süre sonra Necib Mahfuz'un toplantılarına benzer edebi toplantılara katılır ve bu toplantıların kendisine çok şey kattığını ifade eder.

Önemli bir yazar olan Taha Hüseyin'in şeref başkanı olduğu İttihadu'l-Kuttâb adlı kulübün düzenlediği kısa hikâye yarışmasında “eş-Şucâ” adlı hikâyesiyle altın madalya kazanmıştır. Bu hikâye Necib Mahfuz'un toplantısında okunmuş Ali Ahmed Bakesir bu hikâye için; ‘Bu hikâye, etkileyici, gerçek insan örneğini mükemmel bir sanat örneğiyle sunmuştur’ demiş, Mahfuz da buna yakın ifadeler kullanmıştır (Beyca, 2008).

Kılânî İslam edebiyatının öncü ismi olmuştur. Bu şekilde ünlenmesinin bir diğer sebebi Necib Mahfuz'un O'nun hakkında bir dergiye verdiği demeçtir. Dergide Kılânî'nin Müslümanların sorunlarına, hayatlarına seçkin üslubuyla yer verdiğini savunarak İslam edebiyatının öncüsü sayılacağını belirtmiştir.

Kılânî kendisiyle yapılan röportajda fikirlerini en çok etkileyen kişinin kendisinin tabiri ile şair, filozof ve allame olan Muhammed İkbal olduğunu belirtmektedir. İkbal ile ilgili yaptığı birçok araştırmasından sonra O'nun hakkında telif ettiği eserler ve yaptığı çalışmalar dolayısıyla çeşitli ödüller aldığını dile getirmekte ve İkbal'in anısına düzenlenen çalışmalardan birinde Pakistan elçiliğinden altın madalya kazandığını vurgulamaktadır. Ayrıca Ahmed Şevki'nin şairliğinden faydalandığını da dile getirir. Hikâye yazımında ise Rus yazar Dostoyevski'nin tesirinde kaldığını ve O'nun için sanat açısından en büyük roman yazarı tabirini kullandığını görüyoruz. Tefik el-Hakim ve Ali Ahmed Bakesir gibi yazarların eserlerini okumaktan da büyük mutluluk duyduğunu dile getirmiştir (Ramadan Yusuf, 2005).

Yazar İslam ve edebiyat ile görüşlerini aynı röportajda şöyle dile getirmektedir. Müslüman için sanat büyük bir gayeye ulaşma vesilesidir. O vesile hayır, Hak ve sevgi ruhuyla dolu bir vicdan oluşturmaktır. İslam tembelliğe, menfiliğe ve enaniyete boyun eğmeyi, razı olmayı haram kılar. İşte büyük sanat budur (Ramadan Yusuf, 2005). Yazar, İslamiyet'in sanatla iç içe olması gerektiğini savunmuştur. Necib Mahfuz, Kılânî için ‘edebiyat dünyasında önemli bir yeri olan, güçlü bir bakış açısına sahip ve eleştirel yönü bulunan İslami bir edebiyatçıdır’ demiştir.



Yazar dinin yaşamın bir parçası olduğu için sanatta da yer alması gerektiğini savunmuş bunu da detaylı bir şekilde eserinde açıklamıştır (el-Kilani, 1987: 17,18,19).

Eleştirmenler Necib el-Kîlânî'nin hem edebi yönü hem de insani yönü üzerinde farklı yorumlar yapmışlardır. Hilmi Muhammed el-Kâ'ûd; "el-Kîlânî, eserlerinde abartıdan uzak gerçekçi bir tavır ile sosyal konulara da değinen biri olmakla birlikte dili kullanmadaki dikkati gözden kaçırılmamalıdır" der (el-Kâ'ûd, 2009). Câbir Kamîha ise Kilani'nin yoğun ve derin bir hissiyata sahip olduğunu bunu da eserlerine yansıttığını belirtir (el-Cemal, 2015).

Kendisinin hayatını en çok etkileyen şeyin ihvan grubu olduğunu belirtmektedir. Fikri hayatının bu grubun konferanslarından, katıldığı toplantılardaki görüşlerinden etkilendiğini dile getirmiştir. Bu grup hemen hemen her alanda siyaset, edebiyat, sanat, sağlık ve daha birçok konuda konferanslar düzenlemekteydi (Necib el-Kilani ve İslam Romancılığı).

Devrimi yapanları eleştirdiğinden birçok yazar gibi O da hapisaneye girmiş ama yine de gerçekleri yazmaktan kaçınmamıştır. Ayrıca daha önce hiç kimsenin dikkatini çekmeyen dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Müslümanların durumunu, sıkıntılarını konu alan eserler kaleme almıştır. el-Kîlânî'nin yazarlık yönünün öne çıkmasının yanı sıra asıl mesleği olan doktorluktaki hassasiyeti ve insanlara olan hizmeti birçok kesimden takdir toplamıştır. Yazarlıkta nasıl insanlara yararlı olmayı hedeflemişse mesleğinde de aynı hedeften sapmamıştır.

Eserleri

Yazarın hikâye, roman gibi türlerde birçok eserinin yanında şiirleri, edebi eleştiri yazıları ve tıp alanıyla ilgili yazıları da vardır. Birçok eseri İngilizce, Fransızca, Türkçe, Rusça, Farsça ve Çinceye tercüme edilmiştir. Ancak burada şunu dile getirmek gerektiğini düşünüyorum. Türkçeye çevrilen eserlere baktığımızda çok az sayıda eserinin dilimize kazandırıldığını görüyoruz. Yazar, farklı türlerde yazdığı eserler vesilesi ile çeşitli ödüllere mazhar olmuştur.

Necib el-Kîlânî çok sayıda roman ve kısa hikâye kaleme almıştır, bu eserlerinin de İslamiyet'le örtüşmesine dikkat ettiği dile getirilmektedir (el-Cemal, 2015).

Taha Hüseyin'in şeref başkanı olduğu kulüp tarafından düzenlenen yarışmada 'eş-Şucâ' adlı eseri ile altın madalya kazanmıştır. Eğitim bakanlığı tarafından da birçok kez çeşitli alanlarda yazdığı eserler sebebiyle ödüller almıştır. Sanat ve edebiyat topluluğu tarafından 'el-Yevmu'l-Mev'ûd' adlı eseri dolayısıyla ödüle layık görülmüştür. Muhammed İkbâl için yaptığı çalışmalar sebebiyle de Pakistan Başkanı tarafından 1978 yılında kendisine ödül verilmiştir (Necib el-Kilani ve İslam Romancılığı).

Yazarın çeşitli alanlarda 70'ten fazla eseri bulunmaktadır. Hikâye ve roman türünde yazdığı eserlerden bazıları şunlardır: "Nurullah", "Ard'u-l Enbiya", "et-Tarîku't-Tavîl", "fi-z Zalâm", "Ellezine yehterikun", "el-Yevmu'l Mev'ud". Kısa Hikâyeleri; " 'İnde Rahîl", "el-Kâbûs", "el-'âlâmu dayyîk". Yine kendisinin kaleme aldığı 6 ciltten oluşan "Lemahât min hayatî" adlı otobiyografisi bize yazarla ilgili geniş bilgiye ulaşmamızı sağlamaktadır.

Necib el-Kîlânî'nin Katilu Hamza Romanı

Yazarın tarihi romanlarından biri olan Katilu Hamza 1979 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Romanda Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'yı Uhud Savaşında şehit eden Vahşi'nin hayat hikâyesi konu edinmiştir. Vahşi'nin Müslüman olmadan önceki gelgitleri, hayata bakışı,



düşünceleri ayrıntılı bir şekilde sunulmuş ve Müslüman olduktan sonraki durumu da detaylı bir şekilde okuyucuya aktarılmıştır. Romanın geneline bakıldığında olay ve kişi tasvirlerinin dikkatli bir şekilde verilmesi sebebiyle o zamanki toplumda köleliğin ne demek olduğu gözler önüne serilmektedir. Ancak İslamiyet'in gelişi ile tüm insanların eşit sayıldığı bir toplumun doğuşu tabii ki zor olmuştur. Uhud Savaşı sırasında Müslümanlar ve müşrikler arasındaki çekişmeler, Mekke'nin fethi ile İslamiyet'in hâkimiyeti ve bu yüce dinin insanları ne derece etkilediği romanda okuyucuya sunulmuştur.

Ayrıca romanda geçen bazı olaylarla sanki sosyal mesaj verilmek istenmektedir. İslamiyet'in doğuşunda Hz. Muhammed için çok değerli ve önemli bir destekçi olan Hz. Hamza'yı şehit eden kişiyi Müslüman olduğunda affetmesi, O'nun insanlığa örnek teşkil edecek harikulade bir davranıştır. Bunun yanı sıra romanın ana kahramanı ile yakın dostu Süheyl arasında geçen kötü bir tartışmadan bir süre sonra birbirleriyle karşılaşmalarını yazar şu sözlerle anlatarak okuyucuya bir nevi mesaj vermektedir. Vahşinin: *"Artık gelmeyeceğini düşündüm çünkü geçen görüşmemizde seni kırdım"* demesi üzerine Süheyl: *"Dostluğumuzu senin dar zamanlarından birinde sivri dilli olduğun için kurban edeceğimi mi sandın?"* diyerek karşılık vermesi okuyucuya gerçek dostluk hakkında verilmiş bir mesajdır diye düşünülebilir. Romanda buna benzer toplumsal mesajlar yer almaktadır.

Olay Örgüsü

Kâtilu Hamza romanı tarihi bir roman olmasının yanında birçok duygunun yer aldığı bir romandır. Roman sanki fırtına öncesi sessizliği haber verircesine bir gece karanlığının tasviriyle başlar. Kısaca romanı şu şekilde özetlemek mümkündür.

Gece karanlığı çökmüştü ve yakın bir zamanda Bedir savaşında ölenlerinin intikamını almak için Mekkeliler, Müslümanlarla savaşacaklar. Mekke'nin dışında ücra bir yerde Vahşi, sevdiği kızla oturmaktadır. Kız Vahşi'yi derin düşünceler içinde görünce neyin var diye sorar. Vahşi, içinde fırtınalar koptuğunu, hayatın kendisi için anlamsız olduğunu ve hayattan lezzet almadığını anlatmaya başlar. Efendisinden de diğer tüm efendilerden da nefret ettiğini, hayvanların bile sahiplerinin yanında bir değerleri olmasına rağmen kendilerinin efendilerinin nezdinde bir değerleri olmadığından uzun uzadıya bahseder. Artık diğer insanlar gibi özgür olmak istediğini söyler. 'Able duyduklarına şaşırır. Son zamanlarda sevdiği insanın söylediklerinin çok tuhaf ve tehlikeli olduğunu düşünür. Vahşi, Hz. Muhammed geldikten sonra ortalığın daha da karıştığını söylese de 'Able Peygamber'in kendileri gibi köle olan Bilal'i müşriklerin elinden alıp özgürlüğüne kavuşturduğunu söyler. Vahşi, efendisi Cubeyr b. Mut'im ile arasında geçen konuşmayı hatırlar. Efendisi Vahşi'ye, mızrak ve ok kullanmaktaki ustalığını bildiğini söyleyerek hür olmak istiyorsan amcamın oğlu Ta'ima b. 'Adî'yi Bedir'de öldüren Peygamberin amcası Hamza'yı öldür diyerek şartlı bir anlaşma sunmuştur.

Aslında Vahşi, Bilal gibi Hz. Muhammed'e gidip iman etmek istemişti de efendisinin kendisine yapacakları korkusu ağır basmıştı. Efendisinin teklifinden sonra Vahşi'nin gözü hiçbir şey görmüyordu tek düşüncesi özgür olmak ve sevdiği insanla evlenmekti. Bunun yanında böyle bir şey yaptığında insanlar hep kendisinden övgüyle bahsedecek diye düşünüyordu. Bu teklifin yanı sıra Ebû Süfyan'ın karısı Hint üzüntülü ve kin dolu düşüncelerle bir gün Vahşi'nin yanına gelir. Çünkü Müslümanlar, oğlu Hanzala'yı Bedir'de öldürmüşlerdi. Hint de Vahşi'ye Hamza'yı öldürmesi karşılığında ne isterse vereceğine dair söz verir. Bunları duyan Vahşi Hamza'yı öldürmeye karar verir ve Uhud Savaşı'na katılır.



Uhud Savaşı'nda Hz. Hamza'yı şehit eder ve özgürlüğünü kazanır. Ancak ondan sonra hiçbir şey düşündüğü gibi olmaz. Toplum içinde beklediği saygıyı görmez. Artık özgür olan Vahşi, efendisinden 'Able'yi ister, ilk önce buna şiddetle itiraz edip hakaret eden efendisi, kölesi 'Able'nin Müslüman olduğunu duyunca Vahşi'ye "al senin emrinde artık" der. Müslüman olduğu için Vahşi'nin teklifini reddeden 'Able bu durumu kabul edemez ve uygun bir zamanını bulup Vahşi'den kaçır. Vahşi bu olaydan sonra kendisini içkiye verir ve geceleri o yörede oturan Visâl adındaki bayana gider, derdini anlatır. Ara sıra Süheyl adındaki dostuyla da dertleşir fakat dostları da kendisine deva olmaz. Bunun yanı sıra Hz. Hamza'yı şehit ettikten sonra sık sık O'nun hayalini gören Vahşi arkadaşlarıyla bir arada otururken bile "Hamza beni öldürecek, üzerime geliyor" diyerek kendisini kurtarmalarını ister. Her yerde Hz. Hamza'nın hayalini gören Vahşi için hayat zindan olmaya devam etmektedir.

İslamiyet günden güne yayılmakta, Mekke'deki Müslüman sayısı giderek artmakta ve etrafındakiler de birer birer Müslüman olmaktadır. İçten içe Müslüman olmak isteyen Vahşi, Peygamber'in amcasını şehit ettiği için korktuğundan, yaşananlardan dolayı Müslümanlara karşı kin beslemesinden ve inadından Müslüman olmaz. Büyük gün gelir, Mekke'nin fethine şahit olan Vahşi Peygamber'in kendisini öldüreceği korkusuyla Mekke'den uzaklaşır. Duyduğu haberlere inanamaz, kendisine Hz. Hamza'yı öldürmesi karşılığında özgürlüğünü veren efendisi Cubeyr ve istediği her şeyi mal, mülk vs. veren Hint bile Müslüman olmuştur. Mekke civarında yaşayan kabilelerin birçoğu da Müslüman olur. Vahşi dostu Süheyl'le hâlâ görüşmektedir. Bir gün Süheyl O'na İslamiyet'i anlatır ve Müslüman olması gerektiğini söyler. Vahşi ise "ben Peygamber'in amcasını öldürdüm beni asla affetmez" diye düşünmektedir. Süheyl, İslamiyet'in geçmiş günahları sildiğini, Hz. Muhammed'in bir insanın Allah'a iman etmesindeki sevincinin O'nun nezdinde her şeyden üstün olduğundan bahseder. O anda Vahşi 'Allah'a iman ettim' der. Artık Vahşi rahatlamıştır hayatına güneş doğmuştur. Ölüm korkusundan kurtulur ve Hz. Peygamber'in huzuruna gelir. Gözü yaşlı bir şekilde şehadet getirir. Hz. Peygamber birinin daha Müslümanlığına şahit olduğu için gülümser. Ama Müslüman olan kişinin yüzüne baktığında içinde bir sıkıntı zuhur eder. "Sen Vahşi misin?" der. Vahşi: "evet Allah'ın resulü". Peygamberimiz "otur ve bana Hamza'yı nasıl öldürdüğünü anlat" der. Vahşi detaylıca anlattıktan sonra Resulullah "yazıklar olsun sana gözüme görünme" der.

Vahşi Müslüman olur ve özgürdür ama Resulullah'ın sözü zihninden hiç silinmez, içini kemirip durur. Süheyl'e, "Peygamber keşke beni öldürseydi" der. Vahşi'nin Müslüman olduğu haberi şehirde yayılır. Vahşi yolda Cubeyr ile karşılaşır ve eski efendisinin kendisine "merhaba kardeşim" demesi üzerine kulaklarına inanamayan Vahşi "bu söz maldan mülkten çok daha güzel" der.

Günler geçer Hz. Muhammed'in vefat haberi şehre bir karanlık gibi çöker. Kimi ölmedi der inanamaz kimi de ölümü kabul eder sabırla karşılar. Hz. Vahşi, Hz. Muhammed'in vefatından o kadar etkilenir ki Resulullah'ın vefatı üzerine nida eder: "*Sen vefat ettin de ben Vahşi neden yaşıyorum, yüzümü dünyada Sen'den uzak tuttum, ahirette de o güzel yüzünü benden mahrum eder misin?(s.266)*". Süheyl gelir Vahşi'nin omzuna dokunarak "bizim durmamamız lazım, doğu-batı, güney-kuzey demeden cihat etmeliyiz" der.

Resulullah'ın vefatı üzerine Hz. Ebubekir Müslümanların halifesi olur. Hz. Ebubekir'e farklı bölgelerden insanların dinden döndüğüne dair haberler gelmeye başlar ve buralara seferler düzenlenmeye başlanır. Hz. Vahşi'ye de Halid b. Velid ile birlikte Yemâme'de yalancı peygamber olarak ortaya çıkan 'Museylematu'l-Kezzâb'a karşı sefere çıkmak nasip olur. Yemâme'de savaş çıkar ve Vahşi "Museylematu'l-Kezzâb"ı öldürür. Savaş bitikten sonra



mızrağını sallayarak “aynı mızrakla Resulullah’tan sonra en hayırlı insanlardan biri Hz. Hamza’yı ve en şerli insan Museylamatu’l-Kezzâb’ı öldürdüm” der. Aşırı yorgunluktan bitkin düşer ve dalar. Bir süre sonra Allahu Ekber, Allahu Ekber nidalarıyla yüzünde tebessümle uyanır. Ne olduğunu sorduklarında: “Rüyasında Hz. Hamza’yı gördüğünü, kendisine gülümsediğini ve sarıldıktan sonra cennette beraber olacağını söylediğini” büyük bir sevinçle anlatır (s.267-269).

Hz. Vahşi cihat ederek hayatına devam eder, Yermük Savaşı’na katılır. Hicretin 25.yılında Humus’ta yatağında vefat ettiği nakledilmektedir.

Şahıs Kadrosu

Romanın ana kahramanı İslamiyet’ten önceki devirden kalma adetlerle hala köle olan ve özgürlüğe susamış Vahşi’dir. Vahşi hedefine varmak için her yolu mubah sayan, kararlı, içini hırs bürümü, hayatı eğlenceden ve içkiden ibaret gören, inatçı, karamsar bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Sürekli içinde kendisiyle savaş halinde olan kahraman, mübarek bir insanı öldürmenin acısıyla yaşayamamakta ve intiharı bile düşünmektedir. Aynı kahraman, İslam’la şereflendikten sonra Hz. Peygamber’in yüzüne hasret kalmanın her şeyden acı olduğunu, bunun ölümden bile ağır olduğunu düşünmekte ve ardından uzun yıllar İslami cihatlara katılıp İslam düşmanlarını, Hz. Hamza’yı öldürdüğü mızrakla öldürüp içini kemiren acıyı azaltma yoluna giden yumuşak bir kalbe sahip olmuştur.

İkinci kahraman Vahşi ile aynı kişinin kölesi olan ve Vahşi’nin çok sevdiği ‘Able diye isim koyduğu kişidir. ‘Able Müslüman olmadan önce Vahşi ile evlenmeyi düşünmektedir. İslamiyet’i araştırıp Müslüman olduktan sonra Vahşi’yle görüşmeyi bile reddeder. Vahşi, O’nu efendisinden himayesine almasına rağmen bir yolunu bulup elinden kaçmış ve geri dönmemiştir. Vahşi’nin bitmez ısrarına karşın O’nu reddetmesiyle kararlı bir kişilik olarak göze çarpmaktadır. Aynı zamanda kötü şartlarda çalışmasına rağmen İslam’ı araştırmasıyla araştırmacı ve efendisine Müslüman olduğunu söyleyecek kadar cesaretli bir kişilik olarak karşımıza çıkar.

Romanda sürekli Vahşi ile karşılıklı konuşmalarda karşımıza çıkan bir kahraman da Vahşi’nin yakın dostu, Tâif’te ticaretle meşgul olan Süheyl’dir. Vahşi’ye sürekli iyi olanı önermesiyle ön plana çıkar. En önemlisi Vahşi’nin İslamiyet’le şereflenmesine vesile olan kişidir. Süheyl kimi zaman Vahşi ile tartışıp O’ndan ağır ifadeler duysa da dostluğunu hiçbir zaman bitirmeyen her fırsatta kendisinin nail olduğu İslamiyet’i anlatmaktan kaçınmayan vefakâr ve ısrarcı bir kişiliktir.

Vahşi’nin geceleri ‘Able’nın kendisini terk etmesiyle daha sık yanına gittiği ve beraber içki içip dertleştiği, Müslüman olduktan sonra Vahşi’yi reddederek bir gece Medine’ye kaçan Visâl, başka bir kahramandır. Visâl İslamiyet’i kabul etmeden önce Mekke’de kötü bir kadın olarak tanınmıştır. Müslümanlığın geçmişteki tüm günahları sildiğini ve İslamiyet’i kabul ettikten sonra yeniden doğmuş gibi temiz sayıldığını duyduğunda Müslüman olan bir kadındır.

Kölesi olan Vahşi’ye müşriklerin Bedir’de yaşadıkları hezimete büyük katkısı olan Hz. Hamza’yı öldürmesi karşılığında özgür kalacağını teklif eden ve amcasını Bedir’de kaybeden Cubeyr b. Mut’im, romanın bir diğer kahramanıdır. Cubeyr, Müslümanlardan intikam alma hırsıyla dolu, kölelerine bir eşya kadar bile değer vermeyen kibirli bir kişiliktir. Ancak Müslüman olduktan sonra eskiden kölesi olan Vahşi’nin Müslüman olduğunu duyunca ona



kardeşim diye sarılması, İslamiyet'in insanın ahlakına olumlu tesirinin bir örneği olarak göze çarpmaktadır. O'nu mütevazı bir kişiliğe büründüren İslam olmuştur.

O zaman müşriklerin ileri gelenlerinden sayılan, yönetimde söz sahibi olan Ebû Sufyân bir diğer kahramandır. Ebû Sufyân Mekkelilerin, Hudeybiye Antlaşması'na göre umre için Mekke'ye gelen Hz. Peygamber ve Müslümanları öldürme ya da onları Mekke'ye kabul etmeme tekliflerine rağmen, ortada bir anlaşmanın olduğunu söyleyen ve bu tür durumların yaşanmasına engel olmaya çalışan ve anlaşmaya sadık kalınmasını savunan bir kişilik olarak karşımıza çıkar.

Hz. Hamza'yı savaşta öldürmesi karşılığında Vahşi'ye mal-mülk adına ne varsa teklif eden ve Bedir'de oğlu Hanzala'yı kaybettiği için inleyen Ebû Sufyân'ın karısı Hint bint 'Utbe, bir başka kahramandır. Hint, Bedir'de oğlunu kaybettikten sonra intikam hırsıyla yaşayan ve Vahşi'yi ikna etmek için övgü dolu sözlerle yaklaşmış O'nun gönlünü okşayan bir karakterdir. Hint de Mekke'nin fethinden sonra İslamiyet'i kabul edenlerdendir.

Vahşi'yle düşünceleri örtüşen ve babasını Bedir'de kaybeden romanın bir diğer kahramanı 'İkrime b. Ebu Cehil'dir. Mekke fethinden sonra Vahşi'yle kaçıktan başka şansları kalmadığını düşünüp Mekke'den ayrılmıştır.

Uhud Savaşı'nda müşriklerin komutanlığını yapan ve savaş sırasında müşrikler yenilgiyi kabul edip de kaçmaya başladıktan sonra olayları lehlerine çeviren ancak bir süre sonra içine fırtınalar kopan ve Hz. Peygamber'e gidip Müslüman olan Halid b. Velid başka bir kahramandır.

Hz. Hamza'yı öldürdükten sonra istediği huzura kavuşamayan, sıkıntıdan akliselim ile düşünemeyen Vahşi'ye, korkusunu yenmesi için Hz. Peygamber'i öldürmesi gerektiğini ve kendisine her türlü desteği vereceklerini söyleyen Yahudilerin lideri Hay b. 'Ahtab bir diğer kahramandır. Hay, kendilerinin öldürmek için defalarca, birçok yol denemelerine rağmen Allah'ın korumasında bulunan Hz. Peygamber'i öldürememişlerdir. Hay'ın bu denli Peygamberimizi öldürme isteği kinli ve hırslı bir karakter olduğunu göstermektedir.

Vahşi'nin evine gelip O'na övgüler yağdırdıktan sonra Hz. Peygamber'i öldürme planını paylaşan Beni Nadir kabilesinden kendisini 'Kurban' diye adlandıran kişi diğer kahramandır.

Romanın her anında etkisi görülen ve romandaki olayların cereyan etmesinde en büyük etkiye sahip, Vahşi'nin Müslüman olmasına sevinen ancak amcasını hatırlattığı için hüznlenen bir başka kahraman, Peygamberimiz Hz. Muhammed'dir. Hz. Muhammed (sav)'in olaylar karşısındaki sabrı, Mekke'ye hac için geldikleri sene müşriklere olan tavrı ve özellikle Mekke'yi fethettiklerinde hiçbir insana zarar vermeden İslamiyet'e davet metodu bize O'nun güzel ahlakını anlatan örneklerdir.

Bu ana kahraman kadrosuyla karşımıza çıkan romanda yardımcı kahramanlar da yer almaktadır. Romandaki kahramanların tanıtılmasında dinamik metot kullanılmıştır. Yani kahramanlar, olaylar karşısında takındıkları tutum ve davranışlarıyla roman içerisinde tanıtılmaktadır.

Zaman-Mekân

Roman, zaman olarak Bedir Savaşı'ndan (M. 624, H. 2) sonra başlar, Mekke'nin fethine kadar yaşananlarla devam eder ve Hz. Vahşi'nin Yemâme Savaşı'nda yalancı peygamber Museyleme'yi öldürmesiyle son bulur.



Romanda ana mekân Mekke ve Medine çevresidir. Bunların yanında Uhud Meydanı, Tâif gibi yerler de romanda geçmektedir.

Anlatım Teknikleri

Romanda çeşitli anlatım teknikleri kullanılmıştır. Genel itibariyle 3.tekil şahıs (O'lu) anlatım mevcuttur. Ancak diyaloglarda ben'li anlatım da sıkça görülmektedir. Geri dönüş tekniği de romanda sıkça kullanılmaktadır. Ana kahramanın sürekli Hz. Hamza'yı öldürdüğünü hatırlaması o anı yaşayıp acı çekmesi sonra tekrar bulunduğu ana dönmesi buna bir örnek olarak verilebilir. Kahramanın gördüğü rüyanın etkisiyle uyandığında verdiği tepki de romanın belli bölümlerinde tekrarlanmıştır. Diyaloglar romanda sıkça başvurulan bir teknik olmuştur. Birçok yerde kahramanlar karşılıklı olarak konuşturulmuştur.

İç monolog tekniğinin sıkça kullanıldığı da dikkat çekmektedir. Buna Vahşi'nin savaşa gitmeden önce kendi içinden düşündükleri örnek olarak verilebilir. *“Müslümanlarla müşrikler arasındaki savaşa anlam veremiyorum, kılıç bile kaldırmayacağım. Çünkü iki tarafın da sorununu anlayamadım. Bunları çok düşünmüyorum, ben özgürlüğümü düşünüyorum”* (s.16,17). Yine Vahşi'nin savaşa *“ölüm ölümdür, ondan sonra ne olacağını bilmiyorum. Şu hayata lanet olsun bazı sırlarını anlayamıyorum”* demesi ana kahraman üzerinde sıkça bu tekniğin kullanıldığını göstermektedir. Vahşi'nin bir yerde Cahiliye döneminde yaşayan 'Antera b.Şeddâd'la konuşuyormuşçasına duygularını anlatması da dikkat çekmektedir. *“Allah sana rahmet eylesin 'Antera b. Şeddâd, onlar duygularının yüzün gibi kara olmadığını unutmışlardı ey 'Antera! Kanın da onlarınki gibidir. Değer bakımından bakılacak olursa sen 1001 efendiden daha yararlı ve güçlüsün”* (s.15).

Vahşi'nin şehit ettiği Hz. Hamza'nın hayalini sürekli görmesi ve O'nun hayaliyle olan konuşması düşsel anlatıma örnek teşkil etmektedir. *“Eliyle mızrağını yokladı yanında değildi. Acaba neden unutmuştu. Nefes nefeseydi şehit ettiği Hz. Hamza üzerine geliyor ve alaylı bir tavırla gülümsüyordu, sanki yaşıyordu. Benden ne istiyorsun? Konuş! Ben seni özgürlüğüm için öldürdüm, savaşa merhamet yoktur”* (s.160-161). Hayalinde gördüğü kişinin de *“sen bu yalanları kendine sakla, sen şeytansın, sefil birinin tekisin ömrün boyunca da sefil olacaksın”* (s.161) demesi Vahşi'yi endişelendirir. Romanın farklı yerlerinde bu tekniğe rastlanmaktadır. *“O'nu görüyorum Hamza... Çok iyi tanırım işte O... ölmedi. Elinde kılıcıyla yaklaşıyor, beni öldürecek... İmdat, öldürecek kurtarın beni. Ben suçlu değilim, Hamza! Cubeyr b. Mut'im beni kışkırttı”* (s.217). *“Vahşi Süheyl'le bir süre konuştuktan sonra 'iman ettim' der. Süheyl! Hamza'yı görüyorum, şimdi bana bakıyor, gülümsüyor. Delirmek üzereyim bu gülümsenin sırrını anlayamıyorum Süheyl elimden tut korkuyorum...”*(s.256). Vahşi Müslüman olduktan sonra Yemâme Savaşı'na katılıp da Museyleme'yi öldürünce rüya görüp de heyecanla uyanması ve bunu yanındakilere anlatması rüya yoluyla anlatıma başka bir örnektir. *“O'nu rüyamda gördüm. Beyaz bir atın üzerindeydi bana gülümsedi ben ise korkuyordum. Ama beni bağına bastı ve öptü. Cennette de kendisiyle beraber olacağımı söyledi...”*(s.269).

Tasvirler

Romandaki tasvirler dikkat çekmektedir. Yazarın özelliği olarak tasvirleri ile eleştirmenler tarafından övüldüğünden bahsetmiştik. Tasvirleri, eserin genelinde öne çıkmaktadır.

Roman doğa tasviriyle başlamaktadır. *“Gece karanlığı dünyayı kaplayana kadar yayıldı, Mekke şehri siyahlarla örtüldü, gökyüzündeki yıldızlar belirli bir şekilde dağıldı. Mekke*



ahalisini bir yığın sır sardı ve sessizlik dört bir yana yerleşmişti ancak bu sahte sessizlik, içerisinde tedirginlikler, kin ve tehlikeli emeller gizlemekteydi. Yarın intikam günüydü...”(s.5).

Kişi tasvirleri ayrıntılı bir şekilde verilmektedir. Fiziki olarak tasvire örnek: *“Siyah yüzünü O’na çevirdi gözünün ışıltısı karanlıkta bir an parladı...”(s.6).* Kahramanların davranışlarının tasviri de romanın ayrıntılı tasvirlerine örnektir. *“Alaycı bir tavırla kahkaha attı...”(s.6).* Hz. Hamza’nın tasvirini, Hint şu kısa ama çok anlamlı cümle ile Vahşi’ye yapmaktadır. *“Hamza kendi başına bir ordudur...”(s.25).*

Yazar, Vahşi’nin içinde bulunduğu psikolojik durumun tasvirlerini de Vahşi’nin diliyle başarılı bir şekilde sunmuştur. *“Bu hayattan nefret ediyorum. Her şeyden nefret ediyorum. İnsanlardan, efendilerden ve kölelerden. Mekke ve Medine’den...”(s.7).* *“Hayatta helal-haram yoktur. Hayat, mal-mülk ve güçten ibarettir. Fakir köleler canlı değil. Zayıflar yaşamıyorlar, bizler o aptalların gözünde ölüyoruz...”(s. 7).* *“Vahşi savaş meydanına giderken kin ve nefretle etrafa bakıyor, Hamza’nın siması Vahşi’nin hayallerini kaplıyor... Mızrağını arada eliyle yokluyor... Acaba savaş ne zaman başlar? Vahşi sabırsızlanıyor. Hayatındaki en mutlu güne, özgür olacağı güne bir an önce kavuşmak istiyor...”(s.22).* Bunun yanında yaptığı anlaşma itibarıyla özgürlüğüne kavuşacak olmasını Vahşi şu şekilde dile getirir. *“Savaşa gideceğim ve döndüğümde bambaşka bir insan olacağım. Gözler bana saygıyla bakacak, güllücükler beni karşılayacak, övgü dolu sözler duyacağım, herkes Vahşi gitti, Vahşi geldi diyecek. Adım evlerde anılır olacak...”(s.13).*

Vahşi’nin o zamanın ileri gelenlerinin bir arada oturduğu ve birbirleriyle intikam hırslarını paylaştıkları bir anda onlara bakarak onlar hakkındaki görüşlerini şu cümlelerle dile getirmesi, aslında kendisinin Hamza’yı öldürme teklifini sırf özgür olmak için kabul ettiğini gözler önüne sermektedir. *“Ey zavallı topluluk! Sizler hepiniz gururunuzun, kibrinizin ve aptallığınızın kurbanısınız. Efendiler, vücutları ve kalpleri âmâ bir köledir... Eğer insanlar akıllarıyla ve duygularıyla tartılsaydı ben hepinizin efendisi olurum. Lanet olsun hepinize...”(s.23).* Burada yazar, Vahşi’nin o anki durumunu ve insanlara bakış açısını detaylı bir şekilde sunmuştur.

Vahşi’nin mızrağına verdiği değeri romanın farklı yerlerinde dile getirilmektedir. *“Vahşi yalnız değildi, mızrağı vardı. Vahşi’nin nezdinde mızrağı Mekke’nin ileri gelenlerinden çok daha değerliydi. Çünkü mızrağı söylenmez, kendisini küçümsemez ve kendisinden uzak durmazdı. Bu mızrak Cubeyr ya da Hint gibi bin kişiden daha değerliydi(s.26).”* Bir gün Vahşi sarhoş iken mızrağını birkaç kişi elinden aldıktan sonra ağlar ve bir süre sonra kavuştuktan sonra mızrağa; *“Sevgilim, senle beni ayırmak istiyorlar oysa senin ayrılığın bana babam ve annemden ayrılmamdan daha ağır gelir (s.28)”* der.

Romanda kendisi gibi köle olan bayanlarla bir arada oturan ‘Able’ye Peygamber sorulduğunda Hz. Peygamber’i şu sözlerle tasvir etmesi romandaki kişi tasvirine güzel bir örnektir: *“Yüzünde doğruluğun nuru var. Bakışlarında mütevazılık ve hayâ mevcut. Hiçbir kimse O’ndan yalan bir söz işitmemiştir. Küçüğe de büyüğe de saygı duyar samimi davranır. Düşmanı da dostu da kendisine çeker. Eğer biri bana hayatın boyunca karşılaştığın kişilerden kimin peygamber olmasını istersin diye sorsaydı kesinlikle O’nu seçerdim...”(s.29).”*

Romanda yer tasvirleri ve Uhud Savaşı sırasındaki tasvir göze çarpmaktadır. *“Mekke ve Medine’ye yakın olan Uhud Dağı arası yol uzun, ıssız ve yokuşlarla, zorluklarla dolu...”(s.21).”* *“Uhud Dağı gururlu başını kimselere eğmiyor. Olanları sessizce donmuşçasına izliyor. İnsanlar kuvvetlice savaşıyor, kumlar uçuşuyor ve kılıçlar güneşin*



yakıcı alevinin altında parıldıyor. İnsanların bağirtısı yükseliyor, Müslümanlar düzenli ve güvenli bir şekilde ilerliyor...(s.29).”

Romandaki olaylar çeşitli bölümler şeklinde karşımıza çıksa da ana kahraman Vahşi b. Harb üzerinde yoğunlaşmaktadır. Her bölümde farklı bir olay anlatılıyor olsa da diğer bölümlerle bağlantı hiç kesilmemektedir. Olay örgüsünün farklı bölümlerde sunulmuş olması ancak sonunda tek noktada buluşması romanı okuyan kişide merak duygusu oluşturmaktadır. Olay tasvirleri romanın önemli bir ayağıdır. Bu romandaki olay tasvirleri de başarılı bir şekilde sunulmuştur. Yazar Hz. Hamza'nın vurulduğu anı şöyle anlatıyor. *“Vahşi bir ağacın arkasına gizlendi ve uygun zamanı bulduğu an mızrağı fırlattı. Hamza hala savaşmaya devam ediyordu. Sonra kıyafetinin ve vücudunun ıslandığını fark etti. Gücü kalmamıştı, tutunmaya çalıştı ama başı dönüyordu... (s.33).”* Savaş alanındaki olayın tasvirinin detaylı bir şekilde verilmesi olayın okuyucunun gözünde canlanmasını sağlamaktadır. Yazar, Hudeybiye Antlaşması dolayısıyla Müslümanların Mekke'ye umre için geldiğinde ahalinin durumunu ayrıntılı bir tasvirle anlatıyor. *“Vahşi Mekke'yi görebileceği yüksek bir tepeye oturdu. Mekkeliler Hira, Ebi Kays gibi diğer yüksek yerlere çekildiler. O an geldi, Hz. Muhammed devesinin üzerinde geliyordu... Bilal-i Habeşi Kâbe'nin üzerinde çıkıp ezan okudu ve kalpleri büyüledi... Vahşi çivi gibi yerine çakılmıştı. Müslümanlardan gözlerini ayırmıyordu, onlar tek bir vücut gibi ibadetlerini huşû ile yapıyorlardı...(s.189).”* Mekke'nin fethi olayı da detaylıca anlatılmaktadır. *“Mekke Allah'ın ordusuna kapılarını açtı. Hakka, hürriyete, adalete ve kardeşliğe açtı kapılarını... Fakat güney kapısında İkrime, Benî Bekr kabilesi ve adamları şehri teslim etmeyi reddederek orada durdular. Hz. Muhammed ordusuna mecbur kalmadıkça savaşmamalarını ve kan dökmemelerini emretmişti. Zubeyr b. 'Avvâm ordunun sol tarafında ve Mekke'ye kuzeyden giriyor. Medinelilerin komutanı Sa'd b. 'Ubâde Mekke'ye batıdan giriyor. Muhacirlerin komutanı Ebû 'Ubeyde en yüksek taraftan Hind Dağı'ndan Mekke'ye giriyor... Hâlid b. Velid sağ tarafta Mekke'ye güneyden giriyor...(s.230).”*

Vahşi'nin Peygamber'in huzuruna geldiği gün hem en mutlu hem de en üzüntülü gündü. O gün romanda şöyle anlatılır; *“Vahşi Hz. Peygamber'in huzuruna gelir ve şehadet getirir. Resulullah gülümser sonra önünde duran adama dikkatlice bakınca yüzünde bir hüznün görünür ve şöyle der: Sen Vahşi misin? Vahşi: Evet, Allah'ın Resulü. Kısa bir süre sessizlikten sonra Hz. Peygamber: “otur ve bana Hamza'yı nasıl öldürdüğünü anlat” der. Vahşi gözyaşları içinde anlatır... Bitirdiğinde ise Hz. Peygamber: “yazıklar olsun sana, yüzünü benden gizle” der. Vahşi Müslüman oldu ama... Ne yazık ki o söz zihninden hiç silinmeyecekti... Vahşi Süheyl'e gidip “keşke beni öldürseydi de rahatlasaydım” der (s.259-260).”* Bu olay tasvirindeki ayrıntı olmasaydı bu cümleleri okurken okuyucu çok etkilenmeyecek sıradan birkaç cümle gibi gelecekti. Ancak ayrıntılı tasvir, Vahşi'nin Müslüman olduktan sonra daha önce öldürmeyi bile düşündüğü Hz. Peygamber'in kendisinin yüzünü görmek istememesine ölümü tercih etmesini, yoğun bir duygu ile okuyucuya sunarak etkili bir anlatım sağlamaktadır.

Romanda Vahşi'nin Hz. Peygamber'in vefatından ne kadar müteessir olduğunu görmekle birlikte tüm Mekke halkının akıllarını kaybedecek duruma geldiği yazar tarafından etkili bir şekilde dile getirilmektedir. Vahşi'nin bu acıyı bastırmak için İslamiyet'in yayılması adına yapılan savaşlara katılmasından bahsedilmiş ve özellikle Yemâme Savaşı üzerinde durulmuştur. *“Vahşi, Halid b. Velid ile birlikte Yemâme'ye yalancı peygamber olan Museylemetu-l Kezzâb' giderler... Savaş başlar, Vahşi'nin gözleri onu aramaktadır. O'nu gördüğünde Vahşi, Hz. Hamza'ya fırlattığı aynı mızrakla nişan alır ve Museyleme'yi yere yığar...(s.267-268).”*



Dil-Üslup

Romanın dili yazarın sürekli vurgu yaptığı ve kendisinin de eserlerinde kullandığı edebi dil (el-Luġatu'l-Fusha)dir. Yazar, romanda diyaloglarda dahi bunu kullanmaya özen göstermiştir. Ayrıca roman, herkes tarafından anlaşılabilir basit bir dille yazılmıştır. Dili basit olmasına rağmen bayağılıktan uzak ahenkli bir dildir. Yazar anlatım sanatlarını iyi kullanan usta bir kalem, kuvvetli bir üsluba sahip, okuyucunun zevkle takip edeceği bir yöntem kullanmaktadır. Eserlerinde sade bir dil kullanmıştır. Toplumun her kesiminden insanın rahatlıkla anlayabileceği ve zevkle takip edeceği akıcı bir üslubu vardır (Beyca, 2008).

Sonuç

Yazarın bu romanı, İslamiyet'in doğuşunda Müslümanları ilgilendiren bir olayı ele alması ve sunuş tarzı itibariyle tarihi bir romandır. Tarihi roman, konularını tarihte yaşamış kahramanlarla, onları kuşatan gerçek veya hayalî kişilerin hayat ve maceralarından alan roman türüdür. İslam'ın doğuşu sırasında köle olan Vahşi üzerine kurgulanan roman, o günün tarihi bilgilerine dayanarak okuyucunun sıkılmadan o günün bilgilerine vakıf olmasına sebep olmaktadır. Romandaki tasvirler eleştirmenler tarafından yazarın takdir edildiği bir durumdur. Yazar, bu eserinde ve diğer eserlerinde tasviri kullanım gücüyle beğenilmiştir. Romandaki ayrıntılı tasvirler okuyucuyu olayların içine çekmekte ve olayları canlandırmasına yardımcı olmaktadır. Diyalogların sıkça yer aldığı roman okuyucuya sıkılmadan okuma fırsatı vermektedir. Yazarın diğer eserleri de anlatım ve üslup açısından birbirine benzerlik arz etmektedir. Eserlerinde genellikle İslami prensiplerin hâkim olduğu yazar, bu eserinde de İslamiyet'in doğuşunda yaşanan tarihi bir olayı ele alarak okurlarına sunmuştur.

KAYNAKÇA

Beyca, Fatma Betül, (2008), *Necib el-Kilâni Hayatı, Eserleri ve 20.yy. Arap Edebiyatındaki yeri (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, M.Ü., Sos. Bil. Enst.

el-Kilâni, N., (1987), *El-İslamiye ve 'l-Mezâhibu 'l-Edebiyye*, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle.

el-Kilâni, Necib, (1979), *Kâtîlu-Hamza*, Beyrut, Müessesetu-l Risale.

el-Cemal, Ebu'l-Hasan (2015), *'Hattâ lâ Nense Necib el-Kilâni*, <http://nagibelkilany.blogspot.com.tr/> (e.t. 15.03.2015).

el-İdrisi, Ebu Zeyd el-Makarri, *نجيب الكيلاني .. سيرته بقلمه*, http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=نجيب_الكيلاني_.._سيرته_بقلمه (e.t. 14.03.2015).

el-Kilâni, N., *Necib el-Kilani ve İslam Romancılığı*, http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D9%86%D8%AC%D9%8A%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%8A%D9%84%D8%A7%D9%86%D9%8A (e.t. 14.03.2015).

el-Kâ'ûd, Hilmi Muhammed (2009), *نجيب الكيلاني أول روائي إسلامي*, <http://www.startimes.com/f.aspx?t=16978371> (e.t. 10.01.2015).

el-Kilâni, N. *Necib Kilâni'nin Eserleri*, <http://majles.alukah.net/t132599/> (e.t. 16.12.2014).

Yusuf, R.M.H., (2005), *20 İslam Alimi ve Müfekkiri ile Son Mülakatlar*, Beyrut, Dâru İbn Hazm.(Çev.:HikmetAkpur).

https://www.academia.edu/9807944/Necib_el_Kiylani_%C4%B0le_Yap%C4%B1lan_Son_R%C3%B6portaj (e.t. 16.03.2015).



Field : Literature

Type : Review Article

Received: 16.02.2016 - *Accepted*: 21.05.2016

Ali Akbaş'ın Biyografik ve Sanatsal Yaşamı ile Şiirlerinde Yer Verdiği Temalar

Yıldırım BULUT

Bartın Üniversitesi, Bartın, TÜRKİYE

E-posta: yildiraybulut@hotmail.com

Öz

Ali Akbaş, gerek milli, manevi ve kültürel bütünlüğü yansıttığı şiirleriyle gerek bu birlik ve bütünlüğü korumak adına kurulmuş derneklerde aldığı görevlerle gerekse eğitim kurumlarında ve üniversitelerde gerçekleştirdiği öğretmenlik ve akademisyenliklerle ülkesine büyük katkılar sunmuş önemli bir düşünürdür. Çeşitli kurumlar tarafından birçok kez “yılın şairi” ve yılın edebiyatçısı” gibi ödüller almış olan Akbaş, samimi bir üslupla, halkın anlayacağı bir dille şiirler yazmış ve hem kendi dönemindeki şairlere ilham kaynağı olmuş hem de çocuk şiirleri vesilesiyle kendinden sonraki nesillere de örnek teşkil etmiş bir Türk aydınıdır. Daha önce Kazakistan’da Ahmet Yesevî Üniversitesinde öğretim elemanlığı da yapan şair, ülkesini yurt dışında temsil etme imkanı da bulmuştur. Genel olarak şiirlerinde aşk ve cinsellik, yalnızlık, Allah ve din, ölüm, Türklük bilinci ve tarih gibi konuları işleyen şair, az ama öz yazan bir şairdir. Bu çalışmada, Akbaş’ın biyografik ve sanatsal yaşamı hakkında bilgiler sunulacak ve yazdığı şiirler, tematik olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ali Akbaş, Eylül Beste, Erenler Divanında, Turna Göçü



Ali Akbaş's Biographic and Artistic Life and His Poetical Themes

Abstract

Ali Akbaş is an important philosopher who contributes to his country not only with his poems that reflects national, spiritual and cultural unity and his missions in the associations that aims to protect this unity but also his teaching jobs in the universities and schools. He won the award of "poet of the year" and "writer of the year" many times, inspired many poets and wrote poems in a simple style that can be understood by the society and he served as a model with his children poems for the next generations. He was an academician in Ahmet Yesevi University in Kazakhstan and had the opportunity to symbolise his country abroad. He chose love and sexuality, loneliness, The God and religion, death, conscious of Turks, history as theme of his poems and he thinks that less is more. In this study, information about Akbaş's biographic and artistic life will be presented and his poems will be analysed for their themes.

Keywords: Ali Akbaş, Eylüle Beste, Erenler Divanında, Turna Göçü



Giriş

Milli ve manevi bütünlük milletlerin milliyetlerin ve devletlerin bütünleşmesindeki başat şarttır. Bu şartın yerine getirilmesi ise milli öncülerin vesileleriyle gerçekleşir. Bu öncüler kimi zaman bir devlet adamı kimi zaman millet içinden kanaat liderleri kimi zaman bir bilim adamı, kimi zaman bir hukuk temsilcisi kimi zaman da bir öğretmen, doktor veya başka bir meslek erbabıdır. İşte araştırmanın evrenindeki eser ve yazıların oluşturucusu olan şahsiyet Ali Akbaş da hem bir öğretmen hem de bir düşünür olarak bu öncülerden biridir. Yıllar boyu eğitimlik ve yazarlık yapmış olan Akbaş, milli ve manevi bütünlüğümüzü sağlayabilmek için emek vermiş, oldukça önemli bir şahsiyettir. Bir süre Kazakistan'daki Ahmet Yesevi Üniversitesinde öğretim görevliliği de yapan yazar, Türklük bilincini bu şehre yaymayı da kendine görev bilmiştir.

Bu çalışmada Türk-İslam sentezinin önemine inanan ve Yesevi'nin ulvi havasından nasiplenmiş olan bu önemli şairimizin biyografik ve sanatsal yaşamı üzerinde durulacak ve şiirlerinde yer verdiği temalar öncelenecektir.

Materyal ve Yöntem

Bu çalışmanın hazırlanmasında literatür taraması ve mülakat yöntemleri kullanılmıştır. Şairin kendisiyle gerçekleştirilen ders sonrasında önemli görülen fikirler belirlenmiş ve şairin hakkında yazılan makale ve kitaplar vesilesiyle bir sonuca ulaşılmıştır.

a. Ali Akbaş'ın Biyografik Yaşamı

Ali Akbaş, 1942 yılında Kahramanmaraş'ın Elbistan kazasının Çatova köyünde dünyaya gelmiş, ilk ve orta öğretimini memleketinde, yüksek öğrenimini İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde gerçekleştirmiş, yüksek lisansını ise Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde “Yapalak ve Ekinözü Ağızları” konulu çalışmasıyla tamamlamıştır. (Şahin, 2010: Haziran)

Akbaş'ın iş yaşamında aldığı ilk görevler lise ve yüksekokullarda idarecilik şeklinde gerçekleşmiştir. Film, Radyo ve Televizyonlarda Eğitim Merkezinde program yazarlığı görevinde bulunduktan sonra araştırma görevlisi olarak yüksek lisansını yaptığı üniversiteye geri dönmüştür ve bir süre sonra aynı okulda Türk dili okutmanı olarak görev yapmaya başlamıştır. Bu görevi 1996 yılına kadar sürdüren Akbaş, 1999-2000 yılında Kazakistan'da Ahmet Yesevî Üniversitesinde öğretim görevliliği görevini de gerçekleştirmiştir. (Şahin, 2010: Haziran)

Okutmanlık görevi esnasında şiirle ve çocuk edebiyatı ile de uğraşan yazar, o dönemde “Masal Çağı”(şiir – Ankara 1983), “Kuş Sofrası” (çocuklar için şiir – Ankara 1996) ve “Gökte Ay Portakaldır” (Masal – İstanbul 1998) isimli üç şiir kitabı yayımlamıştır. Yazarın “Kuş Sofrası” adlı kitabı şair Miraziz Azam tarafından Özbekçeye, Mariya Leontiç tarafından da Makedoncaya çevrilmiş ve iki baskı yapmıştır. (2000) Yazarın bu kitaplarının dışında “Kız Evi Naz Evidir” isminde bir piyesi de bulunmaktadır.

Yazar, 2011 yılında “Erenler Divanında”, “Turna Göçü” ve “Eylüle Beste” isimli üç şiir kitabı daha yayımlamıştır. Eski ve yeni şiirlerinin birer seçkisi olan bu kitaplar, Bengü Yayınları tarafından yayımlanmıştır. 2015 yılında ise yine aynı yayınevi tarafından şiirlerinin tamamı tek bir kitapta toplanmış ve “Bütün Şiirleri” adıyla yayımlanmıştır.



Yazar daha lise öğrencisi iken açılan şiir yarışmalarına başvurmaya başlamış, bir yarışmada birinci gelen şiiri, doğduğu yer olan Kahramanmaraş'taki "Kahramanmaraş Lisesi" nin marşı olarak kabul edilmiştir. (1964) Daha o yaşında, ilerleyen yıllarda önemli bir şair/yazar olacağı izlenimini çevresine hissettiren Akbaş, 1991 yılında Türkiye Yazarlar Birliği tarafından "Yılın Çocuk Edebiyatçısı" seçilir. Yunus Emre Yılı olarak adlandırılan bu yıl içinde bir kez de 12. Dünya Şairleri Toplantısında bir plaket ile ödüllendirilir. Akbaş, 1993 yılında Kazakistan'ın başkenti Almatı'da gerçekleştirilen II.Türk Dünyası Şiir Şöleni'nde Mağcan Cumabayulı ödülünü alır. Mağcan Cumabayoğlu (1893-1938), yazdığı Milliyetçi ve Türkçü şiirlerle büyük şöhret kazanmış, bir Kazak şairidir. Şiirlerinde Rusya idaresindeki Türklerin dertlerini ve isteklerini dile getirir. (Kınacı, 2011: 1663) 2005 yılında Kosova'nın Prizren kentinde çıkan "Türkçem" dergisi tarafından "Yılın Şairi" seçilen Akbaş, aynı yıl İtalya'nın Venedik kentinde yapılan 51. Sanat Bienali'nde Türkiye'yi temsil etmiştir. (Şahin, 2010: Haziran) Akbaş 2011 yılında ise Avrasya Yazarlar Birliği tarafından Türk Dünyasında "Yılın Edebiyat Adamı" seçilmiştir. (Kurnaz, 2013: 75)

Akbaş'ın edebiyat yaşamı boyunca yazdığı dergiler arasında, *Ülkü Pınarı*, *Divan*, *Yeni Divan*, *Doğuş*, *Kanat*, *Kardaş Edebiyatlar* ile hâlen Genel Başkan Yardımcısı olarak çalıştığı Avrasya Yazarlar Birliğinin yayın organı olan *Kardeş Kalemler* gibi dergiler bulunmaktadır. Şairin adı geçen dergi ve kitapların dışında şiirlerinin pek çoğu başta *Türk Edebiyatı* ve *Türk Yurdu* olmak üzere değişik dergilerde yayınlanmıştır. (Tatçı, 2008: 142)

b. Ali Akbaş'ın Sanat Yaşamı

Çalışmanın bu bölümünde *Edebiyat Ufku* dergisinin 55. Sayısında şair/yazar Ali Akbaş ile gerçekleştirilen mülakatta, Akbaş'a sorulan sorular çerçevesinde Akbaş'ın sanat yaşamı aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Akbaş, yazı hayatına İlkokul'da başladığını ifade eder. Öğrencilik yıllarında Dede Korkut hayranlığı sebebiyle "Korkut" mahlasını kullanan şair, asıl meşgalesinin şiir, deneme ve masal olduğunu; fakat bunların dışında bir piyes, bir senaryo ve birkaç tane de hikâyesi olduğunu belirtir. Üniversite yıllarında arkadaşı Selçuk Uysal'ın kendisine destek vermesiyle şiir yolunda daha ciddi adımlar atmaya başladığını ifade eden şair, yayınlanan ilk şiirinin ise 16 yaşında *Engizek* adlı mahalli bir dergide yayınlandığını söyler. İşte bu şiir Kahramanmaraş Lisesinin Marşı olarak seçilen şiiridir.

Yazmaya başlamadan evvel hayran olduğu bazı şairler olduğunu belirten şair, Yunus Emre dışında bu şairlerin ismini ise zikretmez. Yunus Emre'nin de divânına başka şairlerin şiirlerinin karıştığını düşünerek hayıflanır. Okumaktan bıkmadığı baş ucu kitapları arasında, Kur'an-ı Kerim, Dede Korkut Hikâyeleri, Yunus Emre Divânı, Mevlânâ ve Karacaoğlan'ın şiirleri, klasikler, Ahmet Haşim'in nesirleri, Montaigne, Sait Faik, Bahattin Özkıışı ve Cemil Meriç'in eserlerinin bulunduğunu ifade eder.

Şair, hangi şartlar altında şiirlerini yazmaktadır? Şair, bu soruya telaşlı bir hayatı olduğunu ifade ederek cevap verir. İşlerinin yoğunluğundan dolayı dağınık bir odada, zor yazan bir şair olduğunu söyleyen Akbaş, çalışmalarını bitirdikten sonra bir süre dinlenmeye bıraktığını, daha sonra çalışmalarını gözden geçirip hatalarını gözden geçirdiğini ve eksikliklerini tamamlamaya çalıştığını açıklar. Şairin bu şekilde tamamlanmayı bekleyen pek çok yarım kalmış şiiri bulunmaktadır. Akbaş, şiirin çok kolay olmayan şartlarda yazıldığını bilen şairlerden biridir. (Aytaş, 1994)



Yazar, çalışmalarına karşı yapılan eleştiriler, eğer işinin ehli olmayan kişiler tarafından gerçekleştiriliyorsa, bu eleştirileri dikkate almadığını belirtir. Akbaş, yazılarına karşı en şiddetli ve acımasız eleştirileri kendisinin yaptığını ifade eder. O, yazarken hem gergin hem de garip bir haz içerisindedir. Yazmadığı zamanlarda ise mutsuz, bedbin ve bedbaht bir gurbet hâli içine girdiğini belirtir.

Şaire göre şiirle uğraşan herkes şair olamaz; ancak şiirle uğraşmak faydalı bir iştir. Şiirle uğraşsa da başarılı olamayan bir kişi en azından nasıl şiir yazılabileceğini ve iyi bir şiirin nasıl olduğunu öğrenecektir. İyi bir okuyucu olacaktır. Çocukları ve gençleri şiire yöneltmek için gerekli adımların atılmadığını belirten şair, ilk okul kitaplarındaki didaktik şiirleri, bu bağlamda yanlış ve yetersiz bulur. 18 yaşına kadar gençlerin şiirden ziyade nesre yönlendirilmesi gerektiğini söyleyen şair, nesrin hayatın her anında lazım olan aklı içinde barındırdığını, şiirin ise gönlün meyvesi olduğunu belirtir.

Şair neden şiir yazdığını şu dizelerle belirtmektedir:

“Kelimeler gözlerimde bir avuç kum,
Çıkartıyorum, şiir oluyor.”¹

c. Ali Akbaş’ın Şiirlerinde Yer Verdiği Temalar

Ali Akbaş, genel itibarıyla şiirlerinde dini, milli ve ahlâki değerleri öncelemekte, şiirlerinde milli kültürümüze ait unsurları yansıtmaktadır. (Koç, 2008: 419) Çalışmanın bu bölümünde, şairin “Eylüle Beste”, “Erenler Divanında” ve “Turna Göçü” adlı kitaplarındaki şiirlerinde yer verdiği temalar üzerinde durulacaktır. (Kısaltmalar: EB: Eylüle Beste, ED: Erenler Divanında, TG: Turna Göçü)

Aşk ve Cinsellik

Hemen hemen her şair gibi Akbaş da aşkla ilgili şiirler yazmıştır. Zaten birçok şairin şu veya bu ölçüde bu temayı işlediği yadsınamaz bir gerçektir. Akbaş’ın 2011 yılında yayımladığı üç kitabının içinde aşk ve cinsellik temalı şiirlerinin daha fazla *Turna Göçü* adlı kitapta toplandığını görmekteyiz. *Erenler Divanında* kitabında sevgiliye duyulan beşerî aşk temalı şiir sayısı yok denecek kadar az iken Eylüle Beste kitabında iki şiir aşk ve cinsellik temasını taşır.

Turna Göçü kitabındaki aşk ve cinsellik temalı şiirleri incelediğimizde:

Şairin “Şiir” ismini taşıyan şiiri dörtlüklerle yazılmış bir şiirdir ve şair, bizzat şiirine seslenmekte ve dert yanmaktadır. Onun en yakın dostu olan şiir, bir yandan da şairin kanayan yarası gibidir. Vefasız bir yâre Dilbeste olan, gönlünü bağlayan şair, gönül derdini en yakın dostu olan şiirine anlatır. Şiiri de biz okuyuculara bu derdi sunar:

“Söz düşmüş payıma Bezm-i Elest’te
Bir vefasız yâre oldum Dilbeste
Çırpınır dururum hep bu kafeste
Söylemem derdimi, tahammül sanır.”(TG, 9)

¹ Akbaş, Ali, “Eylüle Beste”, Bengü Yayınları, Ankara, 2011, s.9.



Şairin “Koşma” isimli şiirinde yâd ellerde ve başı beladadır. Yedi yerden yaralı olan şair, adeta bir çıra gibi alev alev yanmaktadır. Özlem ile dolu olan şair sevdiğine Maraşlım diye seslenip ondan dokuz oğlan istemektedir.

“Akbaş’ım der gel Maraşlım

At çalılımlım kanat kaşlım

Başak saçlım yüce başlım

Çağın geçer dereyim oy!”(TG, 18)

“Türküler” isimli şiirde kültür yapımızın en önemli yansıtıcılarından, öğelerinden biri olan türkülerimiz anlatılmaktadır. Türkülerimiz, âşıkları bir çatı altında toplayan, derdi, tasayı, acıyı paylaşmadaki en önemli birleştiricilerdendir. Aşkın anlatıldığı her yerde türküler vardır:

“Toplansın âşıklar çağrım üstüne

Ağrı bulunur mu ağrım üstüne

Kara saplı bıçak, bağrım üstüne

Onulmaz yaradır bizim türküler” (TG, 32)

Şair, “Emine” adlı şiirinde Sarsap Suyu yakınlarında ismi verilmeyen bir köyde yaşayan Emine adlı bir kız anlatılmaktadır. Emine köyün en güzel kızıdır ve köyde ona hayran olmayan yoktur. Saçları belik beliktir, alını kâküllüdür. Elleri ak paktır. Sadece tarlada çalışmasından ötürü elleri toprak kokar. Emine her isteyene verilmez; çünkü anası onun yaşının henüz küçük olduğunu belirtir. Ancak bir gün Kanlıkavak’a gelin olduğunu duyan şair ve köy ahalisi gençler oldukça üzgündür.

“Duyduk gelin olmuş Kanlıkavağa

Alıp götürdüler kar yağa yağa

Al kanlar bulaşmış beyaz duvağa

Kuş gibi boynunu burar Emine”(TG, 47)

Eylüle Beste kitabında yer alan aşk şiiri “Elif” ise, şairin geçmişinde sevip kavuşamadığı gerçek bir şahsa yazılmış gibidir. Şiirdeki aşık, sevgilisi Elif ile kavuşamamış ve geçen yıllar üzerine Elif, hayatına devam etmek zorunda kalıp çoluk çocuğa karışmıştır:

Sanırım,

Özlemiş, özlemiş alışmış Elif,

Artık çoluk çocuğa karışmış Elif...” (EB, 41)

Yalnızlık

Kalabalıkların, halkın sesi olmayı kendine amaç edinmiş bir şair olan Akbaş, şiirlerinde yalnızlık temasını fazla benimsememiştir. Bu anlamda bakıldığında Yalnızlık temalı şiirlerinin fazla olmadığı söylenebilir. Daha çok *Turna Göçü* ve *Eylüle Beste* kitaplarında bu temalı şiirlerine rastlamaktayız.



Eylüle Beste kitabındaki “İssız Bahçe” şiirinde şair, bir bahçede dolaşırken sapanla iki kuş vurur. Kuşlardan biri düşer ve diğeri de yaralı bir halde gider. Bahçe bunun üzerine adeta şaire küser ve artık oraya hiçbir kuş uğramaz olur. Şair, bu ıssız bahçede yalnız kalmıştır.

“Bunca zaman geçti

Kaç güz, kaç bahar

Benim avcı olduğumu duymuşlar

Bir daha bahçeye gelmedi kuşlar” (EB, 30)

Şairin Selçuk Uysal’a yazdığı şiir olan “Leyleklerin Türküsü” de leyleklerin sevdiklerini alıp getirmesi durumunu yansıtmaktadır. Şair hasret ve yalnızlık içindedir:

“Leylekler,

Ulu kuşlar,

Ne olur, katar katar

Gidenleri getirin...”(EB, 58)

Turna Göçü kitabındaki “Bekleyiş” şiiri de “Leyleklerin Türküsü” şiirine benzemektedir. Bu kez şairin kendisinden beklenti içinde oldukları yıldızlar, pencereler, rüzgârlardır. Şair, adeta sevenlerinden haber istemektedir:

“Çağırırsam duyarlar mı?

Gökte de evler var mı?

Saydım da sayamadım

Yıldızlar pencereler”(TG, 21)

Şair, “Hümâ Kuşumuz” adlı şiirinde gurbet ve yalnızlık türküleri ile tanına sanatçı Mükerrerrem Kemertaş’a seslenmektedir. İssız gecelerde şaire can yoldaşı olan Mükerrerrem Kemertaş’ın türküleri olmuştur.

“Yükseklerde öten Hüma kuşumuz

İssız gecelerde can yoldaşımız

Sen söylerken göğe değer başımız

Kerem et Mükerrerrem bir türkü söyle”(TG, 40)

Allah ve Din

Şairin Allah ve Din temalı şiirleri incelendiğinde bu şiirlerin daha çok *Erenlerin Divanında* adlı kitapta toplandığını görmekteyiz. Zaten bu kitapta genel itibariyle Allah ve Din, Tarih ve Türklük bilinci temalı şiirler yer almaktadır. Şairin “Erenler Divanında” adlı şiiri Efendi Barutçu’ya yazılmıştır ve bu şiirde sırasıyla Ahi Evran, Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bayram, Peygamberimiz Hz. Muhammed, Akşemseddin, Yavuz Sultan Selim ve Hacı Bektaş Veli’ye telmihte bulunmaktadır. Zamanın tül kapısından çıkan şair, türbe türbe yatır yatır gezmekte, eller öpüp dergâhlara yüz sürmektedir. Semâ ile yüce Mevla’yı anıp Akşemseddin’in secdeye kapanmasını izlemektedir. Hacı Bektaş’tan Allah’a sarılması hususunda öğütler alan şair, büyük Osmanlı padişahı Yavuz’un yüceliğini de Allah’a uzanmasına bağlamaktadır:



“Bozkır,

Benim gevrek ekmeğim,
Yağsız aşım,
Beşiğim, mezarım, seccadem, Yavuz’un bindiği doru kısarak
Kalk artık şâha
Sûre-i Tâhâ gibi
Uzan Allah’a”(ED, 13)

Şair, aynı kitapta yer alan “Ana Şehir” şiirinde Beytül Makdîs olarak da anılan Kudüs’e seslenmekte ve ona değerini hatırlatmaktadır:

“Silahlar sussun artık semâlarında ey Kudüs
Şairler her dilden şiirler okusun
Kuran tilavet eylesin hafızlar
Hazreti Davût Zebûr’dan
Mezmurlar okusun
Yeşildir sana yakışan ey şehir,
Kızıl kan değil” (ED, 19)

Şairin “Çanakkale” isimli şiiri de Allah ve dini, şehitlerimiz bağlamında anmak adına oldukça önemli bir şiirdir. Dörtlüklerden oluşan şiirde vatan ve din uğruna dökülen kanlar ve bu kanların kutsallığı hatırlatılmaktadır:

“Allah Allah diye diye
Canları ettik hediye
Ezan-ı Muhammedî’ye
Eğilmedik baş kalmadı” (ED,75)

Ölüm

Aslında şairin Allah ve Din temalı çoğu şiirinde rahatlıkla rastlayabildiğimiz ölüm temasını bazı şiirlerde başlı başına da görmemiz mümkündür. Örneğin Cansız Ağabeye açıklamasıyla yazdığı “Güz Gazeli” adlı gazelinde şair:

“Bir ölüm raksında her şey kuş, böcek, yaprak, çiçek

Dem tutar dallarda rüzgâr inledikçe saz-ı güz”(EB, 130) diyerek ölümü bir raksa benzetmektedir.

Bosna’da, Grozni’de, Somali’de, Bağdat’ta ölen çocuklar bir yer altı nehri oluşturmakta ve anaların gözyaşlarından bir gizli deniz oluşmaktadır:

“Vakitsiz ölürse çocuklar

Bir yer altı nehri doğar

Anaların toprağa sızan gözyaşlarından

Bir gizli deniz oluşur yavaş yavaş...” (EB, 67)



Türklük Bilinci ve Tarih

Şairin Türklük Bilinci ve Tarih temaları ile ilgili şiirleri daha çok *Erenlerin Divanında* kitabında yoğunlaşmaktadır. Kitabın oldukça büyük bir kısmı bu temalı şiirlerden oluşur. Kitaba yönünü veren şiirler de bu şiirler olmuştur.

“Göygöl” şiirinde Halk edebiyatı unsurlarımıza telmihte bulunan şair, Dede Korkut’tan, Kafdağı’ndan, Tepegöz’den, Hüsrev ve Şirin’den, Merih ve Zühre’den, en önemlisi de Oğuz’dan bahis açmaktadır:

“Bu sulardan doğmuş Hüsrev’le Şirin

Dedem Korkut bu dağlara uğramış

Acıkmış suyuna ekmek doğramış”(ED, 41)

Şairin aynı kitapta yer alan “Kutlu Taş” şiirinde Turan fikrine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve Turan’a doğru giden yolu bildiğine şahit olmaktayız:

“İşte şu ince yol gider Turan’a

Bir mızrak ormanı tuğlar gölgesi

Savaşlar döz döse kıran kırana

Duyuluyor ok ıslığı nal sesi”(ED, 50)

Şairin Futa Kaptan’ın aziz hatırasına açıklamasıyla yazdığı şiiri “Zafer Güvercinleri” uğuru ay-yıldız olan Türk donanmasının geçmişten beri sergilediği büyük zaferlere göndermede bulunmaktadır:

“Öpülesi yelkenler, zafer güvercinleri

Bin haçlıyı batırmış Barbaros’un kırk eri

Çalkanır durur deniz ulu seferden beri

Gelen Türk tayfaları, yol ver hey deli deniz

Rüzgârla konuşuruz, pirimiz Pîrî Reis” (ED, 89)

Sonuç

Görüldüğü üzere Akbaş, milli ve manevi bilinci kendi fikirleri doğrultusunda şekillendirerek bir potada eritmiş ve halk için halkla beraber yaşayarak yazmış bir şairdir. Gerek eğitimci yönünün gerekse epik/lirik psikolojik dünyasının ona kazandırdığı pozitif kişilik sayesinde okurlarına vermek istediği mesajı doğrudan verebilmiş, onlara onların anlayacağı dil ile seslenmesini bilmiştir. Akbaş’a göre şiir yazmak meşakkatli bir iştir. Her önüne gelen şair olamaz; ancak iyi bir şiir okuyucusu olabilir. En azından bir şiirin nasıl yazılması gerektiğini öğrenebilir. Bu yönüyle de şairin, şiire gönül verenleri ne şekilde yönlendirdiği görülür. Akbaş, okuruna sadece eserlerini sunmaz, aynı zamanda onları eğitir de.

Az sayıda ama öz sayıda yazan, nicelikten çok niteliğe önem veren şair, şiirlerinde aşk ve cinsellik, yalnızlık, Allah ve din, ölüm, Türklük bilinci ve tarih gibi temalar üzerinde durmuştur. Görülmektedir ki Türk toplumu için bu temalar genel ve milletin her tabakasını yakından ilgilendiren temalardır. Dolayısıyla şairin ülkesi ve milleti için çalışan, önemli bir eğitimci ve şair olduğu da akıldan çıkarılmamalıdır.



KAYNAKÇA

- Akbaş, A. (2011). *Eylüle Beste*, Bengü Yayınları, Ankara.
- Akbaş, A. (2011). *Erenlerin Dîvânında*, Bengü Yayınları, Ankara.
- Akbaş, A. (2011). *Turna Göçü*, Bengü Yayınları, Ankara.
- Aytaş, G. (1994). Ali Akbaş'ın Şiirlerinde Fikir Unsurları, *Bilgi Çağında Eğitim Dergisi*, Yıl:1, Ekim-Kasım-Aralık.
- Kınacı, C. (2011). Kazak Şairi Mağcan Cumabayoğlu'nun Şiirlerinde “Kendi” ve “Öteki” İmajı, *Turkish Studies*, Volume 6/3 Summer, Ankara.
- Kurnaz, C. (2013). Ali Akbaş ve Şiiri 1, *Kardeş Kalemler Dergisi*, Yıl:7, S. 76, Nisan, Ankara.
- Şahin, M. (2010). Ali Akbaş İle Ufuk Mülakatı, *Edebiyat Ufku İnternet Dergisi*. S. 24, Haziran.
- Tatçı, M. (2008). Ali Akbaş'ın Şiir Dünyasında Çocuk, *Türk Halkları Edebiyatı II, Uluslararası Çocuk Edebiyatı Kongresi, Kafkas Üniversitesi, I. Kitap*, Bakü 13-15 Kasım.
- Koç, R. (2008). Ali Akbaş'ın “Kuş Sofrası” ve Mustafa Ruhi Şirin'in “Dünya Kardeş Sobe” Şiir Kitaplarında Millî ve Manevî Değerler, *Türk Halkları Edebiyatı II, Uluslararası Çocuk Edebiyatı Kongresi, Kafkas Üniversitesi, I. Kitap*, Bakü 13-15 Kasım.



Field : Health Management

Type : Research Article

Received: 09.03.2016 - *Accepted*: 24.04.2016

Sağlık Çalışanlarında Psikososyal Risk Faktörlerini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma

Harun KIRILMAZ¹, Songül YORGUN², Ahmet ATASOY³

¹ Sakarya Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Sakarya, TÜRKİYE

² Bolu İzzet Baysal Eğitim Araştırma Hastanesi, Bolu, TÜRKİYE

³ Özel Alanya Anadolu Sağlık Meslek Lisesi, Antalya, TÜRKİYE

E-posta: harun.kirilmaz@gmail.com

Öz

Amaç: Bu araştırma sağlık çalışanlarında psikososyal risk faktörlerini belirlemek amacıyla yapılan tanımlayıcı çalışmadır. **Yöntem:** Ağustos 2015 - Eylül 2015 tarihleri arasında Bolu Eğitim ve Araştırma Hastanesinde yapılmıştır. Kontrol listeleri European Community Programme for Employment and Social Solidarity (2011) kapsamında yayımlanan “Occupational health and safety risks in the healthcare sector” isimli yayından alınmıştır. 90 maddelik kontrol listesinin cronbach alpha değeri 0.71’dir. Verilerin analizinde SPSS 18 programı kullanılmıştır. Veriler yüzde, ± standart sapma ve ortalama ile ifade edilmiştir. Bölümlerin toplam risk puanları 1-5 puan arası “risk yok”, 6-10 puan arası “artan risk”, 11-15 puan arası ise “yüksek risk” olarak değerlendirilmiştir. **Bulgular:** Katılımcıların % 85,2’si hemşire, % 59,1’i lisans mezunu, % 87’si kadın, % 43,5’i hizmet yılı 5 yıldan az süredir görev yapmaktadır. Hastanede görev yapan sağlık çalışanların % 66,1’inde tükenmişlik, % 42,6’sında mobbing ile ilgili risk faktörleri yüksek düzeyde, % 76,5’inde stres ve şiddet artmış risk düzeyindedir. Hekimlerin % 75’inde tükenmişlik, % 25’inde stresle ilgili yüksek düzeyde risk faktörleri, % 83,3’ünde mobbing ve şiddetle ilgili artmış düzeyde risk faktörleri tespit edilmiştir. **Sonuç:** Sağlık çalışanların % 66,1’inde tükenmişlik, % 42,6’sında mobbing ile ilgili risk faktörleri yüksek düzeyde, % 76,5’inde stres ve şiddet artmış risk düzeyindedir.

Anahtar Kelimeler: Sağlık çalışanı; risk; psikososyal faktörler



A Research on Determination of Psychosocial Risk Factors in Health Employee

Harun KIRILMAZ¹, Songül YORGUN², Ahmet ATASOY³

¹ Sakarya University, Faculty of Management, Sakarya, TURKEY

² Bolu İzzet Baysal Training Research Hospital, Bolu, TURKEY

³ Alanya Anatolian Medical Vocational High School, Antalya, TURKEY

E-mail: harun.kirilmaz@gmail.com

Abstract

Aim: This research is a descriptive study conducted with the purpose of detecting the psychosocial risk factors in health employees. **Method:** It has been conducted between the dates of August 2015 – September 2015 in Bolu Training Research Hospital. Control lists have been taken from the book named “Occupational health and safety risks in the healthcare sector” that has been published within the scope of European Community Programme for Employment and Social Solidarity (2011). Cronbach alpha value of the 90-item control list is 0.71. In the analysis of the data SPSS 18 has been used. The data has been stated with percentage, \pm standard deviation and average. The total risk points of the parts have been evaluated as it follows: 1-5 points “no risk”, 6-10 points “increased risk”, and 11-15 points as “high risk”. **Findings:** 85.2% of the participants are nurses, 59.1% are graduates of bachelor degree, 87% are female, and 43.5% are served for less than 5 years. Among the employees in the hospital, in 66.1% exhaustion, in 42.6% risk factors related to mobbing are at high level, in 76.5% stress and violence is at increased risk level. In 75% of the doctors exhaustion, in 25% risk factors at high level related to stress, in 83.3% mobbing and risk factors at the increased level related to mobbing and violence have been detected. **Result:** Among the health employees exhaustion is in 66.1%, risk factors related to mobbing are at high level in 42.6% and stress and violence are at increased risk level in 76.5%.

Keywords: Health employee; risk; psychosocial factors



Giriş

Sağlık sektöründe yoğun iş yükü, ağır ve ölümcül hastalara bakım verme, hasta ve yakınlarına duygusal destek vermek zorunda kalma gibi nedenler işle ilgili stres ve gerginliğe yol açmaktadır. Ayrıca sağlık hizmetindeki yetersizlikler, hizmet ve personel dağılımındaki dengesizlikler çalışanlarda motivasyon kaybına ve gerginliğe yol açmaktadır. İşe bağlı gerginlik ve tükenmişlik kişide depresyon, anksiyete, çaresizlik duyguları gibi ruhsal; baş ağrısı, kaslarda gerginlik, uykusuzluk gibi fizyolojik etkilere yol açmaktadır. Bunun yanı sıra işle ilgili gerginliğin işte verimi ve üretimi düşürme, iş doyumunu azaltma, işe gecikme, özür uydurarak hiç gelmeme ya da işi tamamen bırakma, deneyimli personelin elde tutulmaması gibi birtakım olumsuz kurumsal sonuçları da vardır. Ayrıca yöneticilerin, çalışanların yaşadığı tükenmişliği fark etmesi ve ortadan kaldırması için gerekli uygulama ve düzenlemeleri gerçekleştirebilmeleri, konuya ve konunun önemine ilişkin bilgi düzeylerine bağlıdır.

Tükenmişlik özellikle hizmet sektöründe sık görülen bir sorundur. Sağlık çalışanlarının tükenmişlik yönünden en riskli gruplardan biri olduğu bilinmektedir (Günüşen ve Üstün 2010: 486). Tükenmişlik çalışma şartlarından doğan fiziksel ve duygusal çöküş olarak yorumlanmaktadır. Günümüzde pek çok alanda görülmekle birlikte özellikle hekimlik, hemşirelik, fizyoterapistlik gibi insanlarla yoğun ve süregelen ilişkide olan mesleklerde görülmektedir.

Bununla birlikte hastaneler insan ilişkilerinin yoğun yaşandığı alandır. Gerek hasta ve hasta yakınları ile olan iletişim gerekse sağlık çalışanlarının kendi içindeki iletişimleri son derece önemlidir. Çalışanların işyeri ortamında mutlu ve huzurlu bir şekilde çalışması verimliliği arttıran faktörlerden birisidir. İş kazalarında artış olması, çok sık izin alınması, işe gelmeme gibi durumların iş yaşamında meydana gelmesi çalışanlar kadar kurum açısından da olumsuz bir durum sergilemektedir. Son zamanlarda özellikle çalışma ve yönetim psikolojisi alanında yapılan araştırmalarda, işyerinde oluşan psikolojik şiddet ve baskı nedeniyle ortaya çıktığı düşünülen ve mobbing olarak adlandırılan olgu üzerinde tartışmalar yapılmaktadır (Tınaz, 2011).

Türkçede işyerinde duygusal linç, işyerinde psikolojik terör, işyeri travması, işyerinde zorbalık, işyerinde psikolojik terör, işyerinde duygusal saldırı, yıldırma ve duygusal taciz gibi kavramlar mobbing yerine kullanılmaktadır. Saldırgan, tacizci, duygusal saldırgan, mobbing tacizcisi, zorba, mobbing uygulayan gibi kavramlar mobbingi uygulayan kişiler için kullanılırken; duygusal saldırıya uğrayan, mobbing kurbanı, mobbing mağduru, mağdur ve kurban kavramları da mobbinge maruz kalan kişiler için kullanılmaktadır (Çobanoğlu, 2005).

Bu çalışmada sağlık çalışanlarında ortaya çıkan psikososyal risk faktörleri ele alınıp değerlendirilmektedir. Çalışmanın kavramsal çerçeve bölümünde sağlık sektöründe mobbing, sağlık çalışanlarında madde kullanımı ve bağımlılık, sağlık sektöründe stres konuları üzerinde durulmaktadır. Araştırma bölümünde ise European Community Programme for Employment and Social Solidarity (2011) kapsamında yayımlanan "Occupational health and safety risks in the healthcare sector" isimli çalışmadan faydalanılarak geliştirilen ölçek Türkçeye uyarlanmış ve Bolu Eğitim ve Araştırma Hastanesinde sağlık çalışanları arasında uygulanmıştır. Son olarak sağlık çalışanlarının unvanı, eğitim durumu, cinsiyeti, hizmet süresi ve çalıştıkları birime göre psikososyal risk faktör düzeyleri ortaya konmaya çalışılmıştır.



Kavramsal Çerçeve

Sağlık Sektöründe Mobbing

Sağlık sektöründeki çalışma şartları ve ortamı düşünüldüğünde; bu sektörün emek yoğun bir sektör olması, kadın çalışanlarının fazla olması, uzun çalışma saatleri, iş stresinin fazla olması, hizmet verdikleri kişilerin hasta ve hasta yakınlarından oluşması gibi nedenlerden dolayı bu alanda diğer alanlara kıyasla mobbinge daha çok maruz kalılabilmektedir. Hemşirelerde mobbing konulu birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar daha çok mobbinge maruz kalma ve çalışma yaşamına yansiyip yansımama durumları ile ilgilidir (Turaç ve Şahin 2014: 87-112).

Sağlık sektörü, çalışma ortamından kaynaklanan pek çok olumsuz faktörün etkisiyle yoğun iş yüküne sahip stresli bir hizmet sektörü olarak kabul edilmektedir. Çalışma ortamında yaşadıkları sorunlar, sağlık çalışanlarını fiziksel, ruhsal ve sosyal açıdan olumsuz yönde etkilemektedir. Sağlık çalışanlarının, çalıştıkları kurumdan ayrılma isteği yaratacak bir iş ortamında bulunmaları hizmet kalitesini etkileyerek verimin azalmasına neden olmaktadır (Kebapçı ve Akyolcu, 2011, 59-61; Tan vd. 2012). Hemşirelik, sağlık ekibi içerisinde hasta bireyin ve ailesinin her türlü problemlerinde 24 saat boyunca ilk başvurdukları ve bu görevi nedeniyle sağlık ekibi içerisinde iletişimi sağlayarak kilit rol oynayan sağlık personelidir. Hemşirelik çalışma ortamından kaynaklanan pek çok olumsuz faktörün etkisiyle yoğun iş yüküne sahip stresli bir meslek olarak nitelenmektedir. Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) hemşirelerin çalışma ortamına ait başlıca stresörleri yöneticilerle yaşanan çatışmalar, rol çatışması ve belirsizliği, aşırı iş yükü, hastalarla çalışma nedeniyle yaşanan duygusal stres, yoğun bakıma gereksinimi olan ve ölmekte olan hastalarla çalışma, hastalarla yaşanan çatışmalar ve vardiya ile çalışma olarak tanımlamaktadır (ILO, 2001).

Sağlık çalışanlarının meslek riskleri ile karşılaşma olasılığı mesleğine, yaptığı işe, çalıştığı bölüme göre değişiklik göstermektedir. Hemşirelerin ise hastayla daha fazla zaman geçiren ve bakımlarını doğrudan yerine getiren kişi olmaları nedeniyle sağlık riskleri ile karşılaşma olasılıkları diğer sağlık personelinden daha yüksektir (Karwowski vd., 2005: 13-27; Parlar, 2008: 547-554). Mollaoğlu vd., 2010: 17-23).

Sağlık çalışanları uzun süreli çalışma, aşırı iş yükü, zaman baskısı, zor ya da karmaşık görevler, yetersiz dinlenme araları, tekdüzelik ve fiziksel olarak kötü iş koşulları gibi stresle ilgili risk faktörlerini içermektedir. Bununla birlikte tedavi uygulamaları sırasında, hizmet yoğunluğuna göre değişmek üzere uzun süre ayakta kalma, nöbetlerde uykusuzluk, beslenme düzensizlikleri ile karşı karşıya kalmaktadırlar (Alçelik vd., 2005; Parlar, 2008). Bu nedenle sağlık çalışanlarının çalışma ortamları ve çalışma koşullarının değerlendirilmesi önem taşımaktadır (Tan vd., 2012).

Fedakârlık, direnme ve fiziksel direnç gerektiren bir meslek olan hemşirelik, hastalara daha yararlı olabilmek için ve fiziksel ve ruhsal yönden sağlıklı olmayı gerektirmektedir. Hemşireler, uzun süre ayakta, yoğun ve düzensiz uyku saatlerinde çalışmaktadırlar. Hemşirelik sabır, özveri ve fiziksel dayanıklılık gerektiren bir meslektir. Hemşireler hastalarına faydalı olabilmek için kendi sağlıklarına özen göstermelidirler. Hemşirelik vardiyalı çalışma sistemi içerisinde iş yükü yoğun olan, yetersiz dinlenme olanaklarına sahip bir meslektir (Alçelik vd. 2005: 4; Üye, 2009: 26).

Hemşirelerin diğer sağlık çalışanlarına göre daha fazla risk altında olduğu saptanmıştır (Randle, 2003: 396; Üye, 2009: 26). Hemşirelerin iş doyumunu etkileyen çevresel ve örgütsel



faktörler vardır. Çevresel ve örgütsel faktörler; iş güvenliği, gelişme ve yükselme olanakları, çalışma ortamı ve koşulları, yönetim biçimi, yönetici ve arkadaşlarla ilişkiler olarak sıralanabilir. Hemşirelerin beklenen koşullarda çalışmaları beraberinde mesleği sevme, iş verimliliğinde artış ve yüksek hizmeti getirmektedir. Hemşirelerin, malzeme yetersizliği, personel yetersizliği, çalışma saatlerinin düzensizliği, işbirliğinin yetersizliği ve sosyal olanakların azlığı gibi yaşadığı sorunlar nedeniyle hizmet kalitesi düşmekte, iş doyumu azalmakta ve bu durum işi bırakma ile sonuçlanmaktadır (Üye, 2009: 26).

Sağlık Çalışanlarında Madde Kullanımı ve Bağımlılık

Madde bağımlılığı bireyin fiziksel ve ruhsal sağlığını, aile, toplumsal ve iş uyumunu bozan, genetik ve nörobiyolojik temeli olan ciddi bir hastalıktır (Şengül ve Herken, 2009: 240). Madde kullanım sıklığının tespiti, yeni psikososyal ve farmakolojik tedavi yollarının geliştirilmesi için tüm dünyada yoğun şekilde araştırmalar devam etmektedir. Türkiye’de madde kullanım sıklığının tespiti için son yıllarda giderek artan sayıda tarama çalışmaları yapılmaktadır. Yapılan çalışmalarda öğrenciler, sağlık çalışanları ve işçiler gibi farklı gruplarda madde kullanım sıklığı taranmış, %5’e varan madde bağımlılığı, %10 ila 30 arası riskli alkol ve madde kullanımı olduğuna dair sonuçlar bildirilmiştir (Işıklı ve Irak, 2002: 55-65; Özgür İlhan vd., 2005: 238).

Sağlık çalışanları arasında madde kullanımı, hem kendi sağlıkları açısından, hem de hastaları etkilediği için toplum sağlığı açısından önemlidir. Sağlık kurumlarında bağımlılığa yol açan ilaçların bulunması ve sağlık çalışanının ilaçlara kolay ulaşabilmesi madde kullanımı için risk oluşturmaktadır. Sağlık çalışanlarının çalışma koşulları, iş ile ilgili stres ve ilaçlara kolay erişim gibi nedenlerin madde kullanımı ile ilişkisi uzun süredir tartışılmaktadır. Sağlık çalışanları arasında madde kullanımı ile ilgili veriler yetersiz olmakla birlikte, yapılan araştırmalar sağlık çalışanları arasında madde kullanımının toplum geneli ile benzer olduğunu göstermektedir (Anderson, 1994: 22-26; Griffith, 1999; Akvardar vd., 2002: 238-244; Yargıç, 2009; Monroe vd., 2013; Bekar, 2014: 44). Türkiye’de genel nüfusta yapılan en kapsamlı madde kullanım yaygınlığı araştırması, Türkiye Uyuşturucu ve Uyuşturucu Bağımlılığı İzleme Merkezi (TUBİM) tarafından 2011 yılında yapılmıştır. TUBİM 2011 raporuna göre Türkiye’de 15-64 yaş grubu nüfusta herhangi bir yasa dışı bağımlılık yapıcı maddenin en az bir kere deneme oranı %2,7’dir.

Mesleki zorluklar, enjeksiyon ve opiyat kullanımına karşı tabunun aşınması ve özellikle, maddelere kolay ulaşabilmeleri; sağlık çalışanlarını, madde kullanımına ve dolayısıyla da bağımlılığına yönlendirebilir. Sağlık çalışanları arasında bağımlılık için risk faktörleri, genel toplumdakine benzerdir: Kaotik çocukluk dönemi, narsisistik kişilik özellikleri, günde bir paketten fazla sigara kullanıyor olma, ailede alkolizm öyküsü, düzenli alkol kullanımı, diğer psikiyatrik bozuklukların varlığı, duygusal sorunlar yaşama, iş ya da evde stres, macera arayışı, kendini tedavi etme çabası, kronik yorgunluk, ilaçlara ulaşabilir olma, inkâr, müsamahakâr çevre.

Amerikan Hemşireler Birliği (1997) hemşireler arasında madde kullanım oranının %10-20 arasında olduğunu tahmin etmektedir (Griffith, 1999). Köse Baloğlu’nun (1998) Denizli il merkezindeki hastanelerde yaptığı çalışmasında ise hemşirelerin %2,8’inin madde kullanımının olduğu belirtilmiştir. Bu çalışmada, en sık sakinleştiriciler ve uyku ilaçlarının kullanıldığını tespit edilmiştir. Sağlık çalışanları arasında en sık kullanılan maddelerin meperdin hidroklorid, amfetaminler, alkol ve benzodiyazepinler olduğu belirtilmektedir.



Ayrıca ülkemizde sağlık çalışanları arasında petidin kullanımı da dikkat çekici durumdadır (Yargıç, 2009).

Sağlık Sektöründe Stres

Stres, sağlık sektöründe hizmet sunumu sırasında oldukça sık karşılaşılan bir durumdur. İlk kez 1930'larda Hans Selye tarafından ortaya atılan stres kavramı, "Bireyin herhangi bir fiziksel veya psikolojik uyarıcı karşısında gerekli uyumu sağlayabilmek için ruhsal ve bedensel olarak harekete geçmesi, tepki göstermesi" olarak tanımlanmaktadır (Selye, 1956; Baltaş ve Baltaş 2004: 23; Balcı, 2000: 2; Karabulut, 1996: 155; Eren, 2004: 292).

Stresin ne olduğu ile strese neden olan etkenlerin farkını bilmek önemlidir. Aileden, işyerinden, arkadaşlardan, devletten kaynaklanan türlü baskı ve istekler dış stres kaynaklarıdır. Bireyin kendi içindeki baskı ve beklentileri ise, iç stres kaynaklarını oluşturmaktadır. İç stres kaynakları; hırs, maddecilik, rekabet ve hırçınlıktır. Çoğu kez iç stres kaynakları, dış stres kaynaklarından daha etkilidir. Tüm dış ve iç baskılar, beklentiler, stres kaynaklarıdır (Ceyhun, 2006: 12). Bünyenin bu kaynaklardan gelen baskılara karşı gösterdiği tepki strestir. İnsan bünyesinin hoş olsun veya olmasın, dış isteklere karşı biyokimyasal bir tepki gösterdiği bilinen bir gerçektir. Stres kaynakları farklı olsa bile, biyolojik tepki genellikle aynıdır.

Stres, çift yönlü bir olgudur (Işıkhana, 2004: 37). Bu bakımdan her ne kadar olumsuz bir boyutta düşünülse de, olumlu bir değere de sahiptir. Performansı düşürdüğü gibi artırabilmesi de söz konusudur. Organizmadaki birçok psikolojik ve fizyolojik durumun neden ve sonuçları vardır. Bu nedenle stresin temel yapısını (istekleri, tepkileri ve sonuçları) inceleyerek anlamak gereklidir.

İş stresi, hem organizasyondaki kişiler için hem de organizasyonun kendisi için önemli bir problem teşkil etmektedir. İş stresi, işin kendisi ile işbirliği yapan fiziksel stres kaynakları ile yetersiz mücadeleyi beraberinde getiren zihinsel ve fiziksel hastalık neticesi ile sonuçlanan istenmeyen bir kavramdır (Leong vd., 1996: 1346; Gök, 2009: 431; Duymaz, 1999: 5; Özdevecioğlu, 2004: 211; Raitano ve Kleiner, 2004: 33). Örgütlerdeki stres kaynaklarını dört grupta toplamak mümkündür; örgütsel politikalar, örgütün yapısal özellikleri, fiziksel koşullar ve örgütsel süreçler. Örgütler büyüdükçe ve karmaşık bir yapıya kavuştukça, bireyi etkileyen stres kaynakları buna paralel olarak artış göstermekte ve örgütün daha zor denetleyeceği bir düzeye çıkmaktadır (Genç, 2004: 264).

İş doyumunu 1940'lı yıllardan bu yana yönetim alanında en çok konuşulan konulardan biri olmuştur. İş doyumunu veya iş tatmini; çalışanın kendi işine karşı olan değerleri ve işten kazandıklarının etkileşimi sonucu oluşan duygusal bir cevap niteliğindedir (Bakan ve Büyükbeşe, 2004: 35; Ergeneli ve Eryiğit, 2001: 160; Avşaroğlu vd., 2005: 117; Barutçugil, 2005: 389). İşgörenin işine karşı tutumunun olumlu olması öncelikli olarak işgörenin mutluluğunu artırmakla birlikte, yeterli iş doyumunu düzeyinin olması işgörenin işine bağlanması, verimli çalışması, firenin azalması, işgücü devir oranının düşmesi gibi olumlu sonuçların gerçekleşmesine olanak sağlayacaktır. İşten doyumsuzluk, işgörene elem vericidir ve onu olumsuz duygulara yöneltebilmektedir. İşten doyumsuzluğun ruhsal açıdan işgörende kaygı yaratması, bu kaygının yoğun ve sürekli olması, onun ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyebilmekte, bunun yanı sıra işgörende bıkkınlık, işi bırakma, devamsızlık, kavgacılık gibi örgüt içi istenmeyen davranışlar görülebilmektedir. İş doyumsuzluğu aynı zamanda



işgörenin beden sağlığını etkileyerek psikosomatik kökenli hastalıklara (ülser, kalp hastalığı) yol açabilmektedir (Aksu vd., 2002: 272).

Yöntem

Araştırma, sağlık çalışanlarında psikososyal risk faktörleri belirlemek amacıyla yapılan tanımlayıcı bir çalışmadır. Araştırma, Ağustos 2015 - Eylül 2015 tarihleri arasında Bolu Eğitim ve Araştırma Hastanesi'nde yapılmıştır. Araştırma, hastanelerin yöneticilerinden araştırmanın uygulanması için izin alındıktan sonra çalışmaya katılmak isteyen, anketi yanıtlamayı kabul eden ya da sözlü onam veren sağlık çalışanlarla yürütülmüştür.

Araştırmada kullanılan veri toplama aracı 7 kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde demografik özelliklerle ilgili 7 soru (unvanı, yaşı, cinsiyeti, eğitim durumu, hastanede çalıştığı süre, memuriyetteki hizmet yılı), ikinci bölümde stres, üçüncü bölümde tükenmişlik, dördüncü bölümde şiddet, beşinci bölümde mobbing, altıncı bölümde çalışma saati, yedinci bölümde madde bağımlılığı ile ilgili risk faktörlerini içeren on beşer soruluk kontrol listeleri bulunmaktadır.

Kontrol listeleri European Community Programme for Employment and Social Solidarity (2011) kapsamında yayımlanan "Occupational health and safety risks in the healthcare sector" isimli çalışmadan alınmıştır. Kontrol listesinde bulunan maddelerin güvenilirliğine bakılmıştır. Sonuçta 90 maddelik kontrol listesi cronbach alpha değeri 0.71'dir.

Çalışma araştırmaya katılmak isteyen, anketi yanıtlamayı kabul eden ya da sözlü onam veren hastane personeli ile yürütülmüştür. Çalışanın kendisini baskı altında hissetmemesi ve özgür iradesiyle anket sorularını yanıtlayabilmesi için, anket formu kendilerine verilmiş ve bir süre sonra toplanmıştır. Böylelikle, sorulan sorulara objektif yanıtların verilebilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Kontrol Listelerindeki maddeler "Evet" ya da "Hayır" cevabı ile değerlendirilmiştir. Riskin olduğunu gösteren cevaplara "1" puan verilmiş, riskin olmadığını gösteren cevaplara "0" puan verilmiştir. Verilerin değerlendirilmesi SPSS 18 paket programında yapılmıştır. Her bölümün değerlendirilmesi için o bölüm ile ilgili maddelerin sayısı, yüzde dağılımları ve standart sapma değerleri tanımlayıcı istatistiksel yöntemlerle hesaplanmıştır. Sonuçlar % 95'lik güven aralığında, 0.05 anlamlılık düzeyinde değerlendirilmiştir. Veriler yüzde, ± standart sapma ve ortalama ile ifade edilmiştir. Bölümlerin toplam risk puanları 1-5 puan arası "risk yok", 6-10 puan arası "artmış risk", 11-15 puan arası ise "yüksek risk" olarak değerlendirildi.

Bulgular

Sosyo-Demografik Bulgular

Araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının % 10,4'ü hekim, % 85,2'si hemşire, % 4,3'ü sağlık memurudur. Çalışanların % 13,9'u lise, %59,1'i lisans düzeyinde eğitilmiş, % 87'si kadın, % 43,5'inin hizmet yılı 5 yıldan azdır.



Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri (n=115)

Unvan	n	%	Hizmet Yılı	n	%
Hekim	12	10,4	0-5 Yıl	50	43,5
Hemşire	98	85,2	6-10 Yıl	39	33,9
Sağlık Memuru	5	4,3	11-15 Yıl	16	13,9
Eğitim	n	%	16-20 Yıl	10	8,7
Lise	16	13,9	Çalışılan Ünite	n	%
Ön lisans	10	8,7	Dâhili Klinikler	40	34,8
Lisans	68	59,1	Cerrahi Klinikler	42	36,5
Yüksek Lisans	21	18,3	Poliklinikler	2	1,7
Cinsiyet	n	%	Acil servis	6	5,2
Erkek	15	13,0	Laboratuvar	2	1,7
Kadın	100	87,0	Yoğun Bakım	23	20,0

Genel Olarak Psikososyal Risk Faktörleri

Araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının % 66,1’inde tükenmişlik, % 42,6’sında mobbing ile ilgili risk faktörleri yüksek risk düzeyinde, % 76,5’inde stres ve şiddet ile ilgili risk faktörleri artmış risk düzeyindedir. İş yükünün fazla olması, personel yetersizliği, vardiyalı çalışma sistemi, ağır hastalara bakım verme gibi çalışma koşullarından kaynaklanan nedenlerin yanı sıra; uygun olmayan çalışma ortamı, uygun olmayan çalışma saatleri, sağlık çalışanı başına düşen hasta sayısının çok olması, haftalık ortalama çalışma süresinin uzun olması gibi nedenlerin sağlık çalışanlarında strese ve tükenmişliğe yol açtığı görülmektedir. Diğer taraftan söz konusu olumsuzlukların etkisiyle sözel ve fiziksel şiddete ve mobbinge maruz kalma riskini de arttırdığı düşünülmektedir.

Tablo 2. Genel Olarak Psikososyal Risk Faktörleri

	Risk Yok		Artmış Risk		Yüksek Risk	
	n	%	n	%	n	%
Stres	7	6,1	88	76,5	20	17,4
Tükenmişlik	0	0	39	33,9	76	66,1
Şiddet	6	5,2	88	76,5	21	18,3
Mobbing	1	0,9	65	56,5	49	42,6
Çalışma Saati	5	4,3	87	75,7	23	20,0
Madde Bağımlılığı	63	54,3	48	41,7	4	3,5



Unvanlara Göre Psikososyal Risk Faktörler

Araştırmada bağımsız değişken olarak ele alınan unvan, eğitim durumu, cinsiyet, hizmet süresi ve birime göre sağlık çalışanlarının psikososyal risk faktörleri incelendiğinde; eğitim durumu, cinsiyet, hizmet süresi ve birim ile psikososyal risk faktörleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının unvanlarına göre psikososyal risk faktörlerine maruz kalma durumları incelendiğinde ise hekimlerin % 75'inde tükenmişlik, % 25'inde stres ile ilgili risk faktörleri yüksek risk düzeyinde; % 83,3'ünde mobbing ve şiddet ile ilgili risk faktörleri artmış risk düzeyindedir.

Tablo 3. Hekimlerde Psikososyal Risk Faktörler

	Risk Yok		Artmış Risk		Yüksek Risk	
	n	%	n	%	n	%
Stres	0	0	9	75,0	3	25,0
Tükenmişlik	0	0	3	25,0	9	75,0
Şiddet	1	8,3	10	83,3	1	8,3
Mobbing	0	0	10	83,3	2	16,7
Çalışma Saati	0	0	12	100,0	0	0
Madde Bağımlılığı	10	83,3	2	16,7	0	0

Araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının unvanlarına göre psikososyal risk faktörlerine maruz kalma durumları incelendiğinde hemşirelerin % 63,3'ünde tükenmişlik, % 46,9'unda mobbing ile ilgili risk faktörleri yüksek risk düzeyinde; %77,6'sında stres ve % 76,5'inde şiddet ile ilgili risk faktörleri artmış risk düzeyindedir. Çalışma koşulları, iş yoğunluğu, hizmet sunumu sırasında hasta ve hasta yakınlarıyla iletişim halinde bulunma gibi unsurların mobbing ve şiddet faktörü düzeylerini artırdığı düşünülmektedir. Diğer taraftan hemşirelik mesleğinde kariyer imkânlarının kısıtlı olması nedeniyle tükenmişlik faktörünün de öne çıktığı düşünülmektedir.

Tablo 4. Hemşirelerde Psikososyal Risk Faktörler

	Risk Yok		Artmış Risk		Yüksek Risk	
	n	%	n	%	n	%
Stres	7	7,1	76	77,6	15	15,3
Tükenmişlik	0	0	36	36,7	62	63,3
Şiddet	5	5,1	75	76,5	18	18,4
Mobbing	1	1,0	51	52,0	46	46,9
Çalışma Saati	4	4,1	73	74,5	21	21,4
Madde Bağımlılığı	51	52,0	43	43,9	4	4,1

Araştırmaya katılan sağlık çalışanlarının unvanlarına göre psikososyal risk faktörlerine maruz kalma durumları incelendiğinde sağlık memurlarının % 100'ünde tükenmişlik, % 40'ında şiddet ile ilgili risk faktörleri yüksek risk düzeyinde; % 80'inde mobbing ile ilgili risk faktörleri artmış risk düzeyindedir. Araştırma örnekleminin kısıtlılığı göz önünde bulundurulmak koşuluyla, çalışma koşulları, iş yoğunluğu, hizmet sunumu sırasında hasta ve hasta yakınlarıyla iletişim halinde bulunma, kariyer imkânlarının kısıtlı olması gibi unsurların tükenmişlik, mobbing ve şiddet faktörü düzeylerini artırdığını söylemek mümkündür.



Tablo 5. Sağlık Memurlarında Psikososyal Risk Faktörler

	Risk Yok		Artmış Risk		Yüksek Risk	
	n	%	n	%	n	%
Stres	0	0	3	60	2	40
Tükenmişlik	0	0	0	0	5	100,0
Şiddet	0	0	3	60,0	2	40,0
Mobbing	0	0	4	80,0	1	20,0
Çalışma Saati	1	20,0	2	40,0	2	40,0
Madde Bağımlılığı	2	40,0	3	60,0	0	0

Sonuç

Stres, tükenmişlik, şiddet ve mobbing hastanelerde yaygın olarak görülen ve sağlık personeli açısından için tedbir alınmasını gerektiren düzeyde ciddi bir iş sağlığı ve güvenliği riskleri arasında yer almaktadır. Hastanelerde gerek yönetim, gerekse çalışanlar açısından alınacak önlemler ve yapılacak düzenlemeler için, öncelikle sorunun farkındalığının sağlanması gerekmektedir.

Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre sağlık personelinin % 66,1'inde tükenmişlik ile ilgili risk faktörleri yüksek risk düzeyinde bulunmuştur. Mesleği isteyerek seçme ya da meslekten memnun olmama durumu tükenmişliği etkileyen değişkenlerdir. Mesleği isteyerek seçmeyen ya da mesleğinden memnun olmayanların tükenmişlik yaşama olasılığı daha yüksektir (Aktuğ vd., 2006; Aslan vd., 1997; Özkan, 2008; Sayıl vd., 1997; Sinat, 2007; Taze, 2008; Tunç, 2009). Araştırmalarda sağlık çalışanları arasında tükenmişlik yönünden en riskli grubun hemşireler, daha sonra pratisyen hekimler olduğu belirtilmektedir (Aslan vd., 1997; Alacacıoğlu vd., 2009; Buğdaycıoğlu vd., 2005; Çimen ve Ergin, 2001; Oğuzberk ve Aydın, 2008; Özkan, 2008; Sayıl vd., 1997). Bakım verilen hasta sayısının fazla olması tükenmişliğe neden olabilmektedir (Mollaoğlu vd., 2005; Oğuzberk ve Aydın, 2008). Yoğun bakım, yanık merkezi, dahili bölümler ve acil ünitelerinde çalışanların tükenmişlik düzeylerinin diğer birimlerde çalışanlara göre daha yüksek olduğu belirtilmektedir (Arıkan vd., 2007; Ebrinç vd., 2002; Kalemoglu ve Keskin, 2006; Mollaoğlu vd., 2003; Taycan vd., 2006).

Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre mobbing ile ilgili risk faktörleri sağlık personelinin % 42,6'sında yüksek risk düzeyinde, % 56,5'inde ise artmış risk düzeyinde bulunmuştur. Dünya Sağlık Örgütü, Uluslararası Çalışma Örgütü ve Uluslararası Hemşireler Konseyi ortak raporunda, farklı ülkelerde sağlık çalışanlarına yönelik şiddet oranları incelendiğinde, genel olarak çalışanların % 17'sinin fiziksel, % 67'sinin sözel, % 23'ünün psikolojik, % 8'inin cinsel içerikli, % 2,7'sinin ise etnik şiddete uğradıkları görülmektedir. Hastanelerde yaşanan şiddet davranışlarını, kadınların erkeklerden daha fazla yaşadığını söylemek mümkündür (Fronreira vd., 2003). Bununla birlikte erkeklerin çoğunlukta olduğu işyerlerinde fiziksel şiddetin, kadınların çoğunlukta olduğu işyerlerinde ise psikolojik şiddetin daha sık görüldüğü, kadınların özellikle kendi cinslerine karşı pasif-saldırgan davranışlar sergilediği ifade edilmektedir (Björkqvist, 2001). Benzer şekilde diğer sağlık personeline oranla hemşirelerin şiddete uğrama risklerinin daha fazla olduğu yapılan çalışmalarda ortaya konmuştur (Ferrinho vd., 2003; Mayhew ve Chappell, 2001; Rutherford ve Rissel, 2004). Cox (1987) hemşirelerin % 97'sinin sözel şiddete maruz kaldığını, Dilman (2007) hemşirelerin % 70'inin, Geçici ve Sağkal (2011) % 21,9'unun mobbinge uğradığını, Yıldırım ve Yıldırım (2007) hemşirelerin % 86'sının, Yıldırım (2009) % 82'sinin bir ya da birkaç kez mobbing



davranışına maruz kaldıklarını bildirmişlerdir. Diğer bir çalışmada ise hemşirelerin % 17,4'ünün mobbinge uğradığını tespit edilmiştir (Okanlı vd., 2011).

Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre stres ile ilgili risk faktörleri sağlık personelinin % 76,5'inde artmış risk düzeyinde bulunmuştur. Uygun olmayan çalışma ortamı, uygun olmayan çalışma saatleri, hemşire başına düşen hasta sayısının çok olması, mesleği istemeyerek seçme ve çalışma, haftalık ortalama çalışma süresinin uzun olması, kararlara katılmama ve mesleğin kişisel gelişimine katkıda bulunmaması hemşirelerde iş stresini arttıran başlıca faktörlerdir (Sever 1997, Nehir 2003). Bartram vd. (2004)'nin hemşirelerde iş stresini ve iş doyumunu etkileyen faktörleri belirlemek için yaptıkları çalışmalarında, sosyal destek ve yöneticileri tarafından yetki verilmesi en önemli iki faktör olarak bulunmuştur. Benzer bir çalışmada, Draper vd. (2004)'nin çalışmasında hemşirelerin iş doyumunu ve iş stresleri arasında negatif korelasyon bulmuştur. Rodham vd. (2002)'nin araştırmasında; alt düzey yönetici hemşirelerin iş stresi etkenlerinin ve iş stresinin çalışanların performansını ne kadar etkilediğinin farkında olmadıkları belirtilmektedir. Işıkhani vd. (2004)'nin çalışmasında ise evlilik, yaş, terfide adaletsizlik, görevler arasında dengesizlik, meslektaşlar ile çatışma, takdir edilmeme, uzun ve yorucu çalışma saatleri ve personel eksikliğinin iş stresine neden olduğu belirtilmiştir.

Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre şiddet ile ilgili risk faktörleri sağlık personelinin % 76,5'inde artmış risk düzeyinde bulunmuştur. Devedbakan (2007) tarafından yapılan çalışmada katılımcılardan hasta yakınları tarafından sözel veya fiziksel şiddete maruz kalanların oranı % 32,1, hastalar tarafından sözel veya fiziksel şiddete maruz kalanların oranı % 30,8 olarak tespit edilmiştir. Bolu'da yapılmış tek merkezli bir çalışmada şehir merkezindeki devlet hastanesi ve üniversite hastanesindeki çalışanlara uygulanmış, uzman doktor, hemşire ve diğer çalışanlardan oluşan grubun % 87,1'inin şiddet davranışına maruz kaldığı; sözel şiddetin % 46,9, saldırgan davranışın % 33,5, fiziksel saldırının % 19,4 olduğu gösterilmiştir (Erkol vd., 2007). Ayrancı vd. (2006)'nin yapmış olduğu bir çalışmada son bir yıl içinde katılımcıların en az bir kez şiddete maruz kalma oranı % 49,5 olarak belirtilmiştir. Olguların % 48,3'ünün 1-5 kez arasında şiddete maruz kaldıkları saptanmıştır. Çalışmada sözel şiddetin % 72,4, fiziksel şiddetin % 11,7 sıklığında görüldüğü; cinsel şiddet oranının çok düşük olduğu (% 0,025) belirtilmiştir. Çalışmada değinilen bir başka nokta da çalışanın şiddete uğrama sırasında genellikle yardım alamadığıdır. Şiddete maruz kalan çalışanların yarısından fazlasında olay sonrasında yüksek oranlarda anksiyete ve huzursuzluk hissettikleri gösterilmiştir. Şiddet riskini azaltmanın en önemli yolu çalışma ortamında yeterli güvenlik önlemlerinin alınmasıdır. Çalışmalar daha çok acil servisler için yapılmış olsa da diğer bölümler için de uyarlanabilir. Alınabilecek diğer geniş çaplı önlemler; uygun raporlama sistemleri, etkili güvenlik eğitimleri, görevli kişilerle 24 saat alan içi güvenlik sağlanması, güvenli kapılar, güvenlik kameraları, metal detektörler ve kontrol noktaları, koruyucu akrilik pencere ve panik alarmlarıdır (Annagür, 2010: 169-170).

Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre çalışma saati ile ilgili risk faktörleri sağlık personelinin % 75,7'sinde artmış risk düzeyinde bulunmuştur. Arca ve Kasımoğlu (2006) tarafından 320 hemşire üzerinde yapılan bir çalışmada, hemşirelerin %26'sı personel yetersizliği, % 18'i çalışma saatlerinin uzunluğu ve % 23'ü de gece nöbetlerinin fazlalığından şikâyet ettiğini ifade etmiştir. Özabacı (1990)'nin yaptığı çalışmada da gece nöbetlerinin hemşirelerin sağlığı üzerinde en fazla % 91,2 ile yorgunluğa, % 78 ile sinirlilik, ajitasyon ve uykusuzluğa neden olduğu belirtilmiştir. Söz konusu çalışmada hemşirelerin büyük çoğunluğunun uyku süresini yetersiz bulduğu görülmektedir.



Sonuç olarak; sağlık sektörünün yapısı ve sağlık hizmetlerinin özellikleri göz önünde bulundurulduğunda sağlık personelinin tükenmişlik, stres, iş yükü, şiddet ve mobbing başta olmak üzere birçok psikososyal risk faktörüyle karşı karşıya kaldığı ortadadır. Gerek sistemsel, gerek yönetsel, gerekse bireysel nedenlerle ortaya çıkan psikososyal risk faktörleri sağlık hizmeti sunumunu olumsuz etkilediği gibi; hem hasta ve hasta yakınları açısından hem de sağlık personeli açısından beklenmedik ve istenmeyen birtakım etkilere yol açmaktadır. Söz konusu psikososyal risk faktörlerinin ortadan kaldırılması ya da olumsuz etkilerinin azaltılması etkili, verimli, kaliteli ve hasta güvenliğini ön planda tutan sağlık hizmeti sunumuna katkı sağlayacağı gibi, sağlık personelinin motivasyonu, iş tatmini, çalışan memnuniyeti ve çalışan güvenliği alanlarında olumlu etkilerinin olacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede çalışma koşullarında, insan kaynakları planlamasında, kariyer alanında, iş sağlığı ve güvenliği konularında yapılacak düzenlemelerin yanı sıra; sağlık sektöründe belirgin biçimde yaşanan fiziksel ve psikolojik şiddet olaylarını önlemek için yasal ve kurumsal tedbirlerin hayata geçirilmesinde, hasta ve hasta yakınları ile sağlık personeli arasında etkin bir iletişim sağlanması için sağlık okuryazarlığı başta olmak üzere çeşitli araçlarla bilgilendirme yapılmasında ve eğitim verilmesinde fayda vardır.

KAYNAKÇA

- Aktuğ İY, Susur A, Keskin S, Balcı Y, Seber G (2006). Osmangazi Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde Çalışan Hekimlerde Tükenmişlik Düzeyleri. *Osmangazi Tıp Dergisi*, 28(2): 91-101.
- Akvardar Y, Türkan A, Çakmak D (2002). Doktorlar Arasında Madde Kötüye Kullanımı Bir Sorun Mu? *Türk Psikiyatri Dergisi*, 13: 238-244.
- Aksu G, Acuner A, Tabak R (2002). Sağlık Bakanlığı Merkez ve Taşra Teşkilatı Yöneticilerinin İş Doyumuna Yönelik Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 55(4): 271-282.
- Alacacıoğlu A, Yavuzsen T, Diriöz M, Öztop İ, Yılmaz U (2009). Burnout in nurses and physicians working at an oncology department. *Psycho-Oncology*, 18: 543-548.
- Alçelik A, Deniz F, Yeşildal N, Mayda AS, Ayakta Şerifi B (2005). AİBU Tıp Fakültesi Hastanesinde Görev Yapan Hemşirelerin Sağlık Sorunları ve Yaşam Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi. *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 4(2): 55-65.
- Anderson JL (1994). Treatment Considerations For The Addicted Nurse. *Behavioral Health Management*, (14): 22-26.
- Annagür B (2010). Sağlık Çalışanlarına Yönelik Şiddet: Risk Faktörleri, Etkileri, Değerlendirilmesi ve Önlenmesi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2(2): 161-173.
- Arcak R, Kasımoğlu E (2006). Diyarbakır Merkezdeki Hastane ve Sağlık Ocaklarında Çalışan Hemşirelerin Sağlık Hizmetlerindeki Rolü ve İş Memnuniyetleri. *Dicle Tıp Dergisi*, 33(1): 23-30.
- Arıkan F, Köksal CD, Gökçe Ç (2007). Work-related stress, burnout, and job satisfaction of dialysis nurses in association with perceived relations with Professional contacts. *Dialysis & Transplantation*, 4: 1-7.



- Aslan H, Aslan O, Kesepera C, Alparslan N, Ünal M (1997). Kocaeli’nde Bir Grup Sağlık Çalışanında İşe Bağlı Gerginlik, Tükenme ve İş Doyumu. *Toplum ve Hekim*, 12(82): 24-29.
- Avşaroğlu S, Deniz ME, Kahraman A (2005). Teknik Öğretmenlerde Yaşam Doyumu, İş Doyumu ve Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (14): 115-129.
- Ayrancı U, Yenilmez C, Balcı Y, Kaptanoğlu C (2006). Identification of violence in Turkish health care settings. *Journal of Interpersonal Violence*, 21(2): 276-296.
- Bakan İ, Büyükbeşe T (2004). Çalışanların İş Güvencesi ve Genel İş Davranışları İlişkisi: Bir Alan Çalışması. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (23): 35-59.
- Balcı A (2000). *Öğretim Elemanının İş Stresi: Kuram ve Uygulama*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Baltaş A, Baltas Z (2004). *Stres ve Başa Çıkma Yolları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Bartram J, Joiner TA, Stanton P (2004). Factors Affecting The Job Stress of Australian Nurses: Implications For Recruitment and Retention. *Contemporary Nurse*, 17(3): 293-304.
- Barutçugil İ (2005). *Stratejik İnsan Kaynakları Yönetimi*. İstanbul: Kariyer Yayınları.
- Bekar ÖE (2014). Bağımlılık Yapıcı Madde Kullanımı Olan Hemşireler ve Hemşirelik Hizmetleri Yönetiminin Yaklaşımı: Bir Literatür İncelemesi. *Sağlık ve Hemşirelik Yönetimi Dergisi*, 1(1): 43-47.
- Björkqvist K (2001). Social defeat as a stressor in humans. *Physiology & Behavior*, 73: 435-442.
- Buğdaycı R, Kurt Ö, Şaşmaz T, Öner S (2005). Mersin İlinde Görev Yapan Pratisyen ve Uzman Hekimlerde Ruhsal Tükenmişlik Durumu ve Etkileyen Faktörler. *Sağlık ve Toplum*, 15(2): 25-32.
- Ceyhun, GÇ (2006). Gemi Adamlarının Stres Düzeyleri ve İş Doyumları Arasındaki İlişki: Bir Denizcilik Şirketinde Uygulama. Yüksek Lisans Tezi, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cox HC (1987). Verbal abuse in nursing: report of a study. *Nursing Management*, 18: 47-50.
- Çimen M, Ergin C (2001). Türk Silahlı Kuvvetleri Sağlık Personelinin Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi. *Gülhane Tıp Dergisi*, 43(2): 169-176.
- Çobanoğlu Ş (2005). *Mobbing: İş Yerinde Duygusal Saldırı ve Mücadele Yöntemleri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Devebakan N (2007). Özel Sağlık İşletmelerinde İş Sağlığı ve Güvenliği. Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dilman T (2007). Özel Hastanelerde Çalışan Hemşirelerin Duygusal Tacize Maruz Kalma Durumlarının Belirlenmesi. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Draper J, Halliday D, Jowett S, Norman I, Watson R, Wilson-Barnet J, Normand C, O’Brien K (2004). NHS Cadet Schemes: Student Experience, Commitment, Job Satisfaction and Job Stress. *Nurse Education Today*, 24(2) : 219-228.



- Duymaz EK (1999). Yönetici Hemşirelerde Yönetimsel Stres Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Ebrinç S, Açikel C, Başoğlu C, Çetin M, Çeliköz B (2002). Yanık Merkezi Hemşirelerinde Anksiyete, Depresyon, İş Doyumu, Tükenme ve Stresle Başa Çıkma: Karşılaştırmalı Bir Çalışma. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 3(3): 162-168.
- Eren E (2004). *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi*. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Ergeneli A, Eryiğit M (2001), Öğretim Elemanlarının İş Tatmini: Ankara'da Devlet ve Özel Üniversite Karşılaştırması. *H.Ü. İİBF Dergisi*, 19(2): 159-178.
- Erkol H, Gökdoğan MR, Erkol Z, Boz B (2007). Aggression and violence towards health care providers--a problem in Turkey? *Journal of Forensic and Legal Medicine*, 14(7): 423-428.
- European Community Programme for Employment and Social Solidarity (2011). *Occupational Health and Safety Risks in the Healthcare Sector*. <http://www.eurogip.fr/en/projects/eu-official-documents-eurogip/3499-occupational-health-and-safety-risks-in-the-healthcare-sector> (10 Ocak 2015 tarihinde erişim sağlanmıştır).
- Ferrinho P, Biscaia A, Fronteira I, Craveiro I, Antunes AR, Conceição C (2003). Patterns of perceptions of workplace violence in the Portuguese health care sector. *Human Resources for Health*, 1: 1-11.
- Fronteira I, Craveiro I, Antunes AR, Conceição C, Flores I, Santos O (2003). Patterns of perceptions of workplace violence in the Portuguese health care sector. *Human Resources for Health*, 1: 1-11.
- Geçici NB, Sağkal T (2011). Ödemiş'te Çalışan Hemşirelerin Mobbinge Maruz Kalma Durumlarının İncelenmesi. *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 4(1): 53-62.
- Genç N (2004). *Yönetim ve Organizasyon*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Gök İ (2009). Çalışma Yaşamının Önemli Bir Sorunu: Örgütsel Stres. *Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi*, 27(2): 429-448.
- Griffith J (1999). Substance Abuse Disorders in Nurses. *Nursing Forum*, 34(4): 19-28.
- Günüşen, NP, Üstün B (2010). A RCT of Coping and Support Groups to Reduce Burnout among Nurses. *International Nursing Review*, (57): 485-492.
- ILO (2001). Definition of occupational health adopted by the Joint ILO/WHO Committee on Occupational Health. http://www.ilo.org/safework_bookshelf/english/content/nd=857170174 (15 Ocak 2015 tarihinde erişim sağlanmıştır).
- Işıkhani V (2004), *Çalışma Hayatında Stres ve Başa Çıkma Yolları*. Ankara: Sandal Yayınları.
- Işıkhani V, Çömez T, Danış MZ (2004). Job Stress and Coping Strategies in Health Care Professionals Working With Cancer Patients. *European Journal Oncology Nursing*, 8(3): 234-244.
- Işıklı S, Irak M (2002). *Türkiye'de Madde Kullanımı ve Bağımlılığı Profili Araştırması: 2002 Yılı Madde Kullanımı Geniş Alan Araştırması*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği.
- Kalemoğlu M, Keskin Ö (2006). Burnout syndrome at the emergency service. *Scandinavian Journal of Trauma, Resuscitation and Emergency Medicine*, 14: 37-40.



- Karabulut S (1996). *Yönetimde Üç Boyut*. İstanbul: Araştırma Koordinasyon Merkezi.
- Karwowski W, Jang RL, Rodrick D, Quesada PM, Cronin SH (2005). Self-Evaluation of Biomechanical Task Dementia, Work Environment and Perceived Risk of Injury by Nurses: A Field Study. *Occupational Ergonomics*, 5(1): 13- 27.
- Kebapçı A, Akyolcu N (2011). Acil Birimlerde Çalışan Hemşirelerde Çalışma Ortamının Tükenmişlik Düzeylerine Etkisi. *Türkiye Acil Tıp Dergisi*, 11(2): 59-67.
- Köse Baloğlu M (2001). Denizli İl Merkezindeki Hastanelerde Çalışan Hemşirelerde Psikoaktif Madde Kullanımı. Yüksek Lisans Tezi, Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Leong CS, Furnham A, Cooper CL (1996). The Moderating Effect Of Organizational Commitment On The Occupational Stress Outcome Relationship. *Human Relations*, 49(10): 1345-1363.
- Mayhew C, Chappell D (2001). Occupational violence: types, reporting patterns and variations between health sectors. Taskforce on the prevention and management of violence in the workplace. Discussion Paper No 1, University of NSW, Kensington, Australia.
- Mollaoğlu M, Kars Fertelli T, Özkan Tuncay F (2010). Hastanede Çalışan Hemşirelerin, Çalışma Ortamlarına İlişkin Algılarının Değerlendirilmesi. *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 15(5): 17-30.
- Mollaoğlu M, Kars Fertelli T, Özkan Tuncay F (2005). Hemşirelerde Otonomi ve Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi. *Toplum ve Hekim*, 20(4): 259-266.
- Mollaoğlu M, Yılmaz M, Kars T (2003). Hemşirelerde Tükenmişlik (Burnout) Sendromu. *Toplum ve Hekim*, 18(4): 288-292.
- Monroe TB, Kenaga H, Dietrich MS, Carter MA, Cowan RL (2013). The Prevalence of Employed Nurses Identified or Enrolled In Substance Use Monitoring Programs. *Nursing Research*, 62(1): 10-15.
- Nehir S (2003). Ankara İlindeki Hastanelerin Yoğun Bakım Ünitelerinde Çalışan Hemşirelerin İş Ortamındaki Stres Etkenleri ve Kullandıkları Baş Etme Yöntemlerinin Belirlenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Oğuzberk M, Aydın A (2008). Ruh Sağlığı Çalışanlarında Tükenmişlik. *Klinik Psikiyatri*, 11: 167-179.
- Okanlı A, Karakaş SA, Özkan H (2011). The relationship between mobbing and assertiveness in nurses. *HealthMED*, 5(3): 609-615.
- Özabacı N (1990). Tedavi Edici Sağlık Hizmetlerinde Çalışan Hemşirelerde Görülen Meslek Hastalıkları ve Nedenlerinin Araştırılması. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Özdevecioğlu M (2004). Sosyal Destek ve Yaşam Tatmininin Mesleki Stres Üzerindeki Etkileri: Kayseri’de Faaliyet Gösteren İşletme Sahipleri İle Bir Araştırma. *H.Ü. İİBF Dergisi*, 22(1): 209-233.
- Özgür İlhan İ, Demirbaş H, Doğan YB (2005). Çıraklık Eğitimine Devam Eden Çalışan Gençlerde Alkol Kullanımı Üzerine Bir Çalışma. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16(4): 237-244.



- Özkan Ş (2008). Rol Çatışması ve Rol Belirsizliğinin Hekim ve Hemşirelerin Tükenmişlik Düzeyleri Üzerine Olan Etkileri. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Parlar S (2008). Sağlık Çalışanlarında Göz Ardı Edilen Bir Durum: Sağlıklı Çalışma Ortamı. *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 7(6): 547-554.
- Raitano RE, Kleiner BH (2004). Stress Management: Stressors, Diagnosis and Preventative Measures. *Management Research News*, 27(4/5): 32-38.
- Randle J (2003). Bullying in the Nursing Profession. *Journal of Advanced Nursing*, 43(4): 395-401.
- Rodham K (2002). Work Stress: An Exploratory Study of The practices and perceptions of Female Junior Healthcare Managers. *Journal of Nursing Management*, 10(1): 5-11.
- Rutherford A, Rissel C (2004). A survey of workplace bullying in a health sector organisation. *Australian Health Review*, 28: 65-72.
- Sayıl I, Haran S, Ölmez Ş, Özgüven HD (1997). Ankara Üniversitesi Hastanelerinde Çalışan Doktor ve Hemşirelerin Tükenmişlik Düzeyleri. *Kriz Dergisi*, 5(2): 71-77.
- Selye H (1956). *The Stress of Life*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Sever A (1997). Hemşirelerin İş Stresi İle Başa Çıkma Yolları ve Bunun Sonuçlarının Araştırılması. Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Sinat Ö (2007). Psikiyatri Kliniklerinde Çalışan Hemşirelerde Tükenmişlik Düzeyinin Araştırılması. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Şengül C, Herken H (2009). Genetikten Epigenetiğe Alkol Bağlılığı. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 10(3): 239-245.
- Tan M, Polat H, Akgün Şahin Z (2012). Hemşirelerin Çalışma Ortamlarına İlişkin Algılarının Değerlendirilmesi. *Sağlıkta Performans ve Kalite Dergisi*, (4): 67-78.
- Taycan O, Kutlu L, Çimen S, Aydın N (2006). Bir Üniversite Hastanesinde Çalışan Hemşirelerde Depresyon ve Tükenmişlik Düzeyinin Sosyodemografik Özelliklerle İlişkisi. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 7(2): 100-108.
- Taze S (2008). Acil Servis ve Yoğun Bakım Ünitelerinde Çalışan Hemşirelerin Tükenmişlik Düzeyinin Belirlenmesi. Yüksek lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Tınaz P (2011). *İşyerinde Psikolojik Taciz (Mobbing)*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Tunç T (2009). Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ile Rol Çatışması ve Rol Belirsizliği Arasındaki İlişki: Bir Üniversite Hastanesi Örneği. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Turaç İS, Şahin B (2014). Mobbinge Maruz Kalma Durumunun Belirlenmesi: Hemşireler Üzerine Bir Çalışma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15(1): 87-112.
- Üye C (2009). Hemşirelerin Yöneticileri Tarafından Mobbing Davranışları İle Karşılaşma Durumlarının Belirlenmesi. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.



Yargıç İ (2009). Sağlık Çalışanlarında Bağımlılıkla İlgili Sorunlar ve Çözüm Yolları. *Klinik Gelişim Dergisi*, (22): 84-87.

Yıldırım D (2009). Bullying among nurses and its effects. *International Nursing Review*, 56: 504-511.

Yıldırım A, Yıldırım D (2007). Mobbing in the workplace by peers and managers: mobbing experienced by nurses working in health care facilities in Turkey and its effect on nurses. *Journal of Clinical Nursing*, 16: 1444-1453.



Field : Musical Studies

Type : Research Article

Received: 06.03.2016 - *Accepted*: 27.04.2016

Karadeniz Bölgesi Halk Ezgilerinin Müzikal Yapılarına Yönelik Analiz Çalışması

Kadir YILMAZ¹, Zeki NACAĞCI²

¹Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, TÜRKİYE

²Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, TÜRKİYE

E-posta: kadiryilmazca@gmail.com

Öz

Halk ezgileri nesilden nesile taşıdığı değerler ile ait olduğu toplumun ve ülke kültürünün oluşmasındaki temel yapıtaşlarıdır. Ülkemiz ise, bu denli önemli bir değer olan halk ezgileri bakımından önemli mirasa sahiptir. Bu miras, ülkemizin birçok farklı yörelerden oluştuğu ve her yörenin kendine özgü halk ezgilerinin olduğu gerçekliğinin eklenmesiyle daha da zenginleşmiştir. Bu bağlamda, ülkemiz yörelerine veya bölgelerine göre farklılık gösteren bu zengin halk ezgileri mirasının özele indirgenerek araştırılması analiz edilmesi gerekmektedir. Bu araştırma, birçok kültürel ve müzikal öğeyi içerisinde barındıran Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin, usul, toplam ölçü sayısı ve makam özellikleri bakımından incelenerek ezgilerin müzikal karakteristik yapısını ortaya koymayı ve bu çerçevede sınıflandırılmasını amaçlamaktadır. Bu amaçla, TRT Türk Halk Müziği Repertuarında “Karadeniz Bölgesine” ait 597 esere ulaşılarak müzikal analizleri yapılmıştır. Çalışma sonunda her esere ait müzikal kimlik çıkarılmış, bölge ezgilerine hakim olan makam, ölçü zamanları, vb. unsurlar sayısal olarak ifade edilmiş, tüm eserler sınıflandırılarak tablo halinde sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Karadeniz Bölgesi, Halk Ezgileri, Müzik, Müzikal Yapı



Black Sea Region Folk Melodies for Musical Structures Analysis Study

Abstract

Folk tunes carry the values of the society from generation to generation and are the basic building blocks in the formation of the country's culture. Our country has an important legacy in terms of folk tunes which include significant value. This heritage is made up of many different parts of our country and it is enriched with the addition of the reality of each region's unique folk tunes. In this context our country's rich folk tunes that vary according to the territory or regions must be investigated specially. This research aims to reveal and classify the characteristic structure of musical tunes and total number of dimensions and music of Black Sea Region that hosts several cultural and musical elements. For this reason 597 musical works belonging to Black Sea Region were reached in TRT Turkish Folk Music Repertoire and musical analyzes were performed. At the end of each work brought musical identity, melodies that dominate the region, measuring time, and other elements are expressed in numerical terms, all the works are classified and presented in the table.

Keywords: Black Sea Region, Folk Melodies, Music, Musical Structure



Giriş

Anadolu Coğrafyası'nın halk kültüründeki çeşitliliği ve farklılığı, kuşkusuz ki halk müziğine de ayrı bir zenginlik kazandırmıştır. Geçmişten günümüze kulaktan kulağa aktarılan halk müziği, anonimlik özelliği göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Halk müziği, Anadolu kültürü içerisinde bölgeden bölgeye dilden dile şekillenerek yöreleri meydana getirmiştir (Gök, 2004). Türk Halk Müziğini zengin kılan en önemli özelliği, üslup ya da tavır özelliğidir. Türkünün sesleri kadar, onun söyleniş biçimini belirleyen bu özellikler de önemli rol oynamaktadır. İşte bu özellikler, yöre yöre değişen karakteristik özellikleri belirler. Bazı ezgi ve üslupların çok kesin bir şekilde belli yörelere ait oldukları anlaşılmıştır (Elçi, 1996).

Fransız halk müziği uzmanı Michell Benet; halk müziğini, Halk tarafından benimsenen ve sözlü gelenek biçiminde kulaktan kulağa yayılan ezgiler” (Yıldızkaya,2006:12) olarak, Nacakcı (2007, 5) ise; Türk Halk Müziğini, Türk Halkının, tarihsel süreci içerisinde meydana gelen zengin kültürel yaşamının sonucu olarak ortaya çıkan, duygu ve düşünce birikimlerinin her hangi bir kurala bağlı kalmadan biçimlenen ezgileri olarak tanımlamıştır.

Türk Halk Müziği'nin binlerce yıllık geçmişi olmasına rağmen üretilen eserlerin teorik olarak bir sistem içerisinde sınıflandırılma ihtiyacı ancak cumhuriyetin ilanından sonra hissedilmiştir. Halk müziği eserlerinin önceden belirlenmiş kurallara göre oluşturulmaması, ezgileri üreten kişilerin çoğunun müzik eğitimi olmaması gibi şartlar göz önüne alındığında bazı eserlerin sınıflandırma bakımından istisnai özellikler taşıdığı da görülmektedir (Nacakcı, 2012).

Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar Rauf Yekta ve diğer aydınların yazıları sürmüş ancak hiçbir fiili hareket görülmemiştir. Türkiye'de Cumhuriyetin kurulmasından sonra benimsenen müzik politikası, halk ezgilerini, yaratılacak yeni Türk müziğinin ana kaynaklarından biri olarak kabul ediyor ve bunların notalarının tespit edilip arşivlendikten sonra, müzikologların, halk bilimcilerinin ve bestecilerin incelemesine ve sunulmasına öncelik tanıyordu (Yakıcı,2004).

Türk halk müziği derleme çalışmalarının yapılmasına rağmen hala bilinmeyen ve müzik yazısına aktarılmayan halk ezgilerinin olduğu söylenebilir. Yörelere her birinde değişik türden türküler söylenmekte, çeşitli hayat hikayelerinin türkülere konu olduğu görülmektedir. Ülke coğrafyasında ve tarihinde önemli bir yeri olan, Karadeniz Bölgesi halkının yaşam tarzı, türkülere oldukça fazla yansımıştır. Dolayısıyla bu yansımanın ne boyutta olduğunu, neden kaynaklandığını öğrenebilmek adına ezgilerin oluşum yapısı hakkında yorumlarda bulunabilmek için, öncelikli olarak ezgilerin teorik özellikleri dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda tüm bölgelerde olduğu gibi Karadeniz bölgesi halk ezgilerinin temelini ve yapı taşını oluşturan Türk Halk Müziği nasıl sınıflandırılmaktadır, teorik özellikleri nasıl incelenmektedir?

Yapılan çalışmaların ışığında eserlerin sınıflandırılması açısından birçok eksikliğin olduğu ve eserlerin sınıflandırılmasının tek tek incelenerek yapılması gerektiği yapılan çalışmaların yetersiz kaldığı ve sınıflandırma açısından yapılan çalışmaların illerle sınırlı kaldığı, Karadeniz Bölgesine yönelik bir analiz çalışmasının yapılmadığı görülmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi halk kültürünün önemli yapı taşlarından olan Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin tamamı her yönüyle inceleme ve repertuarımıza yeniden kazandırılması ihtiyacı hissedilmektedir.



Problem Durumu

Karadeniz Bölgesi Halk Ezgilerinin sınıflamalı müzikal yapıları ve farklılıkları nelerdir?

Alt Problemler

- 1- Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin makam, ritmik yapıları, toplam ölçü uzunlukları ve dağılımları nelerdir?
 - a- Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin makam yapıları ve dağılımları,
 - b- Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin ritmik yapıları ve dağılımları,
 - c- Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin toplam ölçü sayılarına göre dağılımları nasıldır?

Araştırmanın Amacı

Bu araştırma Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin, ritmik yapı, makam ve toplam ölçü uzunluğu bakımından incelenerek analiz edilmesini amaçlamaktadır.

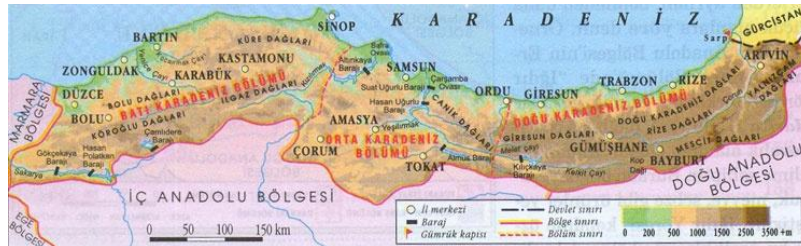
Sınırlılıklar

Bu araştırma 2015 TRT Türk Halk Müziği Repertuarındaki Karadeniz Bölgesi halk ezgileri ile sınırlandırılmıştır.

Tanımlar

Karadeniz Bölgesi

Adını ülkemizin kuzeyini bütünüyle kuşatan Karadeniz'den alan bu bölge, kapladığı alan bakımından Doğu ve Orta Anadolu bölgelerinden sonra üçüncü sırada yer alır. 131.218 km²'lik yüz ölçüme sahip olan Karadeniz bölgesi kapladığı alan bakımından Türkiye'nin % 17'sini oluşturmaktadır (Özçağlar,1997).



Şekil 2. Karadeniz Bölgesi(<http://www.cografya.gen.tr/egitim/bolgeler/karadeniz.jpg>)

Ezgi · Ritim: “Kulak yoluyla, dinleyende haz uyandırmak üzere belli bir kurala göre bir araya getirilmiş sesler dizisine ‘ezgi’ denir. Ölçü içerisindeki çeşitli bileşimlerin oluşturduğu kalıplara da ritim denir” (Özbek, 1998: 76-155).



Ölçü – Usul:

Bir müzik parçasının eşit süreli bölümlerine ölçü denir. Bazı kaynaklarda ölçü yerine usul sözcüğü de kullanılmaktadır. Usul, seslendirmede takip edilen yol, yöntem, bir ezginin vuruş ve süre bakımından eşit uzunluktaki bölümlerinden her birine verilen isimdir (Özbek,1998: 192).

Makam

Türk müziğinde belirli aralıklarla birbirine uyan ve uygun seslerden kurulu bir gam içerisinde özel bir seyir kuralı olan müzik cümlelerinin meydana getirdiği diziye makam denir (Sözen, 2008).

Müphem: Anlamı açık ve belirgin olmayan (T.D.K, 2015). Bu tanım bu araştırmada belli bir makam kalıbına uyum sağlamayan ya da birkaç makamın oluşturduğu ezgileri belirtmek için kullanılmıştır.

Yöntem

Bu çalışmada, betimsel ve taramaya dayalı araştırma modeli kullanılmış, nitel ve nicel araştırma yöntemlerinden yararlanılmıştır.

Evren

Araştırmanın evrenini Karadeniz Bölgesi halk ezgileri oluşturmaktadır. Araştırmada örneklem kullanılmamış evrenin tümü olarak görülen 597 halk ezgisine ulaşılarak analiz yapılmıştır.

Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Araştırmada verilerin toplanması aşamasında, 2015 TRT Türk Halk Müziği Repertuarında “Karadeniz Bölgesine” ait eserler taranmıştır. Elde edilen bulguların istatistiksel olarak ifade edilmesinde, frekans (f) ve yüzde (%) kullanılmıştır. Elde edilen verilere içerik analizi yapılmıştır.

Bulgular ve Sonuçlar

Bu bölümde, çalışma kapsamında toplanan verilerden elde edilen bulgular tablo haline getirilerek yorumlanmıştır.

Tablo 1’de Karadeniz Bölgesi halk ezgileri görülmektedir. Tabloda genel olarak sunulan içerik analizi, sütunlardaki Makam, Ritmik Yapı, Toplam ölçü uzunluklarına yönelik bulgular aşağıda verilmiştir;

1- Alt problem

a- Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin makam yapıları ve dağılımlarına yönelik bulgular;



Tablo 1. Karadeniz halk ezgilerinin makamlarına göre dağılımı

Makamlar	F	%
Müphem	143	24,3
Uşşak	125	20,9
Hüseyini	120	20,1
Hicaz	86	14,4
Karcığar	21	3,5
Rast	20	3,3
Nikriz	15	2,5
Kürdi	13	2,5
Mahur	12	2
Eviç	10	1,6
Segah	9	1,5
Saba	8	1,3
Hüzzam	6	1
Çargah	5	0,8
Nihavent	2	0,3
Buselik	2	0,3
Toplam	597	100

Tablo 1'e göre, Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin % 20,9' Uşşak,% 20,1'iHüseyini,%14,4'ü Hicaz, % 3,5'i Karcığar, % 3,3'üRast, % 2,5'i Nikriz, % 2,5'iKürdi, % 2'si Mahur, % 1,6'sı Eviç, %1,5'i Segah, % 1,3'ü Saba, % 1'i Hüzzam, %0,8'i Çargah, %0,3'ü Nihavent ve %0,3'ü Buselik makamlarından oluşmaktadır. Bu dağılıma göre, Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin büyük çoğunluğu müphem olarak adlandırılan makamları yanı sıra benzer özellikler gösteren "Hüseyini" ve "Uşşak" makamlarından oluşturmaktadır. "Hicaz", "Karcığar", "Rast", "Nikriz", "Kürdi", "Mahur" makamlarının bölgenin halk ezgilerinde kısmen de olsa kullanıldıkları, "Eviç", "Segah", "Saba", "Hüzzam", "Çargah", "Nihavent", "Buselik", makamlarının ise yöre ezgilerinde nadiren kullanıldığı görülmektedir. Müphem olarak adlandırdığımız yani, herhangi bir makamsal sınıflamaya dahil edilemeyen ezgiler bu bölgede %24,3 olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Karadeniz Bölgesi Halk



Ezgilerinde kullanılan ezgi çeşitliliğinin çok olduğu, makam dağılımlarının birbirine daha yakın olduğu görülmüştür. Müphem ezgilerin fazla olmasını, bölge halkının günlük yaşamındaki hareketliliği gibi ezgilerinde içerisinde birden fazla makam kullanmasıyla doğru orantılı olarak eser içerisinde seyirsel makam değişikliğinden hoşlanmasıyla açıklanabilir.

b- Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin ritmik yapıları ve dağılımlarına yönelik bulgular;

Tablo 2. Karadeniz bölgesi halk ezgilerinin ritmik yapılarına göre dağılımı

Ritmik Yapı	f	%
4/4	199	33,2
9/8	96	16
2/4	82	13,7
7/8	51	8,5
10/8	45	7,5
5/8	32	5,3
15/8	16	2,6
9/4	13	2,1
12/8	9	1,5
Srb	9	1,5
8/8	8	1,3
6/4	7	1,1
5/4	7	1,1
3/4	6	1
6/8	6	1
9/16	5	0,8
7/4	5	0,8
18/16	2	0,3
14/16	2	0,3
11/8	1	0,1
13/8	1	0,1
7/16	1	0,1
8/4	1	0,1
Toplam		597
		100

Tablo 2 incelendiğinde; Karadeniz Bölgesi Halk Ezgilerinin %33,2'si "4/4", %16'sı "9/8", %13,7'si "2/4", %8,5'i "7/8", %7,5'i "10/8", %5,3'ü "5/8", %2,6'sı "15/8", %2,1'i "9/4", %1,5'i "12/8", %1,5'i "serbest", %1,3'ü "8/8", %1,1'i "6/4", %1,1'i "5/4", %1'i "3/4", %1'i "6/8", %0,8'i "9/16", %0,8'i "7/4", %0,3'ü "18/16", %0,3'ü "14/16", %0,1'i "11/8", %0,1'i "13/8", %0,1'i "7/16" ve %0,1'i "8/4" ritmik yapılardan oluşmaktadır. Bu dağılıma göre, Karadeniz Bölgesi Halk Ezgilerinin büyük çoğunluğunun "4/4" lük ritim yapısına sahip olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra "9/8", "2/4", "7/8", "10/8", "5/8" ritmik yapılarının yaygın olarak kullanıldığı, "15/8", "9/4", "12/8", "serbest", "8/8", "6/4", "5/4", "3/4", "6/8", "9/16", "7/4", "18/16", "14/6", "11/8", "13/8", "7/16", "8/4" ritmik yapılarının da nadiren



kullanıldığı görülmektedir. Buna göre, Karadeniz Bölgesi sınırlarının, Marmara, İç Anadolu, Doğu Anadolu bölgesine olması, dolayısıyla bölge halkının bu bölgelerdeki farklı ritmik yapıyı eserlerine yansıtması ve bünyesinde barındırması ile bölge eserlerinin ritmik zenginliği kazandığı söylenebilir.

c- Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin toplam ölçü sayılarına göre dağılımlarına yönelik bulgular;

Tablo 3. Karadeniz bölgesi halk ezgilerinin ölçü sayılarına göre dağılımı

Ölçü Uzunluğu	F	%
10+	456	76,9
8	44	7,3
10	28	4,6
7	21	3,5
6	16	2,6
9	15	2,5
4	8	1,3
5	7	1,1
2	1	0,1
Serbest	1	0,1
Toplam	597	100

Tablo 3'e göre Karadeniz Bölgesi Halk Ezgileri ölçü uzunluklarının %76,9'u "10+", %7,3'ü "8", %4,6'sı "10", %3,5'i "7", %2,6'sı "6", %2,5'i "9", %1,3'ü "4", %1,1'i "5", %0,1'i "2", %0,1'i "serbest" ölçüden oluşmaktadır. Bu dağılıma göre Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin büyük çoğunluğunun "10" ölçüden fazla olduğu görülmektedir, bunun yanı sıra "8", "10", "7", "6" ve "9" ölçülü ezgilerin daha az, "4", "5", "2", ve "serbest" ölçülü ezgilerin de nadiren görüldüğünü söyleyebiliriz.

Tartışma ve Sonuç

Bu bölümde araştırma bulgularına ve yorumlarına dayalı olarak varılan sonuçlar ve bunların ışığında oluşturulan öneriler yer almaktadır.

Yapılan bu çalışmada TRT Halk Müziği Repertuarı içerisinde Karadeniz Bölgesine ait olan tüm halk ezgilerine makam, usul ve toplam ölçü uzunluğu bakımından içerik analizi yapılmıştır. Bölge ezgilerinin makamsal açıdan incelenmesi sonucu; ezgilerin %24'ü birden fazla makamın bulunduğu ve bazı ezgilerin hiçbir makam kalıbına uyum sağlamadığı görülmüştür. Araştırmada bu ezgiler "Müphem" adı ile adlandırılmıştır. Bölge ezgilerinde müphem ezgilerin yanı sıra "Uşşak ve Hüseyini" makamlarının kullanıldığı ezgilerde ikincil derecede yoğun olarak görülmüştür. Karadeniz bölgesi halk ezgileri ritmik yapı olarak incelendiğinde 4/4'lük ritmik yapıda olan ezgilerin daha fazla olduğu, 9/8'lik ritmik yapıda



olan ezgilerin de bu ezgileri takip ettiği görülmüştür. Bu ezgiler toplam ölçü uzunlukları bakımından incelendiğinde ise, ezgilerin büyük çoğunluğunun 10 ölçüden uzun olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmadan elde edilen bulgular ve sonuçlara göre, aşağıdaki öneriler sunulmuştur.

- Türkiye'deki kültürel yapı mozaigi içerisinde, Karadeniz Bölgesi halk ezgilerinin müzikal analizi yapılmıştır. Bu tespitler genişletilerek diğer bölgelerin kültürü içerisindeki daha farklı yapılar farklı çalışmalarla farklı kavramlar açısından incelenebilir ve Karadeniz Bölgesi ile karşılaştırılabilir.
- Bu araştırma sonucunda, Karadeniz Bölgesi halk ezgileri bir araya getirilmiştir ve bu çalışmanın eğitim açısından son derece yararlı olacağı düşünülmektedir. Bu tür çalışmaların diğer bölgeler için de uygulanması ve diğer yörelerin halk ezgileri hakkında daha kapsamlı çalışmaların yapılması önerilebilir.
- Bölge de yaygın olarak kullanılan ve resmi kayıtlara geçmemiş ezgilerin repertuara kazandırılmak üzere saha araştırması ve derleme çalışmalarının yapılması önerilebilir.

KAYNAKÇA

Elçi, A. (1998) *“Semahlar Dini İçeriklidir”, I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* Ankara.

Gök, A. (2004) *Anadolu coğrafyasının analizi. Yayımlanmış yüksek lisans tezi.* Bilkent Üniversitesi. Ankara.

Hoşsu, M. (1997) *Geleneksel Türk Halk Müziği Nazariyatı.* Peker Ambalaj. İzmir.

Nacakcı, Z. (2007). *Halk Ezgilerine Dayalı Viyola Albümü,* Bilge Mat. Ankara.

Nacakcı, Z. (2012). *“Burdur Yöresi Halk Oyunları Ezgileri ve Müzikal Özellikleri”, I. Uluslararası Halk Oyunları Kongresi,* 10-12 May. Malatya.

Özbek, M.(1992). *Türkiye’de Modernleşme ve Orhan Gencebay Arabeski.* İletişim Yayınları, s-2,Ankara.

Özçağlar, A. (1997). *Türkiye ‘de Belediye Örgütlü Yerleşmeler (Kasabalar, Şehirler).* S45-46, Ekol Yayınevi, Ankara.

Say, A. (1985). *Müzik Ansiklopedisi 3. cilt. Başkent Yayınevi, Ankara.*

Sözen, Z. (2007). Ney ve ney çalma stili, <http://www.neyzenim.com> .

T.R.T. Türk Halk Müziği Repertuarı.(2015). Ankara.

Türk Dil Kurumu (2015). ‘Mephem’ kelimesi.

Yakıcı, A. (2004).*Havada kar sesi var ya da türkülere eleştirel bir bakış.* Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi, S57.

Yıldızkaya, Ö. F. (2006). *Emirdağ Türküleri,* İzmir: Analiz Matbaacılık Ltd. Şti.



Field : Linguistics

Type : Review Article

Received: 08.02.2016 - *Accepted*: 20.04.2016

Arap Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet

Betül CAN

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Karaman, TÜRKİYE

E-posta: betulcan@kmu.edu.tr

Öz

Atasözleri, halkın içinden çıkan ve doğrudan aktarılmış söylemler olup nesilden nesle söylenegelemler öğretme ya da ibret alma amacı taşıyan özlü sözler olarak tanımlanabilir. Atasözleri, sözlü kültürün bir ürünü olması dolayısıyla dil-kültür ilişkisini en iyi şekilde aktarması bakımından büyük önem taşımaktadır. Her milletin yaşayış ve düşünce biçimini anlatması açısından atasözlerinin toplumu yansıtmada yadsınamaz bir rolü bulunmaktadır. Atasözlerinde yer alan ifadeler, toplumun kadın ve erkeğe olan bakış açısını, toplumda kadın ve erkeğe biçilen rolleri göstermesi bakımından ipuçları barındırır. Bu çalışmada cinsiyet kavramına gönderme yapan kadın, erkek, kız çocuk, erkek çocuk, eş, karı-koca, gelin-damat kavramlarının yer aldığı Arap atasözleri incelenerek toplumsal cinsiyet bağlamında ele alınmıştır. Kadın ve erkek algısının Arap toplumu içerisindeki olumlu ve olumsuz yansımaları atasözleri yoluyla irdelenmiştir. Arap toplumunun kadın ve erkeğe bakış açısını atasözleri yardımıyla görebilmenin yanı sıra dil ve ifade biçimleriyle cinsiyet kavramının sözlü kültürde ne kadar yer edindiğini anlama yönünden de çalışmanın fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Türk atasözlerinde cinsiyet kavramı ele alınmış olmasına karşın Türkiye’de Arap atasözlerinin cinsiyet bağlamında incelendiği belirgin bir çalışmaya rastlanılmadığı ve bu yönde bir incelemenin gerekli olduğu düşüncesiyle söz konusu çalışma kaleme alınmıştır. Araştırmada sosyal bilimlerde ağırlıklı olarak kullanılan içerik analizi yöntemine başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arapça; atasözleri; cinsiyet; dil; kültür; toplum



Gender Mainstreaming in Arabic Proverbs

Abstract

Proverbs can be described as the wise sayings which are anonymously originated from the community and the concrete statements that are transferred from generation to generation for the purpose of drawing lessons or giving advices. Considered as one of the main entities of oral culture, proverbs have a significant part in perfectly portraying the relationship between the language and the culture. Besides, proverbs play an undeniable role in order to reflect the tendencies of all societies with respect to their way of living and thinking. Moreover, phrases in proverbs not only give several clues regarding the perspective of the society to “the man” and “the woman” but they also depict their roles in the communities. In this study, closely referenced to the concept of gender, the dual notions, namely woman-man, girl-boy, daughter-son, wife-husband and bride-groom, are evaluated through an attentive analysis. In addition, the perception of woman and man in the Arabic community and its reflections are examined by means of the Arabic proverbs. It is projected that this study can be beneficial in order to comprehend how the concept of gender take place in the oral culture through the instrumentality of language and expressions, as well as to observe the Arabic society’s point of view pertaining to woman and man with the help of proverbs. This study is carried out with the acceptance of that there is no significant paper drawing attention to the Arabic proverbs in terms of the concept of gender, and the necessity of standing out a new analysis regarding this topic although it is determined that the same issue in Turkish proverbs are handled before. In this research, as mainly used in the social sciences, the content analysis method is applied.

Keywords: Arabic, proverbs, gender, language, culture, society



Giriş

Hemen her dilde o milletin düşüncelerini, yaşantı biçimlerini, inançlarını, gelenek ve göreneklerini yansıtan bir bakıma kendi benlik ve kimliklerinin ifade biçimleri olan bir takım terkipler ve sözler yer almaktadır. Bu sözler, zamanla kalıplaşıp ağızdan ağza yayılarak ilk söyleyeni unutulur ve anonim sözlere dönüşerek atasözleri, deyimler ya da başka şekillerde adlandırılırlar.

Eski Türkçede *sav* olarak adlandırılan (Aksoy, 1981:17-18) atasözleri; Osmanlı Türkçesinde *darb-ı mesel*, çoğulu *durûb-i emsâl* olarak ifade edilirken Arapçada *mesel* مثل, çoğulu ise *emsâl* أمثال olarak isimlendirilmiştir. Masal, misal, mesela, meselen, mesel, emsal, timsal, temasul sözcükleri aynı kökten türemiştir ve yaklaşık olarak aynı anlamı taşır. Bunlardan masal, misal, mesel, emsal sözcükleri dilimize Arapçadan geçmiş olup hemen hepsi “ibret almak amacıyla verilen örnek”leri ifade etmek için kullanılmaktadır. Zaten Aksan’ın (2000:2/39) söylemine göre; pek çok atasözünün, tıpkı masallar gibi ya Hint ya Acem ya da Arap kültüründen alındığı; bir başka deyişle doğu kaynaklı olup zamanla batıya aktarıldığı görülmektedir.

Arap atasözleri (emsâl), ilk kez câhiliyye şiiri ile ilgili olarak folklorik amaçla toplanmaya başlamıştır. Kûfeli dil bilgini el-Mufaddal ibn Sâlim’in *Kitâbu’l-Emsâl*’i ile başladığı bu faaliyetler, Ebû Ubeyd el-Kâsım ibn Sellâm el-Herevî ve Ebu Hilâl el-Askerî tarafından devam ettirilmiş; ancak atasözlerini en ayrıntılı ve etraflı bir biçimde ele alan *Kitâb Mecma’ el-Emsâl* adlı eseriyle Ebû Fadl el-Meydânî olmuştur. (Goldziher, 1993:45)

Mesel, kelime anlamı olarak eşitlik benzerlik ifade ederken geniş anlamda örnek alma, ibret alma, bir şeyin ya da bir kimsenin yolunu izleme gibi anlamlar taşır. Bir başka tanımda ise tam olarak atasözünü karşılar nitelikte “gerçek ya da hayâli bir olay üzerine söylenmiş kısa ve özlü ibare olup insanların dilinde yaygınlık kazanarak benzer bir durumda örnek verdikleri söz” şeklinde geçmektedir. (Doğru, 2011:17-18)

Temasul تمائل ise, iki şey arasındaki benzerlik anlamını taşır ki mesel sözcüğünün uzantısıdır ve geçmişte yaşanan bir olay ya da davranışın sonraki benzer bir olaya örnek verilmesinde kullanılır. Meselin söylendiği olay, mevrîd-i mesel المثل موريد, meselin söylendiği olaya benzetilen olay ise madribu’l-mesel مضرب المثل (sahasında örnek olan) olarak tanımlanır. (Doğru, 2011:18-19) İmam Müberred’in tarifine göre; mesel, “herkes tarafından yeri geldikçe kullanılan, ikinci şeyin halinin birincininine benzetildiği meşhur sözdür”. (Naci, 2002:9)

İbrahim en-Nazzam’a göre; “mesel, başka bir sözde bir araya gelmeyen dört meziyeti barındırır: az sözle çok şey anlatma (i’câz-ı lafz), anlamca isabetli olma (isabet-i mânâ), teşbih güzelliği (hüsn-i teşbih) ve kinaye kusursuzluğu (cevdet-i kinâye). Böylece mesel, belâgatın zirvesine ulaşmış olur. (Doğru, 2011:20; Naci, 2002:10)

Şinâsi’ye göre, “Durûb-i emsâl ki hikmetü’l-avâmdır, lisânından sâdır olduğu bir milletin mâhiyyet-i efkârına delâlet eder. Durûb-i emsâl-i Osmanîyye ise cümleten mânîdardır.”(Eyüboğlu, 1973:1/XVIII ; Millî Kütüphane G.M., 1992:V)

Şair Nâbi ise bu hususta;

“Sözde darb-ı mesel iradına söz yok amma

Söz odur âleme senden kala bir darb-ı mesel” demiştir. (Aksoy, 1981:18)



Her milletin kendi deneyimleriyle oluşan atasözleri, o toplumun kültür tarihiyle de ilgili oldukça önemli ipuçları verir. Örneğin Türk kültüründe atın önemli bir yeri vardır ve kültürün bu objesi, pek çok Türk atasözünde kendini gösterir. (Aksan:2000:2/38) Arap kültüründe ise deve, en az Türklerde atın ön planda olduğu kadar geniş yer tutar ve buna bağlı olarak atasözlerinde deveye ilişkin pek çok ifade yer alır.

Yine Türk kültüründe kadın ve erkeğe biçilen bir takım rollerin yansımalarını atasözlerinde görmek mümkündür. Sadece atasözlerinden yola çıkarak bile Türk kültürünün kadın ve erkeğe bakış açısı hakkında ipuçları yakalayabilmek çok da zor görünmemektedir. Aynı şekilde Arap kültüründe kadın ve erkeğin toplumda nasıl bir yer edindiği noktasında Arap mesellerine göz atmak önemli ipuçları elde etmemize olanak sağlayacaktır.

Kız Çocuk Bağlamında Arap Atasözleri

أخطب لابنتك و لا تخطب لابنك :

Kızına koca ara, oğluna gelin arama. (Samir vd., 2011: 12,90)

أخطب الكنه لتسمع الجارة :

Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla. (Samir vd., 2011: 13,90)

إياك أعني و اسمعي يا جارة :

Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla. (Seni kastediyorum, komşu sen dinle.)

(Doğru, 2011: 124; Naci, 2002: 112; Samir vd., 2011: 23,90)

كل فتاة بأبيها معجبة :

Her genç kız, babasına hayrandır. (Doğru, 2011: 126; Samir vd., 2011: 42)

لا يعجبه العجب و لا صيام رجب :

Armudun sapı, üzümün çöpü var diyor. (Samir vd., 2011: 43)

أقلب القدرة على فمها تطلع البنت لأمها :

Anasına bak, kızını al; kenarına bak, bezini al. (Samir vd., 2011: 13,65)

بك ابنك أفضل من أن تبكي عليه :

Kızını dövmeyen dizini döver. (Samir vd., 2011: 24,90)

قد يخلق من ظهرالعالم جاهلا :

Ak koyunun kara kuzusu da olur. (Samir vd., 2011: 39)

أحيا من فتاة :

Bir kızdan daha utangaçtır. (Akdağ, 1999: 29)

هي بنت بمئة رجل :

Yüz adama bedel bir kızdır.



Oğlan Çocuk Bağlamında Arap Atasözleri

الولد سر أبيه :

Oğlan (çocuk) babasının sırrıdır. (Yazar, ?:1794-1795)

هو ابن أبيه :

O, babasının oğludur. (Akdağ, 1999: 437)

هذا الشبل من ذاك الأسد :

Aslan oğlu aslan olur. (Samir vd., 2011: 53)

لا تلد الذئبة إلا ذئبا :

Kurt sadece kurt doğurur.

Kurt gibi adamın kurt gibi oğlu olur. (Akdağ, 1999:448)

من أشابه / أشبهه/ شابه أباه فما ظلم :

Armut, dibine düşer. (Samir vd., 2011: 49; Yazar, ?: 1793)

ما ترك من أبيه مغدا ولا مرحا :

Her yönüyle babasına çekmiş, babasının ta kendisi. (Akdağ, 1999:375)

قد يخلق من ظهرالعالم جاهلا :

Ak koyunun kara kuzusu da olur. (Samir vd., 2011: 39)

زين في عين والد ولده :

Babanın gözünde oğlu (çocuğu) güzel görünür.

(Naci, 2002:268; el-Meydânî,2002:2/103; Akdağ, 1999; 236)

القرد في عين أمه غزال :

Maymun annesinin gözünde ceylandır.

(Kuzguna yavrusu şirin görünür). (Samir vd., 2011, 21,39; Brosh, 2013:22)

العُفُوقُ ثكل من لم يتكل :

Evladın isyanı, onların yitirilmesi demektir.

(Mâverdî, 2002, 245; Meydânî, 2002, 2/393)

مَنْ سره بنوه ساءته نفسه :

Çocuklarının sevindirdiği kişiyi kendi nefsi üzer.

(Mâverdî, 2002, 204; Meydânî, 2002, 2/365)

إن لم تعلم ابنك الدهر يعلمه :

Çocuğuna öğretmezsen zaman öğretir. (Samir vd., 2011,74)

إن كبر ابنك أخيه :



Oğlun büyüyünce onu /ona kardeş edin (ona yoldaş ol). (Samir vd., 2011,13,93)

من أدب أولاده أرغم حساده :

Kim evladını güzel terbiye ederse kötülük ona dokunmaz. (Meydânî, 2002, 3/422)

لا يؤخذ الأبناء بجريرة آبائهم :

Babaların işlediği suçtan oğullar cezalandırılmaz. (Akdağ, 1999; 454)

Kadın Bağlamında Arap Atasözleri

إن المناكح خيرها الابكار :

Kadınların hayırlıları, bâkire olanlardır. (Naci, 2002: 101)

حدث حديثين امرأة فإن لم تفهم فأربعة :

Kadın kısmına bir sözü iki defa söyle! Anlamazsa dörde çıkar! (Naci, 2002: 229)

طاعة النساء ندامة :

Kadınlara itaat, pişmanlığa sebep olur. (Naci, 2002: 296; Meydânî, 2002: 2/339)

المرأة ريحانة و ليست بقهرماناة :

Kadın bir fesleğen (reyhan) dir; ev kâhyası değil. (Mâverdî, 2002: 257)

النساء حبائل الشيطان :

Kadınlar, şeytanın tuzaklarıdır. (İpek, 2014, 189; Meydânî, 2002, 3/448)

عقل المرأة في جمالها و جمال الرجل في عقله :

Kadının akli güzelliğindedir, erkeğin güzelliği aklındadır.

Kadınların iyisi, güzel olan; erkeğin iyisi, akıllı olandır. (Akdağ, 1999:288)

إن النساء رياحين خلقن لنا

و كانا نشتهي شم الرياحين :

Kadınlar bizim için yaratılmış fesleğen çiçekleridir;

Biz erkeklerse genellikle fesleğen koklamak isteriz. (Naci, 2002:381)

القبح حارس المرأة :

Çirkinlik, kadının kalkanıdır. (Çirkin kadın, nazara gelmez.) (Meydânî, 2002:2/664)

عار النساء باق :

Kadınların ayıbı kalıcıdır. (Meydânî, 2002:2/473)

المرأة السوء غل من حديد :

Kötü kadın, demirden daha haşindir. (Meydânî, 2002:3/429)



المرأة فراش فاستوثروه :

Kadın, yatakta erkeğin servetidir. (Meydânî, 2002:3/429)

نعم لهو المرأة المغزل :

Kadının en güzel oyunu/oyuncağı yün eğirmektir. (Meydânî, 2002:3/286)

لا تنسى المرأة أبا عذرها و قاتل بكرها :

Kadın, müsamahakâr babayı ve katil kocayı unutmaz. (Meydânî, 2002:3/226)

ولدت رأسا على رأس :

Baş üstüne bir baş daha doğurdu. (Peş peşe doğuran kadın için) (Meydânî, 2002:3/511)

بفرش صابون تصير المرأة خاتون :

Süslenince her kadın güzel olur.

Erkek Bağlamında Arap Atasözleri

للشدائد تذخر الرجال :

Erkekler, sıkıntılı (kara) günler için saklanır, hazırlanır. (Akdağ,1999:357)

الشدائد تكشف الرجل :

Erkek adam (adamın hası), zor günde ortaya çıkar (belli olur). (Samir vd., 2011,34)

عقل المرأة في جمالها و جمال الرجل في عقله :

Kadının akli güzelliğindedir, erkeğin güzelliği aklındadır.

Kadınların iyisi, güzel olan; erkeğin iyisi, akıllı olandır. (Akdağ, 1999:288)

عز الرجل استغناؤه عن الناس :

Erkeğin şerefliyi, başkasına minnet etmeyendir. (muhtaç olmayandır). (Meydânî, 2002:2/417)

عقول الرجال تحت أسنة أقلامهم :

Adamın aklında ne varsa kalemi de onu yazar.

(Dervişin fikri neyse zikri de odur.) (Meydânî, 2002:2/474)

عند الامتحان يكرم الرجل أو يهان :

Erkeğin cömert mi hain mi olduğu, imtihan zamanı (zor günde) belli olur.

(Meydânî,2002:2/435)

المسألة آخر كسب الرجال :

Dilenmek, erkeğin en son kazanç kapısıdır. (Meydânî, 2002:3/326)

مقتل الرجل بين فكيه :



Erkeğin ölümü, iki dudağının arasındadır. (Meydânî, 2002:2/210,3/386)

لرجل خير من ألف رجل :

Bin adama bedel bir adamdır. (Meydânî, 2002:3/114)

الحر حر و إن مسته الضر و العبد عبد و إن ملك الدار :

Yoksul da düşse yiğit yine yiğittir, mal-mülk sahibi de olsa köle yine köledir.

(Akdağ, 1999:183)

صدور الأحرار قبور الأسرار :

Yiğidin sırrı kabre kadar saklı kalır.

Yiğitlerin göğüsleri sırların kabirleridir. (Akdağ, 1999:261)

طرف الفتى يخبر عن جنانه / طرف الفتى يخبر عن لسانه :

Delikanlının bakışları, gönlünden geçeni haber verir/anlatır. (Akdağ, 1999:273)

Evlilik Bağlamında Arap Atasözleri

زوج من عود خير من قعود :

Evde tek oturmaktansa ağaçtan da olsa çift (kocayla) oturmak hayırlıdır.

Odundan da olsa bir koca, (evde bekâr) oturmaktan hayırlıdır.

(Naci, 2002: 310; (Meydânî, 2002:2/105; Akdağ, 1999:236)

إن المناكح خيرها الابكار :

(Nikâhlı) Kadınların hayırlıları, bâkire olanlardır. (Naci, 2002:101)

سوداء ولود خير من حسناء عاقر :

Doğurgan esmer kız, güzel kısırdan iyidir. Mâverdî, 2002: 256)

لا عطر بعد عروس :

Arus'tan (ilk eş) sonra hoş koku yoktur. (Doğru, 2011: 94; Akdağ, 1999:451)

إذا لم يكن في منزل المرأة حرة

تدبره ضاعت مصالح داره :

Erkeğin evinde işleri güzel bir şekilde

Çekip çeviren akıllı bir kadın bulunmaz ise

Evin düzeni altüst olup bozulur. (Naci, 2002:384)

غيرة المرأة مفتاح طلاقها :

Kadının kıskançlığı, boşanmanın anahtarıdır. (Meydânî, 2002:2/499)



ليس كل اثنين زوجا :

Her iki, çift (eş) olmaz. (Samir, vd. 2011: 47)

إياكم و حضراء الدمن. (المرأة الحسنة في منبت السوء) :

Küllükte (çöplükte) biten (yetişen) gülden sakının, onu almayın.

(Kötü ailede yetişen güzel kadın) (Naci, 2002: 113; Akdağ, 1999:106)

من خطب الحسنة يعطي مهرها/ من خطب الحسنة لم يغله المهر :

Güzeli seven, mehrini öder. (nazına katlanır.) (Akdağ, 1999:401)

إكراما للورد يشرب العليق :

Gülü seven dikenine katlanır. (Samir vd., 2011,80)

من يطلب الورد يتحمل الشوك :

Gülü seven dikenine katlanır. (Samir vd., 2011,80)

النكاح يفسد الحب :

Nikah aşkı bozar. (Evlilik aşkı öldürür). (Akdağ, 1999:421)

لكل ساقطة لاقطة :

Her kurtlu baklanın kör alıcısı vardır. (Samir vd., 2011,83)

كسير و عوير و كل غير خير :

Biri total, biri kör! Diğer tüm erkekler bunlardan evlâdır. (Naci, 2002: 351)

لا يعجبه العجب و لا صيام رجب :

Armudun sapı, üzümün çöpü var diyor. (Samir vd., 2011,43)

وافق شن طبقة :

Tencere yuvarlanmış, kapağını bulmuş. (Doğru, 2011:114; Akdağ, 1999:423)

الطيور على أشكالها تقع :

Kaz kazla, kel tavuk total horozla. (Samir vd., 2011:89)

الجنس إلى الجنس يميل :

Her cins kendi cinsine meyleder. (Yazar, ?: 1792-1793)

هو رجل نهاك من رجل :

Tam aradığın adamı bulmuşsun. O, sana başkasını aratmaz. (Akdağ, 1999:438)

الكلام ذكر و الجواب أنثى و لا بد من النتاج عند الازدواج :

Soru erkektir, cevap kadındır; sonunda evlilik lazımdır. (Meydânî, 2002:3/70)

من استحيا من بنت عمه لم يولد له ولد :

Amcasının kızıyla evlenen, utanırsa çocuğu olmaz. (Meydânî, 2002:3/424)



كل ديك على مذبلته صياح :

Her horoz, kendi çöplüğünde öter. (Akdağ, 1999:347)

كل كلب ببابه نباح :

Her köpek, kendi kapısında ürer. (Akdağ, 1999:348)

Anne-Baba Bağlamında Arap Atasözleri

زين في عين والد ولد :

Babanın gözünde çocuğu güzel görünür. (Naci,2002:268)

أبي يغزو وأمي تحدث :

Babam gazâ ile uğraşiyor, annemse hikâye anlatıyor.(Naci,2002:268)

لا يعدم الحوار من أمه حنه :

Yavru, annesinin şefkatinden mahrum kalmaz. (Akdağ, 1999:458)

أم فرشت فأنامت :

Bir anne gibi davranır, iyilik üstüne iyilik yapar. (Meydânî, 2002:1/104)

شملة بعطفه الأبوي :

Onu, babalık şefkatiyle sardı. (Akdağ, 1999:255)

ظئر رؤوم خير من أم سؤوم :

Şefkatli bir sütanne, bezgin bir öz anneden iyidir. (Akdağ, 1999:277; Meydânî, 2002:2/361)

ما ترك من أبيه مغدا ولا مرح :

Her yönüyle babasına çekmiş, babasının ta kendisi. (Akdağ, 1999:375)

اقلب القدرة على فمها تطلع البنت لأمها :

Anasına bak, kızını al; kenarına bak, bezini al. (Samir vd., 2011: 13,65)

الولد ثمرة الفؤاد :

Çocuk, aşkın meyvesidir. (Meydânî, 2002:3/534)

أم الأخرس تعرف بلغات الخرسان :

Dilsizin annesi, işaret dilini bilir. (Akdağ,1999:84)

سمن كلبك يأكلك/ سمن كلبك يفترسك :

Besle kargayı, oysun gözünü. (Akdağ,1999:246; Samir vd., 2011:69)



Sonuç

Gerek evlilik ve kadın-erkek ilişkileri, gerek anne-baba rolleri, gerekse birey olarak kadın ve erkek kimliklerine ilişkin incelediğimiz atasözlerinin içerik analizlerinden edinilen bulgular, Arap toplumunun cinsiyet algısını anlamamız açısından ipuçları taşımaktadır.

Edinilen bulgular neticesinde Arap atasözlerinde kadının, kimi zaman küçümsendiği, yerildiği; kimi zaman da yüceltildiğini söylemek mümkündür. Kadının, yerine göre bazen kokulu bir çiçeğe, bazen de şeytanın tuzağına benzetildiği görülmektedir. Kadına ilişkin olumsuz değer, yargı ve tutumlar içeren atasözlerinde kadınların akıl ve kavrayışlarının zayıf olduğu, bu nedenle karar vermede, değerlendirmede yetersiz olduklarından onlara itaat edilmesinin pişmanlığa sebep olacağı, bunun yanı sıra kadının şeytana benzetilerek, uğursuz ve güvenilmez olduğu vurgulanmaktadır.

Erkeğin ise olumlu anlamda aklın ve gücün sembolü olarak yansıtıldığını görmekteyiz. Erkekler daima zor günlerin insanı olarak zikredilmiş, parasını kendisi kazanan ve başkasına asla minnet etmeyen şerefli kimseler olmaları gerektiği üzerinde durulmuştur. Oğlan çocukların da babalarının özelliklerini taşıdıkları, babayı örnek aldıkları, onlardan birtakım izler barındırdıkları ifade edilmiştir. Ayrıca iyi yetiştirilmeleri ve güzel terbiye edilmeleri salık verilmiştir.

Kız çocukları ile ilgili olarak, yine onların da iyi yetiştirilmesi, güzel terbiye edilmesi gerektiğine işaret edilerek utangaç ve edepli olmak gibi hasletler barındırdıkları, annelerinden bir takım özellikler taşıdıkları ve babalarına hayran oldukları yönünde ifadeler yer almaktadır. Ayrıca bir kız çocuğunu övmek için “yüz adama bedel” tabirinin kullanılması, kız çocuğunu överken, takdir ederken bile erkek üzerinden değerlendirilmesi, cinsiyet ayrımcılığı açısından çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır.

Kadınların eş olarak sahip oldukları olumlu özellikler ve diğer taraftan evlilik ve karı-koca ilişkileri ile ilgili atasözlerinin içerik analizlerinde de benzer bulgulara ulaşılmıştır. Bu bağlamda evlilik önemli bir kavram olarak karşımıza çıkarken; yalnız olmaktansa evliliğin teşvik edildiğini, eş seçimi hususunda bâkire ve doğurgan kadınla evlenmeyi, evlenilen kadının iyi terbiye edilmiş olması ve soylu bir aileden gelmesi gerektiği; evi çekip çevirenin kadın olduğu; evlenmek için her iki kişinin bir araya gelmesiyle eş olunamayacağı; çiftler arasında mutlaka uyum olması gerektiği vurgulanmıştır.

Öte yandan anne ve baba, şefkatin sembolüken, oğlan ve kız çocuklarının soya çektiği, yetiştiği ailede aldığı terbiyeye göre şekillendiği, çocuğun ebeveynine güzel görüldüğü, çocukların da onlara hayranlık duyduğu yönünde çıkarımlar yapılabilir.

Yapılan incelemeler ve değerlendirmeler neticesinde Arap atasözlerinde toplumsal konum ve davranış modellemesi açısından kadın ve erkek ayrımının var olduğu; ancak Türk atasözlerindeki kadar belirgin bir rol yüklemesinin göze çarpmadığını söylemek mümkündür.



KAYNAKÇA

- Akdağ, H (1999). *Arap dilinde deyimler ve atasözleri*. Konya: Tekin Kitabevi.
- Aksan, D (2000). *Her yönüyle dil: ana çizgileriyle dilbilim*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoy, Ö A (1981). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü c.1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Brosh, H. (2013). "Proverbs in the arabic language classroom". *International Journal of Humanities and Social Science*, 3 (5):19-29.
- Doğru, E (2011). *Dilin derin devleti deyimler*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Eyüboğlu, K. (1973). *XIII. yüzyıldan günümüze şiirde ve halk dilinde atasözleri ve deyimler c.1*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık.
- Goldziher, I. (1993). *Klasik arap literatürü. (Çev: Er, R; Yüksel, A)*. Ankara: İmaj Yayınları.
- İpek, M S. (2014). "Türk atasözleri ve deyimleri ile eşanlamlı arap meselleri". *Ekev Akademi Dergisi*, 60 (18): 187-196.
- Mâverdî, E. (2002). *Edebu'd-dunya ve'd-dîn*. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr.
- el-Meydânî, E. (2002). *Mecma'u'l-emsâl c. 1-2-3-4*. Beyrut: Dâr Sâdır.
- Millî Kütüphane Genel Müdürlüğü (1992). *Türk atasözleri ve deyimleri*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Naci, M. (2002). *Arap edebiyatında deyimler ve atasözleri -sânihâtü'l-arab-*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları.
- Samir, M. Fuad A (2011). *Modern arap dilinde atasözleri ve deyimler -sıkça kullanılan kalıplar-*. İstanbul: Cantaş Yayınları.
- Yazar, S. (?). "XIV.-XV. ve XVI. yüzyıl türkçe divanlarında yer alan arap meseller (atasözler)i". www.ayk.gov.tr :1777-1803.



Field : Architecture

Type : Research Article

Received: 16.03.2016 - Accepted: 22.04.2016

Strategies on Sustainability of Historical and Cultural Heritage in Amasra, Turkey

Selma ÇELİKİYAY

University of Bartın, Faculty of Forestry, Landscape Architecture Department, Bartın, TURKEY

E-Mail: scelikyay@bartin.edu.tr

Abstract

In our country, historical settlements, in which several civilizations lived in different historical periods, are spatial evidences transmitting from past social, economic and cultural characteristics to today. In the context of sustainability, in order to preserve and transmit of our own historical and cultural heritage to the future generations, it is essential that historical environments should be renovated in regard to the needs of today's generation, should be re-functioned, and should be taken into account from protection-renovation-development principles point of view. In this paper, urban policy approaches, planning and urban design strategies on sustainability of historical, cultural and natural heritage in Amasra, and an urban design case study have been presented. A 3000 year old settlement, Amasra was added to the UNESCO list, as a candidate, due to the fortifications built in Genoese period. Therefore, sustainability strategies regarding to Amasra have gained more significance.

Keywords: Amasra, conservation-planning-urban design, historical and cultural heritage, sustainability.



Introduction

There is an urgent need for taking care of some settlements having natural, historical and cultural heritage in order to determine what can be done for sustainability of them and which strategies should be adopted. The theory of conservation evolved in time from a focus on only monuments to the whole of historical environment (Erkan, 2011). Holistic conservation of historical environments with all components is an important issue adopted all around the world. Especially when it comes to the candidacy for UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) list of a settlement due to possessed historical and cultural values, the issue gains more significance. As well as sustainability aims and strategies to be determined and adopted are of great importance for guiding to the future of historical settlements, however, UNESCO conventions become a major guide for protection and sustainability. Considering natural and cultural values of Amasra, some UNESCO indicators to be evaluated become prominent. Mixed cultural and natural heritage, outstanding universal value, integrity and authenticity are major indicators emphasized in Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention of UNESCO, in 2015.

- Mixed Cultural and Natural Heritage; “Properties shall be considered as "mixed cultural and natural heritage" if they satisfy a part or the whole of the definitions of both cultural and natural heritage” (UNESCO, 2015).
- Outstanding Universal Value; “Outstanding Universal Value means cultural and/or natural significance which is so exceptional as to transcend national boundaries and to be of common importance for present and future generations of all humanity. As such, the permanent protection of this heritage is of the highest importance to the international community as a whole” (UNESCO, 2015).
- Authenticity; “Properties nominated under criteria mentioned in convention must meet the conditions of authenticity” (UNESCO, 2015).
- Integrity; “All properties nominated for inscription on the World Heritage List shall satisfy the conditions of integrity. Integrity is a measure of the wholeness and intactness of the natural and/or cultural heritage and its attributes” (UNESCO, 2015).

In addition to these indicators to be investigated and evaluated, it is necessary to organize a management system which contains all strategies and urban policies to guide and determine the future of the places, settlements, and the whole cities.

- “The purpose of a management system is to ensure the effective protection of the nominated property for present and future generations” (UNESCO, 2015). “An effective management system depends on the, characteristics and needs of the nominated property and its cultural and natural content. Management systems may be varied according to different cultural perspectives” (UNESCO, 2015). “An appropriate management plan or other management system is essential and shall be provided in the nomination. Sustainable development principles should be integrated into the management system” (UNESCO, 2015).

The settlement of Amasra

Geographical Location

One of the towns of Bartın Province, Amasra is located in Black Sea Region of Turkey (Figure 1). It is laying the heaven which is waiting to be explored with its history and natural



beauties in the middle of Black Sea. It captivates its visitors with its sapphire blue water and work of arts left from glorious civilizations (<http://www.amasra.bel.tr/amasra.html>).



Figure 1. Location of Amasra in Turkey.

Seven Hill that make Amasra exotic is heavenly like forest cover which is formed of one peninsula, two islands and two gulfs. Because of these qualities, it has started tourism in 1940 and has been the first tourism town of Turkey (<http://www.amasra.bel.tr/amasra.html>). Amasra is the place where Fatih Sultan Mehmet, who was the one of the padishahes of Ottoman Empire, said to his male servant in charge of him “*lala, is this place çeşm-i cihan?*” (eyes of the world?) (Figure 2).

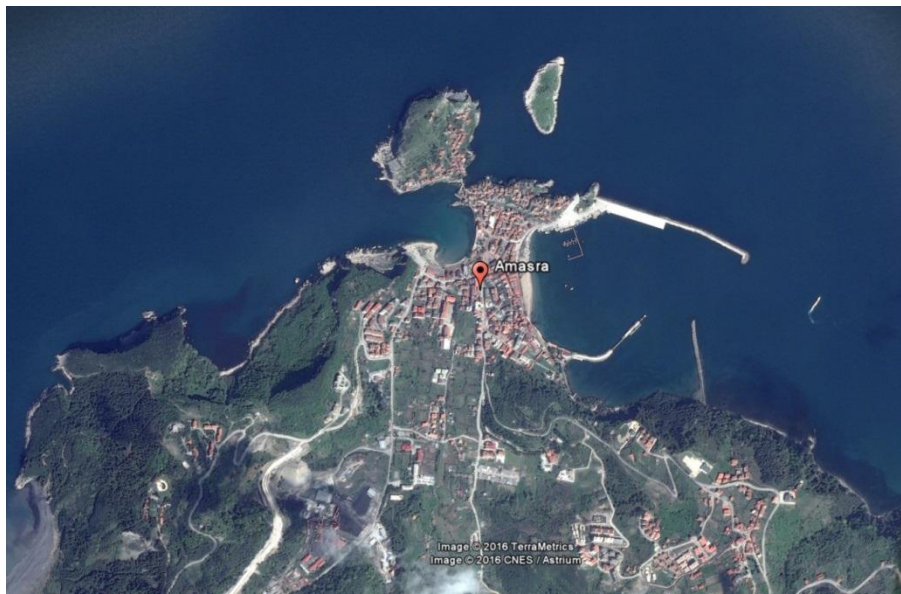


Figure 2. Location of Amasra near of Black Sea (Google Earth, 2016)

Historical Story

The name of the city in archaic times was ‘Seamos’ which means sesame. The name of the woman leader (Amastris) who governed Amasra in the 3rd century BC had been an inspiration to Ottomans and ever after the city called ‘Amasra’ (<http://www.amasra.bel.tr/amasra.html>). Amazons were the first people lived in Amasra. After Amazons, Phoenicians, Ionians, Carrions, Aka peoples, Persians following Amastris Period, Pontus People, Romans, Byzantines, Genoese and Ottomans lived in Amasra (Sakaoğlu, 1999). As a 3000 years old settlement, with its rich contents having architectural elements of Romans, Byzantin, Genoese and Ottoman period, Amasra is one of the unique settlements in



Turkey, and also in the world. Although there are lots of tangible cultural heritages in regard to these periods, due to the fortifications of Genoese period, Amasra has been added to the UNESCO list, as a candidate, in the context of “the Genoese settlements with fortifications” (Figure 3).



Figure 3. Current Fortification Walls (Güngör, 2014)



Figure 4. Some Genoese Emblems on the Fortification Walls



Figure 5. Some Genoese Emblems on the Fortification Walls



Genoese emblems on the fortification walls are tangible evidences of Genoese period in Amasra (Figure 4, 5). On these emblems, there are blazons of popular Genoese Doc families like Adorno, Fregoso, Poggio etc. (Sakaoğlu, 1999).

Sustainability Strategies on Amasra

Being a candidate for UNESCO list, it gains more significance that all strategies, planning and design decisions should be determined in accordance with the UNESCO indicators, so that historical, cultural and natural heritage in Amasra could be protected, developed and transmitted to the future generations. From the sustainability point of view, there should be some major strategies to guide for all organizations. First of them is holistic management guiding from the planning to design and application processes.

Management Strategies

Highlights of management strategies;

- Area management
- Management planning
- Good governance and participatory management
- Collaboration of the actors shaping urban landscape

In accordance with application guide in the context of UNESCO Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, areas to be added to the candidate list of UNESCO should have an area management plan. Management plan is one of the basic planning and application tools in order to provide balance between conservation and utilization-evaluation. Management plans are guiding tools to administrators and institutions for planning and management of the historical areas. With the aim of effective conservation of natural and cultural heritage of Amasra, it is essential that area management and management planning should be conducted in the frame of a participatory strategy. Participatory management plans are tools to determine policy, strategy and management programs of conservation areas with sustainability aims (Güneş, 2011). Sustainability needs multidisciplinary works and collaboration of the actors shaping urban landscape.

Management plan of an area to be protected has to include following issues;

- Vision in regard to the future of the protected area
- Main targets on protection of the area and planned development
- Basic strategies
- Actions and projects
- Application tools

The main vision is natural, cultural and historical heritage of Amasra, as a tourism city, should be protected, sustained and transmitted to the next generations. So, the main target is protection, transmitting and sustainability of natural, cultural and historical heritage of Amasra.



Planning Strategies

- An inventory of historical, cultural and natural values
- Holistic approach with ecological planning principles
- Master plan based on conservation and urban ecology
- Conservation plan for castle district
- Building bylaws for conservation areas

Inventory

At the beginning of decision making process at every scale, it is necessary that an inventory contains natural, historical and cultural values should be prepared. Although there is a huge storage of historical and cultural heritage in Amasra, there is an unavoidable challenge between planning and urban design studies regarding to settlement, due to the lack of detailed and holistic inventory. It is recommended that determination of historical heritage and current problems, and analyzing of them should be conducted so that Amasra can be added to UNESCO list as a permanent participator.

From UNESCO indicators point of view, mixed cultural and natural heritage that Amasra has is the whole of both cultural and natural heritage. Although authenticity is also characteristics of cultural and natural heritage in Amasra, it is possible to say that there is lack of integrity. This is the main issue and target to provide wholeness and intactness of the natural and/or cultural heritage and its attributes, as one of the UNESCO indicators (UNESCO, 2015).

Ecological and conservation planning

Ecology and conservation should be major approaches and principles to provide sustainability of the places having historical and cultural traces from the past. Both principles make connection with all parts to the whole. Planning issues are not only technical but also political and public administrative issues. Urban management policies on Amasra, like all historical settlements, should be determined on the bases of good governance. Ecological and conservation approaches and principles will guide to planners, designers, architects, administrators, and whoever works and makes decisions on the future of Amasra. From holistic approach, urban ecology is therefore necessary to be adopted firstly at upper scale. Focusing to city center and historical center in the settled area, conservation areas to be planned must be determined.

Priority actions include followings;

- Conservation planning for determined areas, and determination of the conservation challenges from upper scale to subscale.
- In planning process, taking into account outstanding universal value, integrity and authenticity indicators which are main concepts and indicators for UNESCO conventions
- Consideration of different historical period (Rome, byzantine, Genoese, Ottoman period) guiding spatial formation of Amasra



- Determination of historical landscape characteristics
- Transformation of third archaeological site area to first archaeological site area and beginning to the digs
- Consideration of ecological planning and human focused urban design principle for the whole city of Amasra
- Planning of bikeways on the coastland

Organization of action process with two phrases;

- Genoese castle and fortification district (in the short time)
- Amastris antique city (in the long time)

In this action process context, firstly Genoese castle should be revealed. This district can be reconciled with the history of the city by means of minor interventions. Frescos in Fatih Mosque which was church before Ottoman period can be revealed in a short time.

Amasra, as a maritime city, has some special characteristics which should be protected, kept the values alive, and should be transmitted to the next generations. This issue should be considered in planning process. Lighthouse and port remains can be revealed by digs in antique seaport region. Antique theatre and columned road are the other antique districts to be revealed. Surrounding of Amastris Stream is another needy area to be considered.

Design Strategies

There are two major dimensions to be considered in order to bridge between planning and design. Urban design and architectural design

Urban design strategies

To create livable and sustainable settlements, environmental and cultural values have to be protected. Change and transformation are needed so that integration and sustainability can be enabled.

Following highlights guide to desirable change;

- Protection and sustainability of historical and cultural identity and natural values
- Ecological urban design
- Spatial organization of the urban fabric
- Reconstruction of streets, avenues and squares as public living places
- Creation of landmarks in public spaces
- Adding culture and art dimension to the uses of public spaces
- Ergonomic design of spaces and ergonomic urban elements for pedestrians
- Visual quality in urban spaces
- Green spaces and vegetation design suitable for urban ecology



- Urban design and landscape design guides

With the guiding of highlights above, fortification district can be evolved by urban design projects which aim to urban conservation. Visual quality can be increased by landscape design studies.

Architectural design strategies



Figure 6. Architectural Characteristics of the Buildings

Current architectural styles give idea about the regional and local characteristics of traditional architecture (Figure 6). In order to enable new buildings to be built harmonic with traditional architectural styles, typologies have to be determined. Analyzing traditional facades and proportions of the windows, proposals can be evolved so that built environment includes cultural identity.

Following highlights guide to design studies;

- Architectural style
- Typologies
- Proposal facades and silhouettes
- Restoration and restitution projects
- Design guides



- Details

An urban Design Project for Sustainability of Amasra

Kaleiçi Street having cultural and historical symbols from the past is of importance from both urban design and landscape design point of view (Figure 7). There are some houses on this street demonstrating traditional architecture in the region. Genoese castle, Fatih Mosque, small chapel, fortification walls are on this district. Therefore, this street and surroundings were selected for urban design study in order to present some design proposals for sustainability of cultural and historical heritage in this district of Amasra.

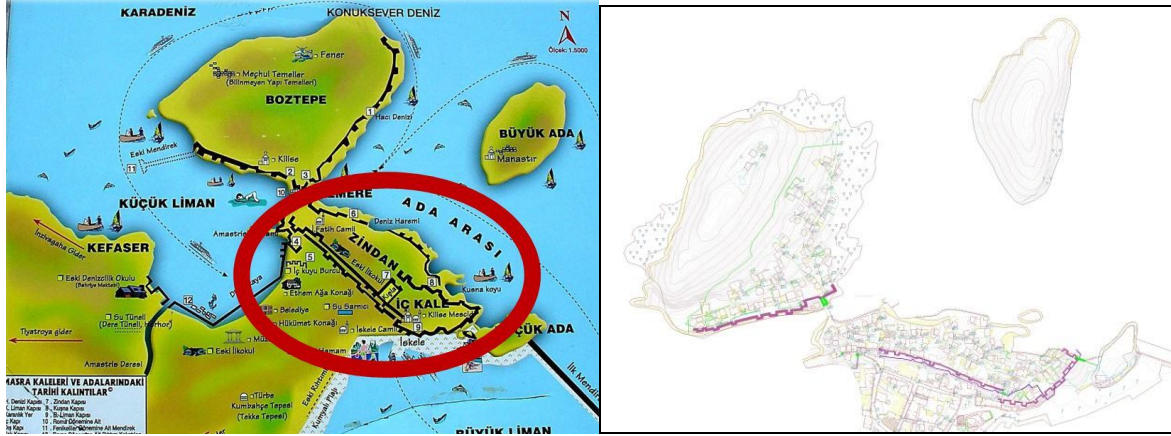


Figure 7. Kaleiçi Street in Fortifications District



Figure 8. Image Analysis of Fortification District

Image analysis is of importance for urban design studies to change the urban environment. Current elements forming the perception of public spaces were determined. Urban elements defining the relation between public and private spaces were investigated. Besides house gardens to be designed with vegetation elements, minor green spaces out of private spaces were proposed for public uses.

The little square in front of Fatih Mosque was proposed as an arranged pedestrian area with ergonomic urban elements.

Determining actual facades of all buildings on Kaleiçi Street, Nöbethane Street and Uçpalamar Street, decisions were made in regard to what can be new facades in accordance with the characteristics of historical and cultural heritage. Proposal facades were developed, in addition, a lot of details of windows, doors, colors and materials of facades, garden walls, lightning elements and design styles of them were considered (Figure 9-13).

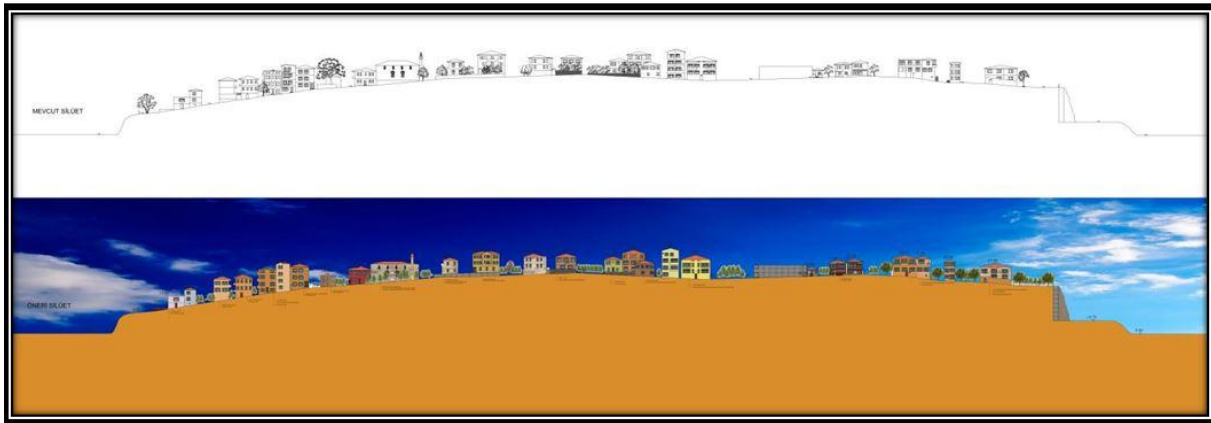


Figure 9. Actual and Proposal Northern Silhouettes of Kaleiçi Street



Figure 10. Actual and Proposal Southern Silhouettes of Kaleiçi Street



Figure 11. Actual and Proposal Eastern Silhouettes of Nöbethane Street

Traditional texture and cultural identity are main factors to determine spatial rules in urban design studies. As shown in silhouettes, from the building materials, colors, proportions of the windows to balcony parapets and garden walls, a lot of spatial details were proposed for every building on Kaleiçi, Nöbethane and Uçpalamar Streets.

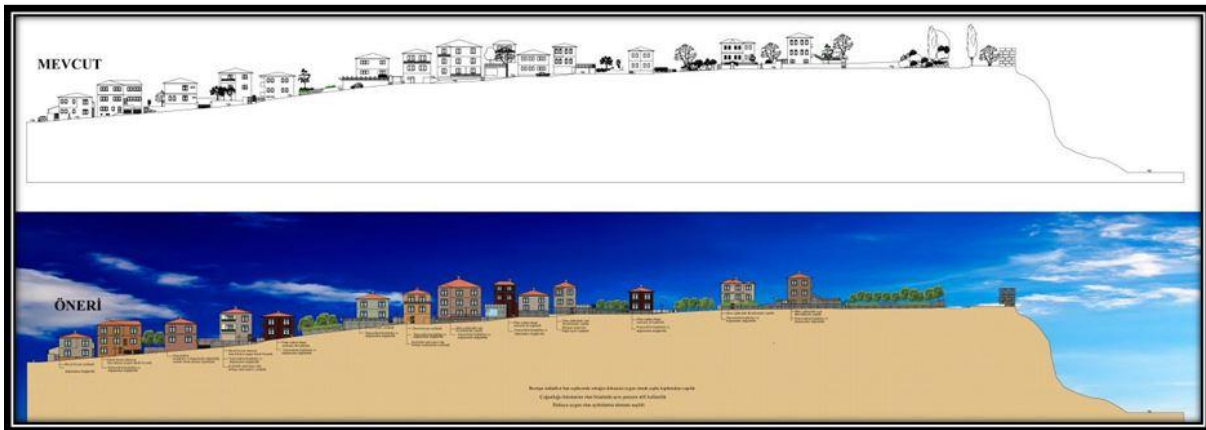


Figure 12. Actual and Proposal Western Silhouettes of Nöbethane Street

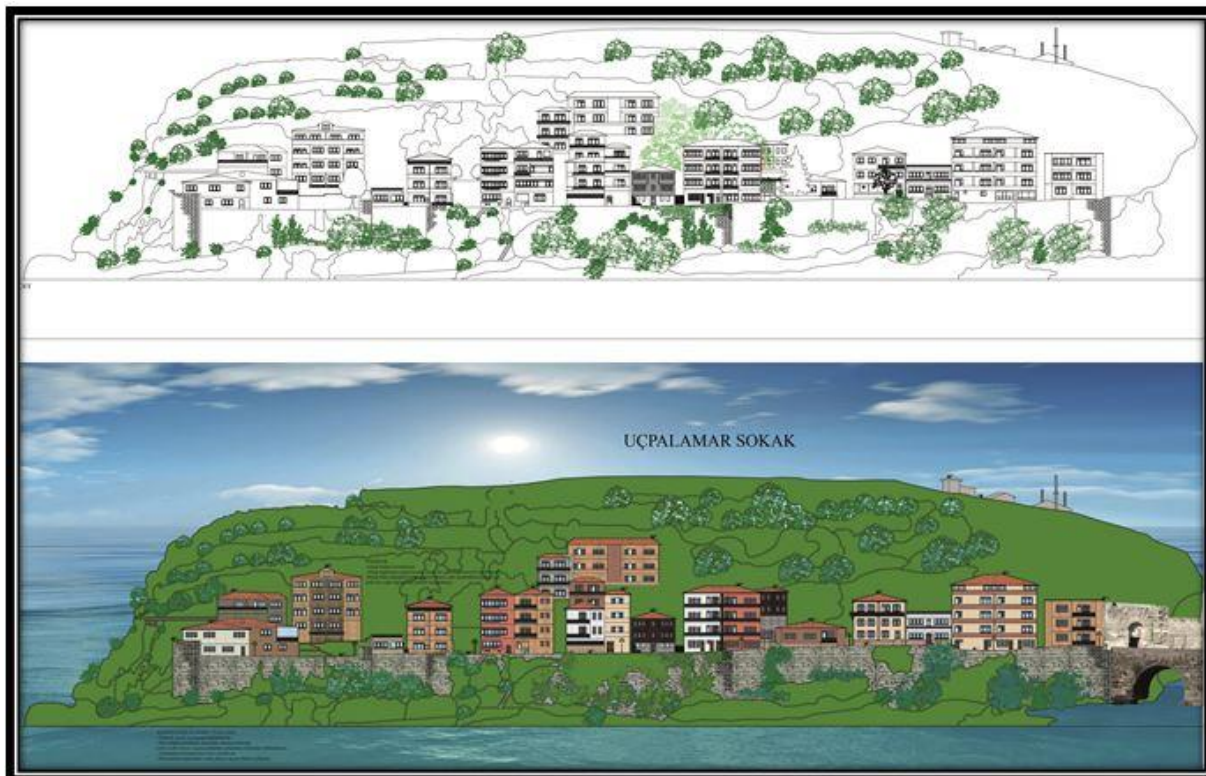


Figure 13. Actual and proposal silhouettes of Uçpalamar Street



Conclusions

As a framework presented in this paper, from planning to design and application process, there are a lot of actions and studies under the topic of sustainability, which includes management system, basic strategies and applications tools. As well as emphasized in “UNESCO convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage”, taking into account that parts of the cultural, historical and natural heritage in Amasra are of outstanding interest and therefore these values need to be preserved as part of the world heritage of mankind as a whole.

When it comes to shortly emphasize, management plans which are application tools of management systems should include;

- Planning
- Urban design and landscape design projects
- Architectural projects and restoration projects
- Design guides
- Building bylaws

In the context of management system to guide to the future of Amasra, in addition to ecological master plans, conservation plans, urban design and landscape design projects and design guides, preparation of building bylaws to guide to application process is also compulsory. The aim of conservation and sustainability of cultural, historical and natural heritage can be realized only if holistic management system with all plans and application tools are adopted by all actors of urban policy.

REFERENCES

- Erkan, Y K. (2011). Urban regeneration projects in İstanbul and documentary value. *ITU A/Z* 8(1): 117-128.
- Güneş, G. (2011). Korunan alanların yönetiminde yeni bir yaklaşım: katılımcı yönetim planları. *Ekonomi Bilimleri Dergisi*. ISSN: 1309-8020 (Online), 3(1): 47-57.
- Güngör, F. (2014). Private Photography Archive
- Sakaoğlu, N. (1999). *Çeşm-i Cihan Amasra*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, ISBN: 975-7306-49-5.
- UNESCO (2015). *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

Web Resources

<http://www.amasra.bel.tr/amasra.html>



Field : Architecture

Type : Research Article

Recieved: 17.02.2016 - *Accepted*: 12.04.2016

Kültürel Miras ve Koruma Bağlamında Uşak Tarihi Kent Merkezi Yayalaştırma Projesi

Nurhan KOÇAN

Bartın Üniversitesi, Orman Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü Bartın, TÜRKİYE

E-posta: nurhankocan@mynet.com

Öz

Kentlerin tarihi çevreleri geçmişteki toplumların sosyo-ekonomik yapısı, yaşam felsefesi, estetik duyarlılığına ilişkin detayları yansıtan; mekansal kullanımlarıyla tarihe tanıklık ve insanların anılarında yer etmiş alanlardır. Bu alanlar kentsel konumlarının değerli olması ve ortaya çıkan yeni kentsel mekan ihtiyaçları için elverişli olmaları sebebiyle son yıllarda daha da önemli hale gelmişlerdir. Kültürel sürekliliğin sağlanması, kültürel birikimi oluşturan tarihi çevrelerin işlevsel dönüşümlerle korunup kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Bu düşünce kentin odak noktaları durumunda olan tarihi merkezlerin özgün dokusunu kaybetmemesi açısından da önem taşımaktadır. Sosyal iletişimin yer aldığı, kültürel ve ticari aktivitelerin gerçekleştiği tarihi mekanlar yaya akışı ve hareketliliğin yaratılması ile aktif bir sosyal mekan yaratacaktır. Kültürel olarak kent merkezlerinin yeniden canlandırılması için geliştirilen stratejiler, insanların değişen ihtiyaçlarına ve isteklerine karşılık verecektir. Bu stratejiler geniş kitlelere kullanım alanı sağlaması bakımından da önemlidir. Çalışmanın ana materyalini Uşak tarihi kent merkezi oluşturmaktadır. Çalışmada alanın kent içindeki mekansal konumu, görsel ve yapısal değeri, geçmişteki önemi ve yeniden düzenlenmesine yönelik değerlendirmeler yapılacaktır. Çalışmada sörvey, leke plan, kesin proje, skeç, detay ve üç boyutlu görsellerden oluşan peyzaj tasarım projesi oluşturulmuştur. Projenin çizimi ve sunumunda AutoCad 2014, Photoshop CS5, SketchUp ve Lumion yazılımlarından yararlanılmıştır. Çalışma sonucunda Uşak Kenti çarşı kültüründe, bulunduğu konum ve taşıdığı değerler ile önemli bir yeri olan tarihi kent merkezinin günümüz koşullarına uyarlanarak yeniden geliştirilmesinin, alanın mekan ve yaşam kalitesini artıracığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kültürel miras, koruma, yayalaştırma, peyzaj tasarımı, Uşak kenti



The Pedestrian Project of the Usak Historical City Center Context of the Cultural Heritage and Conservation

Abstract

Historical places of the cities reflect the socio-economic structure of the society in the past history, philosophy of life and the details of aesthetic sensibility. They are witness of the history and people's memories. These areas have become more important in recent years because of favorable urban location and new urban space needs. Ensuring cultural continuity can be realized by using the functional transformation of the historical environment which preserved cultural heritage. This opinion is also important in case of losing the original texture of the historical center of the city's focal points. The historical places there are social communication, cultural and commercial activities. They will create an active social space and the creation of pedestrian flow and mobility. Developed strategy for the revitalization of the city as a cultural center will respond to people's changing needs and requirements. This strategy is also important in terms of providing areas for wide audience. The main material of this study consists of Usak historical city center. The study is about spatial position of the historical city center in urban, it's visual and textural value and it's past importance and reorganization. The survey, stains plan, final project, sketches, details and landscape design project consists of a three-dimensional image is created in the study. AutoCAD 2014, Photoshop CS5, Sketch Up and Lumion software were used for drawings and presentation of the project. It is clear that historical city center of the Usak city which is important for bazaar culture and location value will be developed; place and life quality will increase thanks to the adaptation of the area for today's conditions.

Keywords: Cultural heritage, conservation, pedestrianization, landscape design, Usak city



Giriş

Kentlerimize kişilik veren, kentlilerin kendilerini kentle özdeşleştirebileceği çeşitli öğelerden en belirgin ve etkin olanı, kentin yaşam mekanlarına zaman boyutunu veren tarihi çevrelerdir (Doratlı ve Önal, 2000). İnsanlığın ortak mirası olarak kabul edilen bu alanların korunup yaşatılması, günümüz gereksinimlerini karşılayacak şekilde yeniden değerlendirilmesi çağdaş yaşam ve koruma düşüncesinin bir koşuludur (Özsüle, 2005).

Kentleşme süresince toplumun gereksinimlerine karşılık vermek amacıyla yapılmış ancak günümüzde asıl işlevini kısmen veya tamamen yitirmiş insanlığın kültürünü yansıtan yapıların ve alanların korunması, onların yaşamasının devamlılığı ile mümkündür (Anıl, 2007). Çağdaş kent yaşamının gerektirdiği yeni istek ve talepler doğrultusunda işlevsel etkinliği ve güncelliği değişen bu tür alanlarda kimlik kayıpları yaşanmaktadır. Tarihi mekanların yeni fikirlerle kentsel gelişime dahil olması bu tür kimlik kayıplarının önlenmesi için geliştirilebilecek geçerli bir yaklaşımdır (Mosler, 2007).

Korunacak alanların kentsel yaşama katılması eski alanlara yeni vizyonla farklı işlevler yükleyerek kısmen değişme (kırılma) veya tamamen değişme (kırılma) olarak yansımaktadır. Bu dalgalanma sürecinde fiziksel, sosyal ve ekonomik yönlerden çağdaş yaşam koşulları doğrultusunda geliştirilen uygulamaların önemi ortaya çıkmaktadır. Bu kapsamda geçmişin belleğini günümüze taşıyan, çağdaş kültürün yeniden yorumlanmasıyla toplumsal, sosyal ve zamansal boyutlarda kent kimliği ve kültürünün devamlılığını sağlayacak öngörüler etkin işlev görmektedir.

Tarihi mekanların her zaman toplum hizmetinde olmaları ve özgün yapıları ile sağlıklı yaşatılmaları, doğru işlevlerle donatılmalarına bağlıdır. Toplumsal bir amaç için hizmet veren tarihi mekanlar korunarak yaşatılan mekanlar olarak daha geniş bir kitleye hitap edebilecektir. Halkın bu alanlarda daha fazla zaman geçirebileceği mekanlar yaratılması farkındalık ve koruma bilinci açısından önemli bir araçtır (Urak, 2002). Bu şekilde özgün niteliklerini ve önemini yitiren kentsel yaşam alanları; içinde yaşamaktan zevk alınan kentsel mekanlara dönüşebilecek, çağdaş yaşam koşullarına uygun işlevlerle kent ve kentli kültürüne katkı sağlayabilecektir (Kaya ve ark., 2007).

Bu tür alanlarda ekonomik, toplumsal ve mekansal anlamda gerçekleştirilen işlevsel dönüşümler kent peyzajını ve çevre kalitesini artırıcı bir rol üstlenmektedir. Kültürel olarak kent merkezlerinin yeniden canlandırılması için geliştirilen bu stratejiler geniş kitlelere kullanım alanı sağlaması ve kent kültürünün geliştirilmesi bakımından önem taşımaktadır (Montgomery,1995). Gerçekleştirilen projeler kentin algısını zenginleştirmekte, bir taraftan kültürel miras değerlerinin korunmasını sağlarken bir taraftan da kent insanına yeni yaşam alanı ve yeni iş olanakları yaratmaktadır. Böylece eskiyerek özgün niteliklerini ve önemini yitiren kentsel yaşam alanları; içinde yaşamaktan zevk alınan kentsel mekanlara dönüşmektedir (Kaya ve ark., 2007).

Bu çalışmanın amacı Uşak tarihi kent merkezinde yer alan meydanın görsel ve fonksiyonel olarak yenilenmesi ve kent merkezinde kısıtlı sayıda yer alan açık alanın daha işlevsel kullanımının sağlanmasıdır. Böylece Uşak Kenti çarşı kültüründe, bulunduğu konum ve taşıdığı değerler ile önemli bir yeri olan tarihi kent merkezinin günümüz koşullarına uyarlanarak yeniden geliştirilmesi, alanın mekan ve yaşam kalitesinin artırılması hedeflenmektedir. Çalışma bu yönüyle birçok kentte yer alan bir zamanlar önemli bir işlevi olan ancak zamanla önemini ve işlevliğini kaybetmiş değerli kentsel alanların yeniden



kazanımı için örnek olacaktır. Çalışma sonucunda üretilen tasarımların alanın gelişimi ve kentin sosyo-kültürel yaşantısına ivme kazandırabileceği öngörülmektedir.

Materyal ve Yöntem

Çalışmanın ana materyalini Uşak Kenti tarihi kent merkezi oluşturmaktadır. Çalışmada öncelikle konu ve çalışma alanı ile ilgili olarak literatür taraması yapılmıştır. Alanda çevre analizleri yapılmış, yerinde yapılan gözlemlerden ve çekilen fotoğraflardan yararlanılmıştır. Çalışmada Uşak Belediyesi'nden temin edilen 2007 yılı 1/1000 ölçekli Uşak Koruma Amaçlı İmar Planı ve 1/5000 ölçekli Uşak Arazi Kullanım plan paftaları kullanılmıştır. Paftalardan altlık olarak yararlanılarak çalışma alanı sınırı Geomedia Professional 4.0 programında oluşturulmuştur. Çalışmada alandaki mimari yapı tarzı, sokak-mahalle-kent ilişkileri, kamusal alan kullanımları, malzeme seçimi ve bitkisel tasarım gibi başlıklarda araştırma ve incelemelerde bulunulmuştur. Bu kapsamda mevcut durum incelenmiş ve tespitlerde bulunulmuştur. Çalışmada öneriler peyzaj tasarım projesi şeklinde sunulmuştur. Projede leke plan ve tasarım eskizleri el çizim tekniği ile oluşturulmuştur. Autocad 2014, Photoshop CS5 ve SketchUp yazılımları projenin görselleştirilmesi ve sunumunda kullanılmıştır. Alanın dokusuna ve iklim özelliklerine göre yapısal ve bitkisel tasarım önerileri geliştirilmiştir. Bu bağlamda; yapılan çalışmada alanın mekansal tasarımı ve insan faaliyetlerine yönelik kurgusu tamamlanmıştır.

Bulgular

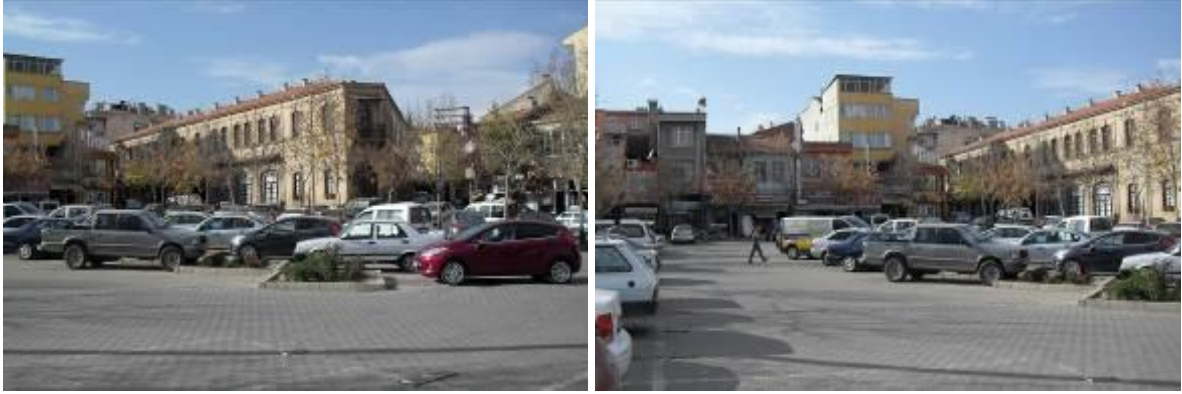
Uşak kenti Ege Bölgesinin İç Batı Anadolu Bölümünde yer alan bir kent merkezidir. Kentteki ilk yerleşmelerin M.Ö.3000 yılında başladığı kabul görmektedir. 1076 yılında Türkler tarafından ele geçirilen Uşak Selçuklularla Bizanslılar arasında birkaç kez el değiştirdikten sonra 13. yy. ilk yarısında Alaeddin Keykubat tarafından Anadolu Selçuklu Devletine katılmıştır. 1429 yılında kesin olarak Osmanlı topraklarına katılan kent 19.yy. sonlarında (Bursa) Hüdavendigâr Vilayeti'nin Kütahya Sancağına bağlı bir kaza merkezi olarak yönetilmiştir. Cumhuriyet döneminde Kütahya İli'ne bağlı bir ilçe merkezi olarak yönetilen Uşak 1953 yılında il olmuştur (Gürel ve ark., 2007).

Uşak kenti tarih boyunca üretici bir kent olma özelliğini koruyarak ekonomik gelişimine geleneği ve kültürü de katarak bugünkü özelliklere sahip bir kent olmuştur. Bunun en iyi göstergesi yaşadıkları alana yaşam biçimlerini olduğu gibi yansıttıkları mimari yerleşimlerdir. Kuruluşundan itibaren geçiminin önemli bir kısmını topraktan elde eden Uşak daha sonraki yıllarda sanayiye dönük bir sosyal yaşam sergilemiştir (Gürel ve ark., 2007).

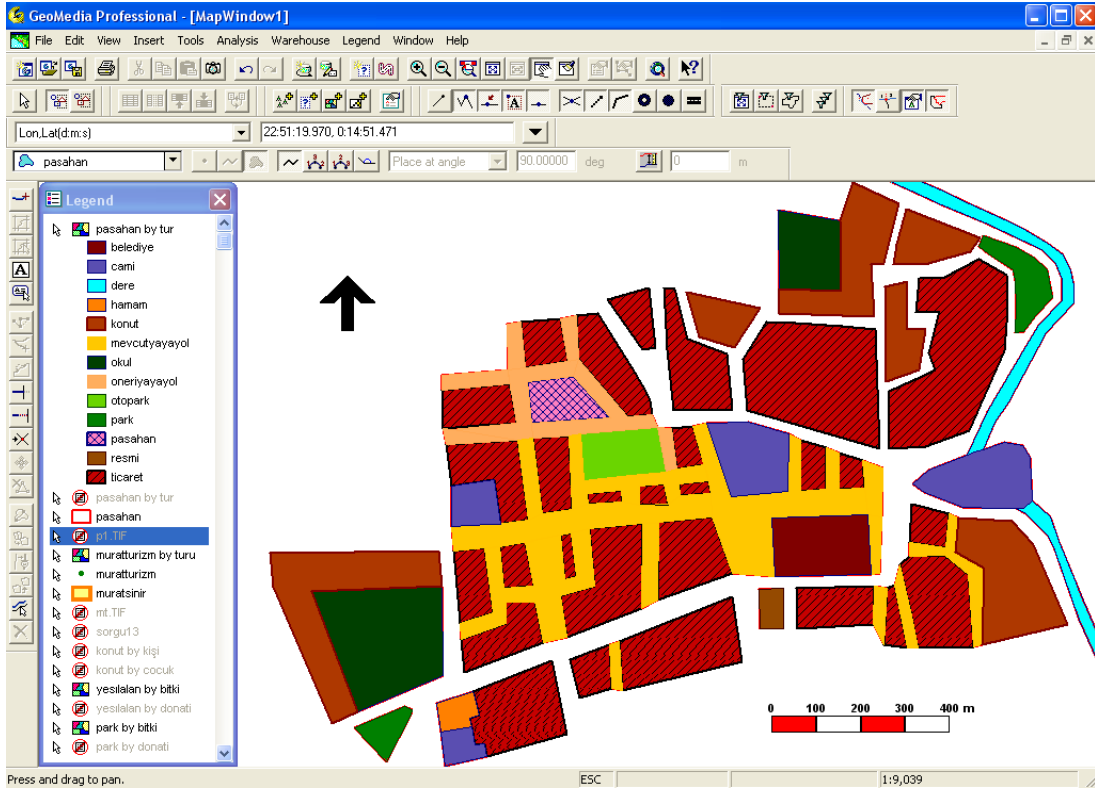
Eski yerleşim merkezi ve yapıların durumlarına bakıldığında ticari ve konut alanının yan yana oluşturduğu bir yaşam alanı görülür. Bu yapılanma toplumsal yaşamla birebir uygunluk göstermektedir. Ticari alanların işletmeleri bu konutlarda yerleşmiş ailelerdir. Bu sistem Uşak'ın çok geçmişten getirdiği geleneksel ve kültürel yapıyı korumaya yardımcı olmuştur. Sıt alanı içindeki yerleşim düzenine bakıldığında sokakların dar ve evlerin yan yana olduğu görülür. Bu komşuluk ilişkilerinin çok sıcak yaşandığını gösterir (Gürel ve ark., 2007).

Uşak tarihi kent merkezinde yer alan ve meydanı çevreleyen önemli kültür varlıkları şunlardır;

Ulu Cami (1419), Burma Cami (1572), Paşa Han (1898), Bedesten (1901), Birinci Arasta-İkinci Arasta (1877)'dir.



Şekil 1,2. Alandan görünüm



Şekil 3. Alanın kentsel konumu

Uşak kentsel sit alanı kent merkezi ile bütünleşerek çeperlere doğru yayılan bir alanı kapsamaktadır. Bu alanda konut kullanımı, ticaret kullanımı ve dini tesisler çoğunluklu olarak bulunmaktadır. Az sayıda depo kullanımı ve resmi kurumlar yer almaktadır. Kentsel rantın yüksek olduğu alanda ticari kullanım yoğun olarak görülmektedir. Bu alanlar ayrı parseller olarak yapılaşarak küçük mülkiyet dokularını oluşturmuşlar ve ticari fonksiyonlar üstlenmişlerdir.



Alandaki sivil mimarlık örneklerinin kitleleri parsel sınırının sokak cephesine dayanmıştır ve yapılar bitişik nizamda yerleşmiştir. Çalışma alanında yer alan hanlar ve bedestenler 7.5-9.5m. yükseklikte olup diğer tescilli yapılar 6-7.5m. yüksekliğindedir. Yapıların dış duvarları taştan yapılmıştır. Zemin katlar moloz yığma olarak inşa edilmiş olup ikinci katlar çoğunlukla karkastır. Ahşap karkasın üzerine bağdadi sıva yapılmıştır. Ahşap karkas arasında dolgu olarak tuğla, kerpiç ve moloz taşlar kullanılmıştır. Meydan güncel durumda otopark olarak kullanılmakta ve bir bölümü ise yöresel yiyecek ve el işlerinin satıldığı pazar olarak işlev görmektedir. Alandaki tarihi ve kültürel mirasın değişen yaşam koşullarına uygun hale getirilmesi için gereksinimleri karşılayacak fiziksel alt ve üst yapıya ihtiyaç bulunmaktadır.

Sonuç

Peyzaj projesinin öncelikli hedefi, alanın fiziksel yenilemesinin yapılması ve alanda sosyo-kültürel yapının canlandırılmasıdır. Bu açıdan önerilen tasarımlar peyzaj planlama ilkeleri doğrultusunda ele alınmıştır. Proje tamamlandığında kentle özdeşleşmiş olan mimari, kültürel, sosyal değerlerin korunak yeniden yaşatılması ve sahip olunan bu değerlerin ulusal ve uluslararası önemlerinin ön plana çıkartması beklenmektedir. Projede doğru ve çeşitlilik içeren dinamik bir programın sağlanması düşünülmektedir. Bu kapsamda;

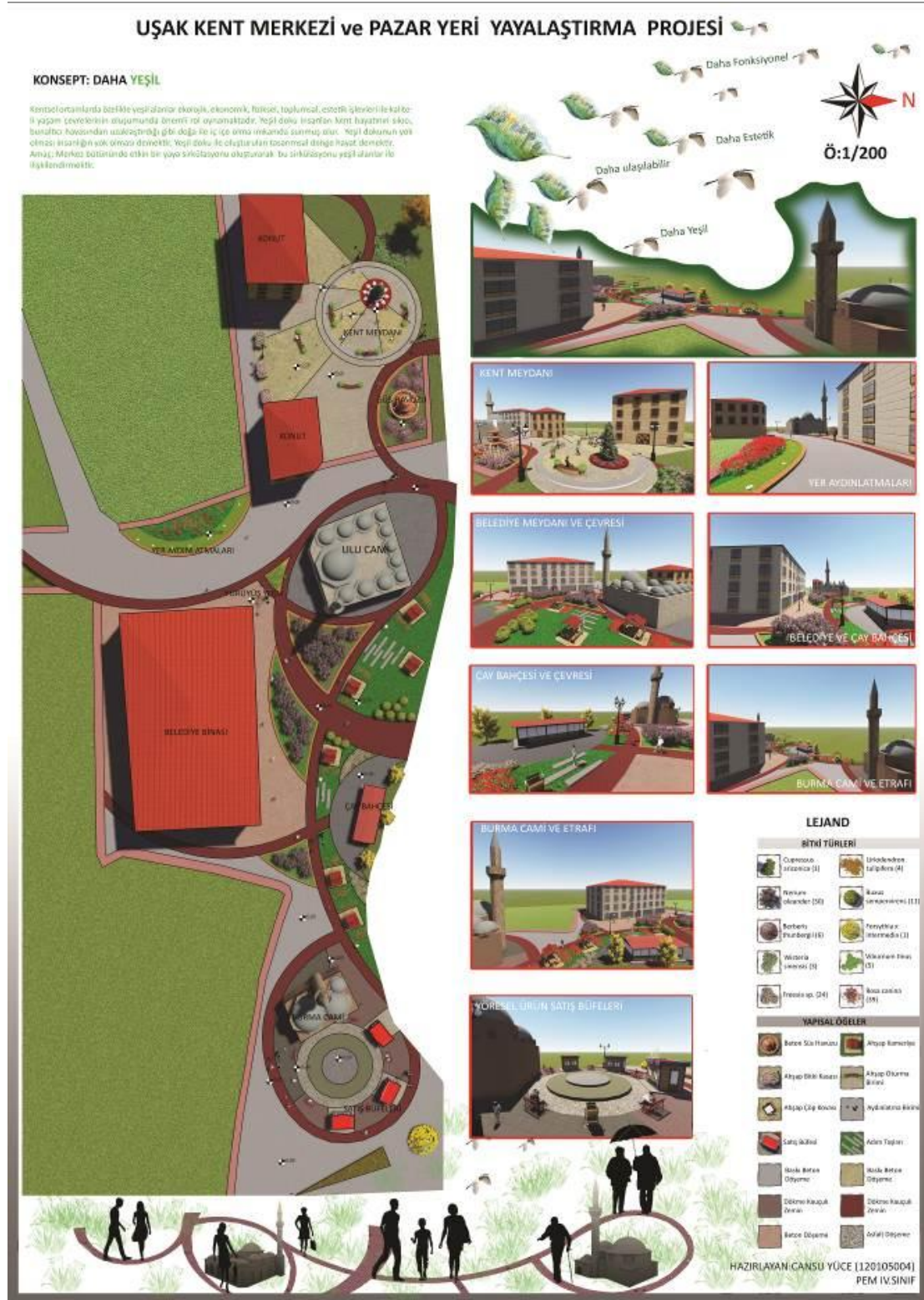
- 24 saat yaşayan, kültürel açıdan sağlıklı, güvenli, kentle bütünleşmiş yaşam alanları yaratmak,
- Sahip olduğu görsel ve kültürel değerleri ile kent merkezinde halka ve turistlere yönelik çekim merkezleri yaratmak,
- Uygulanacak tasarım ve kullanımlar ile alanın kente ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan katkısını sağlamak,
- Alanda farklı sosyo-ekonomik kitlelere hitap eden mekanlar oluşturarak alanın farklı zaman dilimlerinde sürekli kullanılmasını sağlamak,
- Kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarılması için geleneksel kimliği korumak,
- Alanda yeşil doku bütünlüğü oluşturarak alanın kentsel peyzaj kalitesini artırmak projenin temel ilkeleridir.

Alandaki tarihi yapılar, hizmet alanları, konaklama alanları, ticaret alanları ile açık alanlara kentsel ve mekansal bütünlük çerçevesinde yaklaşmıştır. Alanda öncelikli olarak restore edilmeyen tarihi yapılar ve koruma alanlarının restore edilerek müze, sergi alanları, kafeterya, yöresel el sanatları merkezi, yöresel yemek birimleri, oturma ve dinlenme alanları olarak kullanılması düşünülmüştür. Alanda kent halkının istek ve gereksinimlerine cevap verecek estetik ve fonksiyonel yönden yeterli donatı elemanları düşünülmüştür.

Proje kapsamında alanın odak noktasında tasarlanacak bir meydan, kompleksteki tüm aktivitelere odak noktası olabilir ve kent merkeziyle bütünleşecek çok amaçlı işlev yüklenebilir. Bu kurgu aynı zamanda alanın günün her saatinde kullanılmasını ve canlılığını korumasını da sağlayacaktır.

Kamusal kullanımla tüm kent kullanıcılarının projeden faydalanmasının sağlanması tarihsel özelliği olan alanın ticari aktivite ve sosyal yapı bütünlüğünü içeren yenilenmiş bir çevre ile istenilen amaca ulaşması sağlanacaktır. Yapılan çalışma sonucunda getirilen öneriler kent

nüfusu için alternatif dinlenme ortamı yaratmasının yanı sıra kentsel mekan kalitesinin artmasını ve kültürün devamlılığını sağlayacaktır.



Şekil 4. Alan için önerilen peyzaj tasarım projesi



KAYNAKÇA

Anıl, M., 2007, Tarihsel Alanlarda Turizm Olgusunun Tasarım-Koruma İlişkisi Üzerindeki Etkileri, Bodrum Örneği, Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 218 Sayfa.

Dorathı, N., Önal, S. 2000. Tarihi Çevrelerde Kentsel Tasarım Stratejileri: Lefkoşe Arab Ahmet Bölgesi Canlandırma Projesinin Stratejik Yaklaşımlar Açısından Değerlendirilmesi. Mimar Sinan Üniversitesi 1. Kentsel Tasarım Haftası, 167 s. İstanbul.

Gürel, E., Polat, D., Çağlıtütüncigil, E., Ünlüsoy, M., Taşal, D., Öztümen, B. 2007. Uşak Koruma Amaçlı İmar Planı Plan Raporu ve Plan Notları, pp. 180, Uşak.

Kaya E., Şentürk H., Danış O., Şimsek S. 2007. Kent-Kentleşme ve Kent Yönetimi, Modern Kent Yönetimi-1, s.7-134. Okutan Yayıncılık. İstanbul.

Montgomery J. 1995. Urban Vitality and The Culture of Cities Planning. Practice-Research, 10(2), s.101–109.

Mosler, S.U., 2007, Kültürel Mirasın Peyzaj İçinde Algılanması ve Kültürel Mirasın Peyzaj Planlaması ve Korunması, Peyzaj Mimarlığı 3. Kongresi, Sy:65-71.

Özsüle, Z. 2005. Geleneksel Yerleşimlerin Korunması Açısından Kültürel Peyzaj Değerlendirilmesi, Mudanya Örneği. İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 249 sayfa.

Urak, Z.G., 2002, Kullanımda Değerlendirme: Ankara Kaleiçi Restorasyon İşlevsel Dönüşüm Uygulamaları ve Ankara Halkı, Hacettepe Üniv. Edebiyat Fak. Dergisi, Cilt:19, Sayı:1, Sy:45-62.



Field : Architecture

Type : Research Article

Received: 18.02.2016 - *Accepted*: 12.04.2016

Kuzguncuk (Üsküdar) Tarihi Doku Koruma ve Yayalaştırma Projesi

Nurhan KOÇAN, Hakan RÜZGAR

Bartın Üniversitesi, Orman Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü, Bartın, TÜRKİYE

E-posta: nurhankocan@mynet.com

Öz

Kuzguncuk İstanbul Boğazı'nın Anadolu yakasında Üsküdar tepelerinden sahile doğru inen, doğal güzellikleri yanı sıra kültürel dokusunu koruyabilen bir yerleşimdir. Üç dinin bulunduğu Kuzguncuk'ta günümüzde de varlığını sürdüren kutsal mekanlar semtteki hoşgörü ve huzurun sembolüdür. Semtin sakinleri kentleşmenin beraberinde getirdiği yoğun beton bloklarının aksine cumbalı taş evler ile rengarenk boyanmış ahşap konaklarında kendi oluşturdukları bahçeler içinde yaşamlarını sürdürmektedir. Semtin sahile bakan kesimi ve merdivenleri sokakları da yerleşimin şekillenmesine ve kültürüne etki eden unsurlardır. Tarihi miras niteliği taşıyan kentlerde çevre tasarım çalışmaları kentlerin korunması, iyileştirilmesi ve yeniden işlevlendirilerek çevre kalitesinin artırılmasında araç olmaktadır. Bu kapsamda Kuzguncuk'un doğal ve kültürel peyzaj karakterini oluşturan öğelerinin yeniden değerlendirilerek yaya önceliği için tasarlanması bu çalışmanın amacıdır. Çalışmada el çizim teknikleri leke plan ve tasarım eskizlerinin oluşturulmasında, Autocad 2014, Photoshop CS6, SketchUp ve Lumion 5.3 yazılımları da çizimlerin bilgisayar ortamına aktarılması, projenin sunumu ve üç boyutlu gösterimlerinin oluşturulmasında kullanılmıştır. Çalışmada tarihi doku koruma-kullanma dengesi gözetilerek alternatif kullanım senaryolarından yola çıkılmıştır. Alanın kültür ve sanat ağırlıklı mekanlarının tasarlanması, bisiklet aksı ve yürüme yolları, hobi bahçesi ve çocuk oyun alanlarının geliştirilmesi, spor alanlarına yönelik tasarımlar, sergi sokağı, cephe silüetleri, pazaryeri ve satış birimlerinin düzenlenmesi gibi kullanım önerileri geliştirilmiştir. Çalışma sonucunda üretilen yayalaştırma projesinin ve öneri peyzaj tasarım projelerinin alanın daha etkin kullanımını sağlayacağı öngörülmektedir. Üretilen proje önerileri benzer alanların kullanımlarına ve tasarımlarına da fikir verecektir.

Anahtar Sözcükler: Tarihi çevre, tarihi kent, yayalaştırma, peyzaj tasarımı, Kuzguncuk.



The Conservation of Historical Texture of the Kuzguncuk (Uskudar) and Pedestrian Project

Abstract

Kuzguncuk is a settlement that can protect the natural beauty as well as cultural fabric on the Asian side of the Bosphorus in towards the coast of Uskudar. Kuzguncuk is a symbol of tolerance and peace because it is in blend of three religions in the holy places in the neighborhood that persists today. In contrast to the dense concrete blocks brought about by urbanization residents of the neighborhood are still living in the colorful painted stone houses bay with gardens and they create their own wooden mansion. Stairs and streets overlooking the beach and the neighborhood are the factors affecting the shape of the settlement and culture. The environmental design works in historical urban areas are instrument in improving the environmental quality, re-functionalization and protection of the city. In this context the design for the pedestrian by reassessing the elements that make up the natural and cultural landscape character of the Kuzguncuk are priorities of the aim of this study. The hand-drawn technique was used for the creation of stains plan and design sketches, AutoCAD 2014, Photoshop CS6, Sketch Up and transfer to Lumion 5.3 software was used for drawing and representation three-dimensional of the project in the study. Alternative usage scenarios were considered by regarding protection-usage balance in this study. The design of culture and arts places, bicycle axle and walking paths, the development of leisure garden and a children's playground, sports fields, exhibition streets, facades, silhouettes, the marketplace and sales unit designs were suggested in the study. It is expected from the results that the produced pedestrian project and landscape design proposals are to provide a more effective use in the area. The produced project proposals will also give insight into the use and designs of similar areas.

Keywords: Historical environmental, historical city, pedestrianization, landscape design, Kuzguncuk.



Giriş

Tarihi çevreler yüzlerce yıllık süreçte oluşmuş ve geçmiş dönemlerden itibaren insanların yaşamlarıyla ilgili ipuçlarını aktaran alanlardır. Tarihi çevreler insan ve çevresiyle olan sosyal bağlantıyı sağlayan ve devam ettiren değerler olarak oldukça önemlidir. Geçmiş uygarlıkların sosyal ve ekonomik yapısı ile ilgili ayrıntılar bu çevrelerde saklıdır (Ahunbay, 2004).

Toplumların etnik ve kültürel farklılıkları mimariye yansımıştır. Bölgelerin coğrafi yapısı, topografya, inşaat yapım teknikleri, yaşam tarzları, maddi yaşam koşulları ve bunların dönüşümüne bağlı kalınarak mimari yapıların kimliği oluşmuştur (Algan, 2009).

Tarihin derinlikleri içinde çeşitli uygarlıkların yaşam felsefesi ve birikimleri sonucu oluşmuş kentler, fiziki mekan kurgusu ile kendine özgü somut ve soyut değerleri açık bir ifade olarak yansıtmaktadırlar (Norberg ve Loci, 1979). Tarihi çevreler kültürel, ekonomik ve estetik değerleri ile buldukları mekanları nitelendirirler. Tarihsel çevre bilincinin gelişimi ile tarihsel kent olgularının kent kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğu, kente ait kararların yeni ve eski kent merkezlerinin tümü için geçerli olduğu ve korumada yöntemler geliştirme gerekliliği yaygınlaşmıştır (Smith, 2001). Bununla birlikte günümüzde artan nüfus, hızlı kentleşme, sosyal yapıdaki farklılaşmalar gibi nedenlerden dolayı yaşayan belge niteliğinde olan bu alanlar zarar görmekte hatta yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı günümüzde gittikçe yok olan tarihi kent dokularının iyileştirilmesi ve geliştirilmesine örnek bir alanda çözüm sunmaktır. Bu doğrultuda Kuzguncuk (Üsküdar) örneğinde kente tarihi nitelik kazandıran öğelerin çevresel ilişkileri ortaya konulmuş, tarihi sokak dokusunun korunması ve geliştirilmesine yönelik peyzaj tasarım önerileri geliştirilmiştir. Çalışma korunması gerekli niteliklere sahip olan Kuzguncuk tarihi kentsel dokusunun sürdürülebilir kullanımının sağlanmasını hedeflemektedir.

Tarihi Çevre Koruma ve Sürdürülebilirlik

Koruma gerekliliği tarihi alanların ve Kültür varlıklarının tarihsel, mimari, işlevsel, ekonomik gibi değerlerinden kaynaklanmaktadır (Altunsoy, 2002). Kentsel koruma, toplumun geçmişteki sosyal ve ekonomik koşullarını ve kültürel değerlerini yansıtan fiziksel yapının günümüzün değişen sosyal ve ekonomik koşulları altında yok olmasına engel olmak ve çağdaş gelişmelerle bütünleşerek devamlılığını sağlamak olarak tanımlanabilir (Engin, 1997). Ayrıca kentsel koruma bir alan veya yapısal elemanın peyzajlarının ve çevrelerinin korunmasını da amaçlamaktadır (Yazgan ve Erdogan, 1992).

Kent çevrelerinin korunması sürdürülebilir kültürel, yönetsel ve ekonomik politikalar, planlama teknik ve stratejiler, kentsel büyüme dinamikleri bağlamında irdelenmelidir (Altunsoy, 2002). Tarihi kentsel alanların sürdürülebilirlik ilkesi çerçevesinde korunması, kent bütünündeki mevcut tarihi yapıların aktif olarak kullanımı, günümüz yaşantısının gereksinimlerine yanıt verecek şekilde planlanması ile ekonomik ve sosyal niteliklerin de korunmasını gerektirir (Lichfield, 1988). Bu nedenle korunacak alanlar güncel kent dinamikleri ile birlikte ele alınmalıdır. Çağdaş koruma yaklaşımları değerlendirme, geliştirme, kullanma ve ekonomik fayda sağlama eylemlerini içerir. Tarihi mirası kullanma, yaşatarak belirli bir işlev kazandırma, korumanın amaçları arasında yer almaktadır (Özkan, 2005).

Tarihi yapılar kent içindeki konumları, topografya ve insan ölçülerine uyumlu duruşları, plan özellikleri ve yapım teknikleri ile kentleri ayrıcalıklı bir konuma getirmektedirler. Ancak tarihi yapılar mülkiyet problemleri, maddi olanaksızlık ve ilgisizlikten kaynaklanan bakım ve



onarım eksiklikleri gibi nedenlerden dolayı geleneksel özgünlüklerini yitirme tehlikesi altında kalmaktadırlar. Tarihi ve kültürel mirasımızın korunmasına yönelik çeşitli yasal düzenlemelere karşın sivil mimarlık örneği olan geleneksel konutların sayılarında her geçen gün azalmalar meydana gelmektedir.

Kent kimliğinin devamlılığının sağlanması için tarihi nitelik taşıyan bu alanların korunması, geliştirilmesi ve kent bütünü ile uyumlaştırılması gerekmektedir. Tarihsel nitelikli bu alanlar, ancak bütüncül bir koruma anlayışıyla yaşatılabilecek ve günümüz koşullarına uygun bir nitelik kazanabilecektir (Binan, 1999).

İnsan gereksinimlerinin farklılaşması, teknolojinin ve taleplerin gelişmesine paralel olarak tarihi alanlar değişime uğramış ve uğramaktadır. Tarihi yapılardaki mülkiyet problemleri, maddi olanaksızlık ve ilgisizlikten kaynaklanan bakım ve onarım eksiklikleri gibi nedenlerden dolayı da yapılar geleneksel özgünlüklerini yitirme tehlikesi altında kalmaktadırlar (Altunsoy, 2002). Bu da alana ait elemanların kültürel özelliklerin kaybolmasına neden olmaktadır. Değişen kent dinamikleri içinde kentin doğal ve kültürel peyzaj unsurlarının ve yerleşim dokusunun yeniden değerlendirilmesi ve gözden geçirilmesi gerekmektedir. Fiziksel mekan ve kullanım ilişkileri ile kullanıcı gereksinimlerinin ve beklentilerinin araştırılması bu mekanların bugünün koşullarına uygun planlanması ve tasarımına olanak sağlayacaktır (Booth and Hiss, 2011).

Zengin tarihsel ve kültürel birikimi olan kentlerin, sahip olduğu değerlerin farkına vararak korunması ve sürdürülebilir plan kararlarıyla bu değerlerin kullanımının sağlanması, insanlığın ortak kültür mirasının paylaşılmasına olanak sağlayacaktır.

Tarihi Çevrelerde Kentsel Peyzaj Planlama ve Tasarım

Tarihi kentler kültürel, ekonomik ve estetik değerleri ile buldukları mekanları nitelendirirler (Smith, 2001). Tek yapı ölçeğindeki bakım ve onarım çalışmaları korumayı alan ölçeğinde gerçekleştirmediği için yeterli değildir. Bu yüzden, eski yapılar ancak çevreleriyle birlikte korundukları zaman geleneksel mimari belirginliğini ve sürekliliğini devam ettirebilir. Kültürel varlıkların korunması kamu yararına olan bir eylem olduğu için sorumluluk bütün topluma aittir (Ponting, 2000).

Tarihi çevrelerin korunması, yaşatılması ve geliştirilmesi peyzaj planlama ve tasarım çalışmaları ile istenilen düzeye ulaşabilir. Bu bağlamda tarihi çevrelere yönelik kentsel peyzaj tasarım ilkeleri şöyle sıralanabilir: (Groat, 1988, Yazgan ve Erdogan, 1992).

- Koruma-yaşatma-geliştirme ön koşulu ile planlama ve tasarımlar yapmak
- Kentin algılanabilirliğini (okunabilirliğini) sağlamak
- Tarihi bölgelerin kültürel işlevlerinin, sosyal ortamlarının yeniden hayat kazanması için sosyo-kültürel kamusal mekanlar oluşturmak
- Tarihi doku özelliklerini dikkate alarak, her tür kullanıcı gereksinimi düşünülerek kentsel mekanın kullanımını açısından en uygun çözümleri üretmek
- Fiziksel ve sosyo-kültürel bütünleşmeyi sağlamak
- Yaşam koşulları iyileştirilmiş, geçmişin kültürel çevresini yaşatan ve sürdüren bir kentsel peyzaj ortamı oluşturmak



- Tüm düzenlemelerde insan ölçeğini esas almak
- Tarihi çevrelerde görülen bozulma ve sağlıksızlaşmalara neden olan etmenleri belirlemek ve bunların ortadan kaldırılması için ilgili disiplinlerce ortak, ayrıntılı tasarım standartları geliştirmek
- Koruma bölgelerinde, kentsel peyzaj öğelerinin (yapılar, bitkisel elemanlar, kent mobilyaları vb.) buldukları bölge ile renk, doku gibi özellikler açısından özgün kimliği ile uyumlu olmasını dikkate almak
- Yayaların hızlı ve güvenli ulaşımına öncelik vermek, yayalaştırma projeleri geliştirmek
- Tarihi dokuya zarar verecek yoğun trafiği tarihi dokudan mümkün olduğunca uzaklaştırmak
- Yeni yapılacak yapıların bölgedeki özgün yapılaşmaya uygun gerçekleştirilmesi için geleneksel mimariden yola çıkarak yeni tipolojiler oluşturmak
- Halkın katılımını ve tarihi çevreler konusunda bilinçlendirilmesini sağlamak
- Kamu yöneticileri, yerel idareciler, sivil toplum kuruluşları ve akademisyenlerin, tarihi çevrelerin korunması ve yaşatılmasında bir arada rol almasını mümkün kılmak
- Kentin fiziksel ve sosyo-kültürel düzenini sağlarken işlevsellik, uygulanabilirlik ve estetik tüm değerleri göz önünde bulundurmak

Materyal ve Yöntem

Çalışmada Kuzguncuk'un günlük ve turistik amaçla kullanımı için sokakta yer alan yapıların mimari tarzı, dış dokusu, bahçe ve çevresi, kent silüetine etkisi, malzeme seçimi ile sokak-mahalle-kent ilişkileri, bitkisel tasarım gibi öğeleri incelenmiştir. Alandaki yapıların fiziki durumları analiz edilmiştir. Çalışmada SWOT ve görsel analiz çalışmaları yapılmış, planlama ve tasarım kararları ile alan kullanımı ele alınmıştır. Çalışma alanında yer alan tek açık alan ve tarihi bir konut (kapalı) yeniden değerlendirme yaklaşımına göre ele alınarak projelendirilmiştir. Hazırlanan öneriler peyzaj tasarım projesi şeklinde sunulmuştur. Projede Autocad 2014, Photoshop CS5, Sketch Up ve Lumion 5.3 yazılımları projenin çizimi, sunumu ve görselleştirilmesinde kullanılmıştır. Alanın dokusuna ve iklim özelliklerine göre kullanım önerileri geliştirilmiştir. Alanın tarihi kent ve sokak dokusunun kullanımı ile ilgili tasarım önerileri sunulmuştur.

Bulgular

Çalışma Alanının Tarihi Kent Dokusu

Bir kültürel peyzajın karakteri hem yollar, binalar, duvarlar ve vejetasyon gibi fiziksel materyallerle hem de kültürel değer ve gelenekleri yansıtan kullanım biçimleriyle tanımlanmaktadır (Vos and Meeks, 1999). Bölgeyi önemli bir bölge kılan özellikler, geleneksel bölge dokusunu oluşturan öğeler, sokaklar, mahalleler, açık alanlar, özel ev bahçeleri, yollar ve yapılar olarak belirlenmiştir. Kültürel peyzaj kültür ve doğal çevre arasındaki karşılıklı ilişkilerin etkisiyle zaman içinde değer kazanan ve doğal, kültürel, görsel



ve anlamsal nitelikleriyle tanımlanabilen coğrafi olarak sınırlanabilen bir alandır (Buckle, 2002).

Yapılar büyüklük, malzeme ve bahçeli olmaları dolayısıyla kentin genelinde birbirlerine benzerlikler göstermekte ve kent dokusunda bütünlüğü sağlamaktadırlar. Geleneksel konutların bütün genel özelliklerini manzara cephesi olarak görülen ve çoğu zamanda giriş cephesi olan ön cepheler taşır. Manzara cephelerinin etkin unsurları; plan düzeninin oluşmasında da etkili olan sofa ile odalardır. Özellikle sofalar genellikle yapının orta aksında, manzara cephesine dik olarak uzandıklarından, bu durum manzara cephelerine de yansır ve sofalar, bazen pencere biçimli bazen de balkon veya kapalı çıkıntılarla cephede yer almaktadırlar. Sofanın iki yanında olan odalar çıkmalı ya da çıkmasız olarak cepheyi tanımlarlar.

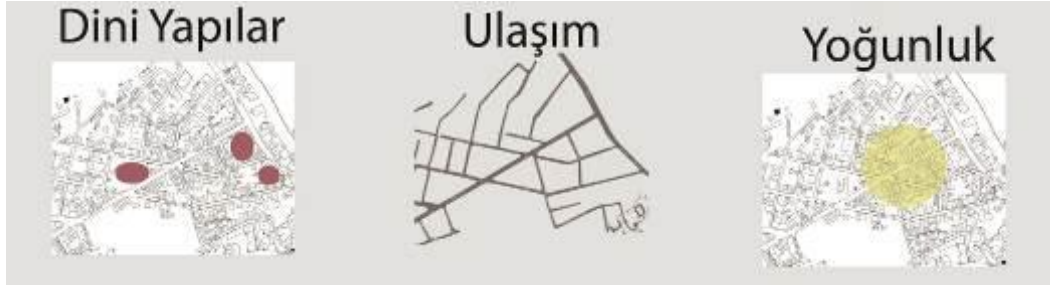
Orta katın mevcut olduğu evlerde geçmişte, gündelik yaşamın bu katta geçirildiği, “esas yaşam katı” ya da üst katın evli çocuklara ve konuklara ayrıldığı söylenmektedir. “Esas yaşam katı”, eğer orta kat yok ise gündelik hayatın geçtiği ve konukların ağırlandığı kattır. Bu katta bulunan sofa, yazlık, kışlık odalar, merdiven, tuvalet ve lavabo mekanları ile bazen mutfak bölümleri, planda önemlerine göre manzara, yol ve bahçeye göre konumlanmıştır.

Ahşap kaplamalı olarak inşa edilen örnekler dışında, çoğu sıvanarak çeşitli renklerde boyanmıştır. Yapıların cepheleri, taş örgü duvarlar, avlular, giriş kapıları ve çıkıntılar sokağın düşey sınırını oluşturmaktadır. Evin büyüklüğü genişliği ev sahibinin sosyo-ekonomik durumunun göstergesidir.

Yollar çok dar ve organik bir yapıya sahip olduğu için kaldırım ve yol ağaçlandırması yoktur. Tarihi dokudaki açık ve yeşil alanlar yeterli değildir. Alanda yolların kesiştiği noktalardaki küçük meydanlar, kamu alanları ve konut bahçeleri açık yeşil alanları oluşturur. Kentte otopark sorunu yaşanmakta, yol kenarına park eden araçlar görüntü kirliliği ve trafikte aksamalara neden olmaktadır.



Şekil 1. Alandan görünüm



Şekil 2. Alan analizleri

Kentte yaşayanlar turizm faaliyetlerine karşı ilgilidir. Ancak alanda bu amaçla konaklama ve tesisler bulunmamaktadır. Farklı kültürdeki halkın farklı yemek ve el sanatları bulunmaktadır. Bunlar turistik ve ekonomik olarak geliştirilebilir niteliktedir. Alanda hala restore edilmemiş yapılar bulunmaktadır. Bu yapıların restorasyonu ekonomik sebeplerden dolayı yavaş seyretmektedir. Ancak bakımsız ve boş durumda bulunan yapılar hem görüntü kalitesi hem de yangın gibi riskler taşımaktadır.

Sonuç

Alan kullanım be tasarım önerileri "tarihe yolculuk" konseptinden yola çıkmıştır. Önerilerle alanı yeniden değerlendirerek tekrar yaşatmayı, kullanımların artmasıyla alanın önemine yeniden kavuşması beklenmektedir.



Şekil 3. Çalışma alanı peyzaj tasarımı



Bu kapsamda; Kuzguncuk örneğinde tarihsel ve kültürel sürekliliğin sağlanması, tarihi çevrenin çağdaş yaşam koşulları doğrultusunda daha sağlıklı fakat kimliğini koruyarak canlandırılması, yapı stoku durumundaki tarihi yapıların değerlendirilmesi, kent peyzajının ve geleneksel yerleşim modelinin korunması yönünde öneriler geliştirilmiştir.

Projenin hedefi: “Değişim ve dönüşümün yaşandığı tarihi alanda fiziksel ve sosyal yapının sürdürülebilirliğini sağlamak” olarak belirlenmiştir. Geçerliliğini yitiren işlevlerden arta kalan kent mekanları ve yapı stoğu yeniden işlevlendirilerek doğal arazinin yeniden yapısal öğelerle kaybı önlenmelidir. Bu kapsamda alandaki boş yapılar kamunun kullanabileceği şekilde işlevler yüklenebilir. Müze, sanat evi, sergi alanı, kültür merkezi, el sanatları merkezi, butik otel, kafeterya ve restoran gibi işlevler bu yapılara uyarlanabilecek hizmet alanlarıdır.

Mevcut durumda sokaklarda park eden araçlar görüntü ve fonksiyonel açıdan sorunlar oluşturmaktadır. Alanda araç trafiğini aza indirecek yaya kullanımları düşünülmüştür. Yaya yolları bağlantıları ile uygun yürüyüş mesafesinde otoparklar önerilmiştir. Alanda bisiklet kullanımı için düzenleme yapılması düşünülmüştür. Tahrip olan yol ve sokak donanımlarının kullanıma uygun hale getirilmesi, elektrik ve telefon direklerinin, reklam ve işaret panolarının karışıklığı giderilmelidir.

Tarihi yapıların korunması, her zaman onları herhangi bir yararlı toplumsal amaç için kullanmakla kolaylaştırılabilir. Çalışma kapsamında önerilen projede açık ve kapalı yaşam alanları oluşturulmuştur. Bu mekanlar her yaştaki kullanıcıya hitap edecek şekilde düşünülmüştür. Sokakta yer alan restore edilmemiş tarihi yapılar ile doku bütünlüğünü bozan betonarme yapılara ise bakım ve onarım önerileri getirilmiştir. Yapıların onarımında özgün malzeme ile kütle ve renk ilişkilerinin dikkate alınması en önemli ilke olarak temel alınmıştır.

Alandaki koruma ve onarım çalışmaları yeniden yaşama katma etkinlikleri ile birlikte düşünülmüştür. Böylece uygun mevcut işlevleri özellikle ticaret ve zanaatı yerinde tutmak uzun vadede kentin sosyo-ekonomik yapısı ile bağdaşacak yenilerini getirmek temel olacaktır. Alana gelen ziyaretçiler için hatıra ve hediyelik eşyalar, turistik el sanatları ile yerel yiyecek kültürüne yönelik yatırımlar planlanmalıdır.

Alanda fiziksel açıdan kötü durumda olan tescilli yapılar vardır. Bu yapılara acilen önlem alınmalıdır. Tarihi dokuların kentin bütünü ile birlikte ele alınması ve niteliklerini yitirmeden yaşamasının sağlanması için yapılara yeni işlevler vererek kentin yaşayış ve karakteri ile çelişmeyen bir koruma anlayışı geliştirilmelidir. Bu kapsamda alanda boş durumdaki açıklık alanlar oturma ve dinlenme alanı olarak tasarlanmıştır.

Öneri projede seyir terası, Osmanlı mimarisine uygun dinlenme ve oturma birimleri yer almaktadır. Bitkisel düzenleme ve sert zemin farkları ile tasarım zenginleştirilmiştir. Meydan kısmında heykel, bitkisel düzenleme, süs havuzu ve sert zemin farkları ile tasarım yapılmıştır. Estetik ve aydınlatma amaçlı tarihi sütunlar, bitkisel düzenleme ve oturma birimleri ile tasarım tamamlanmıştır.

Alanda insanların yararlanması ve su kültürünü vurgulamak için çeşme düşünülmüştür. Aynı zamanda bu alan toplanma ve sosyalleşme mekanı olarak değerlendirilecektir. Alanda çocuk oyun alanı düşünülmüştür. Alanda yöresel yiyecek ve el sanatları ürünleri için sergi ve satış birimleri oluşturulmuştur. Sert zeminler satış birimlerinin ayrılması ve mekanın yapısallığını kırmak için açık alan ve bitkisel düzenleme ile tamamlanmıştır. Bu alanda oturma alanları ve panolar yer almaktadır. Aynı zamanda kafeterya ve alışveriş birimleri düşünülmüştür.

Açık mekanların, meydanların, yaya yolları ile seyir ve gezinti alanlarının uygun yerlerinde görsel kaliteyi artırıcı bitkilendirme ve çevre düzenlenme çalışmaları yapılmalıdır. Bitkilendirmede seçilecek türlerin geleneksel dokunun silüetini bozmamasına, doku, form ve renkleri ile tarihi dokuya estetik kazandırmasına özen gösterilmelidir. Ayrıca kullanılacak bitki türlerinin tarihi yapılara zarar vermeyecek, yörenin doğal bitkilerine uygun nitelik taşıyacak türden olmaları göz önünde tutulmalıdır.

Alan içerisinde bulunan tarihi mekanların birbirleriyle uzaklıkları fazla olduğu için bisiklet ulaşımı önerilmiştir. Bisiklet temin yerleri olarak girişleri uygun görülmüştür. Ayrıca insanların dinlenmesi için küçük dinlenme cepleri oluşturulmuş, oturma ve gezinti yolları tasarlanmıştır. Mobilya seçimi olarak da ahşap tercih edilmiştir.



Şekil 4. Alan için geliştirilen önerilerden üç boyutlu görünüm



KAYNAKÇA

- Ahunbay, Z. 2004. Tarihi Çevre Koruma ve Restorasyon. 3. Basım, Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 183 s. İstanbul.
- Algan, Ö. 2009. Türkiye'nin Kuzey-Güney Mimarisi ve Yaşam Tarzı. Kocaeli Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, İç Mimarlık Bölümü.
- Altunsoy, A. (2002). Kentsel Tarihi Çevre Koruma Kars Üzerine Bir İnceleme. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, s. 130, Bursa.
- Binan, C. 1999. Mimari Koruma Alanında Venedik Tüzüğü'nden Günümüze Düşünsel Gelişimin Uluslararası Evrim Süreci. Yıldız Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, Basım-Yayın Merkezi Matbaası, 116 s. İstanbul.
- Booth, N.K., Hiss, J.E. 2011, Residential Landscape Architecture: Design Process for the Private Residence, 6th Edition, ISBN-13: 978-0132376198, 576 page.
- Buckle, R.J. 2002. Managing Cultural Landscape, A case Study of Stirling Alberta. University of Calgary.
- Engin F. 1997. Kentsel Korumaya İlişkin Model Araştırması, Balat Örneği. Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, s.129. İstanbul.
- Groat, L.N. (1988). Contextual Compatibility in Architecture: An Issue of Personal Taste?. Cambridge University Pres, 228-253, New York.
- Lichfield, N. (1988). Economics in urban conservation, p. 361, Cambridge university pres, England.
- Özkan, N.E. (2005). Koruma ve kültür turizmi bağlamında İstanbul Tarihi Yarımada'da Bizans dönemi mimari mirasının değerlendirilmesi. Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).
- Ponting, C. (2000). Dünyanın Yeşil Tarihi, Çevre ve Uygarlıkların Çöküsü. Detay Basım, s. 351, İstanbul.
- Smith, B. (2001). Managent of Historic Cities 2002. Case Studies Council of Europe pp.112, Strazburg.
- Vos, W., Meeks, H. 1999. Trends in European Cultural Landscape Development, Perspectives for a Sustainable Future. Landscape and Urban Planning 46.
- Yazgan, M.E., Erdoğan, E. (1992). Tarihi Çevrelerde Peyzaj Planlama. Peyzaj Mimarisi Derneği Yayınları: 2, s. 205, Ankara.



Field : Economic Studies

Type : Research Article

Received: 28.02.2016 - *Accepted*: 11.05.2016

Türkiye’de Gelir Dağılımının Ekonomik Büyümeye Etkisi Üzerine Ekonometrik Bir Analiz

Mehmet Akif PEÇE¹, M. Said CEYHAN¹, Ahmet AKPOLAT²

¹Bartın Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Bartın, TÜRKİYE

²Sakarya Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Sakarya, TÜRKİYE

E-posta: apece@bartin.edu.tr, sceyhan@bartin.edu.tr, aakpolat@sakarya.edu.tr

Öz

İktisat biliminin en önemli konularından biri de milli gelir dağılımı, başka bir deyimle gelir dağılımıdır. Gelir dağılımı dengesi konusu ise günümüzde hemen hemen tüm ülkelerin iktisat politikalarının en önemli hedeflerinden biri olarak göze çarpmaktadır. Gelir dağılımı konusu sadece sosyal bir sorun olmaktan öteye aynı zamanda ekonomik bir sorundur. Kişisel gelir dağılımının ölçülmesinde iki temel ölçüt kullanılmaktadır. Bunlardan biri Lorenz Eğrileri diğeri ise Gini katsayısıdır. Ekonometrik model ve analizlerde Lorenz eğrilerinden çok Gini katsayısı kullanılabilir. Bir ülkenin yıllar itibariyle Gini katsayıları ile makroekonomik ve sosyal göstergeleri arasında ilişkiler kurularak değişkenler arasındaki etkileşim ölçülebilmektedir. Bu bağlamda Gini Katsayısı bağımsız değişken olarak kabul edilerek örneğin iktisadi büyüme, enflasyon, işsizlik, dış açık ve iç açık vb. iktisadi göstergeler ile suç ve ceza gibi sosyal göstergeleri bağımlı değişken olarak kullanarak modellemeler yapılmak suretiyle, milli gelir dengesi veya dengesizliğin etkileme yönü ve etki dereceleri belirlenebilmektedir. Bu tür çalışmaların yapılması oldukça önem arz etmektedir. Zira ülkeler bu tür bilimsel çalışmaların sonucunda elde edilen verileri baz alarak ekonomi politikalarını belirleyip uyguladığında çok daha etkili ve rasyonel sonuçlar elde edebilmektedirler. Bu çalışmada Türkiye’nin 1977-2013 döneminde gelir dağılımının kişi başına reel GSYH üzerindeki etkisi analiz edilmiştir. Gelir dağılımı ölçütü olarak Gini katsayısı kullanılmıştır. Öncelikle değişkenler arasında eş bütünleşmenin varlığı Johansen(1988) eş bütünleşme testi ile tespit edilmiştir. Eş bütünleşme tespit edildikten sonra Toda-Yamamoto (1995) Granger nedensellik testi yardımıyla Gini katsayısından kişi başına reel GSYH’ya doğru bir Granger nedenselliği tespit edilmiştir. Nedenselliğin yönünün tespit edilmesinden sonra FMOLS, DOLS ve CCR modelleri ile eş bütünleşme regresyonları kurularak Gini katsayısı ile kişi başına reel GSYH arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu ortaya çıkartılmıştır. Buna göre Gini katsayısı düştüğünde (yani gelir dağılımı iyileştiğinde) kişi başına reel GSYH artmaktadır. Yani gelir dağılımının iyileşmesinin Türkiye ekonomisinin 1977-2013 döneminde kişi başına reel GSYH’yı olumlu etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gelir dağılımı, gini katsayısı, Lorenz Eğrisi



The Effect of Economic Growth in Turkey an Econometric Analysis on Income Distribution

Mehmet Akif PEÇE¹, M. Said CEYHAN¹, Ahmet AKPOLAT²

¹ Bartin University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Bartin, TURKEY

² Sakarya University, Faculty of Political Sciences, Ankara, TURKEY

Email: apece@bartin.edu.tr, sceyhan@bartin.edu.tr, aakpolat@sakarya.edu.tr

Abstract

One of the most important issues of economics is national income distribution, which is also called as income distribution. The issue of income distribution balance has been considered as one of the most basic targets of almost all countries' economy policy makers in today's world. The issue of income distribution is much beyond being a social issue, and it is also considered to have economic dimensions. Two basic criteria have been used in measuring personal income distribution. One of these is Lorenz Curve and the other is Gini Coefficient. In economic models and analysis, Gini coefficient is more commonly preferred compared to Lorenz Curve. By building relationships between Gini Coefficient and macroeconomic social indicators of a country, the interaction among variables can be measured. With this regard, Gini coefficient is taken as an independent variable such as economic growth, inflation, unemployment, external deficit and internal deficit which are economic indicators, and social indicators such as crime and punishment are taken as dependent variables, and then national income balance and the direction of unbalance influence and the degree of the influence can be determined with the relevant modelling performed. Carrying out such studies is quite important because countries can obtain more effective and rational results if they determine their economic policies under the light of the findings of such scientific researches. With this study, the income distribution of Turkey per capita between the years of 1977-2013 was investigated to find out its effects on real GDP. Gini coefficient was used as income distribution criterion. Firstly, the presence of cointegration was found out with Johansen (1988) cointegration test. After finding out the presence of cointegration, Granger causality was found out to be towards the real GDP per capita with Toda-Yamamoto (1995) Granger causality test. After finding out the direction of the causality, a negative relationship between Gini coefficient and real GDP per capita was revealed by building cointegration regression with FMOLS, DOLS and CCR models. According to that, as Gini coefficient goes down (which means a recovery in income distribution), the real GDP per capita also improves. In other words, it has been concluded that the improvement in income distribution is suggested to have positively affected the real GDP per capita between the years of 1977-2013 in Turkey.

Keywords: income distribution; the Gini coefficient; Lorenz Curve

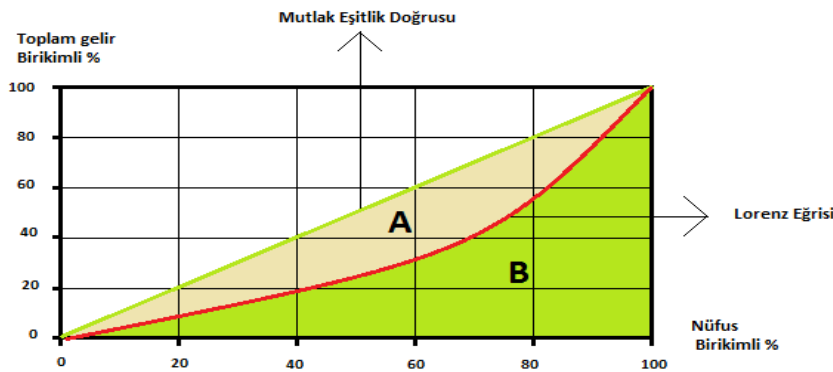


Giriş

Ülkelerin ekonomik gelişmişlik ve refah ölçülerinden biri de gelir dağılımıdır. Bir ülkenin kişi başına düşen milli geliri ne kadar yüksek olursa olsun şayet yıllık milli gelir gerek kişiler ve gerekse üretim faktörleri arasında dengeli ve adaletli bir şekilde dağılmamakta ise bu ülkenin gerçek anlamda sosyal siyasal ve ekonomik dengesinden söz edilemez. Zira, gelir dağılımı adaletsizliği sadece ekonomik bir sorun olarak karşımıza çıkmamakta aynı zamanda ülke vatandaşlarının bir bütün olarak refahlarını etkileyebilen sosyo-ekonomik bir olaydır. Dolayısıyla toplumsal barışın sağlanması ve her yönüyle gelişmiş bir toplum seviyesine ulaşabilmenin ön koşullarından biri gelir dağılımı adaletinin sağlanmasıdır (Cural, 2009). Böyle bir durumda gelir dağılımı adaletsizliği sorununa çözüm bulmak ve bu konuda politikalar üretmek günümüzde sosyal devlet anlayışının bir parçası haline gelmiştir. Sosyal ve siyasal değişkenler ile gelir dağılımı arasındaki ilişki konumuzun dışında tutarak ekonomik değişkenler ile olan ilişkisini analiz ettiğimizde çok önemli bulgular ve etkiler ile karşılaşabiliriz. Gelir adaletsizliği, toplumun büyük bir kesiminde tasarruf hacmini azaltarak, yatırım imkanlarının azalması, sermaye birikiminin yavaşlaması, emek ve sermayenin marjinal getiri oranlarının düşmesi, piyasa başarısızlıklarının ortaya çıkmasıyla birlikte gelir düzeylerinin azalması ve yoksulluğun artması gibi bir çok ekonomik problemi beraberinde getirmektedir (Ravallion, 2001). Bu çerçevede, bu çalışmada Türkiye'nin 1997-2013 yılları arasındaki büyüme oranları ile Gini katsayısı arasındaki ilişki incelenerek, gelir dağılımı adaletsizliğinin büyüme ile ilişkisi analiz edilmiştir. İlk iki bölümde gelir eşitsizliği ve büyüme kavramları teorik açıdan özetlendikten sonra Türkiye de gelir eşitsizliği hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde literatür taraması, dördüncü bölümde Gini katsayısı ile büyüme arasındaki ilişki en küçük kareler yöntemiyle tahmin edilmiş bulgular sonucunda gelir dağılımındaki iyileşme sonucunda kişi başına düşen milli gelirden yükselme olduğu sonucuna varılmıştır.

Gini Katsayısı ve Ekonomik Büyüme

Gelir dağılımı, ülkenin milli gelirinin o ülkedeki bireyler, hane halkları, toplumsal gruplar, bölgeler gibi sosyal sınıflar arasında nasıl paylaşıldığını gösteren bir kavramdır (Elveren, 2013). Gelir dağılımını matematiksel olarak gösteren birçok yöntem bulunmaktadır. Bunlardan en çok kullanılanlardan biri, gelir dağılımını grafik ile gösteren Lorenz eğrisidir.



Şekil 1. Lorenz Eğrisi



Lorenz eğrisi nüfus, gelir dağılımı ve diğer bir takım ekonomik konularda bir bütünün parçaları arasındaki dengesizlikleri, parçaların oransal dağılım içindeki paylarını kullanarak analizler yapılmasına olanak sağlayan grafiksel bir gösterimdir (Karagöz & Gövdere, 2004).

Şekil 1 deki yatay eksen nüfusun birikimli yüzdesini, dikey eksen ise ülkedeki kişisel gelirin birikimli yüzdesini göstermektedir. Karenin içerisinden geçen ve yeşil renkte 45 derecelik açığa sahip çizgiye mutlak eşitlik doğrusu denilmektedir. Mutlak eşitlik doğrusu gelirin tüm nüfus gruplarına eşit olarak dağılmasını ifade etmektedir. Gelir dağılımı durumunu gösteren kırmızı çizgi ise Lorenz eğrisini simgelemekte ve gelir adaletsizliği arttığı ölçüde kırmızı ile yeşil çizgi arasındaki fark açılmaktadır (Acar, 2015). Başka bir deyişle Lorenz eğrisi ile mutlak eşitlik doğrusu arasındaki pelikanın gagasına benzeyen fark büyüdükçe gelir adaleti bozulmakta, bu fark küçüldükçe de gelir adaleti sağlanmaktadır.

Gelir dağılımının ölçümünde kullanılan ikinci yöntem ise; Lorenz eğrisinden türetilen Gini katsayısıdır. Gini katsayısı matematiksel bir kavram olması özelliği nedeniyle Lorenz Eğrilerine göre ekonomik analizlerde daha kolay, pratik ve anlamlı kullanıma imkanına sahiptir.

Şekil-1 de gösterilmekte olan A ve B alanları yardımıyla da Gini katsayısı şu şekilde hesaplanmaktadır:

Gini Katsayısı: $A/(A+B)$

Mutlak eşitlik doğrusu üzerindeki her bir noktayı ifade etmekte olan gelirin tüm nüfus grupları ve kişiler arasında eşit olarak dağıldığı durumda Gini katsayısı 0 değerini almakta diğer taraftan yatay eksen üzerindeki mutlak eşitsizlik durumunda ise Gini katsayısı 1 değerini almaktadır (Colander, 2001).

Büyüme kavramı ise en temel anlamıyla, bir ekonomide dönemler itibariyle üretim hacminde meydana gelen reel artış olarak ifade edilmektedir (Özel, 2012). Daha geniş bir ifadeyle ekonomik büyüme, ülke kaynaklarının miktarlarını artırmak ya da kalitelerinin iyileştirmek suretiyle üretim teknolojisini değiştirerek daha yüksek üretim düzeylerine ulaşılması olarak tanımlanmaktadır (Üstünel, 1988). Ekonomik büyümenin en önemli göstergelerinden biri olan Gayri Safi Milli Hasıla ise belirli bir dönemde ülke vatandaşları tarafından ülke sınırları içerisinde ve dışında elde edilen geliri ifade etmektedir.

Ekonomik büyüme şu şekilde hesaplanmaktadır:

$$\text{Büyüme Oranı} = \frac{\text{GSMH } n - \text{GSMH } n-1}{\text{GSMH } n-1}$$

Bir ekonomideki büyüme oranı, o ülkenin n-1 dönemdeki sabit fiyatlarla hesaplanan gayri safi milli hasılasının n dönemindeki gayri safi milli hasılasından çıkartılarak elde edilen sonucun yine n-1 döneminin gayri safi milli hasılasına bölünmesiyle bulunmaktadır.

Türkiye’de Gini Katsayısının Yıllara Göre Seyri

Tüm dünya ülkelerinde görüldüğü gibi Türkiye’de gelir dağılımı adaletsizliği belirli bir ölçüde bulunmaktadır. Son yıllarda küresel krizin etkisiyle gelir adaletsizliği daha da belirgin hale gelmesine rağmen (Öniş, 2014) Türkiye’de özellikle 2001 krizi sonrası sağlanan ekonomik ve siyasi istikrar ve de hükümetin sosyal içerikli yardımlarıyla gelir adaletsizliği düşme eğilimine girmiştir (Üzümcü & Korkat, 2014).



Türkiye'nin gelir dağılımı dengesine olumlu katkı sağlayan belli başlı ekonomik uygulamaların;

-Kamu kesimi personeli ile emeklilere verilen ücret artışlarında, özellikle en düşük dereceli çalışanlarına üst düzey çalışanlara göre daha yüksek zam politikası,

-Kobi destek ve teşvik uygulamaları,

-Yeni ve genç girişimci destekleri,

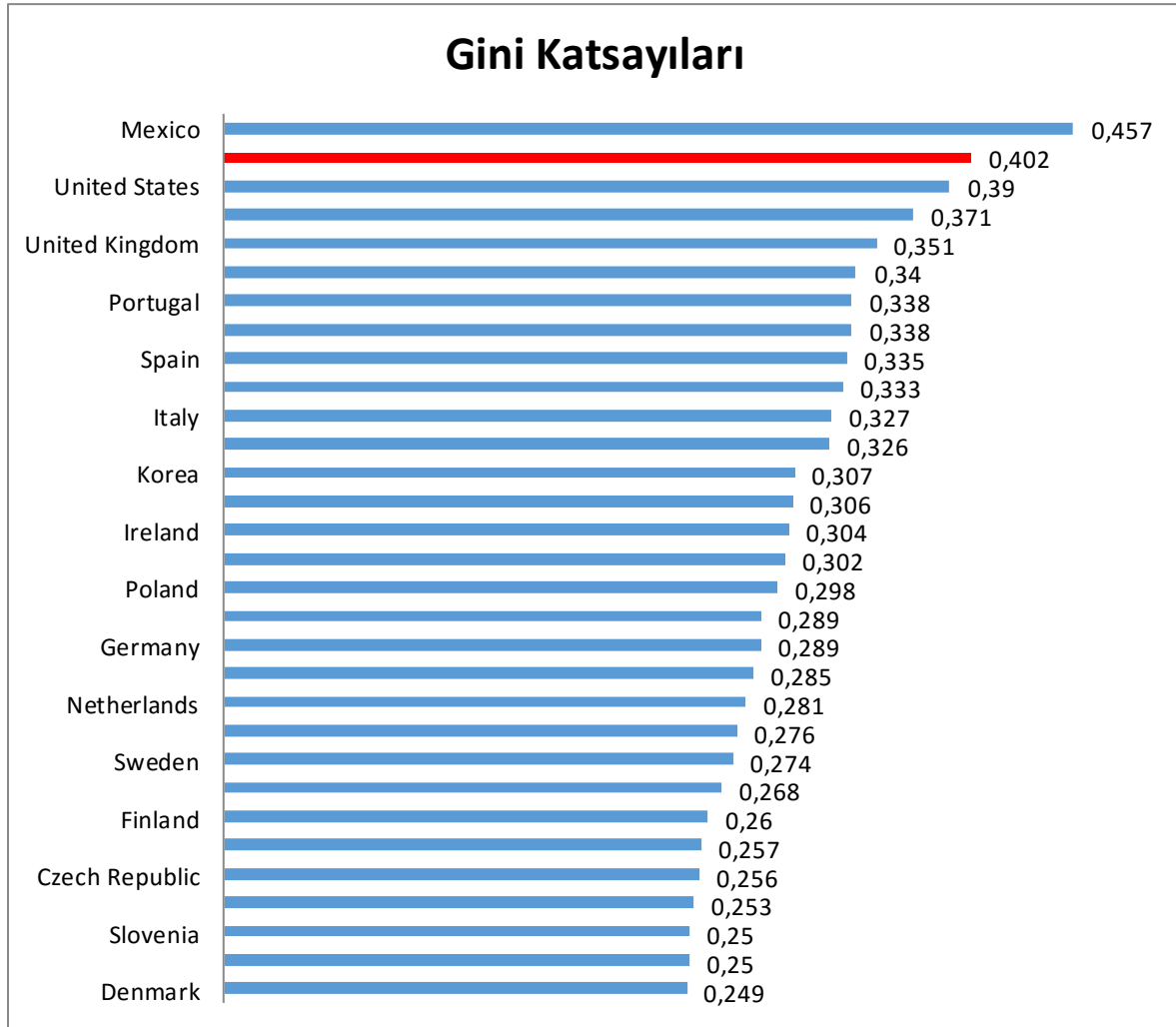
-Çalışma gücünü kabetmiş ve desteğe ihtiyaç duyan kesimlere devletin sağladığı sosyal yardım destek programları ve bu programlar çerçevesinde aktarılan fonlardaki artışlar,

-Asgari ücretin reel olarak artırılması,

-İşsizlik sigortası uygulamaları,

-İşsizliğin azaltılmasına dönük politikalar, olduğu söylenebilir.

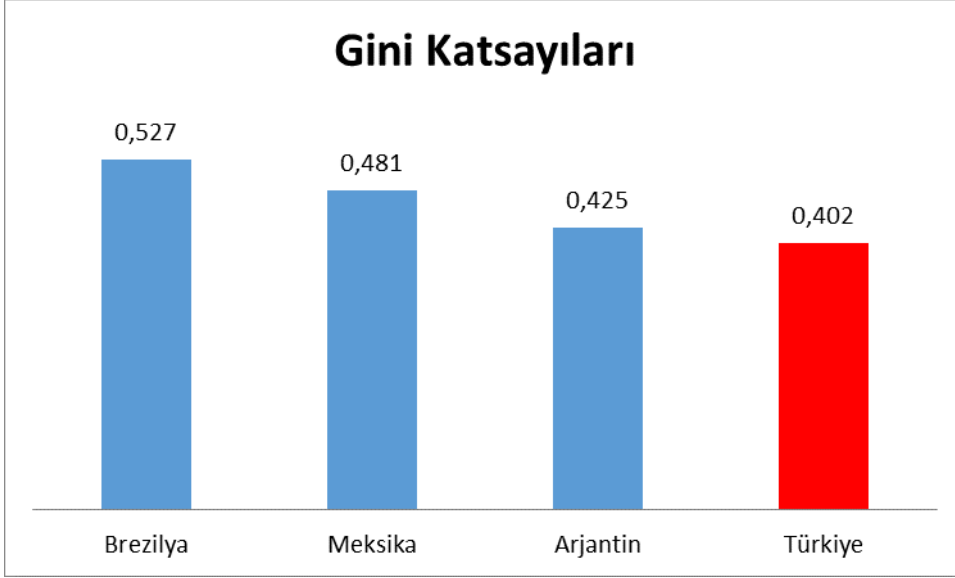
Türkiye'de gelir dağılımı adaletinin ölçüsü olan gini katsayısı her ne kadar son yıllarda iyi bir gelişme gösterse de OECD ülkelerinin içindeki hali hazırdaki yerine bakıldığında katetmesi gereken daha epey bir yolunun olduğu da söylenebilir.



Şekil 2. OECD Üyelerinin 2012 Yılında Gini Katsayıları Kaynak : (<https://data.oecd.org>)



Şekil 2 de OECD üyelerinin gini katsayısı sıralamalarına bakıldığında Türkiye 30.sırada, Amerika'dan hemen sonra gelmektedir. Çoğunluğu gelişmiş ülkelerden oluşan OECD ülkeleri arasında Türkiye, son sıralarda yer almasına rağmen KBMG' leri birbirine yakın olan Arjantin, Meksika, Brezilya gibi ülkeler arasında iyi durumdadır (Filiztekin & Çelik, 2010). Şekil 3 de bu durum görülebilmektedir.



Şekil 3. Türkiye ve Benzer Ülkelerin 2012 Yılı Gini katsayıları (<http://databank.worldbank.org/>)

Literatür Taraması

Gelir dağılımı adaletsizliği ile ekonomik büyüme arasındaki ilişkileri analizlerde genel olarak Kuznets hipotezi test edilmiştir. Kuznets (1955)'e göre gelir dağılımı adaletsizliği ilk aşamada ekonomik büyüme ile birlikte artış göstermekte fakat ilerleyen süreçte büyümedeki artış devam ettikçe ilişki tersine dönmekte ve gelir dağılımı adaletsizliği azalma eğilimine girmektedir. Kuznets bu hipotezini "Ters U Hipotezi" şeklinde ifade etmiştir.

Barro (2000) yüz ülkeyi kapsayan çalışmasında gelir ile gini katsayısı arasındaki ilişkiyi incelemiş ve Kuznets'in hipotezini teyit edecek şekilde ülkelerin gelişmişlik düzeylerine göre bu ilişkinin değiştiğini öne sürmüştür.

Aynı şekilde Huang (2004) gelir dağılımı ile ilgili çalışmasında kişi başına düşen milli gelir ile gelir eşitsizliği arasında ki ilişkiyi incelemiş ve Kuznets hipotezini doğrular şekilde değişkenler arasında güçlü bir ilişki bulmuştur.

Alesina ve Perotti(1994)'ye ise sosyo-politik açıdan gelir adaletsizliği ile büyüme arasındaki ilişkiyi incelemiş ve gelir dağılımı adaletsizliğinin ülkelerde toplumsal huzursuzluklara neden olduğu böylece ortaya çıkan sosyal ve politik istikrarsızlık, ekonomik durumda da bir durgunluk meydana getirdiği ve bu durgunluğun bir sonucu olarak ekonomik büyümenin azaldığı sonucuna varılmıştır.

Erkal ve diğerleri (2015) gelir adaletsizliğini sosyal ve ekonomik kapsamda kaleme almış, 1998-2010 yılları arasında 11 ülke üzerinden yoksulluk, gelir eşitsizliği ve ekonomik büyüme



arasındaki ilişkiyi analiz etmiştir. Analiz sonuçlarına göre gelir eşitsizliğindeki artış ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yoksulluğun büyümeye yol açtığı tespit edilmiştir.

Mercan ve Azer (2013) tarafından yapılan, Merkezi Asya ve Kafkas ülkeleri üzerinde gözlem aralıkları 1995-2009 yıllarını kapsayan çalışmada ekonomik büyümenin gelir dağılımı üzerinde negatif bir etkisi olduğu özellikle de Türkiye ve Azerbaycan da bu etkinin daha yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Yine Persson and Tabellini (1994), Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeleri farklı kategorilerde analiz etmiş ve analiz sonuçlarına göre her iki grupta da gelir dağılımı adaletsizliği ile ekonomik büyüme arasında negatif ilişki bulunduğu sonucuna varmıştır.

Jong-Hee Kim (2016), OECD ve Avrupa Birliğinde kırk ülkeden oluşan ve 2004-2011 yıllarını kapsayan çalışmada ülkeleri düşük ve yüksek gelirli ülkeler şeklinde iki gruba ayırmıştır. Finansal sistemin yaygınlığı, gelir eşitsizliği ve ekonomik büyümenin araştırıldığı çalışmada kişi başına düşen milli gelirden hareketle ekonomik büyüme yorumlanmıştır. Elde edilen bulgulara göre düşük gelirli ülkeler grubunda gelir dağılımı adaletindeki iyileşmenin büyüme üzerinde güçlü bir etkisi tespit edilmiş, ekonominin kırılganlık düzeyi yüksek olan düşük gelirli ülkelerde ise bu ilişkinin daha da güçlü olduğu bulunmuştur.

Amaç ve Yöntem

Bu çalışmada Türkiye'nin 1977-2013 döneminde gelir dağılımının kişi başına reel GSYH (LPGDP) üzerindeki etkisi analiz edilecektir. Gelir dağılımı ölçütü olarak ise Gini (LGN) katsayısı kullanılacaktır. Veriler dünya bankası veri tabanından elde edilmiştir. Serilerin doğal logaritmaları alınarak analizler yapılacaktır. Öncelikli olarak değişkenler arasında uzun dönemli bir ilişkinin varlığı araştırılacaktır. Bu ilişkiyi tespit edebilmek için Johansen (1988) eşbütünleşme testi uygulanacaktır. Johansen (1988) eşbütünleşme testinin ön koşulu ise değişkenlerin aynı mertebeden durağan olma şartına sahip olmalarıdır. Dolayısıyla öncelikli olarak birim kök testleri yapılacak, sonra ise eşbütünleşme testi uygulanacaktır. Değişkenler arasında eşbütünleşme tespit edildikten sonra Toda-Yamamoto(1995) Granger nedensellik testi yardımıyla nedenselliğin yönü araştırılacaktır. Nedenselliğin yönü tespit edildikten sonra FMOLS, DOLS ve CCR modelleri ile eşbütünleşme katsayıları elde edilecek ve ilişkinin pozitif mi negatif mi olduğu ortaya koyulacaktır.



Birim Kök Testleri

1) LDGDP Serisine Ait Birim Kök Test Sonuçları

Tablo 1. Birim Kök Test Sonuçları

Test	Düzyey		Birinci Fark	
	Sabit	Sabit ve Trend	Sabit	Sabit ve Trend
ADF	0.150(0.93)	-2.55(0.30)	-6.63(0.00)***	-6.64(0.00)***
PP	0.150(0.93)	-2.55(0.30)	-6.63(0.00)***	-6.65(0.00)***
DF-GLS	0.36	-2.39	-6.71***	-6.79***

2) LGN Serisine Ait Birim Kök Test Sonuçları

Tablo 2. Serisine Ait Birim Kök Test Sonuçları

Test	Düzyey		Birinci Fark	
	Sabit	Sabit ve Trend	Sabit	Sabit ve Trend
ADF	-1.87(0.34)	-3.12(0.12)	-4.63(0.00)***	-3.81(0.03)***
PP	-1.87(0.34)	-1.25(0.88)	-4.63(0.00)***	-4.94(0.00)***
DF-GLS	-0.19	-2.72	-4.59***	-3.91***

- ***: %1 düzeyinde, **: %5 düzeyinde, *: %10 düzeyinde H_0 hipotezinin reddedildiği anlamına gelmektedir.
- ADFtestinde uygun gecikme uzunluğu Schwarz bilgi kriterine göre belirlenmiştir. Parantez içerisindeki değerler, optimum gecikme uzunluğunu göstermektedir.
- PP testinde “Barlett kernel” yöntemi ve bant genişliği (bandwith) “Newey West bandwith” yöntemi kullanılmıştır.
- DF-GLS testinde uygun gecikme uzunluğu Schwarz bilgi kriterine göre belirlenmiştir.

Yukarıda Tablo-1’de LPDGP ve LGN serilerine ait birim kök test sonuçları sırasıyla gösterilmiştir. Tablo-1’in sonuçları serilerin her ikisinin de I(1) yani 1. mertebeden durağan olduklarını göstermektedir. Her iki seri için de I(1) olma koşulu sağlandığı için Johansen eşbütünleşme testine geçilebilir. Johansen eşbütünleşme testi yapılmadan önce ise VAR modeli kurularak uygun gecikme uzunluğu belirlenecektir.



VAR Modeli ve Johansen Eşbütünleşme Testi

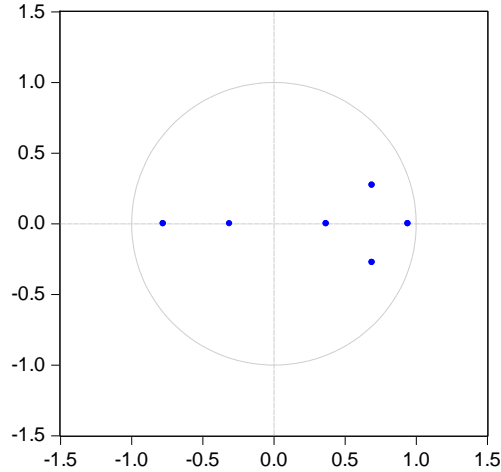
Sims (1980) tarafından geliştirilen VAR modeli içsel-dışsal değişken ayrımını ortadan kaldırmakta, ayrıca VAR modelinde bağımlı değişkenlerin gecikmeli değerlerinin açıklayıcı değişken olarak kullanılması geleceğe dönük güçlü tahminlerin yapılmasını mümkün kılmaktadır (Kumar, Leona, & Gaskins, 1995; Göçer, 2013). Kurulacak VAR modeline göre uygun gecikme sayısı belirlenecek daha sonra istikrar, otokorelasyon ve değişen varyans testleri yoluyla modelin sıhhati test edilecektir.

Tablo 3. Bilgi Kriterlerine Göre Uygun Gecikme Sayısının Belirlenmesi

Lag	LogL	LR	FPE	AIC	SC	HQ
0	42.50644	NA	0.000316	-2.382732	-2.292946	-2.352112
1	121.1443	143.3984*	3.93e-06*	-6.773192*	-6.503835*	-6.681334*
2	122.9143	3.019494	4.49e-06	-6.642019	-6.193089	-6.488921
3	126.6093	5.868443	4.61e-06	-6.624074	-5.995573	-6.409737

Tablo 3' ün gösterdiği sonuçlara göre uygun gecikme uzunluğu 6 bilgi kriterinden 5'ine göre 1 olarak gözükmektedir. Ancak uygun gecikme uzunluğu 1 olarak belirlendiğinde otokorelasyon problemi tespit edilmiştir. Dolayısıyla otokorelasyonun kalktığı gecikme uzunluğuna kadar gecikme sayısı artırılmış ve 3. gecikmede otokorelasyonun kaktığı görülmüştür. Bu sebepten ötürü bundan sonraki işlemler 3 gecikme uzunluğuna göre yapılacaktır.

Tablo 4. AR Karakteristik Polinomunun Ters Kökleri



Tablo 4'e göre ters kökler birim çember içerisinde bulunduğu için istikrar koşulu sağlanmaktadır.



Tablo 5. Otokorelasyon LM Testi

Gecikme	LM-İstat.	Olasılık
1	4.672079	0.3226
2	1.956707	0.7437
3	1.605899	0.8077
4	6.799122	0.1469
5	3.564529	0.4681
6	4.526194	0.3395
7	1.394658	0.8451
8	1.926600	0.7493
9	1.509168	0.8250
10	1.314720	0.8589

Tablo 6. White Değişen Varyans Testi (Cross Terms Dahil)

Ki-Kare	s.d	Olasılık
28.76164	36	0.7990

Tablo 5 ve Tablo 6 sırasıyla otokorelasyon ve değişen varyans testi sonuçlarını göstermektedir. Tablo-5'e göre ilk 10 gecikmede olasılık değerlerinin hepsi 0.05'den yüksektir. Dolayısıyla otokorelasyon olmadığı gözükmektedir. Tablo-5'e göre ise olasılık değeri 0.7990 olduğu yani 0.05'ten oldukça yüksek olduğu için değişen varyansın olmadığı görülmektedir.

Görüldüğü üzere her üç koşul da sağlandığı için (istikrar, otokorelasyon ve değişen varyans) Johansen eşbütünleşme testine geçebiliriz.

Johansen Eşbütünleşme Testi

Johansen (1988) eşbütünleşme testi VAR analizine dayanmaktadır (Tarı & Yıldırım, 2009). Testin ön koşulu olan serilerin I(1) olma durumu sağlandığı için Johansen eşbütünleşme testine geçebiliriz.

Johansen(1988) eşbütünleşme testinin farklı modelleri bulunmaktadır. Testin 5 farklı modeli içerisinde 1. ve 5. modeller iktisat teorisinde pek kullanılmayan testler olduğu için 2., 3. ve 4. Testlerden hangisinin uygun model olduğuna bakılacaktır. Uygun model ise Pantula prensibine göre belirlenmektedir. Pantula prensibine göre 3 ayrı modele göre uygulanan Johansen eşbütünleşme sonuçları yan yana yazılır. H_0 : Eşbütünleşme yoktur, şeklindeki hipotezin ilk kabul edildiği noktaya kadar soldan sağa doğru satırlardaki değerlere bakılır. H_0 hipotezinin ilk kabul edildiği model model doğru spesifikasyondur.



Tablo 7. Pantula Prensibine Göre Uygun Eşbütünleşme Spesifikasyonu Seçimi

Rank	Model-2:Deterministik Trend yok(Kısıtlı Sabit)	Model-3:Lineer Deterministik Trend var	Model-4:Lineer Deterministik Trend var(kısıtlı)
None	22.58068(0.0235)	15.78983(0.0451)	30.72018(0.0115)
At Most 1	6.292626(0.1693)*	2.695721 (0.1006)	13.04179(0.0408)

- Parantez dışındaki değerler trace istatistiklerini, parantez içindeki değerler ise olasılık değerlerini göstermektedir.

Tablo 7 sonuçlarını incelediğimizde 2. satırda bulunan Model-2'ye ait olan nokta H_0 hipotezinin kabul edildiği ilk noktadır. Dolayısıyla uygun model 2. Model olarak belirlenmiştir. 2. modelin 1. satırına baktığımızda ise “Hiç eşbütünleşik vektör yoktur.” şeklindeki H_0 hipotezi reddedilmiştir. Dolayısıyla en az 1 tane eşbütünleşik vektör bulunmaktadır. Yani değişkenler arasında eşbütünleşmenin varlığı tespit edilmiştir. Şimdi ise Toda –Yamamoto (1995) Granger nedensellik testine geçebiliriz.

Toda-Yamamoto Granger Nedensellik Testi

Toda-Yamamoto (1995) yaklaşımı standart Granger nedensellik testinden daha üstün özellikler içermektedir. Standart Granger nedensellik testinin yapılabilmesi için serilerin durağan olma şartı aranmaktadır. Seriler durağan değilse serilerin farkı alınmakta, bu da bilgi kayıplarına neden olmaktadır. Toda-Yamamoto (1995) Granger nedensellik testinde ise farkları alınmadan seriler VAR modeline konulur. Bu serilerin ise eşbütünleşik olma şartları da bulunmamaktadır. Yani eşbütünleşik olsalar da olmasalar da bu test uygulanabilir. Bir diğer üstün özelliği ise seriler aynı mertebeden durağan olmasalar bile, yani biri $I(1)$ diğeri $I(0)$ olsa bile bu testin uygulanabilmesidir. Toda – Yamamoto (1995) Granger nedensellik testi uygulanırken kurulacak VAR modelinde daha önce belirlenmiş olan uygun gecikme sayısına ek olarak en yüksek durağanlık mertebesine sahip olan değişkenin durağanlık mertebesi kadar gecikme eklenir. Daha sonra değişkenlerin gecikme değerlerinin katsayılarına Wald Testi uygulanır. Wald testi sonuçlarına göre nedensellik olup olmadığı belirlenir.

Yukarıda anlatılanları modelimiz üzerinden somutlaştırabiliriz. Daha önce belirttiğimiz üzere, en uygun gecikme uzunluğu daha önce 3 olarak belirlenmişti. Buna ek olarak, değişkenlerin her ikisi de 1. mertebeden durağan çıkmışlardı. Dolayısıyla kurulacak VAR modeline değişkenlerin 4 gecikmesi birden konulacaktır. Bu gecikmelerin katsayılarına Wald testi uygulanacaktır.



Tablo 8. Toda-Yamamoto Granger Nedensellik Analizi

Bağımlı Değişken	Açıklayıcı Değişken	
	LPGDP	LGN
LPGDP		15.96491** [0.031]
LGN	2.371076 [0.6679]	

- Parantez dışındaki değerler ki-kare istatistiklerini, parantez içindeki değerler ise olasılık değerlerini göstermektedir.

Tablo 8'in gösterdiği sonuçlara göre LGN'den LPGDP'ye doğru Toda-Yamamoto Granger nedenselliği varken, LPGDP'den LGN'ye doğru böyle bir nedensellik mevcut değildir. Tek yönlü nedenselliği tespit ettiğimize göre eşbütünleşik değişkenler arasında regresyon analizi anlamına gelen FMOLS, DOLS ve CCR model sonuçlarına katsayının işaretini belirleyeceğiz..

Eşbütünleşik Regresyon Modelleri (DOLS, FMOLS ve CCR Modelleri)

Aralarında eşbütünleşme ilişkisi tespit edilen değişkenler arasındaki regresyon analizi DOLS (Stock and Watson, 1993), FMOLS (Pedroni, 2001) ve CCR (Park, 1992) modelleri ile yapılabilir. Bu modellerin temel özelliği değişkenlerin düzey değerleri ile birlikte regresyona konulması, dolayısıyla durağanlaştırma neticesi sebep olunacak bilgi kayıplarının olmamasıdır.

Tablo 9. Eşbütünleşik Regresyon Modelleri Tahmin Sonuçları

Değişkenler	DOLS	FMOLS	CCR
LGN	-10.95(-11.647)***	- 9.273(7.59)***	- 9.29(8.157)***
C	49.37(14.020)***	42.98(9.368)***	43.032(10.047)***
R-squared	0.924	0.801	0.800
Adjusted R-squared	0.910	0.795	0.795

- *** %1 düzeyinde katsayı ve t istatistiklerinin anlamlı olduğunu göstermektedir.
- DOLS modelinde, maksimum gecikme 3 olarak belirlenirken uygun gecikme sayısı Schwarz bilgi kriterine göre belirlenmiştir.



Tablo 9 sonuçları her 3 modele göre de LGN katsayısının %1 düzeyinde anlamlı ve negatif olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla test sonuçlarına göre gelir dağılımı adaletli hale geldiğinde, yani Gini katsayısı(LGN) düştükçe kişi başına reel GSYİH(LPGDP) artmaktadır. Yani Türkiye’de 1977-2013 dönemi arasında gelir dağılımı düzeldikçe halkın refahı bu durumdan olumlu etkilenmiştir, diyebiliriz.

Tartışma ve Sonuç

Gelir dağılımı adaleti hem sosyolojik anlamda adil bir şekilde ülke gelirinin vatandaşlarına dağıtılmasını sağlayarak bireylerin refahını artırmak hem de ekonomik anlamda toplam harcamaları artırmak suretiyle sürdürülebilir bir ekonomik büyümeyi yakalamak noktasında oldukça önemlidir. Bu araştırmada konunun ekonomik boyutu araştırılmış olup gelir dağılımı adaleti sağlandıkça KBGSYİH hasılda nasıl bir değişim olduğu dolayısıyla Türkiye ekonomisinde ekonomik karar birimlerinin büyüme konusunda ki politikalarına ışık tutmak amaçlanmıştır.

Analiz sonuçlarına göre Türkiye ekonomisinde 1977-2013 yılları arasında Gini katsayısından KBGSYİH ya doğru bir etki mevcut olmak üzere Gini katsayısının düşmesiyle yani gelir dağılımındaki adaletin sağlanmasıyla KB reel GSYİH artmakta dolayısıyla da ekonomik büyümedeki artışla birlikte ülke vatandaşlarının refah seviyeleri de yükselmektedir.

KAYNAKÇA

Acar, İ. (2015). TÜRKİYE’ DE GELİR DAĞILIMI. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 47.

Alesina, A. & Perotti, R. (1994). The Political Economy of Growth: A Critical Survey of The Recent Literature. *The World Bank Economic Review*, 351-371.

Barro, R. (2000). Inequality and growth in a panel of countries . *Journal of Economic Growth*, 5-32.

Colander, D. (2001). *Microeconomics* (Cilt Fourth Edition). McGraw-Hill Irwin.

Cural, M (2009). OECD Ülkelerinde Gelir Dağılımının 1980 Sonrası Gelişimi ve Eşitsizliği Azaltıcı Müdahaleler. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 74.

Elveren, A. (2013). Elveren, A (2013). Gelir dağılımı çalışmaları için bir alternatif: Texas Üniversitesi Eşitsizlik Projesi veri setleri. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 36.

Erkal, G., Akıncı, M., & Yılmaz, Ö. (2015). Yoksulluk, Gelir Eşitsizliği ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: Seçilmiş Doğu Avrupa ve Latin Amerika Ülkeleri İçin Ampirik Bir Analiz. *TISK AKADEMİ*, 67-87.

Filiztekin, A., & Çelik, M A. (2010). Türkiye’de Bölgesel Gelir Eşitsizliği. *Megaron*, 119.

Göçer, İ. (2013). Seçilmiş OECD Ülkelerinde Bütçe Açıklarının Sürdürülebilirliği: Yatay Kesit Bağımlılığı Altında Panel Eş-Bütünleşme Analizi. *Journal of Yasar University*, 5086-5104.

<http://databank.worldbank.org/>. (tarih yok). 03 14, 2016 tarihinde

<http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=2&country=&series=SI.POV.GINI&period=#> adresinden alındı



<https://data.oecd.org>. (tarih yok). 03 14, 2016 tarihinde

<https://data.oecd.org/inequality/income-inequality.htm> adresinden alındı

Huang, H-C R. (2004). A flexible nonlinear inference to the Kuznets hypothesis. *Economics Letters*, 289-296.

Karagöz, M., & Gövdere, B. (2004). Türkiye'nin İhracatının Mekansal Yayılımının Analizi: Lorenz Eğrisi Yaklaşımı. Ankara.

Kim, J-H. (2016). A Study on the Effect of Financial Inclusion on the Relationship Between Income Inequality and Economic Growth. *Emerging Markets Finance & Trade*, 498-512.

Kumar, V., Leona, R., Gaskins, J. (1995). Aggregate and Disaggregate Sector Forecasting Using Consumer Confidence Measures. *International Journal of Forecasting*, 365.

Kuznets, S. (1955). Economic Growth and Income Inequality. *American Economic Review*, 1-28.

Mercan, M., Azer, Ö A. (2013). The Relationship Between Economic Growth And Income Distribution in Turkey and The Turkish Republics of Central Asia and Caucasia: Dynamic Panel Data Analysis With Structural Breaks. *Eurasian Economic Review*, 165-182.

Öniş, Z. (2014). Küreselleşme, Gelir Adaletsizliği ve Demokrasinin Geleceği: Kriz Sonrası Eğilimler (Globalization, Inequality and Prospects for Democracy: Post-Crisis Perspectives). *İktisat ve Toplum*, 13-25.

Özel, H A. (2012). Ekonomik Büyümenin Teorik Temelleri. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 64.

Persson, T., Tabellini, G. (1994). Is inequality harmful for growth: Theory and evidence. *American Economic Review*, 600-621.

Ravallion, M. (2001). Growth, Inequality and Poverty: Looking Beyond Averages. *World Development*, 29(11), 1803-1815.

Tarı, R., Yıldırım, D. (2009). Döviz Kuru Belirsizliğinin İhracata Etkisi: Türkiye İçin Bir Uygulama . *YÖNETİM VE EKONOMİ*, 96-105.

Üstünel, B. (1988). *Ekonominin Temelleri* (5. Bası b.).

Üzümcü, A., Korkat, M. (2014). Türkiye'de Gelir Dağılımı Adaletsizliği ve Yoksullukla Mücadelede Sosyal Yardımların Gelişimi. *KAU IIBF Dergisi*, 135-136.



Field : Economic Studies

Type : Research Article

Recieved: 18.03.2016 - *Accepted*: 19.06.2016

Döviz Kuru Riski Yönetimine Sektörel Bir Yaklaşım

Murat DOĞANAY

Tütün ve Alkol Piyasası Düzenleme Kurulu Üyesi, Ankara, TÜRKİYE

E-Posta: muratdoganay@gmail.com

Öz

Finansal piyasaların derinleşmesi ve genişlemesinin yanında küreselleşme ile birlikte döviz kuru hareketleri sadece finansal kuruluşlar değil aynı zamanda reel sektör firmaları için daha önemli hale gelmiştir. Döviz kuru riski, finansal olmayan firmalarda hem varlıklar hem de kaynaklar açısından önemlidir. Maruz kalınan döviz kuru riskinin yönetilmesi bu firmaların rekabet gücü üzerinde etkili olacaktır. Bu çalışmada, yoğunlaşmanın çok yüksek olduğu tütün endüstrisinde yer alan firmaların döviz kurlarındaki değişimlerden etkilenme düzeyleri ve kur riski yönetimine yönelik yaklaşımlarının belirlenmesi araştırılmıştır. Firmaların özellikle ihracat işlemlerinde döviz kuru riskinden korunmayı istedikleri sonucuna varılmıştır. Firmaların önemli bir kısmında sistematik şekilde kur riski yönetiminin olmadığı belirlenmiştir. Firmalar kur riskinden korunmak amacıyla işletme içi teknikleri finansal araçlara göre daha fazla tercih etmektedirler. Finansal araçların kur riskinden korunmak amacıyla kullanılmamasında, ithalat işlemlerinin bulunması ve kur artışına yönelik beklentiler etkili olmuştur. Gelecek 3 aylık dönem için döviz kurlarında %10'luk artış ve azalışa göre sunulan iki farklı senaryoya göre, firmaların döviz kuru riskinin yönetilmesinde çoğunlukla işletme içi yöntemleri tercih ettikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Döviz kuru riski, Risk yönetimi, Tütün endüstrisi, Riskten korunma



A Sectoral Approach to Foreign Exchange Risk Management

Murat DOĞANAY

Tobacco and Alcohol Market Regulatory Authority Member of the Board, Ankara, TURKEY
Email: muratdoganay@gmail.com

Abstract

The exchange rate movements, along with globalization, deepening and widening financial markets, have become more important not only for financial institutions but also for real sector companies. Also exchange rate risk is important for non-financial companies regards to both assets and liabilities. Management of this exchange rate risk exposure has an impact on competitiveness of these companies. This paper reviews the impact level of exchange rate movements and also determination of the approaches to exchange rate risk management in the tobacco industry which has very high concentration level. It's found that the firms want to hedge against the exchange rate risk particularly in the export transactions. A significant number of firms don't use exchange rate risk management systematically. The firms prefer operational hedging much more than financial hedging. The primarily reasons of not using financial tools in the exchange rate risk management are the presence of import transactions and the expectation of exchange rate increase. Finally, it's concluded that according to ascending and descending scenarios for 3 months (exchange rates will increase or decrease %10) the firms mostly intend to use various operational hedging techniques instead of financial hedging for exchange rate risk management.

Keywords: Exchange rate risk, risk management, tobacco industry, hedging,



Giriş

Finansal piyasaların giderek genişlemesi, uluslararası yatırım ve ticaret alanında görülen küreselleşmenin etkileriyle birlikte döviz kurlarındaki değişimler oldukça önem kazanmıştır. Bu etkiler sadece finans sektöründeki oyuncular üzerinde değil, hem reel sektör firmaları hem de bireylerin ekonomik kararları üzerinde görülmektedir. Özellikle, son yıllarda küresel ölçekte döviz kurlarında görülen değişimlerin, emtia fiyatlarında etkili olduğu ve bu değişimin de başka bir ülkenin veya küresel ölçekteki tüm sektörlerin etkilenmelerine neden olduğu görülmektedir.

Döviz kurlarındaki değişim, doğrudan ihracat ve ithalat işlemleri gerçekleştiren firmalar açısından yönetilmesi gereken bir risk oluşturmaktadır. Bu risk, sektörel ölçekte etkili olduğu durumda tüm sektörü etkileyebileceği gibi, ülke ekonomisi açısından o sektörün rekabet avantajının azalmasına hatta ortadan kalkmasına da neden olabilecektir. Dolayısıyla maruz kalınan döviz kuru riskinin iyi yönetilmesi, sadece firmaların veya sektörün performansının yanında ülkenin rekabet gücünde de etkili olacaktır.

Döviz kurlarındaki değişim, ihracat ağırlıklı sektörlerde ileriye dönük fiyatlandırma yapılmasında, ithalat ağırlıklı sektörlerde ise, ithal girdi kullanım oranı ölçüsünde maliyetlerde etkili olmaktadır. Ayrıca döviz kuru riskindeki değişim dolayısıyla maliyetlerde ve ürün fiyatlarında ortaya çıkan değişim, arz ve talep düzeyinde de etkili olabilmektedir.

Döviz kurundaki değişimlerin diğer bir etki alanı ise, firmaların bünyesinde bulundurdukları kaynaklar üzerinde olmaktadır. Özellikle firmalar, kullandıkları dövizde endeksli krediler üzerinden kur riskine maruz kalmaktadırlar.

Çalışmada, döviz kuru riski yönetimi ve kullanılan yöntemler, çalışmanın yapıldığı sektör hakkında bilgiler, konuyla ilgili literatür incelemesi ve sektördeki firmaların döviz kuru riski yönetimine olan yaklaşımları incelenmiştir.

Döviz Kuru Riski Yönetimi

İşletmelerin temel amacı olan değerin artırılmasından hareketle, ortaya çıkan risklerin etkin şekilde belirlenerek yönetilmesi de bu değeri artırma sürecinde önemli bir yere sahiptir. İşletmelerin değeri, stratejik risk olarak ifade edilen döviz kuru, faiz oranları ve mal/hizmet fiyatlarına duyarlıdır (Moffett & Karlsen, 1994). Bu duyarlılık, hem finansman hem de diğer işletme fonksiyonları üzerinde etkilidir.

Döviz kuru riski, yabancı para birimleri karşısında yerli para biriminin değer kazanması veya değer kaybetmesinden kaynaklı değişim olarak tanımlanabilir. Döviz kuru riskinin yönetimine olan ihtiyaç, 1973 yılında Bretton Woods sisteminin çökmesi sonrasında ülkelerin farklı para birimlerine sahip olması, yabancı para birimlerinin birbirleri arasında farklı değere sahip olması ve firmaların işlemlerini farklı para birimleri üzerinden yapmasından dolayı döviz kuru riskinin ortaya çıkması ile doğmuştur. Dünyada tek bir para biriminin kullanılması varsayımında veya altın standartı para birimi kabul edilmesi durumunda döviz piyasalarına da gerek kalmayacağından (Seyidoğlu, 2003) hareketle döviz kuru riski de ortaya çıkmayacaktır. Dolayısıyla döviz kurundaki değişimden etkilenme düzeyi, firmanın yabancı para birimleriyle gerçekleştirdiği işlemler kadar, içinde bulunulan ekonominin performansı ve uygulanan para politikalarıyla da ilişkilidir.



Firmaların döviz kuru riskine olan yaklaşımları, dış ticaret işlemlerinin yoğunluğuyla ilgili olduğu kadar, çokuluslu olma durumuyla da ilgilidir. Finansal olmayan şirketler için döviz kuru riski yönetimi, şirketlerin hazinesi tarafınca yerine getirilirken, çokuluslu şirketlerde döviz kuru riskinin yönetilmesini denetlemeye yönelik risk komitesinin de olduğu görülmektedir (Papaioannou, 2006). Dolayısıyla, firmaların kurumsal kültürleri, sahiplik düzeyleri ve ihtiyaçları gibi çeşitli faktörler döviz kuru riskine olan yaklaşımları etkileyebilmektedir.

Döviz kuru riski, genel itibariyle iki başlıkta incelenmektedir. Bunlar muhasebe (dönüşüm) riski ve ekonomik risk olmaktadır.

Firmanın finansal tablolarının tek bir para birimi üzerinden gösterilmesi gerektiğinden, farklı döviz türlerinin tek bir para birimine dönüştürülmesinden kaynaklı risk, muhasebe (dönüşüm) riski olarak adlandırılmaktadır. Bu itibarla dönüştürme riski, para birimlerinin birbirine çevrilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmamakta, esas olarak bir para birimi ile ifade edilmesi gereksiniminden ortaya çıkmaktadır. (Çelik, 2002)

Döviz kurlarındaki değişimin, firmanın değeri üzerindeki etkisi ekonomik risk olarak tanımlanabilir. Firmaların gelecekteki nakit akımlarının döviz kurlarındaki değişimlerden ne ölçüde etkilendiği ve bu doğrultuda firma değerindeki değişim ekonomik risk olarak adlandırılmaktadır. Ekonomik risk, sadece finansal açıdan değil uzun vadede firmanın pazarlama, üretim, tedarik gibi fonksiyonlarını etkileyen bir unsurdur. Bu riskin etkisi, firmaların uluslararası işlemlerinin boyutuna bağlı olduğu kadar, faaliyet gösterilen ekonominin dışa açıklık derecesine de bağlıdır. (Çelik, 2002, s. 32) (Martinez-Solano, 1998)

Ekonomik risk, işlem riski ve faaliyet riski olmak üzere iki başlıkta değerlendirilmektedir. İşlem riski, döviz kurlarındaki beklenmeyen değişimlerin işletmelerin döviz cinsinden varlıkları ve yükümlülükleri üzerindeki etkisidir (Doğukanlı, Uluslararası Finans, 2012). Faaliyet riski ise göreceli olarak daha uzun vadeli bir risk olmaktadır. Döviz kurundaki değişimlerin gelecekteki etkisini yansıtmaktadır. Dolayısıyla, faaliyet riskinde daha çok geleceğe yönelik olarak işletmenin maliyet yapısı ve rekabet gücü üzerindeki etkilerin sonuçları önem kazanmaktadır. Firmaların pazarlama faaliyetleri yoluyla firma değerini belli bir noktaya kadar artırabilmesi durumuna (Coşkun, Kök, & Yücel, 2010) karşın, ekonomik risklerin etkin yönetimi riski firma değerine katkı sunabilecektir.

Firmalar kur riski yönetiminde bu risklerden korunmayı hedeflerken başlıca 4 yaklaşımı esas almaktadırlar. Bunlar; riskten çekinme, riske uyum sağlama, riskin yönlendirilmesi ve çeşitlendirme yoluyla riskin azaltılmasıdır. (Grosse & Kujawa, 1995, s. 164)

Firmaların döviz kuru riski yönetiminde kullandığı araç ve stratejilerini, işletme dışı ve işletme içi olmak üzere iki grupta değerlendirebilmek mümkün olduğu gibi, sözleşmeli korunma yöntemleri, faaliyet stratejileri ile korunma ve mali yöntemlerle korunma şeklinde üç grupta da incelemek mümkündür (Seyidoğlu, 2003, s. 248-249).

Kur riski yönetiminde, işletme dışı araçların başında sözleşmeye dayalı finansal araçlar ve yapılandırılmış dolaylı kullanılan finansal araçlar yer almaktadır. Sözleşmeye dayalı finansal araçlarda, forward, futures ve opsiyon sözleşmelerinden oluşan vadeli işlem sözleşmeleri ve döviz kuru üzerine yapılan swap anlaşmalar bulunmaktadır. Kur riskinden korunmaya yönelik yapılandırılmış dolaylı kullanılan finansal araç grubunda ise leasing, forfaiting, factoring, sukuk gibi varlığa dayalı menkul kıymetler yer almaktadır. Bu grupta yer alan araçlar



firmanın ihtiyaçlarına göre esneklik sağlayabilen ve firmanın faaliyetleriyle ilişkili olan araçlardır.

İşletme içi döviz kuru riskinden korunmaya yönelik başlıca araç ve stratejiler ise şunlardır;

- Döviz cinsinden ödeme ve tahsilatın hızında değişikliğe gidilerek olası risklerin azaltılması,
- Ulusal para ile faturalandırma yöntemi sektörüne göre çok uluslu işletmelerde kur riski tercih edilmesi, (Örneğin son yıllarda Türkiye’de ilaç fiyatlandırmasının TL cinsinden sabitlenmesi üzerine ithal edilen ilaçların faturalandırmasının TL üzerinden yapıldığı görülmektedir.)
- Maliyet ve satış kaynaklı akımların uyumlaştırılmasıyla döviz kuru riskinin azaltılması ya da tamamen ortadan kaldırılması,
- İşletmenin alıcı ya da satıcı tarafta bulunduğu karşı işletmelerle döviz kuru riskinin paylaşılmasına yönelik anlaşma oluşturması,
- Döviz kuru riskinin bileşenlerinden faaliyet riskinin yönetilmesine yönelik ürün piyasası seçimi, fiyatlama politikaları, tutundurma faaliyetleri, ürün/pazar çeşitlendirmesi uygulamalarıyla riskin azaltılması.

Tütün ve Tütün Ürünleri Sektörüne İlişkin Bilgiler

Tütün piyasası, perakende satışlar bakımından değerlendirildiğinde sarmalık kıyılmış tütün, sigara, sigarillo, puro, makaron(içinde tütünün yer almadığı boş sigara tüpü)vb. ürünlerden oluşmaktadır. Küresel ölçekte, tütün piyasasının büyüklüğü 838.1 milyar dolar seviyesinde gerçekleşmiş, 2009-2013 döneminde yıllık bileşik büyüme oranı %4.2 olmuştur. (Marketline Industry Profile, 2014).

Tütün piyasası değerinin küresel dağılımına bakıldığında 710.5 milyar dolar ile sigaraların %85’lik pazar payına sahip olduğu, sigarillo ve puroların ise 94 milyar dolar ile %11’lik pazar payına sahip olduğu görülmektedir. 2018 yılında küresel tütün piyasasının büyüklüğünün 1 trilyon 55 milyar dolar seviyesine yükseleceği tahmin edilmektedir. Küresel ölçekte tütün piyasasında faaliyet gösteren firmalar açısından yoğunlaşmanın olduğu dikkat çekmektedir. Küresel pazar payının %64’lük kısmı 4 firmadan oluşmaktadır. (Marketline Industry Profile, 2014, s. 13).

Türkiye’de, 1986 yılında tütün üretiminde devletin inhisarının sona erdiği (Sayıştay, 2014) ve 1986 yılından itibaren tütün endüstrisinin küresel bütünleşme sürecinin hızlandığı, 1991 yılında Tekel haricinde bir sigara fabrikasının kurulduğu ve sonrasında 2008 yılına kadar toplam 6 sigara fabrikasının kurulduğu görülmektedir. 2014 itibariyle tütün ürünleri sektöründe farklı alanlarda olmak üzere toplamda 20 ayrı firma bulunmaktadır. Ayrıca tütün işleme alanında faaliyet gösteren ve tütün alımı gerçekleştiren 13 ayrı firma bulunmaktadır (TAPDK, 2016).

Tütün ürünleri sektöründe (sigara ve diğer tütün ürünleriyle) 2014 itibariyle yurtiçi toplam satış hasılatının 34 milyar 652 milyon TL ve ihracat hasılatının 479.1 milyon dolar olduğu görülmektedir. Tütün işleme alanındaki ihracat ise 2014 yılında 522.3 milyon dolar olarak gerçekleşmiştir.



Türkiye’de sigara ithalatı yapılmamakla birlikte, tütün ürünleri imalatında ithal girdilerin de kullanıldığı görülmektedir. Dış ticaret işlemlerindeki 24. Fasılda (Tütün ve tütün yerine geçen işlenmiş maddeler) 2012 yılında 487,4 milyon dolar, 2013 yılında 505,9 milyon dolar ve 2014 yılında 563,7 milyon dolar olmak üzere ithalat yapıldığı görülmektedir. Ancak aynı fasıldaki ihracat verileri de dikkate alındığında, 2014 itibariyle 508.4 milyon dolarlık dış ticaret fazlası gerçekleşmiştir. Endüstrinin dış ticaret profiline bakıldığında ihracatta sigara, ithalatta ise yaprak tütün ithalatı ağırlık kazanmaktadır.

Küresel ölçekteki yoğunlaşmanın Türkiye’deki tütün piyasasına da yansdığı görülmektedir. TÜİK yaptığı çalışmayla faaliyet gösteren girişimleri 515 farklı sınıfta değerlendirerek sanayi ve hizmet sektörlerindeki yoğunlaşmayı yıllık bazda açıklamaktadır. 2012 yılı itibariyle tütün ürünleri imalatı kapsamında 24 girişimci yer almakta; CR4 oranının 80.5 olduğu ve bu oranın da sektördeki yoğunlaşmanın çok yüksek olduğuna¹ işaret ettiği değerlendirilmektedir. (TÜİK, 2015). Yoğunlaşmanın çok yüksek olduğu, dış ticaret işlemleri ve küresel bütünleşmenin yüksek olduğu bu sektörde döviz kurundaki değişimlerin önemli bir etkiye sahip olacağı açıktır.

Döviz Kuru Riski ve Yönetimi ile İlgili Çalışmalar

Ulusal paranın değerinin değişimi sadece dış ticareti değil, ekonomideki pek çok parametreyi de etkileyebilmektedir (Coşkun & Taylan, 2009, s. 159-160). Bu etkiler şirketler özelinde yatırım kararlarından pazarlama stratejilerine kadar farklı boyutlarda olabilmektedir. 1987-2005 dönemini kapsayan çalışmada, Öngel ve Alkış (2008) kur belirsizliğinin ve milli gelirdeki artışın uzun dönemde özel yatırımlar üzerinde etkili olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ulaşılan sonuçların, Türkiye’de reel döviz kurlarının, finansal değişkenler üzerinde daha etkili olduğuna işaret edebileceği belirtilmiştir. Pradhan ve diğerleri (2004) ise döviz kuru belirsizliği ve yatırım ilişkisinin çeşitli ülkelerde izlenen farklı makroekonomik politikalar gibi çeşitli faktörlere bağlı olarak farklılık gösterebildiğini belirtmiştir. Aynı çalışmada, döviz kurundaki belirsizlik ile yatırım harcamaları arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Serven (2003) gelişmekte olan ülkeleri kapsayan çalışmasında, döviz kuru belirsizliği ve özel yatırımlar arasında güçlü ve negatif bir ilişkinin bulunduğunu, dışa açık ekonomilerde bu etkinin daha büyük olduğunu işaret etmiştir.

Acaravcı ve Öztürk (2003), döviz kurundaki belirsizliğin reel ihracatı negatif yönde etkilediği sonucuna ulaşmıştır. Ancak döviz kurundaki belirsizliğin ihracatı olumsuz etkilemesinin kısa dönemli olduğu belirtilmiştir. Benzer şekilde, Solakoğlu (2010) reel ihracatın, artan döviz kuru riskinden olumsuz etkilendiği sonucuna ulaşmıştır. Aynı çalışmada daha büyük ve daha yaşlı firmaların döviz kuru riskinden daha fazla etkilendikleri belirtilmiştir. Yaşlı firmaların ihracat hacminin parite riskinden olumsuz etkilendiği, ihracat odaklı firmaların ise bu gelişmelerden daha fazla etkilendikleri vurgulanmıştır.

Özen, Yolaş ve Özdemir (2006), BIST’de (İMKB) faaliyet gösteren imalat şirketlerine yönelik yaptıkları çalışmada, işletmelerin pek çoğunun kur riskiyle karşı karşıya kaldıkları, bu riske karşı kur politikasına sahip oldukları ancak politika oluşturmada hassas olmadıkları

¹ Yoğunlaşma oranı (CR4: Concentration Ratio), bir ekonomik sınıftaki en büyük 4 girişimin ciroları toplamının, o ekonomik sınıftaki toplam ciro değerine bölünmesiyle elde edilmiştir. Yoğunlaşma düzeyleri; CR4 < 30 ise düşük derecede yoğunlaşma, 30 ≤ CR4 < 50 ise orta derecede yoğunlaşma, 50 ≤ CR4 < 70 ise yüksek derecede yoğunlaşma, CR4 ≥ 70 ise çok yüksek derecede yoğunlaşma olarak belirlenmiştir.



sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca, ihracat ve ithalat oranı yüksek işletmelerin döviz kurlarındaki değişimlerden daha fazla etkilendiği, döviz kuru riskinden korunmak amacıyla finansal yöntemleri kullanmama nedenlerinin başında işletmelerin bu yöntemler hakkında yeterince bilgi sahibi olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Allayannis ve Ofek (2001), S&P 500 içindeki finansal olmayan firmaları kapsayan çalışmada firmaların döviz kuru türev araçlarını riskten korunma amacıyla kullandıkları ve ciddi bir şekilde döviz kuru risklerini azalttıkları ve bu türev ürünlerin kullanma kararının dış ticaret işlemleri gibi dış faktörlere bağlı olduğu belirtmiştir.

Chow ve Chen (1998), Tokyo borsasında işlem gören 1110 firmayı kapsayan çalışmalarında, firmaların maruz kalınan döviz kuru riskinden olumsuz etkilendikleri, Japon Yen'inin değer kaybetmesiyle hisse getirilerinin de düştüğü sonucuna ulaşmışlardır. Bu etkinin gerekçesi iki unsura bağlanmıştır. Japonya'nın ağırlıklı olarak hammadde ithalatı yaptığı ve firmaların Yen'deki değer artışlarından kaynaklı ters etkilerle başa çıkmayı öğrendikleri buna karşılık yüksek ithalat oranına sahip sektörlerde Yen'deki değer kaybından daha fazla etkilendikleri belirtilmiştir. Dominguez ve Tesar (2006) yaptıkları çalışmada, kur riskine maruz kalınmasının yönüne göre zaman içinde firma değerini etkilediği; döviz kuruna maruz kalmanın firma ve sektör özellikleriyle ilişkili olduğu, firmaların kur riskine karşı davranışlarını dinamik şekilde uyarladıklarını belirtmiştir. Ayrıca firmaların kur riskinden etkilenmelerinin çokuluslu olma durumu, yabancı satışları, uluslararası varlıkları ve sektör ölçeğinde rekabet ve ticaret düzeyiyle ilişkili olduğu vurgulanmıştır.

Ito, Koibuchi vd. (2015) Japonya'da anket yöntemiyle farklı sektörlerdeki 227 firmayı kapsayan çalışmalarında, risk yönetim aracı olarak hem finansal hem de operasyonel araçların birlikte kullanılarak kur riskinin azaltıldığını belirtmişlerdir.

Ünal ve Altın (2010) tarafından otomotiv sektöründe faaliyet gösteren halka açık 6 şirket üzerinde yapılan çalışmada, yabancı döviz pozisyonu ile piyasa değeri arasında ilişki olmadığına ulaşılmış, daha önceki çalışmalarla uyumlu sonuç elde edildiği belirtilmiştir. Sayılğan ve Süslü (2011), 1999-2006 dönemini kapsayan ve gelişmekte olan piyasalara yönelik yaptıkları çalışmada, döviz kurunda meydana gelen %1'lik artışın hisse senedi getirilerinde %0.53 oranında bir azalışa neden olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Mutluay ve Turaboğlu (2013) ise, 1997-2007 döneminde İMKB'de yer alan 55 finansal olmayan firmanın, döviz kuru değişiminden etkilenmelerini incelemiştir. TL'nin reel olarak değerlendirilmesinin/değer kaybetmesinin firmaların mali performansını olumsuz/olumlu etkilediği; firmaların döviz kuru etkilerine açık olmaları ile ihracatçı olmalarının arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu, buna karşılık toplam varlıkları ve firmanın yaşı arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı sonucuna ulaşmışlardır.

Sezer (2006), ihracatçı işletmelerin büyük ölçüde kur değişimlerinin bankalar aracılığıyla izledikleri, işletmelerin %90'nına yakınının kur değişimlerinden korunmak amacıyla türev araçlarından yararlanmadıkları sonucuna ulaşmıştır. İşletmelerin %80'inin ise döviz pozisyonlarını vade, tutar ve döviz cinsinden denkleştirdikleri ve döviz kuru değişiklikleri karşısında en çok uygulanan pazarlama stratejisinin fiyatlandırma değişikliği olduğu belirlenmiştir. Diğer bir çalışmada ise, Bayrakdaroğlu, Sarı ve Heybeli (2013) araştırma kapsamındaki firmaların çoğunun döviz kuru riskinden etkilendiği, türev araçları kullananların sayısının az olduğu, büyük firmaların ise spekülasyon amaçlı türev araçları kullandıkları sonucuna ulaşmıştır.



Döviz kurundaki değişimin ekonomi üzerindeki etkileri üzerine yapılan çalışmalara da rastlanmaktadır. Tarı ve Yıldırım (2009), yaptıkları çalışmada döviz kuru belirsizliğinin ihracat hacmi üzerinde uzun dönemde negatif etkide bulunduğu ancak kısa dönemde etkili olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Tunçsiper ve Öksüzler (2006) tarafından yapılan çalışmada ise, döviz kuru riskinin toplam ve sektörel ihracatı negatif ve önemli ölçüde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Clark ve diğerlerince (2004) yapılan çalışmada da uzun dönemli döviz kuru oynaklığının ticaret üzerinde istatistiksel olarak anlamlı negatif bir etkiye sahip olduğu, döviz kuru oynaklığındaki bir standart sapma artışın ticaret hacmini %7 oranında azalttığı sonucuna ulaşılmıştır. Buna karşılık Aristotelous (2001), 1899-1999 dönemini kapsayan, 110 yıllık verilerden oluşan çalışmada ne döviz kuru oynaklığının ne de kur rejimi farklılıklarının ihracat hacmi üzerinde etkisinin olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Karamustafa ve Küçükkale (2002) tarafından yapılan çalışmada, 2000 yılındaki kriz öncesi dönemde Dolar kurunun borsa endeksini etkilediği, bu etkinin krizle birlikte kaybolduğu ve kriz sonrasında etkinin kurulamadığı, diğer taraftan kriz sonrası dönemde faizlerden Dolar kuruna yönseyen bir nedensellik ilişkisi tespit edildiği belirtilmiştir.

Allayannis, Brown ve Klaper (2001), Doğu Asya bölgesindeki 8 farklı ülkeden finansal olmayan 327 firma verileriyle yapılan çalışmada, döviz kuru riski yönetiminde türev araçların kullanılmasının firmaların faaliyetlerinin verimliliği ile pozitif ilişkisinin olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ancak türev araçları kullanan firmaların kriz döneminde, türev araçları kullanmayanlara göre daha yüksek performans göstermesine ilişkin sonuca ulaşamadığı belirtilmiştir. Bradley ve Moles (2002), yaptıkları çalışma kapsamındaki firmaların önemli bir bölümünün, girdileriyle satışlarını aynı para cinsinden yaparak kur riski yönetiminin yapıldığı, işletme içi risk yönetiminin uygulandığı sonucuna ulaşmıştır. Aabo, Høg ve Kuhn (2010) ise yaptıkları çalışmada, orta ölçekli üretim işletmelerinde, ithalat ile döviz kurundan korunma amaçlı türev araçlar arasında güçlü negatif yönlü bir ilişkinin olduğu sonucuna ulaşmıştır. İthalat düzeyinin bütünleşik risk yönetiminde önemli bir unsur olduğu ve finansal riskten korunma araçlarındaki ihtiyacı azalttığını vurgulamışlardır. Çömlekçi ve Güngör (2012), finansal risklerden korunmak amacıyla firma dışı riskten korunma araçlarını tercih eden otel işletmelerinin, türev ürünleri kullandıkları, en fazla forward işlemi tercih ettikleri sonucuna ulaşmışlardır.

Yapılan çalışmaların büyük bir bölümünde sektöre özgü faktörlerin yeterince dikkate alınmadığı görülmektedir. Kur riskinden etkilenme düzeyinde sektördeki işletmelerin uluslararasılaşma düzeyinin, rekabet yoğunluğunun ve özellikle üretim ve maliyet yapısının da dikkate alınmasının önemli olduğu düşünülmektedir.

Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Kapsamı

Araştırmanın amacı, sektörel düzeyde tütün endüstrisinin döviz kurlarındaki değişimin düzeyinden etkilenmeleri, döviz kuru bazında para pozisyon yapılarının belirlenmesi ve kur riski yönetimine yönelik yaklaşımlarının belirlenmesidir. Bu çalışma, sektörel yoğunlaşmanın yüksek olduğu tütün endüstrisinin döviz kuru riski yönetimi ve döviz kuru değişimlerine olan duyarlılığını inceleyen ilk çalışma olma özelliğine sahiptir.

Tütün endüstrisinde anketin yapılmaya başlandığı 2015 Kasım dönemi itibariyle tütün mamulleri alanında 20, tütün işleme alanında ise 13 ayrı firma yer almaktadır. Bu firmalar sigara, sigarillo-puro, pipoluk tütün, sarmalık kıyılmış tütün, nargilelik tütün, makaron üretimi, tütün işleme alanlarında faaliyet göstermektedir. Bazı firmaların birden fazla alanda



faaliyet gösterdiği bilindiğinden ankete katılımlarında ağırlıklı olarak faaliyet gösterdikleri alanı belirtmeleri istenmiştir. Araştırma evreni 33 firmadan oluşmaktadır. Tütün endüstrisinde yer alan firma sayısının toplamda 33 olmasından dolayı istatistiksel olarak küçük kitle kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu kitlelerde yapılan anket çalışmalarında beklenen geri dönme oranının %20-%30 olması yüksek kabul edilmektedir (Peterson, 1982, s. 210). Araştırmanın kapsamında anket yöntemi uygulanmış olup, endüstride faaliyet gösteren firmalara anketler elektronik ortamda iletilmiş, 20 firmadan geçerli yanıt alınmış %60 oranında geri dönüş sağlanmıştır. Yanıt alınan firmaların, finansal büyüklük olarak endüstrinin %90'nını yansıttığı değerlendirilmektedir. Hazırlanan ankette çoktan seçmeli, açık uçlu, birden fazla seçenekli ve 5'li likert ölçeğinde hazırlanan sorular yer almıştır. Anketin hazırlanmasında benzer konuları kapsayan çalışmalar (Doğanay & Koçsoy, 2011), (TİM, 2015)dikkate alınmıştır.

Elde edilen veriler tanımlayıcı istatistik yöntemleri kullanılarak değerlendirilmiştir. Bu süreçte IBM SPSS Statistics 23 programı kullanılmıştır.

Bulgular

Araştırmada katılımcılara yöneltilen soruların birbirleriyle tutarlılığını, soruların değerlendirilmesindeki türdeşliğini belirlemek amacıyla güvenilirlik analizi yapılmıştır. Sosyal bilimler alanında anket tekniği kullanılarak yöneltilen soruların güvenilirliğinin ölçülmesinde Cronbach Alfa değeri kullanılmıştır. Cronbach Alfa değerinin güvenilirlik düzeyini yansıtmada güçlü bir araç olduğu belirtilmektedir (L.Leech, C.Barrett, & A.Morgan, 2005). Buna göre araştırma kapsamında tanımlayıcı ifadelerin dışındaki yanıtlar birlikte değerlendirildiğinde Cronbach Alfa değeri, %75,5 olarak bulunmuştur. Bu değer güvenilirlik eşiği olarak kabul edilen % 60 oranından yüksek olması (Akgül & Çevik, 2003) bu ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir. Yanıt alınan firmaların ağırlıklı olarak faaliyet gösterdiği alanlara bakıldığında 6 firmanın sigara, 4 firmanın diğer tütün ürünleri ve 10 firmanın da tütün işleme alanındaki firmalardan oluştuğu görülmektedir.

Yanıt alınan firmaların faaliyet sürelerinin 2-86 yıl ve ortalamasının 26.1 yıl olduğu görülmektedir. Kategori bazında bakıldığında ise sigara alanındaki firmaların 14.1 yıl; sigara dışındaki diğer tütün ürünlerindeki firmaların 6.25 yıl ve tütün işleme alanındaki firmaların ortalama 41.3 yıldır faaliyet gösterdiği görülmektedir. Dünya ölçeğinde firmaların ortalama ömrünün 40-50 yıl arasında (De Geus, 2002, s. VII) olduğu gözönüne alındığında bu alandaki firmaların faaliyet sürelerinin yüksek olduğu dikkat çekmektedir.



Tablo 1. Faaliyet Süreleri

Alan	Sigara Üretimi	Diğer Tütün Ürünleri	Tütün İşleme
Araştırma Kapsamındaki Firma Sayısı	6	4	10
Faaliyet Süresi Yıl	5 - 28	2 - 10	3 - 86
(Ortalama)	(14,1)	(6,25)	(41,3)
İhracat Yapılan Ülke Sayısı	1 - 25	2 - 3	1 - 25
(Ortalama)	(8,5)	(2,3)	(11,3)
Finans Bölümünde Çalışan Sayısı	2 - 32	1-3	1 - 11
(Ortalama)	(10,8)	(2,25)	(4,7)

Anket sonuçlarına göre; 7 firmanın %100 yabancı sermayeli, 1 firmanın yabancı sermaye oranının %50'den fazla ve 12 firmanın ise %100 yerli firma olduğu görülmektedir. Firmaların yurtdışındaki yatırımlarına bakıldığında ise 16 firmanın yurtdışı yatırımlarının olmadığı, 3 firmanın çok sayıda ülkede yatırım faaliyetinin olduğu ve 1 firmanın ise yalnızca bir ülkede yatırımlarının olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Yanıt alınan firmaların çalışan sayısı bakımından 4'ü mikro işletme kategorisinde, 4'ü küçük işletme, 8'i orta büyüklükteki işletme ve 4'ü de büyük ölçekli işletme kategorisinde yer almaktadır. Finans bölümünde çalışan sayısı 1 ile 32 kişi arasında değişirken, yabancı sermayeli firmalarda finans bölümünde çalışan sayısının göreceli olarak daha yüksek olduğu görülmektedir. Tamamı yerli sermayeli firmaların finans bölümünde çalışan sayısı ortalama 3,3 iken, bu oran yabancı sermayeli firmalarda ortalama 10 kişi olmaktadır.

Firmaların ihracatlarının toplam satış hacmi içerisindeki oranının ortalama %52,9 olduğu, ithalatlarının ise ortalama %19,8 oranında olduğu görülmektedir. Araştırma kapsamındaki firmalardan hiçbiri gerek ihracat gerekse ithalat işleminde döviz kurundaki değişimlerden etkilenmeyi istememektedir. Diğer taraftan, firmaların özellikle ihracat işleminde kur değişimlerinden daha fazla korunmak istedikleri dikkat çekmektedir. Firmaların döviz kurundaki değişimden korunmayı istemelerine karşın buna yönelik uyguladıkları yöntemler ve aldıkları önlemler araştırma kapsamında değerlendirilmiştir.

Firmaların sistematik olarak döviz kuru riskinden korunmalarına ilişkin uygulamalarında 5 firmanın hem döviz kuru hem de farklı döviz kuru paritelerine (örneğin Euro/Dolar vb.) ilişkin uygulamalarının bulunduğu, 6 firma ise buna ilişkin herhangi bir uygulamasının olmadığı ifade edilmiştir. Sistematik şekilde kur riski uygulamasının bulunduğunu belirten firmaların orta ve büyük ölçekli firmalar olduğu dikkat çekmektedir.



Tablo 2. Dış Ticaret İşlemleri

Dış ticaret işlemlerinizde döviz kurunda olabilecek değişimlerinden ne ölçüde korunmak istersiniz?		
	İhracat yaparken	İthalat Yaparken
Kesinlikle İsteriz	12	8
İsteriz	5	5
Kararsız	3	4
İstemeyiz	-	1
Cevapsız	-	2

Araştırma kapsamındaki firmaların döviz kuru riskinden korunmaya yönelik olarak uyguladıkları araçları, işletme içi uygulamaları ve finansal enstrümanları kapsayacak şekilde ifade etmesi istenmiştir. İşletme içi uygulamaların göreceli olarak daha fazla uygulandığı buna karşın finansal araçların döviz kurundaki değişimlerden korunmak üzere kullanılmadığı dikkat çekmektedir.

Firmaların döviz kuru riskinden korunmak amacıyla daha çok içsel yöntemleri uygularken finansal araçları yeterince tercih etmedikleri araştırma kapsamındaki diğer bulgularla desteklenmektedir. Döviz kuru riskinin yönetiminde finansal enstrümanlardan yeterince yararlanmama nedenlerinin ifade edilmesi istendiğinde bütün endüstrisindeki firmaların büyük ölçüde dövizde artış beklentilerinin etkili olduğu diğer bir ifadeyle risk almayı tercih ettikleri ve ithalat aracılığıyla kur riskinin dengelendiği gerekçeleri dikkat çekmektedir.

Finansal araçların kullanılmamasındaki temel gerekçeler sorulduğunda; 5 firma ithalatlarının da bulunmasını, 5 firma döviz kurunda artış beklentisini ve 3 firma karlılığı ortadan kaldırması gibi nedenleri belirtmiştir. Benzer şekilde 4 firma finansal araçlarla ilgili yeterli bilgilerinin olmadığını, 2 firma da daha önceki işlemlerden kaynaklanan kötü tecrübenin etkili olduğunu ve 2 firma da bu araçların maliyetli olduğunu belirtmiştir. Bu sonuçlar da firmaların döviz kuru riskinden korunmada finansal araçlardan daha çok işletme içi yöntemleri tercih ettiklerini desteklemektedir.

Araştırma kapsamındaki firmalarda ihracat fiyatlamasında kullanılan gün sayısı ortalama 100.9 gün iken ithalat yapılan ürünlerin fiyatlamadaki gün sayısı ortalama 41.9 olmaktadır. İhracat ve ithalatta aynı para cinsinden işlemler yapılsa bile fiyatlamada kullanılan süre farklılığı risk kaynağı olabilecektir. Bu durumda firmaların, ihracat fiyatlamasını daha uzun süreli yapmalarından kaynaklı kur riskiyle karşı karşıya kalabilecekleri dikkat çekmektedir.

Araştırma kapsamında gelecek 3 aylık dönemde döviz kurunun %10 artması ve aynı oranda azalması senaryolarına göre, döviz kurunun değişiminden etkilenmemeyi sağlayacak finansal enstrüman kullanma düzeyleri sorulmuştur. Dolar kurunun artması durumunda 7 firma, Dolar kurunun düşmesi durumunda ise 6 firma bu araçları kullanacağını belirtmiştir.

Döviz kurunun yükselmesi senaryosunda; yeni ihracat pazarlarına yönelme, yerli girdilerin ağırlığının artırılması, TL cinsinden nakit seviyesinin azaltılması ve TL ve Döviz alacaklarının hızlandırılması yöntemleri öne çıkmaktadır. Döviz kurunun düşmesi



senaryosunda, belirtilen yöntemlerin uygulanması hususunda daha dağınık bir yapı ortaya çıkmakla birlikte, ithal girdilerin ağırlığının artırılması yoluna gidilmemesi ve dövize bağlı borçların ötelenmesi yoluna gidilmemesi stratejilerini benimsedikleri görülmektedir.

Döviz kurunun yükselmesi durumunda firmaların önemli bir bölümü yeni pazar arayışına gireceğini ifade ederken; döviz kurunda aynı orandaki düşüş senaryosunda, iç piyasaya yönelmeyi daha fazla tercih etmedikleri dikkat çekmektedir.

Döviz kurundaki değişim yönü ne olursa olsun, ihracat işlemlerinde, borç ve alacakların aynı döviz cinsinden oluşturulması konusunda aynı yanıtın alınmış olması bu stratejinin kur riski yönetiminde sistematik olmasa da faaliyetlerden kaynaklı risklerin dengelenmesinde kullanıldığının bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Tablo 3. Gelecek 3 ay içerisinde Türk Lirasının Değer Kaybetmesi Durumu

Gelecek 3 Ay İçinde Türk Lirasının Değer Kaybedeceği Beklentisi Durumunda Stratejiler						
(Örnek; 1\$=3 TL iken 1\$=3,3 TL olması beklendiği durumda)						
Faaliyet Alanı	İHRACAT			İTHALAT		
	Evet	Kararsız	Hayır	Evet	Kararsız	Hayır
Yeni İhracat pazarları arayışı	14	2	3	4	1	3
İthal girdilerin stok yapılması	4	6	7	3	2	3
Yerli girdilerin ağırlığının artırılması	11	3	4	5	0	3
TL cinsinden nakit seviyesinin azaltılması	11	4	6	6	1	1
TL üzerinden alınan ürünlerin stok yapılmaması	9	2	7	5	0	3
TL borçlarının ötelenmesi	4	5	9	3	1	4
TL alacaklarının hızlandırılması	10	2	6	3	1	4
Dövize bağlı alacakların yavaşlatılması	0	5	13	0	2	6
Borç ve alacakların aynı döviz cinsinden oluşturulması	10	3	5	4	1	3
TL üzerinden kredi kullanılması	5	4	10	3	1	4
Döviz kurunu sabitleyecek finansal enstrümanların kullanılması	7	7	4	5	1	2



Tablo 4. Gelecek 3 ay içerisinde Türk Lirasının değer kazanması durumu

Gelecek 3 Ay İçinde Türk Lirasının Değer Kazanacağı Beklentisi Durumunda Stratejiler						
(Örnek; 1\$=3 TL iken 1\$=2,7 TL olması beklendiği durumda)						
Faaliyet Alanı	İHRACAT			İTHALAT		
	Evet	Kararsız	Hayır	Evet	Kararsız	Hayır
İç piyasaya Yönelmek	7	4	7	5	1	2
İthal girdilerin stok yapılmaması	4	4	9	4	1	3
İthal girdilerin ağırlığının artırılması	3	4	11	2	2	4
Döviz cinsinden nakit seviyesinin azaltılması	5	4	9	3	1	4
TL üzerinden alınan ürünlerin stok yapılması	4	6	8	3	1	4
Dövizle bağlı borçların ötelenmesi	2	4	12	2	1	5
Döviz alacaklarının hızlandırılması	8	2	8	4	0	4
TL alacaklarının dövizle sabitlemesi	6	3	9	3	1	4
Borç ve alacakların aynı döviz cinsinden oluşturulması	10	3	5	4	0	4
Döviz üzerinden kredi kullanılması	8	5	3	3	3	1
Döviz kurunu sabitleyecek finansal enstrümanların kullanılması	6	5	7	3	1	4

Sonuç

Tütün endüstrisinde yoğunlaşmanın, uluslararasılaşma düzeyinin ve özellikle tütün işleme alanındaki firmaların faaliyet sürelerinin göreceli olarak yüksek olduğu görülmektedir. Araştırma kapsamında firmaların döviz kurundaki değişimlerden korunmayı özellikle ihracat işlemlerinde istedikleri sonucuna ulaşılırken, sistematik şekilde kur riskinden korunmaya yönelik uygulaması olan firmaların sınırlı kaldığı dikkat çekmektedir. Bu durumla ilişkili olarak firmaların döviz kuru riskinden korunmada kullanılan yöntemler bakımından işletme içi uygulamaları finansal araçlara göre daha fazla tercih ettikleri görülmektedir. Böylelikle firmalar döviz kuru riskinden korunma stratejisini sistematik şekilde uygulamak



yerine faaliyetler süresince uyguladıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Firmalar, döviz kuru riskinden korunmayı istemelerine karşın gelecek dönem için kurlarda artış beklemekte ve ithalatla kur riskinin dengelenmesini hedeflemektedir. Ulaşılan diğer bulgular da firmaların kur riskinden korunmaya yönelik finansal araçları beklenildiği kadar tercih etmediklerini, işletme içi yöntemlerle ya da dış ticaret işlemlerinin dengeleyici nitelikte kullanma eğiliminde olduklarını desteklemektedir.

Firmaların gerek finans bölümündeki çalışan sayısının yüksekliği gerekse de verilen diğer yanıtları birlikte değerlendirildiğinde, yabancı sermayeli firmaların kur riskine karşı daha duyarlı oldukları değerlendirilmektedir.

İhracat ve ithalat işlemlerinin fiyatlamasında kullanılan ortalama gün sayısı farklılığı olduğu ve bunun da kur riski üzerinde etkili olacağı değerlendirilmektedir.

Gelecek 3 aylık dönemde döviz kurunda artış beklentisi durumunda, yeni ihracat pazar arayışı, yerli girdilerin ağırlığının artırılması, TL cinsinden nakit seviyesinin azaltılması, TL ve dövize bağlı alacaklarının hızlandırılması gibi işletme içi yöntemlerin ağırlık kazandığı görülmektedir.

Gelecek 3 aylık dönemde döviz kurunda düşüş beklentisi durumunda dövize bağlı borçların ötelenmemesi, ithal girdilerin ağırlığının artırılmaması, borç ve alacakların aynı döviz cinsinden oluşturulması gibi işletme içi yöntemlerin daha fazla tercih edildiği dikkat çekmektedir.

Yoğunlaşmanın yüksek olduğu tütün sektöründe işletmelerce sistematik şekilde yeterince döviz kuru riski yönetimi uygulaması bulunmadığından, işletmelerin döviz kurunda görülebilecek olası değişimlerden olumsuz etkilere maruz kalmamaları açısından bu alana yönelik politika oluşturulması faydalı olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Aabo, T., Høg, E., & Kuhn, J. (2010). Integrated foreign exchange risk management: The role of import in medium-sized manufacturing firms. *Journal of Multinational Financial Management*, 20, 235-250.

Acaravcı, A., & Öztürk, İ. (2003). Döviz Kurundaki Değişkenliğin Türkiye İhracatı Üzerine Etkisi. *Review of Social, Economic & Business Studies*, 2, 197-206.

Akgül, A., & Çevik, O. (2003). *İstatistiksel Analiz Teknikleri*. Ankara: Emek Ofset.

Allayannis, G., & Ofek, E. (2001). Exchange rate exposure, hedging, and the use of foreign currency derivatives. *Journal of International Money and Finance*, 20, 273-296.

Allayannis, G., Brown, G. W., & Klaper, L. F. (2001). Exchange Rate Risk Management: Evidence From East Asia. *Darden Graduate School Working Paper No. 01-09*.

Aristotelous, K. (2001). Exchange-rate volatility, exchange-rate regime, and trade volume: evidence from the UK-US export function (1889-1999). *Economic Letters*, 87-94.

Bayrakdaroğlu, A., Sarı, B., & Heybeli, B. (2013, Ocak). İşletmelerinin Finansal Risk Yönetiminde Türev Ürün Kullanımlarına İlişkin Bir Saha Arastırması: Denizli İli Örneği. *Muhasebe ve Finansman Dergisi*, 57-73.

Bradley, K., & Moles, P. (2002). Managing strategic exchange rate exposures: evidence from UK firms. *Managerial Finance*, 28, 28-42.



- Çelik, O. (2002). *Kur Değişim Etkilerinin Muhasebeleştirilmesi*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Chow, E. H., & Chen, H.-L. (1998). The determinants of foreign exchange rate exposure: Evidence on Japanese firms. *Pacific-Basin Finance Journal*, 6, 153-174.
- Clark, P., Tamirisa, N., Wei, S.-J., Sadikov, A., & Zeng, L. (2004, Mayıs). *Exchange Rate Volatility and Trade Flows - Some New Evidence*. Haziran 1, 2015 tarihinde IMF: <http://www.imf.org/external/np/res/exrate/2004/eng/051904.pdf> adresinden alındı
- Çömlekçi, İ., & Güngör, B. (2012). Beş Yıldızlı Otel İşlemlerinde Muhasebe-Finans Yöneticilerinin Finansal Riskten Korunma Yöntemlerine İlişkin Algıları. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(33), 49-66.
- Coşkun, E., Kök, D., & Yücel, A. (2010). Pazarlama Faaliyetlerinin Firma Değerine Kısa ve Uzun Dönem Etkilerinin İncelenmesi: İMKB Örneği. *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, 67-76.
- Coşkun, M., & Taylan, A. S. (2009). Döviz Kurlarındaki Değişim İhracat ve İthalat Hacmini Etkiler mi? 1999-2007 Türkiye Örneği. *Mufad Dergisi*(42), 157-168.
- De Geus, A. P. (2002). *The Living Company: Habits for Survival in a Turbulent Business Environment*. Boston: Harvard Business School Press.
- Doğanay, M., & Koçsoy, M. (2011). A Field Study Concerning The Effects of Economic Crisis on International Trading Companies and The Measures Taken. *African Journal of Business Management*, 5(22), 9477-9489.
- Doğukanlı, H. (2012). *Uluslararası Finans* (3 b.). Adana: Karahan Yayınları.
- Doğukanlı, H., Özmen, M., & Yücel, E. (2010). İmkb'de sektörel açıdan döviz kuru duyarlılığının incelenmesi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19(3), 63-86.
- Dominguez, K., & Tesar, L. L. (2006). Exchange rate exposure. *Journal of International Economics*, 68, 188-218.
- Grosse, R., & Kujawa, D. (1995). *International Business: Theory and Managerial Applications*. Irwin Professional Publishing.
- Ito, T., Koibuchi, S., Sato, K., & Shimizu, J. (2015). Exchange Rate Exposure and Risk Management: The case of Japanese Exporting Firms. *NBER Working Paper No. 21040*, 1-24.
- Karamustafa, O., & Küçükkale, Y. (2002). Türkiye'de Kriz Döneminde Kur-Faiz-Borsa İlişkilerinin Analizi. *Banka-Mali ve Ekonomik Yorumlar*, 47-56.
- L.Leech, N., C.Barrett, K., & A.Morgan, G. (2005). *SPSS for Intermediate Statistics: Use and Interpretation*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Marketline Industry Profile. (2014, Eylül). Global Tobacco. 0199(0817).
- Martinez-Solano, P. (1998). Foreign Exchange Exposure on The Spanish Stock Market: Sources of Risk and Hedging. *Lancaster University Working Papers*, 1-25.
- Moffett, M. H., & Karlsen, J. K. (1994). Managing Foreign Exchange Rate Economic Exposure. *Journal of International Financial Management & Accounting*, 5(2), 157-175.
- Mutluay, A. H., & Turaboğlu, T. T. (2013). Döviz kuru değişimlerinin firma performansına etkileri: Türkiye Örneği. *BDDK Bankacılık ve Finansal Piyasalar*, 7(1), 59-78.



- Öngel, A., & Alkış, M. T. (2008). Döviz Kuru Belirsizliğinin Özel Sektör Sabit Sermaye Yatırımları Üzerine Etkisi. *Uluslararası Ekonomi ve Dış Ticaret Politikaları*, 3(1-2), 161-184.
- Özen, E., Yolaş, S., & Özdemir, L. (2006). İMKB'deki İmalat İşletmelerinin Döviz Kuru Riskinden Korunma Düzeylerine İlişkin Bir Araştırma. 5. Orta Anadolu İşletmecilik Kongresi (s. 241-249). Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi.
- Papaioannou, M. (2006). Exchange Rate Risk Measurement and Management? Issues and Approaches for Firms. *South-Eastern Europe Journal of Economics*, 2006(2), 129-146.
- Peterson, R. A. (1982). *Marketing Research*. Texas: Business Publication.
- Pradhan, G., Schuster, Z., & Upadhyaya, K. P. (2004). Exchange Rate uncertainty and the level of investment in selected South-east Asian countries. *Applied Economics*, 36(19), 2161-2165.
- Şahin, G., & Taşlıgil, N. (2013). Türkiye'de Tütün Yetiştiriciliğinin Tarihsel Gelişimi ve Coğrafi Dağılımı. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 18(30), 71-102.
- Sayılğan, G., & Süslü, C. (2011). Makroekonomik Faktörlerin Hisse Senedi Getirilerine Etkisi: Türkiye ve Gelişmekte Olan Piyasalar Üzerine Bir İnceleme. *BDDK Bankacılık ve Finansal Piyasalar*, 5(1), 73-96.
- Sayıştay. (2014). *TTA Gayrimenkul A.Ş. Raporu*. Sayıştay.
- Servén, L. (2003). Real-Exchange-Rate Uncertainty and Private Investment in LDCs. *The Review of Economics and Statistics*, 85(1), 212-218.
- Seyidoğlu, H. (2003). *Uluslararası Finans* (4. Baskı b.). İstanbul: Güzem Cem.
- Sezer, S. (2006). Döviz Kur Riskine Karşı Dış Ticaret Firmalarının Duyarlılığı: Kayseri Örneği. *Paradoks*, 2(1), 1-11.
- Solakoğlu, M. N. (2010). Exchange Rate Exposure and real Exports. *Applied Economics Letters*, 17, 457-462.
- TAPDK. (2016). 01 12, 2016 tarihinde www.tapdk.gov.tr adresinden alındı
- Tarı, R., & Yıldırım, Ç. (2009). Döviz Kuru Belirsizliğinin İhracata Etkisi: Türkiye İçin Bir Uygulama. *Yönetim ve Ekonomi*, 16(2), 95-105.
- TİM. (2015). *İhracatçı Eğilim Anketi (2015 1. çeyrek)*. <http://www.tim.org.tr> adresinden alınmıştır
- TÜİK. (2015, Kasım). 2015 tarihinde Sanayi ve Hizmet Sektörlerinde Yoğunlaşma, 2012: <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=16195#> adresinden alındı
- Tunçsiper, B., & Öksüzler, O. (2006). Döviz Kuru Riski Türkiye'nin İhracatını Azaltır mı? Hata Doğrulama Yöntemi ile Bir Ampirik Değerlendirme. *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), 1-13.
- Ünal, O., & Altın, H. (2010). Döviz Kur Riski İle Şirket Değeri Arasındaki İlişkinin İMKB Otomotiv Sektöründe Analizi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(26), 277-287.
- Yıldıran, M. (2003). *İhracat Yapan İşletmelerde Kur Riski Yönetimi ve Denizli Bölgesinde Değişik Ölçekli Firmalarda Uygulama*. Isparta: Doktora Tezi.



Field : Economic Studies

Type : Research Article

Received: 05.03.2016 - *Accepted*: 16.05.2016

Dış Borçların Ekonomik Büyüme ve Enflasyon Üzerine Etkileri: Panel Eşbütünleşme ve Panel Nedensellik Analizi

Ahmet KAMACI

Bartın Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Bartın, TÜRKİYE

E-Posta: akamaci@bartin.edu.tr

Öz

1991’de Sovyet Bloğunun yıkılışından sonra, bağımsızlığını kazanan Türk Cumhuriyetleri, iç tasarruf yetersizliği, ihracat gelirlerinin düşüklüğü, bilgi ve teknolojinin yetersizliği, gerekli yatırımların yapılamaması ve ödemeler dengesi açığı gibi birçok sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bu gibi nedenlerden dolayı bu ülkeler ekonomik büyümenin sağlanması ve üretim artışı için dış borca başvurdular. Dünyada 2. Petrol Krizinden sonra varlığını hissettiren dış borç, tüm gelişmekte olan ve az gelişmiş ülkeler için önemli problemler doğurmuştur. Borç alan ülkede ilk etki, nakit sermaye birikimindeki artıştır. Alınan dış borçlar yatırıma dönüştürülürse ülke büyümektedir, ancak bu gerçekleşmediği takdirde dış borçlar sorun oluşturacaktır. Bu kapsamda, Türkiye ile çeşitli bağları bulunan Türk Cumhuriyetleri için Türkiye iyi bir örnektir. Bu durum, Türkiye’yi diğer ülkelere göre ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Bu çalışmada, 6 Orta Asya Cumhuriyeti (Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan ve Türkmenistan) ve Türkiye için, dış borçların büyüme ve enflasyon üzerine etkileri panel veri analizi ile test edilmiştir. Genel teori, dış borçların büyümeyi azaltacağı ve enflasyonu arttıracığı üzerine kuruludur. 7 ülke için bu ilişkinin geçerliliği panel veri analizi ile test edilecektir. Bu kapsamda alınan verilerin durağanlığını test etmek için Breitung Panel Birim Kök Testi yapılmıştır. Daha sonra, Pedroni eşbütünleşme testi ve Panel Granger Nedensellik Testi yapılmıştır. Yapılan analizlerde, dış borçlardan büyümeye doğru tek yönlü bir nedensel ilişki tespit edilmiştir. Öte yandan, dış borçlarla enflasyon arasında ise herhangi bir nedensel ilişki tespit edilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Dış borç, ekonomik büyüme, enflasyon, panel veri



Effects of External Debt on Economic Growth and Inflation: Panel Cointegration and Panel Causality Analyses

Abstract

After the collapse of the Soviet bloc in 1991 the Turkic republics gained independence has faced many problems such as the domestic savings deficit, low level of export earnings, lack of information and technology, the inability to make the necessary investments and balance of payments deficit. Because of these problems, they have resorted to foreign debt in order to accommodate increased production and economic growth. The foreign debt which felt in the World after the second oil crisis, has led to significant problems for all developing and least developed countries. The first effect of this to the debtor country, is the increase in cash capital accumulation. The country could not develop unless they invest the foreign debt to real investment. Foreign debt will be a problem if this does not occur. In this context, Turkey is good example for Turkic republics that has various ties with Turkey. This situation has brought Turkey to a privileged position compared to other countries.

In this study, the effect of foreign debts to growth and inflation will be tested with panel data analysis for 6 Central Asian Republics (Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Tajikistan and Turkmenistan) and for Turkey. According to general theory, foreign debts will decrease the growth rate and will increase the inflation. The validity of this relationship will be tested for seven countries with the panel data analysis. The stationarity of the data was conducted by the Breitung Test for Panel unit roots. After then, Pedroni cointegration test and Granger causality test was conducted. In the conclusion of the analysis it has been reached that there is a one-sided causal relation from external debt to economic growth. On the other hand there is no relationship between external debt and inflation found any other direction.

Keywords: External debt, economic growth, inflation, panel data.



Giriş

Gelişmekte olan ülkelerde dış borç önemli sorunlardan biridir. Bu ülkelerdeki iç tasarruf yetersizliği, gerekli yatırımların yapılamaması, düşük ihracat gelirleri ve dolayısıyla döviz sıkıntısı bu ülkelerin dış borç gereksinimini doğurmuştur. Dış borçların olumsuz etkilerinden kurtulabilmenin yolu, alınan dış borçların yüksek getiri sağlayacak alanlara aktarılmasıdır. Böylece ekonomik büyüme hızında artışlar görülebilmektedir.

Türkiye’de yaşanan yüksek enflasyon esas olarak bütçe açıklarından kaynaklanmaktadır. Yapılan birçok çalışma, yüksek enflasyonun temel nedeninin geleneksel mali dengesizlikler ve monetizasyon ötesinde süregelen bütçe açıklarının finansman şeklinin yarattığı enflasyon yapışıklığı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda, enflasyonu yönlendiren beklentilerin bütçe açığının yarattığı belirsizliklerden olumsuz yönde etkilenmemesi kaçınılmazdır (Ulusoy ve Cural, 2006:5-6). Dış borç-büyüme ilişkisi, ekonomik büyümede devlet müdahalesini savunan Keynes ile başlamıştır. Keynes, gelişme yolundaki ülkelerde dış borcun ekonomik büyüme noktasında önemli katkılar yapabileceğini ve daha yüksek büyüme oranı için devlet müdahalesinin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Daha sonra Harrod-Domar bu ilişkiyi ele almış ve dış borçların tasarruf imkânlarına ilave kaynak sağlayarak yatırım oranını arttırdığını belirtmiştir. Yatırımlardaki artışın da geliri arttırarak büyüme oranında bir artışa yol açtığını ifade etmiştir (Kara, 2001:96-97). Dış borç-büyüme ilişkisinin ana çerçevesi, borç-büyüme modeli, aşırı borçluluk modeli ve borç Laffer eğrisi kapsamında ele alınmaktadır. Dış borç kullanımının ekonomik büyüme sürecini nasıl etkilediğini ortaya koyan borç-büyüme modeli, borcun sürdürülebilirliği üzerine odaklanmaktadır. Borç-büyüme modelinde, ekonomik büyüme sürecinde kullanılan borçların fayda ve maliyetlerinin karşılaştırılmasına dayalı olarak borç geri ödeme kapasitesi analiz edilmektedir. Buna göre, ülkelerin borç geri ödeme kapasitesinin sürdürülebilmesi, borçların büyümeye yeterli katkıyı sağlayabilmesi ön koşuluna dayandırılmaktadır. Bu olgu, Altın Kural Yaklaşımında olduğu gibi, kamunun sadece sermaye yatırımlarını finanse edebilmesi için borçlanma yolunu tercih etmesi, cari harcamaları ise vergi ve diğer gelirlerle karşılanmasını ifade etmektedir (Ceylan ve Durkaya, 2011:93). Dış borçlarla büyüme ve enflasyon arasındaki ilişki uzun yıllardır ele alınmaktadır. Yapılan çalışmaların ortak özelliği, dış borçların yatırıma ayrılmasıyla büyümenin sağlanabileceği üzerine kurulmuştur. Dış borçların yatırıma ayrılmasıyla elde edilen getiri, dış borç maliyetinden yüksek olduğu müddetçe borçlanan ülkede milli gelirde bir artış gözlemlenecektir. Ele alınan dönemlerdeki farklılık, ülkelerin gelişmişlik düzeyleri, borçluluk sınırları ve dışa açıklık gibi faktörlerdeki farklılıklar elde edilen sonuçlar arasında farklılık yaratmaktadır. Ülkelerin borç stokundaki artışlar büyümeyi azaltmaktadır ve ülkeleri enflasyonist sürece sokmaktadır. Çünkü aşırı borçlanmayla borçların geri ödenmesi ülkelerde sorunlara yol açmaktadır. Yüksek borçlar kamunun makroekonomik dengeyi sağlamasını zorlaştırarak, yatırım ve tasarrufların borç ödemelerine gitmesine neden olmaktadır. Bu da büyümeyi azaltmaktadır.

Literatür Taraması

Dış borçların ekonomik büyümeyi nasıl etkilediği akademik literatürde oldukça incelenen bir konudur. Bununla birlikte, teorik literatür daha çok 1980’lerdeki Latin Amerika’daki borç krizi nedeniyle gelişmiştir. Dolayısıyla o dönemde orta gelirli ülkelerdeki borçların ekonomik büyüme üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Fakat teorik çerçeve düşük gelirli ülkeler için de hâlâ geçerlidir (Presbitero, 2006: 2).



Dış borçların ekonomik büyüme ve enflasyon üzerine etkisi özellikle az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler için sıklıkla çalışılmaktadır. Genel teori, dış borçların ekonomik büyümeyi azaltacağı ve enflasyonu arttıracığı üzerine kurulmuştur. Söz konusu ampirik çalışmalardan birçoğu bu teoriyi doğrularken, bazıları da, anlamsız bir ilişki bulmuşlardır.

Ulusoy ve Küçükale (1996) çalışmalarında, Türkiye için 1950-1992 dönemleri için dış borçların iktisadi büyüme ve enflasyona etkisini nedensellik analizi ile test etmişlerdir. Bulgularına göre, dış borçlar uzun dönemde ekonomik büyümeyi negatif yönde etkilerken, enflasyonu arttırmaktadır.

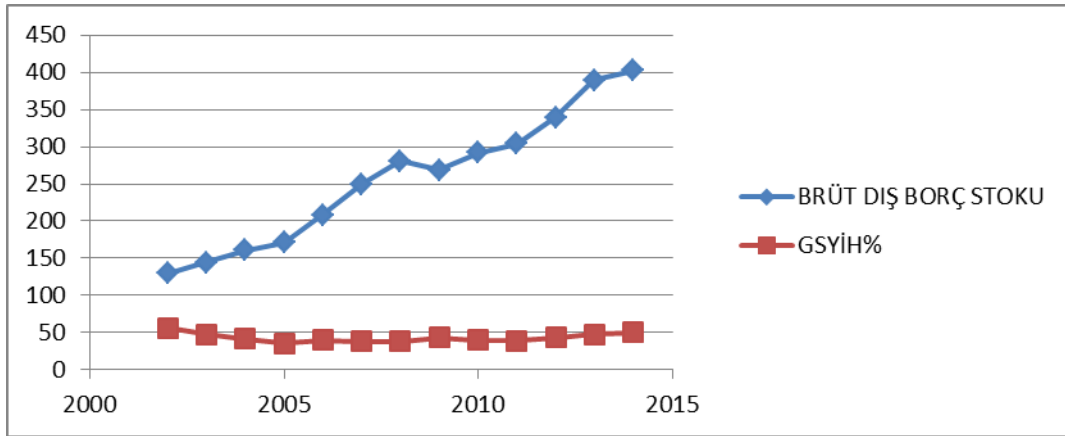
Lin ve Sosin (2001) çalışmalarında, 77 ülke için 1970-1992 yılları arasında kamu dış borcu ve ekonomik büyüme ilişkisini zaman serisi ile test etmişlerdir. Bulgularına göre, Afrika ülkelerinde dış borç-ekonomik büyüme ilişkisi negatif ve istatistiksel olarak anlamlı; endüstrileşmiş Latin Amerika ülkelerinde negatif ama istatistiksel olarak anlamsız; Asya ve diğer ülkeler açısından ise pozitif ama istatistiksel olarak anlamsız bir ilişki vardır.

Pattillo ve diğ. (2002) çalışmalarında, 1969-1998 yılları arasında 93 ülke için dış borç ekonomik büyüme ilişkisini panel veri ile test etmişlerdir. Çalışmanın sonucunda, %35-%40 borç eşiği oranını aşan dış borç miktarının büyüme üzerinde negatif etkisi olduğu tespit edilmiştir. Clements vd. (2003) yaptıkları çalışmada, 1970-1999 yılları arasında, 55 düşük gelirli ülke için dış borçların ekonomik büyüme üzerine etkisini incelemiştir. GMM metodunun kullanıldığı bu çalışmanın sonucuna göre, dış borçların ekonomik büyüme üzerinde dolaylı bir negatif etkiye sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Blavy (2006) yaptığı çalışmada, 1980-2004 yılları arasında Jamaika ve 35 gelişmekte olan ülkede kamu borçları, kamu yatırımları ve verimlilik arasındaki ilişkiyi zaman serisi ile incelemiştir. Çalışmanın sonucunda, yüksek kamu borçlarının kamu yatırımlarını dışladığını ve verimlilik artışını azalttığı sonucuna ulaşılmıştır. İpek ve Yaşar (2008) çalışmalarında, Türkiye için 1989-2007 dönemleri arasında dış borç ve ekonomik büyüme ilişkisini incelemiştir. Eşbütünleşme ve nedensellik analizinin yapıldığı bu çalışmanın sonucuna göre, uzun dönemde dış borç stoku ekonomik büyümeyi negatif yönde etkilemektedir. Baum vd. (2012) çalışmalarında, 12 Euro alanı ülkeleri için 1990-2010 dönemleri arasında dış borç ve ekonomik büyüme arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bulgularına göre, kısa dönemde dış borçların ekonomik büyüme üzerine pozitif ve istatistiksel olarak anlamlı bir etkide bulunduğunu tespit etmişlerdir. Chudik vd. (2013) çalışmalarında, 40 ülke için 1965-2010 dönemlerinde dış borç, enflasyon ve büyüme ilişkisini incelemiştir. Çalışmanın sonucunda, ekonomik büyümede dış borçların ve enflasyonun uzun dönemde negatif etkisi olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada, kısa dönemde borçların büyümeyi arttırdığını, ancak uzun dönemde iki değişken arasında negatif bir ilişki olduğu belirtilmiştir. Veiga vd. (2014) çalışmalarında, 1950-2012 yılları için 52 Afrika ülkesinde kamu borcu, ekonomik büyüme ve enflasyon ilişkisini ele almışlardır. Bulgularına göre, yüksek kamu borcu, ekonomik büyümeyi azaltıcı ve enflasyonu arttırıcı etkilere sahiptir. Akan ve Kanca (2015) çalışmalarında, 1980-2012 dönemleri için Türkiye’de dış borçlanma, büyüme ve enflasyon ilişkisini ele almışlardır. Çalışmanın sonucunda, ekonomik büyümenin dış borçları ve enflasyonu arttırdığı tespit edilmiştir. Ayrıca yapılan varyans ayrıştırmasında da dış borçlardaki değişimin enflasyonu etkileyeceği görülmüştür.

Türkiye’de ve Diğer Ülkelerde Dış Borçların Görünümü

1980’li yıllarda ortaya çıkan “dünya borç krizi” birçok gelişmekte olan ülkeyi derinden sarsarken Türkiye ise bu dönemde ihracata yönelik sanayi stratejisine yönelerek dış borç ödemelerini zorlanmadan karşılayabilmiştir. 1980’lerin sonlarına doğru borç stoku artsa da, hazinenin getirdiği dış borçlanmayı dış borç servisiyle sınırlama uygulaması sonucu bu oran 1990’dan itibaren azalmaya başlamıştır. Ancak yurtiçi tasarruflar yetersiz olduğundan dış borç yine artmaya devam etmiştir. 1990 sonrasında finansal piyasalardan ucuz fon bulma imkânının olması dış borç ödemelerini kolaylaştırmıştır. Böylece dış borçlarımız artmaya devam etmiş ve borcun borçla ödendiği bir süreç yaşanmaya başlamıştır. Borç stokunun sürekli olarak artması TL’nin aşırı değerlenmesine neden olmuştur (Yavuz, 2009:214).

Türkiye’nin 2002-2014 yılları arası brüt dış borç stoku ve GSYİH içindeki payı Şekil 1’de gösterilmiştir.



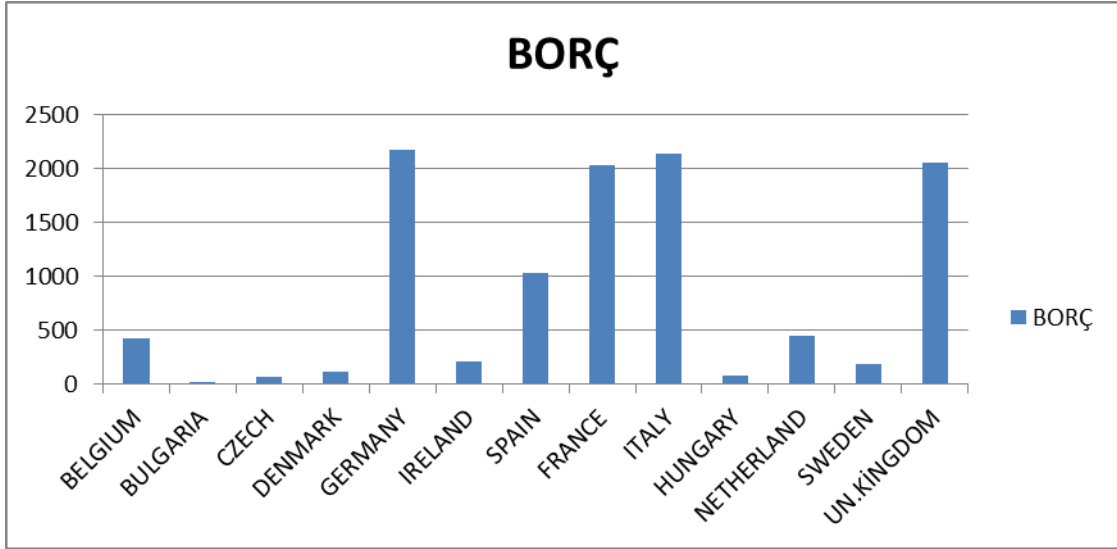
Şekil 1. Türkiye’de Brüt Dış Borç Stoku¹

Kaynak: Hazine Müsteşarlığı, 2016:181

Şekil 1’den görüldüğü üzere, Türkiye’de brüt dış borç stoku yıldan yıla artmıştır. Brüt dış borç stoku 2009’da biraz azalsa da, daha sonra tekrar artmaya devam etmiştir. 2009 yılında dış borç stokundaki azalmanın nedeni ise, 2008 Mortgage krizi nedeniyle borçlanma imkânlarının azalması ve borç bulamama etkili olmuştur. 2014 yılı itibariyle brüt dış borç stoku 402,5 milyar dolardır. Borçların GSYİH içindeki payı ortalama %50 düzeyindedir. Borçların GSYİH içindeki payı 2008’de %37,9 iken; 2014’de %50,4’e çıkmıştır. Ancak GSYİH da 2008’e göre artmıştır.

Şekil 2’de ise bazı Avrupa ülkelerindeki toplam dış borçlar gösterilmiştir.

¹ Türkiye’de brüt dış borç stoku, kamu sektörü dış borç stoku, TCMB toplam dış borç stoku ve özel sektör toplam dış borç stokundan oluşur. 2014 yılı itibariyle Türkiye brüt dış borç stoku 402,5 milyar dolardır ve bunun 282,3 milyar doları özel sektör toplam dış borç stokudur.

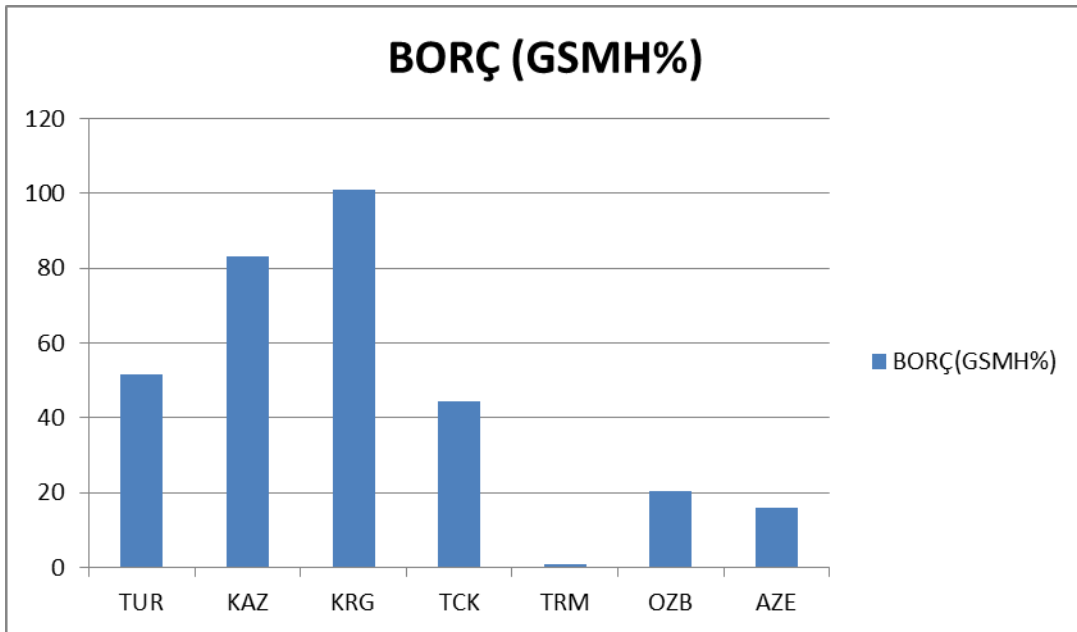


Şekil 2. Bazı Avrupa Ülkelerinde Toplam Dış Borçlar (milyon €)

Kaynak: <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do>

Şekil 2'den görüldüğü üzere, özellikle Almanya, İtalya, İngiltere ve Fransa'da dış borçlar oldukça fazladır ve ortalama 2 trilyon € civarındadır. İspanya'da da 1 trilyon €'yu bulan borçlar ciddi sorun oluşturmaktadır. Her ne kadar bu ülkelerin GSYİH'leri yüksek olsa da dış borçlardaki artışlar bu ülkelerin zamanla problem yaşamalarına neden olabilir.

Çalışmaya konu olan ülkelerdeki dış borçların GSMH'ye oranı ise şekil 3'de gösterilmiştir.



Şekil 3. Türkiye ve Orta Asya Cumhuriyetlerinin Dış Borçlarının GSMH'daki Payı

Kaynak: <http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=2&Topic=3#>



Şekil 3'den görüldüğü üzere, çalışmaya konu olan ülkelerde borçların GSMH içindeki payında ilk sırayı Kırgızistan almaktadır. Kırgızistan GSMH'sinin üzerinde bir borç stoku ile karşı karşıyadır ve ülkeye para girişiyle bu borçlanma azalabilir. Kırgızistan'dan çok daha büyük bir ekonomi olan Kazakistan'da da dış borçların GSMH'ye oranı %83,3 ve Türkiye'de de %51,6'dır.

Veri Seti, Ekonometrik Yöntem ve Bulgular

Veri Seti ve Ekonometrik Model

Türkiye ve 6 Orta Asya Cumhuriyeti (Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan ve Türkmenistan) için 1995-2014 yılları arasındaki veriler panel veri analizi ile test edilmiştir. Çalışmada kullanılan dış borç göstergesi toplam borç servisini göstermekte ve GSMH'nin yüzdesi cinsinden verilmektedir, analizde de DBS olarak yer almaktadır. Çalışmada kullanılan büyüme verileri GSYİH büyümesinde yıllık artışları vermekte ve analizde GDP olarak adlandırılmaktadır. Çalışmada kullanılan diğer bir değişken olan enflasyon göstergesi ise, GSYİH deflatöründeki % değişimleri göstermekte ve analizde INF olarak yer almaktadır. Çalışmaya ait veriler, Dünya Bankası'nın veri tabanı olan "databank.worldbank" adresinden temin edilmiştir. Bu çalışmada tahmin edilen 2 model, (1) ve (2) nolu eşitlikte gösterilmektedir: $GDP_{it} = \alpha + \beta_1 DBS_{it} + \varepsilon_{it}$ (1)

Modelde bağımlı değişken büyüme oranı olup modelde "GDP" olarak gösterilmiştir. Modelin bağımsız değişkeni ise dış borçlardır ve modelde "DBS" olarak gösterilmiştir.

$$INF_{it} = \alpha + \beta_1 DBS_{it} + \varepsilon_{it} \quad (2)$$

Bu modelde ise, bağımlı değişken enflasyon oranı olup modelde "INF" olarak gösterilmiştir. Modelin bağımsız değişkeni ise dış borçlardır ve modelde "DBS" olarak gösterilmiştir.

Ekonometrik Yöntem ve Ampirik Bulgular

Panel veri birim kök testlerinin kullanılması tek bir zaman serisine dayalı birim kök testlerinin gücünü arttırmak için geliştirilmiştir (Maddala ve Wu, 1999:631). Zaman serisi verileri kullanılan çalışmalarda, çalışmada kullanılan verilerin durağan bir yapıya sahip olup olmadığı sınanmalıdır. Çünkü durağan olmayan zaman serilerinin kullanılması halinde sahte regresyon problemi ortaya çıkmaktadır ve bu durumda regresyon analizi ile elde edilen sonuçlar gerçek ilişkiyi yansıtmamaktadır (Granger ve Newbold, 1974:111).

Türkiye ile birlikte 6 Orta Asya Cumhuriyetlerinin dış borçlarla ekonomik büyüme ve enflasyon arasındaki eşbütünleşme ve nedensellik ilişkisinin tespitinden önce değişkenlerin durağanlığını belirlemek ve birim kök içerip içermediğini tespit etmek amacıyla Breitung Panel birim kök testi yapılmıştır. Serilerde durağanlığı tespit etmek için birim kök testlerine başvurulmaktadır. Eğer seri birim kök içeriyorsa durağan değildir. Bu yüzden yapılması gereken şey, serileri durağan hale getirmektir.

Breitung panel birim kök testi, sadece dengeli panelde kullanılabilen, her bir birimin kendi otoregresif parametresine sahip olmasına izin veren bir testtir. Breitung testi, diğer panel birim kök testlerinden daha güçlüdür. Dirençli opsiyonu seçildiğinde, hata terimlerinin birimler arası korelasyonuna göre dirençli t istatistikleri hesaplanmaktadır. Bu istatistikler önce T sonra N sonsuza giderken asimptotik normal dağılıma sahiptir (Tatoğlu, 2013: 206-207). Tablo 1'de Breitung Panel birim kök testi sonuçları verilmiştir.



Tablo 1. Breitung Panel Birim Kök Testi Sonuçları

Breitung			
		t-istatistiği	p-değeri
DBS	Seviyesi	-1.36888	0.0855
	1.Farkı	-2.63768	0.0042
GDP	Seviyesi	-0.60856	0.2714
	1.Farkı	-4.85101	0.0000
INF	Seviyesi	-1.58783	0.0562
	1.Farkı	-2.80068	0.0025

Tablo 1'deki bulgulara göre, % 5 anlamlılık düzeyinde dış borç, ekonomik büyüme ve enflasyon serileri seviyesinde durağan değildir. Seriler arasında uzun dönemli ilişkiyi veren Pedroni eşbütünleşme testinin yapılabilmesi için seriler durağan hale getirilmelidir. Bu yüzden 1. farkları alınarak her iki seri de durağan hale gelmiştir.

Seriler arasındaki uzun dönemli ilişkinin varlığı Pedroni eşbütünleşme testi ile ölçülmektedir. Pedroni eşbütünleşme testi sonuçları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Pedroni Eşbütünleşme Testi Sonuçları

		Test istatistiği	P-değeri
DBS & GDP	Panel v-İstatistiği	-3.652005	0.9999
	Panel rho-İstatistiği	-3.135695	0.0009
	Panel PP-İstatistiği	-8.451106	0.0000
	Panel ADF istatistiği	-4.222817	0.0000
	Grup ρ –İstatistiği (parametrik olmayan) Phillips ve Perron tipi ρ İstatistiği	-0.783701	0.2166
	Grup t-İstatistiği (parametrik olmayan) Phillips ve Perron tipi t test istatistiği	-5.263831	0.0000
	Grup t-İstatistiği (parametrik) Dickey Fuller tipi t istatistiği	-2.463229	0.0069
DBS & INF	Panel v-İstatistiği	-3.207252	0.9993
	Panel rho-İstatistiği	-2.414919	0.0079
	Panel PP-İstatistiği	-11.70276	0.0000
	Panel ADF istatistiği	-5.185001	0.0000
	Grup ρ –İstatistiği (parametrik olmayan) Phillips ve Perron tipi ρ İstatistiği	-0.424436	0.3356
	Grup t-İstatistiği (parametrik olmayan) Phillips ve Perron tipi t test istatistiği	-9.289695	0.0000
	Grup t-İstatistiği (parametrik) Dickey Fuller tipi t istatistiği	-3.018442	0.0013

Tablo 2'de dış borçlarla ekonomik büyüme arasında ve dış borçlarla enflasyon arasında Eşbütünleşme ilişkisi test edilmiştir. Pedroni Eşbütünleşme Test sonuçlarına göre, hem dış borçlarla ekonomik büyüme arasında, hem de dış borçlarla enflasyon arasında 7 testten 5'i %1 anlamlılık düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla seriler arasında uzun dönemli bir ilişki olduğu ve eşbütünleşik olduğu tespit edilmiştir.



Eşbütünleşme testinden sonra değişkenler arası ilişkinin olup olmadığını test etmek için ve eğer varsa bu ilişkinin yönünü belirlemek için Granger nedensellik testi uygulanır. Granger nedensellik testi değişkenler arasında ilişkinin olup olmadığını test etmek ve ilişki varsa bu ilişkinin yönünü belirlemek için kullanılır. Granger tarafından kurulan basit nedensellik modeli şöyledir:

$$Y_t = \sum_{j=1}^m c_j X_{t-j} + \sum_{j=1}^m d_j Y_{t-j} + \eta_t \quad (3)$$

Modele göre, X değişkeni Y değişkeninin nedeniyse, X'teki değişimler Y'deki değişimlerden önce gelmektedir. Granger testiyle tahminden ziyade nedensellik çıkarılması yapıldığı için değişkenler önceden durağanlaştırılmalıdır (Granger, 1969:431).

Granger nedenselliğinin geliştirilmiş hali Holtz-Eakin, Newey ve Rosen modelidir. Holtz-Eakin ve diğ. (1988) tarafından geliştirilen panel nedensellik analizi en küçük kareler yöntemine dayanır. Holtz-Eakin ve diğ., sabit etkilerden arındırmak için değişkenlerin farkını alarak Granger anlamında nedensellik testi için uyarlanmış ve değişkenlerin fark ya da seviyelerini içeren enstrüman değişken seti kullanılmasını önermiştir (Öztürk ve diğ., 2011:63).

Holtz-Eakin ve diğ. (1988) modeli aşağıdaki şekilde tanımlanmaktadır (Holtz-Eakin ve diğ., 1988:1373):

$$y_{it} = \alpha_{0t} + \sum_{l=1}^m \alpha_{lt} y_{it-l} + \sum_{l=1}^m \delta_{lt} x_{it-l} + \psi_t f_i + u_{it} \quad (4)$$

Denklemden f_i sabit etkileri, u_{it} hata terimini göstermektedir. Bu tanımlamada hata terimi u_{it} , denklemden y_{it} ile korelasyonludur (Holtz-Eakin ve diğ., 1988:1376).

Tablo 3. Granger Nedensellik Test Sonuçları

	Gecikme	Gözlem Sayısı	F-istatistiği	Olasılık
Dış borç → Büyüme	3	112	3.16250	0.0277
Büyüme → Dış borç	3	112	0.25909	0.8547
Dış borç → Enflasyon	5	98	0.76339	0.5787
Enflasyon → Dış borç	5	98	0.29320	0.9155

Tablo 3'de yapılan Granger Nedensellik Testi sonuçlarına göre, dış borçlardan ekonomik büyümeye doğru nedensel bir ilişki varken; ekonomik büyümeden dış borçlara doğru bir nedensel ilişki tespit edilememiştir. Dolayısıyla, dış borçlarla ekonomik büyüme arasında tek taraflı bir nedensellik bulunmuştur. Dış borçlarla enflasyon arasında ise iki yönde de nedensel bir ilişki tespit edilememiştir. Yapılan analiz sonucunda, dış borçların büyümenin bir nedeni olduğu görülmüştür. Kısacası çalışmadaki söz konusu ülkelerde dış borca dayalı bir büyüme görülmektedir. Büyüme ile dış borç arasında nedensel bir ilişki çıkmaması da ekonomik büyümeden kaynaklı bir dış borç olmadığı sonucunu vermektedir. Ayrıca analizde dış borçlarla enflasyon arasında nedensel bir ilişki tespit edilememiştir. Çalışmadaki ülkelerde



son yıllarda görülen tek haneli enflasyon (Özbekistan hariç) dış borçların enflasyona yol açmadığının göstergesi olarak verilebilir. Uzun dönemde değişkenler arasında bir ilişki tespit edilmiş olsa da nedensel ilişki bakımından bu durum sadece dış borçlardan ekonomik büyümeye doğrudur.

Sonuç

Bu çalışmada Türkiye ile 6 Orta Asya Cumhuriyeti (Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan ve Türkmenistan) için 1995-2014 dönemlerinde dış borçların ekonomik büyüme ve enflasyon üzerine etkileri araştırılmıştır. Çalışmada, panel birim kök testinde serilerin 1.farkında durağan oldukları görülmüştür. Serilerdeki birim kök sorunu giderilip serileri durağan hale getirdikten sonra ikinci aşama olan ve seriler arasındaki uzun dönemli ilişkiyi veren eşbütünleşme testine geçilmiştir. Pedroni eşbütünleşme testine tutulan seriler, uzun dönemli eşbütünleşme ilişkisine sahip olduğu görülmüştür. Bu bağlamda, dış borçlarla ekonomik büyüme ve enflasyon arasında uzun dönemde anlamlı bir ilişki görülmüştür. Son olarak yapılan panel Granger nedensellik testinde ise dış borçlardan ekonomik büyümeye doğru tek yönlü bir nedensellik tespit edilmiştir. Ancak dış borçlarla enflasyon arasında nedensel bir ilişki tespit edilememiştir.

Sonuç olarak dış borçlarla ekonomik büyüme ve enflasyon arasında uzun dönemli bir ilişki görülmüştür. Dış borçlarla ekonomik büyüme arasında dış borçlardan ekonomik büyümeye doğru nedensel bir ilişki varken; ekonomik büyümeden dış borçlara doğru bir nedensel ilişki tespit edilememiştir. Dış borçlarla enflasyon arasında ise iki yönde de nedensel bir ilişki tespit edilememiştir. Çalışmanın sonucunda görülen dış borçlarla ekonomik büyüme arasındaki ilişki, dış borçlardaki artışın ekonomik büyümeyi azalttığını ifade etmektedir. Çalışmaya konu olan ülkelerde alınan dış borçlar, yatırıma dönüştürülmediği sürece ekonomik büyümeye olumsuz etki edecek ve ülkeleri borç sarmalına çekecektir. 2000’li yıllardan itibaren dünyada enflasyon oranlarının azalması bu çalışmada, dış borçlarla enflasyon arasında ilişki bulunmamasının nedeni olabilir. Bulunan sonuçlar genel literatürle paralellik göstermiştir.

KAYNAKÇA

Akan, Y.ve Kanca, O C. (2015). “Türkiye’de Dış Borçlanma, Büyüme ve Enflasyon İlişkisi: VAR Yaklaşımı (1980-2013)” Hacettepe Üniversitesi İİBF Dergisi, Cilt:33, Sayı:3, s.1-22.

Baum, A., Checherita-W., Cristina and Rother, P. (2012). “Debt and Growth New Evidence For The Euro Area” European Central Bank, Eurosystem, Working Paper Series, No.1450, July 2012.

Chudik, A., Mohaddes, K., Pesaran, M., Hashem and Raissi, M. (2013). “Debt, Inflation and Growth: Robust Estimation of Long-Run Effects in Dynamic Panel Data Models” (November 1, 2013). CAFE Research Paper No. 13.23.

Clements, B., Rina and Nguyen, B., Toan Q. (2003). “External Debt, Public Investment and Growth in Low-Income Countries” IMF Working Paper, No.WP/03/249.

Hazine Müsteşarlığı (2016). “Aylık Ekonomik Göstergeler” Ekonomik Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Mart 2016, Ankara.



İpek, E. ve Yaşar, B. K. (2008). “Türkiye’de Ekonomik Büyüme ve Dış Borç İlişkisi” Uluslararası Sermaye Hareketleri ve Gelişmekte Olan Piyasalar Uluslararası Sempozyumu, Balıkesir.

Lin, S. ve Kim S. (2001). “Foreign Debt and Economic Growth” Economics of Transition, 9(3), s.635-655.

Pattillo, C., Poirson H., Ricci L. (2002). “External Debt and Growth” Finance and Development, s.32-36.

Tatoğlu (Yerdelen), F. (2013). “İleri Panel Veri Analizi Stata Uygulamalı” Beta Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul.

Ulusoy, A., Cural, M. (2006). “Türkiye’de 1980 Sonrası Dönemde İç Borçların Sürdürülebilirliği” ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:2, Sayı:4, 2.1-21.

Ulusoy, A., Küçükkale Y. (1996). “Türkiye’de Dış Borçların İktisadi Büyüme ve Enflasyon Üzerine Etkisi: Granger Nedensellik Testi” Ekonomik Yaklaşım Dergisi, 7(21), s.13-25.

Veiga, José Lopez da; Ferreira-Lopez, Alexandra and Sequeira, Tiago (2014). “Public Debt, Economic Growth and Inflation in African Economies” MPRA Paper No.57377, 17, July 2014.

Yavuz, A. (2009). “Başlangıcından Bugüne Türkiye’nin Borçlanma Serüveni: Durum ve Beklentiler” SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Aralık 2009, Sayı:20, s.203-226.



Field : Fashion Design

Type : Research Article

Received: 25.03.2016 - *Accepted*: 26.04.2016

Nazar Temalı Kadın Giysi Tasarımları

Filiz ERDEN, E. Elhan ÖZUS, Melek TUFAN

Selçuk Üniversitesi, Teknik Bilimler Meslek Yüksekokulu, Tekstil, Giyim, Ayakkabı ve Deri,
Konya, 42000, TÜRKİYE

E-posta: ferden@selcuk.edu.tr, elhanak@hotmail.com, mlktufan@gmail.com

Öz

Bütün toplumlarda yaygın olarak görülen nazar inancının kökeni, Neolitik çağlara kadar uzanmaktadır. Araştırmalar sonucunda, eski dönemlerden itibaren Batı'da ve Doğu'da büyü'nün ve nazarın kötü etkilerine inanma ve bunlara karşı tedbirler alma bilgisinin köklü olduğu görülmüştür. Geçmişten günümüze varlığını sürdüren bu inanış, ülkemizin hemen her köşesinde günlük hayatın içerisinde ve bütün etkinliğiyle varlığını devam ettirmektedir. Halk arasında, nazara karşı mavi boncuk, delikli taş, nal, yumurta kabuğu gibi çeşitli nazarlıklar kullanma alışkanlıkları günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmada nazarın kültürümüzdeki yeri incelenmiş, nazar boncuğu temalı kadın giyim tasarımları hazırlanmıştır. Hazırlanan tasarımlardan seçilen bir tanesinin üretimi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nazar boncuğu, tasarım, kıyafet



Evil Eye Themed Women's Clothing Designs

Abstract

Origin of evil eye belief which is widespread in all societies, goes back to the Neolithic times. As a result of researches, it has been seen that believing in impacts of magic and evil eyes and knowledge of taking measures against them have been well-established since ancient times in West and East. This belief which has existed from past to present time, exists in almost every corner of our country's daily life with its whole effectiveness. Habits of using charms such as blue bead, stone having hollow, horseshoe, eggshell against evil eye as a conventional wisdom exist today. In this study, evil eye's place in our culture has been examined and evil eye bead themed women's clothing designs have been prepared. One of designs which were selected from these, were manufactured.

Keywords: Evil eye bead, design, clothing



Giriş

Kültür kelimesinin çeşitli manaları vardır. Aslında Latince "toprağı işleme" demek olan bu tabir, sonraları Batı Avrupa dillerinde kazandığı "yüksek umumi bilgi" manası ile Türkçe 'ye de girmiştir. Başta sosyologlar olmak üzere, kültür tarihçilerince "kültür" kelimesinin ifade ettiği kavram: Bir topluluğun yaşama tarzı, atalardan gelen maddî-manevî değerler yekûnu, umumi olarak inançlar, değer hükümleri, örf ve âdetler, zevkler, kısaca insan tarafından yapılmış ve yaratılmış her şeydir (Kafesoğlu, 1997: 8). Türkler değişik kültürlerle yüz yüze gelmelerine rağmen kendi törelerini ve kişiliklerini korumasını bildiler. Kendi sosyal yapılarında yabancı etkileri eritip kültürlerini geliştirdiler. Türklerin aile yapısının güçlü olması, kültürlerinin temel unsurunun devamının önemli nedenlerindedir. (Çubukçu, 1987: 11).

Binlerce yıldan beri tarihin her safhasında dünyanın değişik coğrafyalarında varlığını ve zengin birikimini sergileyen Türk kültürü, bu birikimini sonunda Anadolu'ya kadar taşımamıştır. Orta Asya'da Eski Türk İnanç ve İnanışlarıyla birlikte sözlü geleneğe dayalı olarak da ilerleyen ve kendisini gösteren Türk kültürü; İslamiyet ile tanışmasından sonra da bu zengin birikiminden hemen kopup ayrılmamıştır (Uğurlu ve Koca, 2010:1). Türk kültürünün binlerce yıllık geçmişinden getirdiği manevi kültür miraslarından bir tanesi de nazar inancıdır.

İslamiyet öncesi Türk inanışlarından kalma nazar boncuğu inancı, İslamiyet'in nazar boncuğuna karşı olmasına rağmen geleneklerden dolayı kullanılmaya devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Nazar inanışında mavi göz tehlikesine karşılık mavi renkteki nazarlıklar önem kazanmış ve insanın dışı dünyaya açılan penceresi (gözü) mavi cam boncuk olarak tasvir edilmiştir (Gür ve Soykan, 2013:131). Halk arasında, nazara karşı mavi boncuk, delikli taş, nal, yumurta kabuğu, el figürü, iğde dalı, geyik boynuzları gibi çeşitli nazarlıklar kullanma alışkanlıkları günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

Giysi üretiminin ilk basamağı olan tasarım aşamasında, esin kaynağı olarak, toplumun kültürel özellikleri, sosyal yapısı ve tarihi geçmişi, tasarımcı için zengin bir kaynak oluşturur (Zengingönül vd., 2003: 409). Tasarım, zihnimize canlanan yaratıcı, sanatsal fikirlerin araştırma ve düşünme sürecinin sonucunda ortaya çıkan artistik neticesidir. Var olan fikir veya nesnelerin yeniden yorumlanması ya da farklı formlara dönüştürüldüğü bir üretim sürecidir (Atmaca, 2014: 5).

Araştırma, her tasarım sürecinde hayati önem taşıyan, tasarım öncesinde ağız denize son bir kez sallanıldığı ve düşüncelerin toplandığı süreçtir. Bunun deneysel bir çalışma, belirli bir konu hakkında bilgi toplama aşaması olması gerekir. Araştırma yaratım sürecine esin veren, bilgi ve yaratıcı bir yön sağlayan en temel araçtır. (Seivewright, 2013:6)

Bir giysi tasarımının yapılabilmesi için, hayal gücü, sezgi, beceri öğelerinin olması gerekmektedir. Ayrıca giysi tasarımının oluşması için, belirlenmiş bir konudan yola çıkarak, belli bir düşünceyi yansıtmaya ve özgün bir çalışma ile yaratıcılık değeri içeren sonuç elde etmesi gerekir (Zengingönül vd., 2003: 409). Giysi tasarımında yaratıcı düşüncenin ve temaların ürüne dönüşmesinde; silüet, ahenk, renk ve doku öğeleri belli bir uyum, denge ve bütünlük prensipleri içinde uygulanmalıdır (Kışioğlu vd., 2003: 435)

Bu araştırma Türk manevi kültüründe önemli bir yere sahip olan nazar inancının süs eşyaları, bina veya üzerimizde taşınan nazarlıklardan farklı bir boyut kazandırarak giysi tasarımında esin kaynağı olarak kullanılması amaçlanmıştır. Böylece takılardan, ev eşyasına mimariye



kadar geniş bir yelpazede kullanılan, kültürümüz ve geleneklerimiz arasında önemli bir yere sahip olan nazarlıkların farklı alanlara aktarılması sağlanacaktır.

Türk kültürünün devamını sağlayan geleneklerimizi incelemek amacıyla yapılan araştırma: Türk kültür tarihinde önemli bir yeri olan nazarlıkların renk, biçim ve estetik yönlerinin model tasarımlarına aktarılmasını ve böylece kültürel mirasımızın korunması, tanınması, gelecek nesillere aktarılması, farklı alanlarda kullanılarak geliştirilmesi açılarından önemlidir.

Türk Kültüründe Nazar İnancı

“Nazar”, Arapça kökenli bir kelime olup, Türkçede “Bakış, bakma, göz atma” anlamına sahip olmasının yanında, “Belli kimselerde bulunduğu inanan, kıskançlık veya hayranlıkla bakıldığında insanlara, eve, mala-mülke hatta cansız nesnelere kötülük verdiğine inanan uğursuzluk, göz” anlamına gelir ve “kem göz” olarak da adlandırılır. Nazar değmesini engellemek veya nazardan korunmak için yapılan en yaygın uygulamalar “nazarlık” bulundurmaktır ve çeşitli söz kalıplarının söylenmesidir (Ekici ve Fedakâr, 2014: 42). Nazar, daha ziyade, mavi göz ve sarı saçlı bir kimsenin, diğer bir kimseye, hayvana veya eşyaya kötü gözle bakması yahut bunlar hakkında methedici sözler söylemesi ile meydana gelir. Neticede insan ile hayvan hastalanır ve ölür. Eşya ise kırılır, yıkılır veya yanar (Acıpayamlı, 1962: 15).

Halk, her şeyden önce, nazardan korunmak, sonra, nazar dolayısıyla meydana geldiğine inandığı hastalıktan kurtulmak istemiştir. Bu sebeple, nazara karşı korunma tedbirleri ile tedavi şekillerini bulmuştur (Acıpayamlı, 1962: 17). Nazara karşı mavi boncuk kullanma, Türklerin eskiden beri uyguladıkları bir yöntemdir. Eski Türkler “boncuk-moncuk” adını verdikleri değerli ve tılsımlı taşı, kişinin veya atın boynuna, hatta sancağın tepesine takarak kötü ruhlardan ya da kötü gözlerden korunmak istemişlerdir. Bu koruyucu boncuğun mavi olması; Türkler arasında mavi gözlü kişilere çok seyrek rastlanması ve mavi gözlerin olağanüstü güce sahip olduğuna inanılmasıyla ilgilidir (Çıblak, 2004:120). Halk inancına göre, göz değmeye karşı korunmanın en kolay şekli “göz ”dür. Yani, kötü gözün zararlı etkisini yine ancak göz önlemektedir (Etikan ve Kılıçarslan, 2012: 107). Böylelikle mavi gözlerden gelebilecek herhangi zararlı etkilerden korunmaya çalışmışlardır. Günümüzde de mavi gözlülerden çekinme ve onların kem bakışlarını etkisiz kılmak için mavi boncuk kullanma eskiden olduğu gibi yaygın bir şekilde varlığını devam ettirmektedir (Çıblak, 2004:120). Nazardan korunmak amacıyla kullanılan göz figürü boncuklarla sınırlı kalmayıp halı kilim gibi kültürel değerlerimizde de sıkça kullanılmıştır.

Göz motifi, “göz değmek”, “nazara gelmek” şeklinde adlandırılan doğaüstü inanışları ifade etmek amacıyla, dokumalarda yaygın olarak kullanılan bir motiftir. Bu nedenle nazara iyi gelmesi amacıyla, halı ve düz dokuma yaygıların başlangıç ve bitişinde yer alan ve kilimlik denilen kısmına göz motifi dokunmaktadır. Böylece, dokumaya ve dokuyucuya göz değmesi önleneyeği düşünülmektedir (Deniz, 2000:184; Ölmez, 2012:503). Aynı zamanda bu dokumalar, dokuyanın evini, mutluluğunu nazardan ve kem gözden koruduğuna inanan ve yere serilen bir çeşit nazarlıktır (Etikan ve Kılıçarslan, 2012: 107).

Nazarlık kullanımında en yaygın ögenin cam nazarlıklar olduğu bilinmektedir. Cam nazarlıkların, kolye, künye, yüzük, bileklik v. b. takı eşyası olarak kullanılmalarının yanı sıra yapı beden duvarlarında da kullanıldıkları görülmektedir. Nazara karşı kullanılan nazar boncuklarının çıkış noktası Anadolu’dur. Nazar boncuklarının genelini göz şeklinde olmasından dolayı araştırmacılar nazarlıkları göz boncukları olarak adlandırmışlardır (Gür ve Soykan,2013:131).



Nazar boncuğu, hammaddesi ve üretim teknikleri bakımından cam sanatının geleneksel bir çeşididir. Cam boncuk üretimi, tarih öncesine uzanan bir geçmişe sahiptir ve hemen hemen dünyanın her yerinde cam boncuk üretimi ve kullanımının örneklerine rastlanır.(Küçükerman 2010: 42).

Halk arasında madenden yapılmış el şeklindeki nesnelere de nazarlık olarak kullanılmaktadır. Beş parmağı açılmış el resminin nazara karşı bir korunma aracı olarak kullanılması, dünyanın çeşitli yerlerinde görülen yaygın bir gelenektir. Ülkemizin birçok köşesinde de köy evlerinin duvarlarında el resimlerine rastlanmaktadır. Bununla “elem tere fiş, kem gözlere şiş”, “beş parmağım gözüne” sözleriyle de anlam kazandığı üzere, kötülük getirmesi ihtimali olan gözleri, oyma tehdidi ile korkutmak ve eli, nazara uğrayacak kişi ile zarar verecek kişinin bakışı arasına koyarak bir engel oluşturmak istenmiştir. Göze yöneltilen sivri şeylerle kötü bakışlara karşı çıkılmak hedeflenmiştir. (Çıblak, 2004:120).

İslam inancında nazarın var olduğu, akait ve kelam kitaplarında nazarın inanılması gereken bir inanç olarak yer aldığı ve Hz. Muhammed tarafından nazardan sakınmak için öğretilen dualar olduğu bilinmektedir. Hz. Muhammed’in “*Nazar’dan Allah’a sığınınız. Çünkü göz (değmesi) gerçektir.*” hadisi, İslamiyet’te nazar inancının varlığı kanıtlanmakta, fakat nazardan korunmak için kullanılan nazarlık vb. uygulamaların yasak olduğunu göstermektedir (Çıblak, 2004:103).

Yöntem

Nazardan korunmak amacıyla kullanılan objelerin, giysi tasarım ve üretim sürecinde, esin kaynağı olarak kullanılabilmesini ortaya koymak amacıyla hazırlanan araştırmada, uygulamalı araştırmalar yöntem olarak seçilmiştir. Uygulamalı araştırmalar, üretilen bilgilerin sorunların çözümünde kullanılmasını amaçlayıp belli sorunlar üzerinde odaklaşarak onları çözmek için çalışır.

Amaç doğrultusunda, farklı kaynaklardan konu ile ilgili literatür taraması yapılmıştır. Özgün bir giysi tasarımı hazırlayabilmek için yapılan araştırmalar ışığında, tasarım yaparken esin kaynağı olarak kullanmaya yönelik hikâye panosu hazırlanmıştır. Hazırlanan hikâye panosu tasarım aşamasında giysilerin renklerinin, materyallerinin, süsleme ve modellerinin seçiminde ışık tutmuştur. Örnek çizimler yapılmış ve çizimi yapılan modellerden bir tanesine karar verilerek model geliştirilmiş, teknik ayrıntıları belirlenip kalıpları hazırlanmıştır. Son aşama olarak modelin üretimi yapılarak çalışma tamamlanmıştır.

Araştırma konusunu oluşturan nazar temasının işlendiği objeler incelenmiş, konuya en uygun seçim olduğu düşünülen nazar boncuğu ele alınmıştır. Yapılan araştırmalar ve giysi tasarım sürecinden hareket edilerek bir adet giysi tasarlanmış ve uygulaması yapılmıştır.

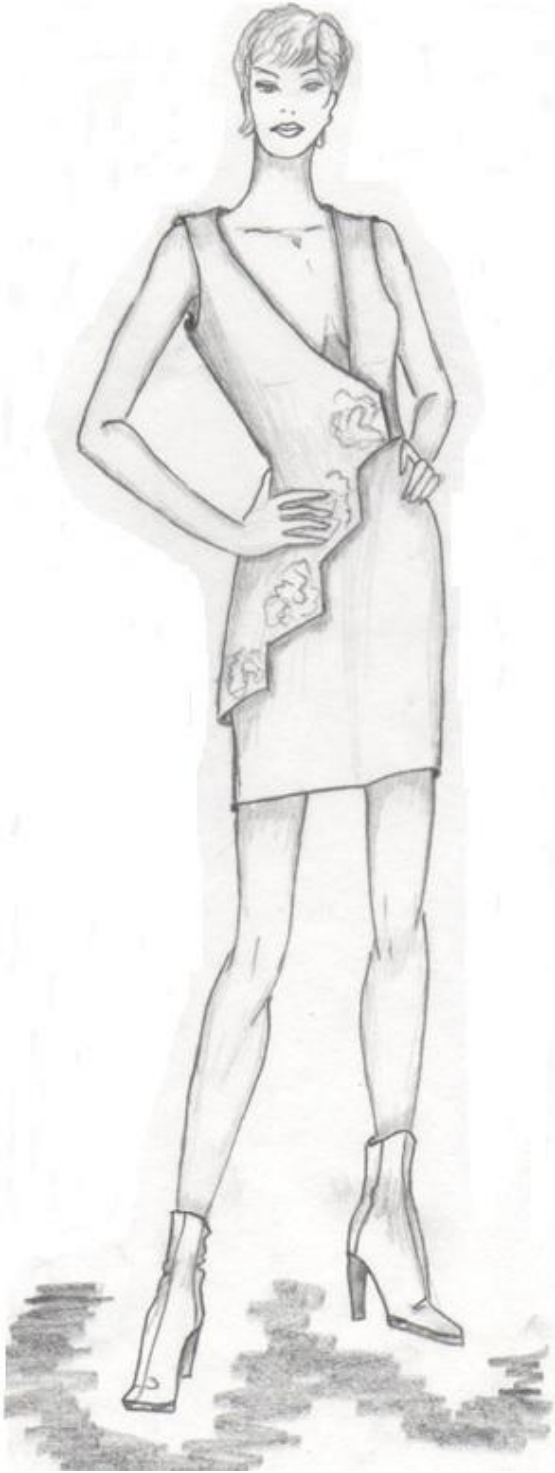
Bulgular

Bu bölümde kültürümüzde nazar inancını yansıtan öğelerle oluşturulan hikâye panosu, yapılan araştırmalar ve hikâye panosundan esinlenerek hazırlanan tasarımlar yer almaktadır. Ayrıca yapılan tasarımlardan üretimine karar verilen modelin uygulama süreçlerine ilişkin açıklamalar ve tasarımı yapılan ürün yer almaktadır.



Şekil 1. Hikâye panosu

Nazar boncuğunun canlı renkleri tasarımlara ilham vermiştir. Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan keçenin ayrıca küçük boncuklarla oluşturulan nazar boncuğu motiflerinin kot kumaşla kombine edilerek tasarımlarda kullanılmasına karar verilmiştir. Kullanılması düşünülen materyallerin özellikleri göz önünde bulundurularak yelek tasarımları hazırlanmıştır.



Model 1



Model 2

Model 1: Kot kumaştan asimetrik yelek modelinin ön etek uçları boncuklarla nazar boncuğu motifleri işlenecektir.

Model 2: Keçeden tasarlanan asimetrik yelek modelinin sol bedenden sarkan keçe ve boncuk ile hazırlanan motiflerle süslenecektir.



Model 3



Model 4

Model 3: Keçeden üretimi düşünülen asimetrik yelek modelinin ön bedeninde büyük bir nazar boncuğu motifi oluşturulacaktır.

Model 4: Kot kumaştan tasarlanan asimetrik yelek modelinin sağ ön bedeni boncuklarla nazar motifleri ile süslenecektir.



Model 5



Model 6

Model 5: Keçeden üretimi düşünülen asimetrik yelekte büyük bir nazar boncuğu modelin sağ önünden başlayarak arka bedene devam edecek boncuk işlemeli bantlarla kapama sağlanacaktır.

Model 6: Kot kumaştan tasarlanan simetrik yelek modelinde ön bedende fermuarla kapama sağlanacak bantlar nazar boncukları ile hazırlanacaktır.



Model 7



Model 7: Keçe ve kot kumaşın beraber kullanılarak üretimi planlanan simetrik modelin robası boncuklarla işlenirken beden keçeden oluşturulacaktır. Kapama fermuarla sağlanacaktır.

Yapılan araştırmalar ve hazırlanan tasarımlar gözden geçirilerek üretimi yapılmak üzere 3 numaralı model seçilmiştir. Geniş bir ön bedene sahip olan bu modelin ön kısmında büyük bir nazar boncuğu planlanmıştır. Keçeden üretilecek olan yeleğin tüm bedeninin rengârenk farklı boyutlarda nazar boncukları ile tamamlanması düşünülmüştür. Hazırlanacak olan nazar boncuklarının renk, büyüklük ve yerlerine keçe atma işlemi sırasında karar verilerek uygulama yapılmasının daha uygun olduğu fikri benimsenmiştir.

Belirlenen model için temel kalıp hazırlanmış, model uygulaması yapıldıktan sonra pensler atılmış ve % 25 çekme payı ilave edilerek kalıp tamamlanmıştır. Çekme payı keçe lifinden eni ve boyu 50 cm büyüklüğünde keçe atarak denenmiş ve işlem sonucunda 37cm ye 38cm bir ürün elde edilmiştir. Hesaplanan çekme payı kalıplara ilave edilirken yan dikişler iptal edilerek tek bir parçadan oluşan kalıbımız tamamlanmıştır.

Masaya önce kalıp ve üzerine petek tül serildikten sonra keçe liflerinin serim işlemi yapılmıştır. İlk kat krem rengi atılırken ikinci katta sağ ön bedende planlanan büyük nazar boncuğu renkli liflerle atılmıştır. Yeleğin tüm bedenine dağıtılacak olan nazar boncukları için renkli yünlerden şeritler hazırlanmış, farklı renklerde şeritler kullanılarak hazırlanan boncuklar yeleğin üzerine yerleştirilmiştir.

Zeytinyağı sabunu rendelediğimiz sıcak su ürünün her yerine eşit olarak yedirildikten sonra üstüne petek tül serilerek tepme işlemi yapılmıştır.

Elde edilen keçeye önce masada daha sonra manken üzerinde form verme işlemi yapılarak kurumaya bırakılmıştır.

Yeleğin omuzları elde kaynaştırma dikişi ile tutturulmuştur. Yeleğimizin kapaması için keçeden toplar hazırlanarak düğme olarak kullanılmıştır.



Üretim sürecinden görüntüler



Nazar teması ile hazırlanan giysi tasarımı

Sonuç ve Öneriler

Günümüzde moda olgusu kapsamında etkisini daha çok hissettiren tasarım kavramı, yaratıcılık ve özgünlük ilkelerine dayanan ürünlerle katma değer kazanmaktadır (Ağaç ve Gürşahbaz, 2013:8). Bu araştırma manevi kültür varlıklarımızın moda sektöründe esin kaynağı olarak kullanımına örnek olması amacıyla hazırlanmıştır. Böylece kültürel değerlerimizin yeni nesiller tarafından tanınmasına ve bu değerlerin farklı ürünlerde yaşatılmasına katkı sağlanmış olacaktır.

Araştırmada Türk halk kültüründe önemli bir yere sahip nazar inancı esin kaynağı olarak belirlenmiş, tasarım süreci sonucunda geliştirilen modellerden bir tanesi üretilmiştir.

Sonuç olarak, dünyamız hızla küreselleşse de, ülkelerin etnik kökleri gelenek ve görenekleri modaya ilham vermiş ve etnik unsurlar modanın her alanında aranır olmuştur. Bu çalışma marka ve marka imajı oluşturma çabası içinde olan modacılarımızın kültürel öğelerimizi esin kaynağı olarak kullanarak özgün tasarım ve ürünler üretmesine katkı sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- Acıpayamlı, O. (1962), Anadolu'da Nazarla İlgili Bazı Âdet Ve İnanmalar, Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi Cilt XX-Sayı: 1, Ankara.
- Ağaç S., Gürşahbaz., N., (2013)“Konya Selçuklu Mimarisi Taş-Mermer Oyma Sanatındaki Örgelerin Giysi Tasarımında Uygulanması” 8, Konya, Ulusal Sanat Ve Tasarım Sempozyumu Ve Sergisi 9-10-11 Ekim
- Atmaca, A. E. (2014) “Temel Tasarım” Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık.
- Çıblak, N. (2004). “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanıcı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar.” *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*. 103-125.
- Çubukçu, İ.A. (1987), Türk- İslam Kültürü Üzerinde Araştırmalar Ve Görüşler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Ekici, M. ve FEDAKÂR, P.(2014), “Gelenek, Aktarma, Dönüşüm Ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar Ve Nazar Boncuğu”, Millî Folklor, Yıl 26, Sayı 101,
- Etikan,S. ve Kılıçarslan, H. (2012) “Düz Dokumalarda Nazar İnanıcı Ve Göz Motifi”. Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi Sayı:10
- Gür, D.ve Soykan, A. N.(2013) “Anadolu Kültüründe Nazar ve Nazarlıklar: Safranbolu Örneği.” Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Sayı:3 S:96-134
- Kafesoğlu, İ. (1997), Türk Millî Kültürü, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul.
- Kişioğlu S., Çakar Erenler G., Bayraktar F., (2003)“Bölgesel Giyim Tarzlarının koleksiyon Tasarımı Temalarındaki Rolü” 435-443, Ankara, II Kastamonu Kültür Sempozyumu 18-20 Eylül
- Küçükerman, Ö. (2010) “Anadolu Mirasında 3000 Yıllık Tasarım, Sanayi ve Ustalık Öyküsü Göz Boncuğu”. Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Ankara
- Seivewright, S.(2013) “Moda Tasarımında Araştırma Ve Tasarım” Literatür Yayınları, İstanbul.
- Uğurlu, S. Ve Koca, S. K (2010) Türk Kültürü Ve Anadolu Müslümanlığı İlişkisi Akademik Bakış Dergisi Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi Sayı 22 Kırgızistan.
- Zengingönül N., Çivitci Ş., Ağaç S.,(2003). “Kastamonu ili Nasrullah Camii Kalem işi Süslemelerinin Giyim Tasarımında Kullanılmasına ilişkin Bir Çalışma”409, Ankara II Kastamonu Kültür Sempozyumu 18-20 Eylül



Field : Fashion Design

Type : Research Article

Recieved: 05.03.2016 - *Accepted*: 21.05.2016

Tarihsel Gelişim İçerisinde İnsan, Moda, Ayakkabı İlişkisi

H. Meryem İMRE

İstanbul Aydın Üniversitesi, Moda Tasarım Programı, İstanbul, TÜRKİYE

E-Posta: meryemimre@aydin.edu.tr

Öz

Moda ve tasarım; insanoğlunun yerleşik yaşama geçmesiyle başlayan gereksinimlerinin getirdiği kendini beğenme ve beğendirme duygusunun ön plana çıkması ile oluşmuştur. Kıyafet, insanın kişiliğini ve kendini anlatma biçiminin en belirgin özelliği olmuştur. Anlatma biçiminin kendi içindeki sıralaması, öncelikle kıyafet ve ardından onu tamamlayan ayakkabı, çanta ve aksesuarlardır. Kültürel ve toplumsal yapı içerisinde, moda değişkenliğin sembolü olarak varlığını hissettirmiştir. Moda form, renk, doku ve kültürün etkisiyle insanın yaşam içerisindeki farklılıklarını belirtmiştir. Bu farklılık insanın yerleşik hayata geçtiği dönemden günümüze kadar ayakkabının etrafında gelişmiştir. Ayakkabı tasarımlarında görülen farklar, ayakkabının tarihsel gelişimi içerisinde insanın sosyal konumunu da etkileyen en önemli obje olma durumunu hala sürdürmektedir. Ayağı dış etkilerden koruma ihtiyacından yola çıkarak tasarlanan ve üretilen ayakkabı, ayak sağlığını korumakla beraber, insanın kişiliğini ve gücünü de ifade etmiştir. Ayakkabı üretiminde kumaştan deriye kadar değişik malzemeler kullanılmış ve farklı aksesuarlarla süslenecek insanın toplumdaki yerinin sağlanmasına neden olmuştur. Günümüzde hala toplumda bir statü göstergesi olarak etkisini sürdürmektedir. Bu çalışmada, ayakkabının dönemsel farklılıkları ve değişimleri tarihsel süreç içerisinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Moda, tasarım, insan, ayakkabı tarihi



The Relationship between Human, Fashion, and Shoes through Historical Development

Abstract

Due to the fact that humans like to groom themselves constantly, fashion and its design have become an indispensable part of people's lives. Clothing demonstrates people's personality and self-expression. This self expression includes a primary outfit one wears with matching shoes complemented by a bags and accessories. Fashion is a symbol of constant evolvement and change in a cultural and social society. Styles, colours and textures create differences in human life according to cultural preferences. These fashion differences evolved around shoes even from the very early days of simplistic shoe design. The creative differences of shoe design are still very important in influencing people's social status throughout the historical progress of shoes. Even in different geographical territories, shoe design and its production derives from the need for protection of the feet from external effects and the requirement to keep feet healthy and in good physical condition it also expresses people's personality. The production of shoes uses many various materials, such as leather, fabric and matching accessories for the final end product. Shoes are still a symbol of status both in recent years and in today's modern society. Within this work (study), we have examined the differences and changing characteristics of shoes throughout their historical process.

Keywords: Fashion, designing, human, foot, shoes history



Giriş

İlk insanla beraber ilkel toplumlarda görülen sandalet ve ayakkabı ağaç kabuklarından ve hayvan derilerinden ayağa bağlanarak yapılmıştır. Eski Mısır ve Hitit Uygarlıklarında ise sandalet yapımı geliştirilmiştir. Hitit Uygarlığında ise, günümüzde de hala kullanılan ve her uygarlıkta giyildiği görülen çarığın ilk modellerine rastlanmaktadır.

Roma ve Eski Yunan Uygarlıklarında, sandalet ve ayakkabı daha da çeşitlenerek farklı biçimlerde kullanılmıştır. Roma Döneminde ise, sağ ve sol ayakkabı kalıbı kullanılarak, ayakkabının gelişerek devam ettiği görülmüştür.

Ayakkabının temel malzemesi deridir. Hun Türklerinin yerleşik düzene geçmeleriyle beraber kullanmaya başladıkları derinin işlenerek ihtiyaç malzemelerinde özellikle at koşumlarında, ok çantasında ve ayakkabıda kullanıldığı görülmektedir. Çizme yapımında kullanılan derinin üzerine, desenler ve süslemeler yapılarak zenginleştirilmiştir. Çizmelerin tabanlarına yapılan süslemeler ise yöneticilerin zenginliğinin ve sosyal statünün sembolü olmuştur.

Osmanlı Döneminde ayakkabı üretimi gelişerek devam etmiştir. Selçuklu İmparatorluğu döneminden itibaren kalite ve işçiliğin belli standartlarda yapılabilmesi için Ahilik sistemi kurulmuş ve ayakkabıcı esnafının belli bir düzen içerisinde çalışarak, ayakkabı üretimindeki kalitenin sürekliliği sağlanmıştır. Bu dönemde insanların mensup oldukları meslek ve sınıflarını gösteren renk ve formlarda ayakkabılar giyilmiştir. Avrupa’da ayakkabı malzemesi olarak derinin yanında daha çok kumaş kullanılmıştır. Kumaşlarda işleme, applike, toka, değerli taş ve boncuklarla işlenen görkemli ve farklı modellerde ayakkabılar üretilmiştir. Avrupa’da ayakkabı modelleri, her çağda insanların saygınlığını ve gücünü gösteren bir unsur olarak gelişimine devam etmiştir.

Ayakkabı her çağda görsel algıda ilgi uyandıran bir obje olarak karşımıza çıkmaktadır. Asıl işlevi ayağı dış etkilerden koruyan ayakkabının, cinsellik sembolü olarak da algılandığı görülmektedir. Moda tasarımcıları, giysi tasarımlarını yaparken tamamlayıcı obje olan ayakkabı tasarımlarında, ayakkabının estetik gücünü kullanmışlardır.

Moda sürekli değişim içerisinde gelişirken ayakkabı tasarımcıları da yeni fikirler üretmişlerdir. Ayakkabının geçmişten günümüze kadar olan evrelerinde yapmış oldukları analizler sonucunda tasarlanan ayakkabılar günümüzde insanın kimlik arayışında etkili olmuştur.

Modanın Tanımı ve Tarihsel Gelişimi

Moda tasarımında kültürel, sosyal ve ekonomik olayları takip ederek esinlenme, taklit etme işlevselliği ile tasarımlar yapılmaktadır. Moda tasarımı, çeşitli estetik alışkanlıklar ve farklılıklar bütünüdür (Davis, 1997).

“Günümüze kadar en çok kullanılan ve üzerinde fikir birliğine varılan moda kavramı, seçkin kesimin toplumsal alan içinde bir alt sınıfın kendilerini taklit etmeleri sonucu ortaya çıktığını göstermektedir”(Georg, 1957-2003:75). 20.yüzyılın ikinci yarısına kadar modanın etkileme şekli üst grupların seçimlerinin alt gruplara doğru uzaması ve genişlemesi biçimde olmuştur. Devam eden dönemde alt grupların eğitim düzeyinin gelişmesiyle moda olgusunda farklılıklar ortaya çıkmış ve sosyal hayatın içinde yerini almıştır (Crane,2003).

Moda toplumsal ve kültürel değerlerin etki alanı içerisinde gelişmiş, sürekli değişimi öngörerek bireysellikten uzaklaşmış toplumsal boyut kazanmıştır. 20.yüzyıl ile beraber moda



sınıfsal statü belirleyen bir olgu olmaktan çıkarak tüketici modası olarak yerini almıştır. Başka bir açıdan bakıldığında moda kavramı başkaldırı olarak da görülmüştür. Moda ne kadar yeni olursa olsun sürekli kendini yok ederek, yenilenmiş ve sürekliliğini göstermiştir. Modanın kendini yenileme süreci ise sosyal grupların yeni olan modayı kabullenme hızıyla belirlenmiştir.

Modanın ortaya çıkışında ve yaşamın bir parçası olmasına neden olan önemli etkilerden biri ekonomik ve sosyal olaylardır. Moda kavramı, zaman zaman toplumsal ayrışmaya, etkileşime ve toplumsal bütünleşmeye de sebep olmuştur. Ortaya çıkan moda toplum tarafından kısa sürede benimsendiğinde, yaşamımızın tüm evrelerinde kendini göstererek gelişimini sürdürmüştür. Tam tersi olarak toplum tarafından benimsenmediğinde ise yeni bir oluşum süreci başlamıştır. Ortaya konulan olayın moda olması veya yok olup gitmesi bireyin sahiplenmesi ile güçlenerek etki alanını genişletmiştir (Waresquiel, 1999).

Moda belli aşamalardan geçerken toplumsal özelliklerde bu süreç içerisinde değişime uğramıştır. Modadaki modernleşme, giyim anlayışının etrafında gelişirken toplumun zihniyetindeki değişimde de etkili olmuştur. Toplum gelenekselden endüstri toplumuna dönüşürken, bireyin psikolojik ve sosyo-kültürel yapıları da değişime uğramıştır. Bu gelişmeler ile beraber, kişinin davranışları ve giyim kültürü de farklılaşarak, gelenekselde sosyal statüyü sembolleştiren giyim, modernleşme sürecinde bu etkiyi taklit boyutuna getirmiştir (Barbaraosğlu, 2004).

Moda İnsan İlişkisi

Moda kavramı geniş kapsamlı olarak ele alındığında, tek başına bir tüketim davranışı şeklinde görülmemelidir. Bu davranış sosyal, ekonomik veya kültürel gelişmeler sonucu talebin, artış ya da azalmasını göstermektedir. Bu gelişmeler çerçevesinde odaklanılan konu, bireyin psikolojik yapısının etkisiyle, yoğunlaştığı obje işlevselliğinden çok sosyal ve kültürel değerler çerçevesinde kendini göstermiştir. “Moda bireyin kişiliğini, yaşam şeklini, sosyal konumunu ortaya koyan ve belirleyen bir unsurdur” (Jo Entwistle.2002: Makale).

Moda sektöründe üretim planı yapılırken tüketicinin talepleri de dikkate alınmalıdır. Ayrıca tüketim, sosyal disiplinlerden uzak tutulmamalıdır. Her dönemde, son moda kıyafet olarak konuştuğumuz ya da gördüğümüz objeler, bulunduğu dönemin özelliklerini ve etkilerini, estetik boyut içerisinde ele alan popüler kıyafetlerdir. Bu bilgiler ışığında modayı anlamaya çalıştığımızda, moda sektörünün tasarımcıları, editörleri, moda fotoğrafçıları, moda tasarım okulları, öğrencileri, renk ve moda analizcileri, modelistleri, terzileri ve tüm birimlerinin birbirleriyle olan ilişkilerini farklılıklarını anlayıp yorumlamak gerekmektedir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kadınlar, moda sektöründeki tüketimin başrol oyunculuğunu üstlenmiştir. Artık moda mağazaları vitrinlerinde bir imaj ve reklam aracı olarak gündeme gelmiş ve ana amaç olan moda tüketimini hızlandırmak için kullanılmaya başlamıştır. Vitrin düzenlemelerindeki görsellik, lüks yaşam tarzını yansıtan bir boyuta gelmiş ve bu yöntemle istenilen etki yaratılmış, özellikle kadının moda tüketimi üzerindeki etkisi güçlenmiştir. Toplumsal yapının içerisinde, yeni bir tüketici sınıfının oluşmasıyla beraber, bireyin özellikle kadının moda satın alma sürecinde, ihtiyaçtan çok kişisel farklılığını ortaya çıkaran ürünler almaya başlamıştır. Toplumsal ayrıcalık göstergesi olarak hızla yükselen değer olan moda şekillenmesini bu doğrultuda geliştirmiştir (Baudrillard, 1997).

Moda artık kadın için ihtiyaç ve örtünme değil, sosyal anlamlar taşıyan ve farklılığını ortaya koyabileceği bir olgu olmuştur. Erkek, sosyal toplum içinde varlığını, mesleği ve sosyal aktiviteler ile belgelerken, kadın sosyal toplum içerisindeki yerini ve farklılığını giyimi, ayakkabısı ve aksesuarları ile belgelemiştir.

Moda, Ayakkabı İlişkisi

Ayakkabı, var olduğu dönemler içerisinde ayakları dış etkilerden, kirden ve kötü koşullardan korumak amaçlı bir görev yüklenmiştir. Ayakkabının kullanımı, estetik yönü ve kullanılan malzemeler ile ortaya koyduğu sonuç insanın ekonomik ayrıcalığını, statüsünü ve var olduğu kültürü yansıtmaya özelliği hep ön planda olmuştur. Zamanla aksesuar olarak kendine giysiyi tamamlayan bir nesne olarak yer alan ayakkabı artık, tamamen giysi olarak yerini sağlamlaştırmış ve tasarımlarda etkin rol almıştır. Ayakkabının biçimi ve özellikleri, insanın manevi değerlerine katkıda bulunmuştur. Bulunduğu dönemin zevk ve kültürünü de benimseyerek modayı etkilemiştir. Ayakkabının kullanım işlevi sosyal statü, estetik ve moda anlayışı içerisinde görselliğini koruyarak, insan hayatında etkin bir nesne olmuştur. Ayakkabının modanın içerisinde daha fazla yer alması, kişisel anlayışla estetik boyutun birleşmesi sonucunda güçlenmiş ve varlığını kalıcı bir şekilde hissettirmiştir.



Şekil 4. 1. Vivienne Westwood Tasarımı, Doc Marten's bot. (Kaynak:www.stylelist.com, 21.05.2010)



Şekil 4.2. John Galliano tasarımı (Kaynak:www.shoponline2011.com)

Ayakkabının Tanımı

Ayakkabı; kadın, erkek ve çocukların ayaklarını dış etki ve etkenlerden korumak, sosyal konum ve toplumdaki imajlarını sağlamlaştırmak için yüz ve tabanları farklı malzemelerden yapılmış ayak giysisidir, günümüzde artık ayakkabının asıl işlevi ayağın dış etkenlerden korumak değildir. Artık kişinin bulunduğu ortama uyumunu kolaylaştırmak rahat, hızlı hareket etmesini sağlamak ve ayak formunu korumaktır.

Ayakkabı tanımının içinde takunya, potin, terlik ve çizme yer almaktadır. Palet, kayak gibi araçlar bu tanıma girmemektedir. Ayakkabı kelimesinin sözlük tanımlarına bakıldığında genelde ayağı korumak amaçlı açıklamalar görülmektedir.

“Özellikle sokakta ayağı korumak için giyilen ve altı kösele, lastik gibi dayanıklı malzemelerden yapılan ayak giyeceği”(Okyanus Ansiklopedik Sözlük, 1983). “Ayağı ve kimi zaman da bacağı saran deriden, kumaştan, plastikten yapılan giyim eşyası” (Larousse. 1986:1088).



Ayakkabının Tarihsel Gelişimi

İlk insanlar, doğa koşullarının etkisiyle ayaklarını keskin taş, diken ve çamur gibi dış etkilerden korumak amacı ile ağaç kabuğu veya sert yapraklardan taban yapıp, otları ayaklarına bağlayarak ilkel ayakkabıyı tasarlamıştır.

Elde edilen kaynakların çoğu, ayakkabının tarihçesini eski Mısır'dan başlatmıştır. Eski Mısır'da iki bant ile ayağın üzerinden tutturulmuş sandalet giyerlerdi (Bkz.Şekil 2.1).Basit yapısından da anlaşılacağı gibi, insanların ayakkabıyla tanışması sandalet ile olmuştur. Her medeniyet döneminde hangi kültür olursa olsun insanın mutlaka sandalet ile bağı olmuştur. Pers ve Hintliler'in oyarak yaptıkları sandaletler topuzludur. Japonlar sandaletlerine “zori” adını vermişlerdir. Diğer sandaletleri olan tahta tabanlı yüksekliği 2 inç ile 6 inç arasında değişen “geta” (Bkz.Şekil.2.2)farklı bir sandalet formudur. İspanyol sandaleti ipten, Slavlar ise keçeden yapmışlardır. Afrikalılar'ın değişik renkte derilerden dikerek yaptıkları parmak arası sandaletleri vardır (O'Keeffe, 1996). Yapılan tüm sandaletlerin temelini ise Eski Mısır'daki sandaletler oluşturmaktadır.

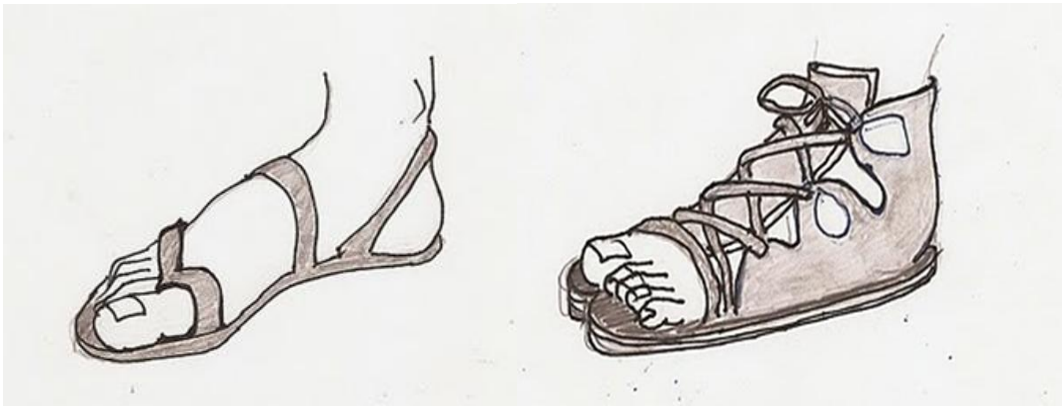


Şekil 2.1. (Kaynak: Bossan,2007;11.)
Mısır Sandaleti “Kahire Müzesi”



Şekil 2.2 . (Kaynak: Bossan,2007;11.)

Homeros'un İliada ve Odyssey 'deki kahramanların bronz sandalet giydikleri, tanrıların ise altından yapılmış sandalet giydikleri anlatılmıştır. Eski Yunan'da sandaleti hem kadın hem de erkekler giymiştir. Bu sandaletler ayağın üzerine deri bant ile tutturulmuş ve tabanı mantardır. Pedila Eski Yunan'da en çok kullanılan ve moda olan sandalet türüydü (Bkz.Şekil.2.3).





Şekil 2.3. Pedila (Kaynak: Yue,1997:20.)

Şekil 2.4. Krepis Askeri Konçlu Sandalet
(Kaynak: Yue, 1997:25)

Orta Çağ Dönemi'nde Ayakkabı

Roma imparatorluğunun ikiye bölünmesiyle yeni krallıklar oluşmuştur. İnsanlar için farklı bölgelerde yeni yerleşim alanları yapılmıştır. Yeni yerleşim alanları rahat ve lüks yaşamın oluşmasına yol açmıştır. Yetenekli ayakkabı ustaları ise daha zarif ve değerli ayakkabıları soylular için yapmışlardır. Bu dönemde ayakkabıların uçları sivrileşerek uzamaya başlamış ve ayakkabının sayısı ayakkabının üst kısmını oluşturan parçası olarak ipek, kadife, deri ve saten kumaşlar kullanılmıştır. Bu ayakkabılara “poulaine” adı verilmiştir. Zenginliğin ve asaletin göstergesi olarak ayak parmakların olduğu kısım uzatılmıştır. Bu model ayakkabıyı giyen kişinin sosyal konumuna göre de farklılık göstermektedir (Brooke,1997). Ayakkabının uç kısmının uzaması sonucunda yürümekte güçlük çekildiğinden gümüş veya altı zincir takılarak bacağın diz bölümüne bağlanmıştır. Poulaine'ler çamurlu sokaklarda giyildiğinde patten adı verilen ve ahşaptan yapılan koruyucu ile giyilmiştir.

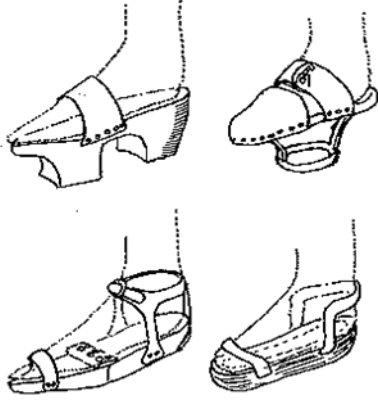


Şekil 2.5. (Kaynak:<http://kristinsewell.wordpress.com>)





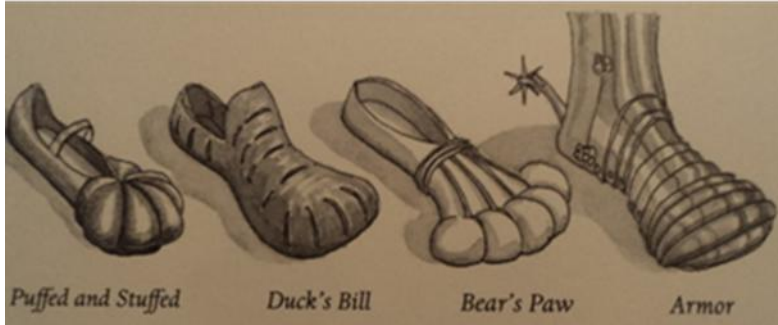
Şekil 2.6. 14.yüzyıl Poulaine Poulaine worn in Burgundy.



Şekil 2.7. Ahşap Patten (Kaynak: Yue,1997:52.)

Rönesans Döneminde Ayakkabı

1450-1460 yılları arasında Rönesans'ın da etkisiyle sanat ve bilimdeki ilerlemelerin ışığında ayakkabıda da yeni bir dönem başlamıştır. Poulaine diye isimlendirilen ayak parmak kısmı uzun olan ayakkabılardan sonra, kral XIII. Charles'ın ayak parmaklarının altışar adet olmasından dolayı, ön kısmı geniş olan ayakkabılar dönemi başlamış oldu. Bu ayakkabılar, duck's bill, bear's pawn ve cow's mouth olarak isimlendirilmiştir. Ayakkabıların form olarak ön kısmı yuvarlak ve geniş, yan ve arka tarafları ise alçak şekilde yapılmıştır. Ayakkabının ön kısım genişliği otuz üç santimetreye kadar ulaşır, yürümekte güçlük çekilince, geniş kısım altı inç ile sınırlanmıştır (Bkz.Şekil.2.8).



Şekil 2.8. Duck,Bear's,Puffed shoe (Kaynak: Yue,1997:36)

16.yüzyılda "Chopin" adı verilen nalınlar Venedik'te moda olmuştur. Chopinlerin çıkış noktası Osmanlı hamamlarında kadınların kullandıkları tahta nalınlardı. Venedik ayakkabıları olarak bilinen Chopin'in en büyük özelliği taban yüksekliklerinin elli santimetreyi geçmiş olmasıdır. Kadınlar arasında statü sembolü olan Chopinler 16.yüzyılda evlenecek genç kızların çeyizlerine mutlaka konulmuştur (www.footwearhistory.com).

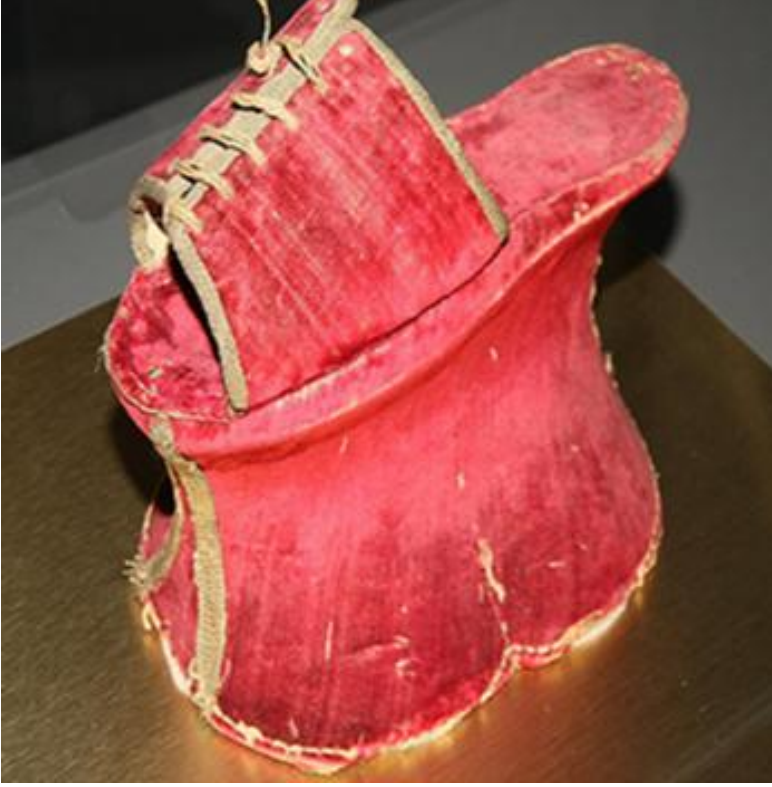


Şekil 2.9. 16.yüzyıl Osmanlı Nalınları (Kaynak: Dr. Ercan Topbaş Koleksiyonu, Airport AVM Sergi, Kasım, 2010)



Şekil 2.10.: Chopine,16.yy Venedik Chopine Örneği (Kaynak: Bata Shoe Museum)

16.yy Chopine Örneği.



Şekil 2.11. Chopine, 16.yy Venedik Chopine Örneği (Kaynak: Bata Shoe Museum)

Hun Türklerinin Erken Dönemlerinde Çizme

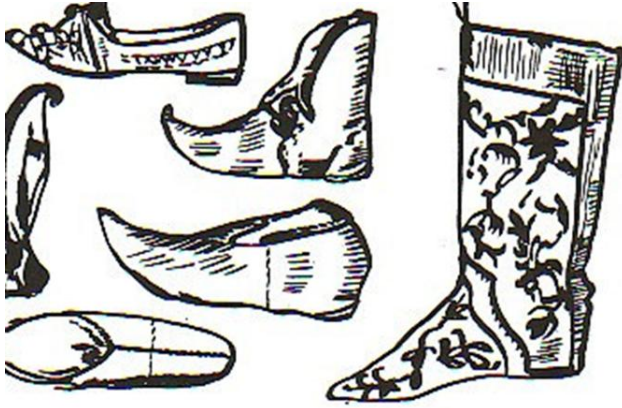
İslamiyet'in kabulünden önce Türklerde "Bozkır Tipi Giyim" in en önemli tamamlayıcı unsurlardan olan çizme, eski Türk topluluklarında çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Arkeolojik kazılarda bulunan o döneme ait çizmelerde görülen biçim, teknik ve estetik olarak formların günümüzdeki modellerden çok farklı olmadığı görülmüştür. Günümüzden 30-40.000 yıl önce üst Paleolitik devirde Batı Sibirya'nın tamamen sular altında kaldığında ve buzulların Altay Dağları'ndan aşağı geldiği dönemde, giyim kuşamda önemli kültürel değişiklikler olmuştur (Naskalı, 2007).

"Yapılan kazılarda çıkarılan çizmeler incelendiğinde, çeşitli malzemeler üzerine farklı tekniklerde yapılmış olduğu; keçeden, yumuşak deriden ve tabanda aşınmayı azaltacak şekilde kalın deri kullanmışlardır" (Naskalı, 2007:162).

Çizmeler ayağı sınıksız saran ya da kolayca çıkarılabilsin diye geniş yapılmıştır. Erken Dönemlere ait çizmelerin çoğu ökçesizdir. Geç dönemlere ait çizmelerde ökçeye rastlanmaktadır. Ökçe ata binerken ayağın üzengide daha rahat tutunabilmesi için yapıldığı düşünülmektedir. Anadolu'da yemeni ye da çarık diye adlandırılan ayakkabılardaki gibi çizmelerin burnu kıvrıktır. Çizmelerde, ayak bileğinde çizmeyi bağlamak için şeritler bulunmaktadır. Çizmelerde bileğin üst kısmında toka veya mahmuzlar kullanılmıştır. Kazılardan çıkan bazı çizmelere bakıldığında, daha zengin görümlü olanların soylular ve

yöneticiler tarafından giyildiğini göstermektedir. Bu durum çizmenin Türklerde rütbe belirten bir ayak giysisi olduğunu belirtmektedir.



Şekil 3.1. Orta Asya'da çizme ve ayakkabı çeşitleri (Ögel, 1991: 128).

Kaynaklara bakıldığında, Orta Asya'da başta çizme olmak üzere çarık, edük ve başmak gibi ayakkabı türleri giyilmiştir. Bu dönemdeki çizmelerde geometrik desenlerin yanında, stilize edilmiş bitkisel motifler, farklı dikiş ve işleme teknikleriyle çizmelerde kullanılmıştır. Yapılan kazılarda kurganlarda bulunan, Hun aristokratlarına ait deri çizmeler, altın ve gümüş sırmalar ile işlenmiştir (Bkz.Şekil.3.1).

Osmanlı Döneminde Dericilik

Anadolu Türk Sanatında görülen tasarım anlayışının tüm sanat dallarında olduğu gibi, deri ürünlerinin tasarımına yansıdığı görülmektedir. Dericilikte ayakkabı üretiminin deri ve işçilik kalitesinin hiç değer kaybetmeden ilerleme kaydetmesi, Anadolu Türklerinden gelen Esnaf birliği kuruluşu kimliğine sahip “Ahilik” sisteminin büyük katkısı olmuştur (Dağtaş, 2007).

16. ve 17. yüzyıllarda en parlak devrini yaşamış olan Türk dericiliğinin ürünleri Batı'ya ihraç edilirdi. Sahtiyan adı verilen deri yapımının Türklere özgü bir metot olduğu tüm dünyada kabul edilmiştir ve “Turkish Leather” olarak bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğu genişledikçe tabaklık ve deri işleyen sanatlarda iş hacmi ve ürün kalitesi bakımından büyük gelişme göstermiştir. Pabuç ve terlik işçiliği, her zaman için batıdaki deri işleme kalitesinden daha üstün olmuştur. Özellikle ordunun, askerin postal ve çizmesine hatta atın koşum ve eğer takımına kadar işlenen her türlü deri mamulü kullanılmış ve Saraçhaneler sürekli deri işlemişlerdir

Osmanlı Döneminde Ayakkabı

Osmanlı dönemindeki evraklara ve kayıtlara bakıldığında, ayakkabıcı ya da ayakkabı kelimelerine rastlanmamıştır. Bu işle uğraşan esnafın adı, Babuççu, Başmakçı, Dikici veya Haffaf olarak belirtilmiştir. Daha sonra Haffaf kelimesi değişerek “Kavaf” adını almıştır (Sakaoğlu, Akbayar,2002).

16. ve 17. yüzyılda, Osmanlı insanında ev içi ve dışında kullanılan ayakkabılar farklılıklar gösterirdi. Atlas, deri ve kadife gibi malzemeler ayakkabı yapımında kullanılmış, ayakkabının



kullanım alanına göre değişmiştir. Kışlık ayakkabıların içinde kürk kullanılmıştır. Bazı deri ayakkabılarda sırma işlemler vardır. Osmanlı Döneminde giyilen ayakkabıları saray ve saray dışında halkın giydiği ayakkabılar olarak farklılıklar göstermiştir(Dağtaş, 2007:58). .

“Saray ayakkabılar; konçlu çizmeler, terlikler, nalınlar, kösele tabanlı süvari pabuçları Halk tipi ayakkabılar; başmak, potin, çapula, çedik’tir. Çarık daha çok Anadolu’da giyilen bir ayakkabı olarak bilinmektedir”(Tansuğ.1989: 38).Müslüman ve gayrimüslim kadınların ayırt edilebilmesi için ferace ve ayakkabılarını sosyal konumlarını ayırt edebilmek amacıyla, belirleyici renklerde giymeleri öngörülmüştür.

16.yüzyılda Sultan II.Selim döneminde, gayrimüslimlerin giyim kuşamları için bir ferman yayınlanmıştır. Bu fermanda kadınların “başmak” yerine bir çeşit ayakkabı olan “şirvani” giymeleri gerektiği belirtilmiştir. Yoksul gayrimüslimler ise, üstü astarlı ayakkabı, papuş ve iç edik giymişlerdir. Müslümanlar sarı, Ermeniler kırmızı, Rumlar siyah, Museviler mavi ayakkabı giymişlerdir.18.yüzyılda ise, gayrimüslimlerin papuş ve ayakkabılarında, siyahın yanında kırmızı giydikleri de görülmüştür (Yavuz, 1990).



Şekil 4.1. 16.yüzyıl işlemeli çizme (Kaynak: Topkapı Sarayı Müzesi.).



Şekil 4.2. Halk tipi mesli çizme (Kaynak: Sabiha Tansuğ koleksiyon.)



Şekil 4.3. Türk Nalımı örneği 16.yüzyıl (Kaynak: Bossan, 2007:159.)



Şekil 4.4. 17.yüzyıl işlemeli (Başmak) terlik.(Kaynak: Topkapı Müzesi)



Şekil 4.5.:(Kaynak:Sabiha Tansuğ Koleksiyonu)



Şekil 4.6.:(Kaynak: Türk İslam Eserleri Müzesi- İşlemeli Osmanlı Terlik Örneği.



Sonuç

İnsanoğlunun var olduğu andan itibaren, önce dış etkenlerden korunma amacıyla otlardan ve ağaç kabuklarından ayaklarını sararak, oluşturdukları ayakkabı zaman içerisinde insanlığın ve tekniklerin gelişmesiyle paralel olarak ilerleme kaydetmiştir. İnsan bedeninin ayrılmaz ve kıyafetin tamamlayıcı bir parçası olan ayakkabı, insanlığın yerleşik hayatla bütünleşmesi sonucunda da, günlük hayat ve sosyal hayat içerisindeki yeri ve konumu farklılaşmıştır.

Tarihsel gelişim içerisinde ayakkabı tasarımının kökeni zanaat odaklı bir çalışma sistemi içerisinde yer almıştır. En önemli özelliği ise ayağın rahat edebilmesi için kalıp ve taban çalışmasında geliştirilen tekniklerdir. Ayakkabı üretiminde kullanılan malzeme, araç ve gereçler neredeyse yüzyıllardır değişmeden işlevselliğini sürdürmüştür. Malzemenin farklı arayışlar içine girmeden tüm özelliğini saklaması, insanoğlunun bedenindeki en önemli parça olan ve bedenine yön veren ayaklarının rahat ve sağlıklı olması için geliştirdiği teknikler ve özellikle ayakkabının taban kalıbı üzerindeki çalışmalar insanın bedenine olan ilgisini ve ona verdiği değeri de göstermektedir.

Ayakkabı estetik yönü ve görselliği çok etkili bir cinsellik sembolü olarak, kadının yaşamında yer alması moda olgusunun oluşmaya başladığı 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkisini göstermiştir. Ayak estetiği ile birlikte bütünlük oluşturan ayakkabı farklı coğrafyalarda farklı güzellik ve estetik anlayışı ile sosyal hayattaki yerini sağlamlaştırmıştır.

Giysilerin ve ayakkabıların insan için fiziksel işlevleri kadar estetik ve simgesel önemleri her zaman ön planda olmuştur. İnsanın sosyal hayatında giysi statü belirleyici ve ayakkabı onu tamamlayıcı unsur olarak algılansa da, ayakkabı bazı dönemlerde tek başına sosyal statü belirleyici durumunda olmuştur.

Her ayağın anatomik yapısının farklı olmasından dolayı, el yapımı ayakkabı kalıbının çalışılması çok önemli olmuştur. Günümüzde ayakkabı sanayinde farklı formlara tek tip kalıp kullanılması ayakkabıdaki görselliği daha önemli hale getirmiştir. Ayağın sağlıklı olması geri planda kalmıştır. Bu anlayış bedenin duruşunu da etkilemektedir. Ayakkabı tasarımcıları, çalışmalarında sadece görselliği ön planda tutmamalı ayakkabı tasarımının ayakla olan birlikteliği de düşünülerek ve birbirini tamamlayan unsurlar olarak ele alınıp, çalışılmalı ve farklı kültürler ile bir arada olmanın oluşturduğu kültürel geçmişi gelecek ile buluşturmak için ayakkabı müzesi oluşturulmalıdır.



KAYNAKÇA

- Barbarosoğlu, F, (2004). *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, İstanbul, s24.
- Baudrillard, J, (1997). *Tüketim Toplumu*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s75.
- Brooke, I, (1949). *A History of English Footwear*, London: St. Giles Publishing Co. Ltd, s54.
- Crane, D, (2003). *Moda ve Gündemleri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s29.
- Çoruhlu, Y, (1995). *Lotus İkonografisi ve Uygur Sanatında Lotus*, Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi.
- Dağtaş, L, (2007). *Müze ve Koleksiyonlardan Deri Eserler*, İstanbul: Türkiye Deri Vakfı Kültür Hizmeti, ss.13-58.
- Davis, F, (1997). *Moda, Kültür ve Kimlik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s141.
- Entwistle, J, (2000). *The Fashioned Body*, Malden: Polity Press.
- Naskalı, E, G, (2007). *Ayakkabı Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yayınevi, s160-162.
- O'Keefe, L, (1996). *Shoes*, New York: Workman Publishing, s103.
- Sakaoğlu, N ve Akbayar, N, (2002). *Derinin Anadolu'da Bin Yıllık Öyküsü*, İstanbul: Creative Yayıncılık, s55.
- Tansuğ, S, (1989). *Türkiyemiz Kültür ve Sanat Dergisi*, İstanbul: Sayılı Matbaa, Sayı: 58.
- Waresquiel, De E, (1999). *İsyankar Yüzyıl*, İstanbul: Sel Yayıncılık, s83.
- Yavuz, E, (1990). *Osmanlı İmparatorluğunda Gayri Müslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku*, Ankara: Otam C1, ss118-123.
- www.footwearhistory.com (Erişim 23 Nisan 2011)



Field : Fashion Design

Type : Research Article

Received: 05.03.2016 - *Accepted*: 21.05.2016

Tokat Geleneksel Kadın Giysileri

E.Elhan ÖZUS, Filiz ERDEN, Melek TUFAN

Selçuk Üniversitesi, Teknik Bilimler Meslek Yüksekokulu, Tekstil, Giyim, Ayakkabı ve Deri,
Konya, TÜRKİYE

E-Posta: elhanak@hotmail.com, ferden@selcuk.edu.tr, mlktufan@gmail.com

Öz

Bir toplumun gelişmesi, o toplumun kültür seviyesinin gelişimine bağlıdır. Toplumların kültürel değerlerine sahip çıkmaları gerekir. Bugün, dünyada ve ülkemizde meydana gelen değişmelerin getirdiği yaşam tarzı, kültür değerlerimizin kullanım alanlarını yitirmesine ve zamanla yok olup gitmesine neden olmaktadır. Buna engel olabilmek için yörelere ait geleneksel kıyafetlerimiz araştırılarak yeni nesillere tanıtılması kültürümüzün bir parçası olan bu kıyafetlerin reproducedksiyonu yapılarak yaşatılması gerekmektedir. Bu çalışmada Tokat Yöresinde kullanılan kadın giyimlerinden dış saya örnekleri incelenmiş Alan da yapılan araştırma sonucunda gözlem, inceleme ve bulgular metne aktarılmış ve araştırılan örneklerden bir dış sayanın reproducedksiyonu çalışılmış. Gelecek nesillere tanıtılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelime: Tokat, geleneksel, sanat, kültür



Tokat Traditional Women Clothes

Abstract

The development of a society depends on the development of the cultural level of that society. Societies should protect their cultural values. Today, lifestyle resulting from changes occurring in the world and our country, causes our cultural values' usage areas to lose and to disappear in time. In order to prevent this, local dresses should be searched, introduced to new generations and reproduction of these clothes which are part of our culture, should be made and these should be kept alive. In this study, samples of dress worn over *dış saya* which is one of the local dresses of Tokat region, were examined and as a result of field research, observations, inspections and findings were textualized and reproduction of examined dress worn over *dış saya* was made. It has been aimed to introduce to the next generations.

Keywords: Tokat, traditional, art, culture.



Giriş

Giyim; İnsanların örtünme ve doğa etkilerine karşı korunma ihtiyacı sonucu doğmuştur. Bu ihtiyaç zamanla insanların beğenilme ve süslenme arzusuna dönüşmüştür. Zamanla insanlar ürettikleri araçlarla kumaşlar dokumuş, geliştirdikleri yöntemlerle birbirine tutturarak giysiye dönüştürmüşlerdir. Aksesuar ve çeşitli süslemelerle zevke uygun hale getirmişlerdir. Giyim, ortama ve zevke göre değişiklikler ve gelişmeler göstermiştir. Bunun sonucu olarak; giysi ve giyinme toplumların geleneğini, göreneğini kısaca kültürünü yansıtmıştır.

Coğrafi konum, ekonomik durum, sosyal ve kültürel farklılıklar giysilerimizde yöresel çeşitlilikler ortaya çıkarmıştır. Bu da Türk giyimine zenginlik katmıştır. Zengin bir birikime sahip olan Anadolu kadın giysileri her zaman estetik görünümlü, emek, sabır ve ustalık gerektiren farklı giysilerden olmuştur. (Özus ve ark, 2014:652).

Her topluluk yaşadığı ortam içerisinde kendi kültürünü kendi oluşturur. İnsanlar sosyal bir varlık olduğu için birbirleriyle iç içe yaşar ve birbirleriyle sürekli etkileşim halindedirler. Her yörenin kendine has, özel kıyafetleri bulunmaktadır. İnsanlar gelenek ve göreneklerine bağlı oldukları ölçüde kendi öz değerlerini bir sonraki kuşağa aktarabileceklerdir. Anadolu Türk kadını yaşayış biçimine, kültürüne, adetlerine, gelenek ve göreneklerine uygun kendine özgü bir giyim tarzı geliştirmiştir.

Tokat yöresi kadın giysileri fes, yazma, iç saya, dış saya, şalvar, çorap, çarık, önlük, arkalık, tuzluk ve boncuklu bel bağı olmak üzere 11 parçadan oluşmaktadır. Baş kısmına fes ve yazma, bedene iç saya, dış saya, önlük, arkalık, boncuklu bel bağı, ayağa ise, çorap ve çarık giyilmektedir. Tokat yöresi kadın giysilerinde beyaz etamin kumaştan yapılan giysilerin daha çok kullanıldığı görülmektedir. Etamin kumaş üzerine yapılan işlemlerin, giysiyi daha alımlı ve gösterişli yapması bu giysilerin tercih edilme sebebi sayılabilir (Yılmaz ve ark, 2011:108).

Tokat'ta özellikle bayan kıyafetlerinin yapımında, çok çeşitli süslemeler ile değişik renkte ve desende kumaşlar kullanılmaktadır. Bu kumaşlar ve süslemeler kıyafetin giyiniş amacına göre değişmektedir. Bazı kıyafetler son derece süslü ve alımlı iken, bazı kıyafetlerde sadelik olduğu görülmektedir (Kaya ve ark,2010:249).

Milli kültürümüzün ve milli kimliğimizin bir parçası olan geleneksel giysilerimiz teknolojinin getirdiği yeniliklerle, değişen zamana karşı koyamamıştır. Yok olmaya yüz tutmuş geleneksel giysilerimizi yaşatmak, gelecek kuşaklara aktarımını sağlamak ve bu giysileri arşivlendirip koruma altına almak amaçlanmıştır.

Yöntem

Bu araştırma kapsamının da Tokat il sınırları içerisinde saha araştırması yapılmıştır. Saha çalışması aşamasında ulaşılan Tokat ili Nebi Köyü kadın kıyafetleri ile ilgili bilgiler; Tokat Belediyesi, Halk Eğitim Merkezi ve Nebi Köyü ziyaret edilerek toplanmıştır. Nebi köyündeki evlere gidilerek sandıklardan elde edilen 5 adet Dış Saya incelenmiş, gözlem fişleri ve kaynak kişi künyeleri oluşturulmuştur. Bir adette Tokat Halk oyunları kıyafeti fotoğraflanarak belgelendirilmiştir. Daha sonra bu bilgi ve belgeler araştırmacılar tarafından değerlendirilmiştir. Belirlenen giysiler ve özellikleri ise yazılı kaynaklarla ve görsellerle desteklenerek, 'Dış Saya' ve bir takım kadın kıyafeti ayrıntılı olarak ele alınıp incelenmiş. Seçilen dış sayalardan bir tanesinin bire bir kalıpları çıkartılmış, repredüksiyonu çalışılmıştır.



Nebi Köyü Yöresel Kadın Kıyafetlerin Özellikleri

Kıyafet Parçaları

Dış Saya(Üç Etek)

Üç etek, kadınların entari yerine giydikleri bir kıyafet parçasıdır. Etamin veya kalınca dokulu pamuklu beyaz kumaştan yapılmakta iç sayanın üzerine giyilmektedir. Astarlı ve astarsız çalışılır. Belden aşağı kısmı üç yaprak halinde; arka tek parça, ön iki parça olarak dikilir. Bu modele üç etek anlamına gelen ‘üç peş’de denilmektedir. Ön bedendeki yaka açıklığı boyundan başlayarak bele kadar düz olarak getirilir (Kılıç,1996:67).

İç Saya

İç saya beyaz bez veya pamuklu kumaştan yapılır. Önü kola kadar açık, kısa kollu, hafif dik yakalı olup yırtmaç hizası ve etek ucu arasında kalan bölüm; baş boynuzu üç kaya askısı gödekli ve at izi desenleri ile süslüdür (Anonim,1988:278).

Göynek

Göynek, genellikle pamuklu dokumalardan yapılan yakasız, uzun kollu içliklerdir (Özel,1992:16). Göynek Tokat bölgesinde kadın ve erkeklerin fanila yerine kullandıkları iç çamaşırıdır.

Şalvar

Şalvar, kutnu kumaştan, ipek satenden, pazenden ve patiskadan dikilir. Geniş ağılı olup ağı yukarıdadır. Beyaz patiskadan dikilenlerin parçaları kanaviçe ile işlenir (Anonim,1998:278). Şalvar ağı yukarıdadır, bel ve paçası uçkurla büzülür. Şalvar, Türk kadın ve erkeğinin en yakın giyim eşyasıdır. Şalvarın doksan kadar çeşidi belirlenmiştir. Dar, büzgülü, uzun bilekten bağlı, düz verev kesimli şalvarlar en çok giyilenlerdir. Geniş paçalarına çakşır, dar paçalarına patur denir. Kadınların entarilerinin kumaşından diktikleri ve işlediklerine de halta patur denir (Özel,1992:16).

Kemer Kuşak

Kemer beli çevreleyen ve kuşak gibi birkaç kere sarılmayıp bir kat sarılarak takılan, deriden, çuhadan. Kumaştan ve madenden yapılmış kuşak (Anonim,250)

Şal Öynük

Şal öynük kadının iş yaparken kıyafetinin kirlenmesini önlemek için kullandığı bir çeşit koruyucu örtüdür. Tokat bölgesinde halen ilkel el tezgahların da yün iplik kullanılarak diktörtgen şeklinde dokunmaktadır. Dokumaların üzeri dokuma sırasında renkli iplikler kullanılarak geometrik desenlerle süslenmektedir (Kılıç,1996:72).



Arkalık, Saçak:

El tezgahların da dokunan renkli yün arkalık sarı kırmızı, beyaz kırmızı, sarı beyaz çizgildir. Saçakları 40-50 cm. uzunluğunda arka kısma gelecek şekilde bele sarılır saçak kısımları mavi boncuklarla süslüdür (Anonim,2016).

Baş Örtü

Günümüzde başörtüsü olarak adlandırılan, kadının başını örtmesinde kullanılan standart kıyafetin karşılığı tokat geleneksel kıyafetinde cit, findi, elmalı, yağlık, yazma adını alır (Kılıç, 1996:63).

Yazma oyulmuş ahşap kalıplar kullanılarak çeşitli boylarla genellikle pamuklu bazen de ipek kumaşlar üzerine elle çizilip resmedilerek veya basılarak yapılan kumaş süsleme sanatıdır (Gökdere,1986:271).

Tokat yazmaları 'karakalem' ve 'elvanlı' olmak üzere iki teknikte basılır. Karakalem tipi yazmalarda sadece siyah kalem kullanılır. Elvanlı yazmalarda ise önce siyah ve daha sonra elvan denilen renkler el kalıpları ile kumaşa geçirilir (Kaya,1988:53).

Başlık Şapka

Başlık Tokat geleneksel kadın kıyafetinde parçalı ve semerli fes, erkek kıyafetinde ise terlik adını almaktadır.

Kadınlarda başa giyilen bir giysidir. Yünden ve keçeden yapılır. Önce, büyükçe torba gibi olan keçe boyama, drinkleme, zamklama işlemleriyle külah şekli verilir. Başa giyilecek hale getirilmesi için kalıplanır. Fesin tepesine bombe yapılarak iki parçadan çalışıldığı görüntüsü verilir. Fesin tepesini oluşturacak kısım 3-4 cm. genişliğinde avuç içine alınır, bu kısmın içine ters yüzden yün, pamuk, saman ve ot doldurulur. Doldurulan kısma hilal şekli verilerek dikilir. Alnı kapatacak kısma siyah renk kumaştan alınlık yapılır, su taşlarıyla iki üç sıra süslenir, üzerine gümüş paralar balık sırtı gibi 10-15 tane dikilir. Ayrıca elde iplerle hazırlanan kirpikler fesin ön içinden geçirilerek dikilir. Fesin düşmemesi için boncuklarla süslü yapılan bağcık şakak kısmından geçirilir (Anonim,2016).

Hamaylı

Hamaylı, kadınlarda boyna takılan zincirlerin ucuna asılan ve çeşitli madenlerden yapılan üçgen veya silindirik şeklindeki muska ve nazarlıktır (Kılıç,1996:77).

Saç Bağı

Saç Bağı, kadınlarda fesin arkasına tutturularak bele kadar sarkıtılan saç örgü aralarını süsleyen bir takıdır. Yapımında çeşitli irilikteki renkli boncuklar yün bağcıklara geçirilir. Uzun şeritler halinde birden fazla sayıda hazırlanır. Bu şeritler bir araya getirilerek fese takılır.



Gerdanlık

Gerdanlık çoğu değerli taş ve madenden ya da altın paradan yapılarak kadın boynuna takılan takıdır.

Tuzluk

Tuzluk, tarlada çalışılmaya giden kadınların içine yemeklik tuzunu koyup omzuna taktığı 18-20 cm şeklindeki şal dokumadan veya sık dokulu yün örgüden yapılan ön yüzü nakış ve boncuklarla süslü bir torbadır (Kılıç,1996:77). Yemeninin üzerine takılır. Genellikle saten veya şifon kumaştan yapılır. Dikdörtgen iki kumaşın bir uzun kenarının birbirine dikilmesinden oluşturulur. Bu dikilen kısım altına getirilir ve arkada “v” biçiminde görünecek şekilde gizlice iğnelenir

Bulgular ve Yorum

Tokat İli Geleneksel Kadın Giysi Örnekleri

Alan araştırmasında elde edilen bulgular sonucunda Tokat ili Nebi köyünde bulunan geleneksel kadın giysilerinden 5 adet dış saya ve Tokat halk oyunları kıyafetinden tam takım bir kıyafet incelenerek fotoğraflanmıştır. Kadın giyim kültürüne ait Dış Saya örnekleri şekil 1’de, Tokat halk oyunları ekibine ait kıyafet ve parçalarının fotoğrafları şekil 2’de, Repredüksiyonu yapılan kıyafet fotoğrafları da şekil 3’de verilmektedir;

Şekil 1. Tokat İli Geleneksel Kadın Kıyafetlerinden Dış Saya Örnekleri

Dış Saya 1



Fotoğraf No 1a. Dış Sayanın Ön Görünümü



Fotoğraf No 1b. Dış sayanın Arka Görünümü

Yörede dış saya olarak adlandırılan üç etek beyaz etamin kumaştan dikilmiştir. Düz yakalı, omuzları dikişsiz, dikdörtgen kollu, yanları yırtmaçlı olan üç eteğin ön ve arka bedeni renkli koton ipliklerle kanaviçe tekniği ile işlenmiş, püsküllerle süslenmiştir. Önde yakanın etrafına renkli ipliklerle dikey bordür, bordürlerin üzerine de geometrik motifler işlenmiştir. Kol ağzlarına bordür yapılmış, bordürlerin üzerleri kol takma yerine kadar değişik geometrik desenlerle işlenmiş, motiflerin üzerleri ve kol ağzları püsküllerle süslenmiştir.



Arka bedende; etek ucundan başlayıp, yan yırtmaçlara kadar devam eden dört sıra üçgen motiflerle bordür işlenmiş, bordürlerin üzerine kare motifler, bu bordürlerin üzerine de iki sıra üçgen bordürler işlenmiştir. Kare motiflerin üzerleri püsküllerle süslenmiştir.

Dış Saya 2



Fotoğraf No 2a. Dış Sayanın Ön Görünümü



Fotoğraf No 2b. Dış Sayanın Arka Görünümü



Fotoğraf No 2c. Dış Sayanın Yaka Görünümü



Fotoğraf No 2d. Dış Sayanın Kol Görünümü

İncelenen örnekteki beyaz etamin kumaştan dikilen üç eteğin aynı zamanda repredüksiyonu çalışılmıştır. Düz yakalı, omuzları dikişsiz, dikdörtgen kollu, yanları yırtmaçlı olan üç eteğin ön ve arka bedeni renkli koton ipliklerle, geometrik desenler yapılarak kanaviçe tekniği ile işlenmiştir. Ön bedende yakanın etrafına, renkli ipliklerle bordür çalışılmış, bordürlerin üzerine geometrik desenler yapılarak bunların üzerleri de boncuklarla süslenmiştir. Etek kısmında, yırtmaçlara kadar zig-zag motifler işlenmiş. Bu motiflerin üzerine bir kalp çalışılmış kalbin içine ve etrafına yıldız motifleri işlenmiştir. Kol ağzına bordür yapılmış, bordürlerin üzeri çeşitli geometrik desenlerle işlenmiş ve püsküllerle süslenmiştir.

Arka bedende, etek ucundan başlayıp yan yırtmaçlara kadar devam eden dört sıra üçgen motiflerle bordür işlenmiş, bordürlerin üzerine kare ve dikdörtgen motifler, bu motiflerin arasına dört sıra, üzerine üç sıra üçgen bordür işlenmiştir. Kare motiflerin üzerleri ve etek uçları püsküllerle süslenmiştir.



Dış Saya 3



Fotoğraf No 3a. Dış Sayanın Ön Görünümü



Fotoğraf No 3b. Dış Sayanın Arka Görünümü



Fotoğraf No 3c. Dış Sayanın Kol Görünümü



Fotoğraf No 3d. Dış Sayanın Yaka Görünümü

İncelenen örnekteki üç etek sarı terikoton kumaştan dikilmiştir. Üç etekte omuz dikişi bulunmamaktadır. Düz yakalı, uzun kollu, boyu uzun ve yanları yırtmaçlıdır. Yaka kenarları kaneviçe tekniği ile bordürlerle süslenmiş, bordürlerin üzerleri geometrik desenlerle omuza kadar applike yapılmıştır. Kol takma yerinden, kol ağzına doğru dört sıra pamuklu ve renkli kumaşlardan applike yapılmıştır.

Arka tek parçadan oluşur. Üst kısmı düz, etek kısmı renkli kumaşlardan geometrik desenler applike yapılmış üç sıra üçgen, üçgenlerin arasına düz şeritler dikilmiştir. Arka kol ön kolun devamıdır. Astarı ise turuncu terikotondan dikilmiştir.

Dış Saya 4



Fotoğraf No 4a. Dış Sayanın Ön Yaka Görünümü



Fotoğraf No 4b. Dış Sayanın Arka Görünümü



Fotoğraf No 4c. Dış Sayanın Kol Görünümü

İncelenen örnekte ki oymalı saya olarak bilinen kadınların günlük hayatta iş yaparken giydiği üç etek sentetik kumaştan dikilmiştir. Düz yakalı dikdörtgen kollu, yanları yırtmaçlı olan üç eteğin ön ve arka bedeni renkli kumaşlarla, geometrik desenlerle applike tekniği ile süslenmiştir. Önde yakanın etrafı renkli kumaşlarla üçgen desenlerle süslenmiş, uç kısmına hazır gereç geçirilmiştir. Kollara da dikdörtgen parçalar yerleştirilmiş bu parçaların üstlerine üçgen desenler applike edilmiş, kol ağzı da üçgen desenlerle ve hazır gereçlerle süslenmiştir.

Arka kısım; üç parçadan meydana geliyor. Üstteki parçada arka ortasına geometrik desenlerle balık motifi applike edilmiş. Ortada 7,5 cm lik düz bir kumaş, etek kısmında ise etek ucundan başlayıp yan yırtmaçlara kadar iki sıra hazır gereçle bordür geçmiş, bunların üzerine üçgen motifler applike edilmiş ve onlarda sutaşlarıyla süslenmiş, etek ortasında dört sıra karşılıklı üçgenler aralara dört sıra hazır gereçler ve bunların üzerine de su taşları geçirilmiştir.



Dış Saya 5



Fotoğraf No 5a. Dış Sayanın Ön Görünümü



Fotoğraf No 5a. Dış Sayanın Arka Görünümü



Fotoğraf No 5c. Dış Sayanın Yaka Görünümü



Fotoğraf No 5d. Dış Sayanın Kol Görünümü

İncelenen örnekte ki üç etek turuncu pazen kumaştan dikilmiştir. Omuzları dikişsiz V yakalı, uzun kollu olan giysinin ön boyu arka boydan uzundur. Yakanın kenarları bordürlerle süslenmiş, bordürlerin üzerleri geometrik desenlerden olan üçgen motifiyle omuza kadar applike yapılmış. Bunların üzerleri renkli kotonlarla zig-zag şekli verilerek işlenmiştir. Kol ağzına renkli koton ipliklerle iki sıra bordür geçmiştir. Kol ağzı yırtmaçlıdır. Bordürlerin üzerlerine üçgen motiflerle ara ara düz şeritler işlenmiş, kol ağzı ve kol üzerlerine püsküller tutturulmuş.

Arka kısım iki parçadır. Üst düz, etek kısmı ise koton ipliklerle işlenmiştir. Etek kenarları bordürlerle süslenmiş, bordürlerin üzerine iki sıra kare motifler işlenmiş, motiflerin arasına ve üzerine de üçgen bordürler yapılmıştır. Motiflerin üzerleri ve elbisenin kenarları püsküllerle süslenmiştir.



Şekil 2. Tokat İli Halk Oyunları Ekibine ait Kadın Giysi Örnekleri



Fotoğraf No 6a. Dış Sayanın Ön ve Arka Görünümü



Fotoğraf No 6b. Takım Olarak Ön ve Arka Görünümü



Fotoğraf No 6c. İç Sayanın



Fotoğraf No 6d. Baş Örtü, Fes, Hamaylı



Fotoğraf No 6e. Şal Öynük



Fotoğraf No 6f. Arkalık , Saçaklı



Fotoğraf No 6g. Alaca Çorap, Tuzluk



Şekil 3. Repredüksiyonu Çalışılan Dış Saya Örneği



Fotoğraf No 7a. Dış Sayanın Ön Görünümü



Fotoğraf No 7b. Dış Sayanın Arka Görünümü



Fotoğraf No 7c. Dış Sayanın Yaka Görünümü



Fotoğraf No 7d. Dış Sayanın Etek Görünümü



Fotoğraf No 7e. Dış Sayanın Kol Görünümü

Sonuç

Araştırma kapsamında incelenen kıyafetlerde Tokat ili kadın giyiminde günümüze kadar korunabilen ve kültürel mirası yansıtan geleneksel kıyafetler içerisinde incelediğimiz üç eteklerde kullanılan malzeme, model, kesim, dikiş teknikleri, süsleme teknikleri bakımından fazla çeşitlilik göstermemektedir. Arka tek parça, ön ise iki parça yanlar yırtmaçlıdır. Çoğunlukla beyaz etamin üzerine renkli koton ipliklerle işlemler yapılmış, ya da renkli pazen kumaşlar üzerine applike tekniği çalışılmıştır.

Giysilerde dikiş özelliğine dikkat edilmemiş, kıyafetler çırpma dikişi, ara teğel, makine dikişi, elde makine dikişi tekniği ile birleştirilmiştir. Giysiler genellikle astarsız çalışılmıştır. İç kısımları sürfile ile temizlenmiştir.

Süsleme olarak, beyaz etamin kumaş üzerine renkli koton ipliklerle kaneviçe tekniği ile geometrik desenler işlenmiştir. Renkli kumaşlar üzerine de applike tekniği uygulanmıştır. Yöre halkı dikiş nakışladığı giysilerini özel günlerde ve düğünlerde halen giymektedir.

Sistemli bir kalıp tekniği kullanılmamış kumaşlara genellikle katlanarak şekil verilmiştir. Omuz dikişi kullanılmıştır. Buda kumaşların boyuna katlandığı ve yakalarının oyularak yapıldığını göstermektedir. Kumaşın eninin yetmediği ve hareketli kısımlar denk gelen yerlerde ise peşler kullanılmıştır. Omuz dikişleri ve kollar kare çalışılmıştır.

İncelenen üç etek örneklerinden en gösterişlisi seçilmiş birebir kalıpları çıkarılmış, asetat kalemleri ile naylon poşet üzerine motifleri çıkarılmış ve birebir olarak dikilip işlenmiştir.

Bu araştırma ile kültürel mirasımız olan geleneksel kıyafetlerin saklanabildiği ancak gelenek göreneklerin unutulmaya yüz tuttuğu sonucuna ulaşılmıştır.

Türk giyim kültürünün tarihi ve tarihi gelişimi incelenerek günümüz anlayışına yansıtılabilmelidir. Bu konuda yapılacak olan araştırmaların gerekli merciler tarafından desteklenmesi gerekmektedir.

Bu sonuçlar ışığında şunlar önerilebilir:

1. Geçmişten miras kalan geleneksel giysilerin orijinallerinin saklanması ve korunmasıyla ilgili halk basın yayın yoluyla ya da bizzat gidilerek, giysileri korumaları ve gelecek nesillere aktarmaları için bilgilendirilmeli ve bilinçlendirilmelidir.



2. Müzelerdeki geleneksel giysiler ile ilgili daha kapsamlı bir araştırma yapılarak bu giysilerin kumaşları, süslemeleri, kullanıldıkları yerler ve zamanlar, ayrıca renklerin, desenlerin varsa içerdikleri anlamları tespit edilip envanter bilgileri zenginleştirilebilir.
3. Geleneksel giysilerin kumaş yapıları renkleri ve desenlerinden yola çıkılarak farklı tekstiller üretilebilir ve bu tekstillerden gerek özel gün ve gerekse günlük, spor giysi tasarımları yapılabilir.
4. Meslek okullarımızda geleneksel giysilerimizi araştırıp, kaynak olarak gösterip modernizasyon çalışmaları yapılmalıdır.
5. Sempozyumlar düzenleyerek, geleneksel kıyafetlerimizin önemi ve korunmaları hakkında yetişen kuşaklara bilgi verilmelidir.

KAYNAKÇA

- Akıncı, E.E, Yıldız, A (2001). “Tokat İli Nebi Köyü Geleneksel kadın Kıyafetleri”, Konya, S.Ü.M.E.F. Yayınlanmamış Lisans Tezi.
- Anonim, (1998). Tokat İl Yıllığı, 278.
- Anonim, Ana Britannica, Cilt:31, İstanbul.
- Anonim, (2016) Tokat Yöresinde Giyilen Kadın Kıyafetleri ile Aksesuar ve Takıları- Tokat <http://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/tokat/kulturatlasi/tokat-yoresinde-gylen-kadin-kiyafetler-le-aksesuar-ve-takilari>.
- Anonim, Rehber Ansiklopedisi Cilt: X, Türkiye Gazetesi, 250.
- Çeliköz M, Özus E, Erden F (2011).“Nevşehir Yöresi Geleneksel Kıyafetlerinden Günümüze Yansımalar,” 199-222, Nevşehir, I.Uluslararası Nevşehir Tarih Ve Kültür Sempozyumu Bildirileri, 16-19 Kasım.
- Gökdere, E(1986). “Tokat Yazmaları”, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu2-6 Temmuz, 271.
- Kaya, R (1988). “Türk Yazmacılık Sanatı”, İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul,77.
- Kaya, M, Çoksevim B, Paktaş Y (2010). “Tokat Yöresi Halk Oyunları Kıyafetleri” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi (56).249.
- Kılıç, A (1996). Tokat Fokloru, Milli Eğitim Bakanlığı “A Kategorisi Jüri Üyeliği Araştırmaları”, Mayıs 1996.
- Özel M (1992). Folklorik Türk Kıyafetleri, Ankara.
- Özus E., Erden F., Tufan M., (2014). “Malatya Yöresi Geleneksel Kadın Kıyafetlerden Günümüze Yansımalar” 37(1):650-664-International Journal of Science Culture and Sport http://www.iscsjournal.com/Makaleler/1839971555_1_37_ Temmuz.
- Yılmaz, G, Söylemezoğlu, F, Aydın Yanar, A (2011) “Tokat İli Yöresel Kadın Giysileri” Türk Sanatları Araştırmaları Dergisi 2(1):108.
- Kaynak Kişi: Emine Kocaoğlu 2001



Field : Fashion Design

Type : Research Article

Recieved: 08.03.2016 - Accepted: 11.05.2016

Osmanlı Dönemi Dokuma Sanatı Ürünlerinden Örnekler

Kevser GÜRCAN YARDIMCI

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, TÜRKİYE

E-Posta: kevser@msgsu.edu.tr

Öz

Osmanlı dokumacılığı, kendi oluşturduğu özgün nitelikli ürünlerini vermeden önce çevresinin gelişmiş bir dokuma sanatının mirasçısı olmuştur. Osmanlıların fetihden önce ve sonra Bizans saray teşkilatından ve özellikle törenlerinden etkilendiği bilinmektedir. Bununla beraber Osmanlı Dokuma Sanatındaki asıl etkiler hiç kuşkusuz Anadolu Selçukluları ve Beylikleri devri dokumalarından kaynaklanmaktadır. Dokuma Sanatı, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî, iktisadî, sosyal ve ticarî hayatında çok önemli bir yer almıştır. Bir saray sanatı olarak devlet hazinesine büyük gelir ve kâr sağladığı için gelişmesini devlet kontrolü altında sürdürmüştür. Dokuma sanatı, deseni yaratan nakkaşların ve o deseni dokuyan dokuma ustalarının uyumlu çalışmalarından oluşan kompleks bir sanat koludur. Ustalıkla çizilen desenlerin uygulanması, ancak usta dokumacılar sayesinde gerçekleştirilir. Kumaş yapısı ve teknik özellikleri itibari ile diğer sanat ürünlerine nazaran kolaylıkla yıpranmasına rağmen Osmanlı padişahlarının giydikleri elbiselerin itina ile saklanması neticesinde özellikle 15. Yy 'dan itibaren Osmanlı kumaşlarına ulaşılabilmektedir. Bu çalışmada, Osmanlı dönemine ait, öne çıkan dokumalar, özellikleri ve kullanım yerlerine göre açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı dokuma sanatı, dokuma, dokuma ürünler



Some Examples from the Ottoman Period Weaving Products

Abstract

The Ottoman Weaving art was the heir of its developed environment before it began to produce its own products that were specific to those times. It is known that the Ottomans were influenced by the Palace Organization and especially by the ceremonies of the Byzantium Empire before and after the conquest of Istanbul. On the other hand, the main influences in the Ottoman Weaving Art stemmed, without doubt, from the weavings of the period of Anatolian Seljukians and the period of the Principalities in Anatolia. The weaving art played important roles in the political, economic, social and commercial life during the Ottoman Empire. It provided great income to the treasury of the state as an art of palace and therefore continued its development with the support of the state. Between 1400 and 1600, Anatolia had become a textile production center exporting its products to the Balkan States, to the North of the Black Sea, and to the Western countries. In addition to this, there appeared fabric production centers in the Ottoman Territory in various areas in various styles. The weaving art is a complex branch of art in which the work of the painters who created the design, and the weavers who weaved those designs worked in agreement. The application of the designs that were painted with a unique mastership was only possible with the able hands of the master weavers. Although they experience wear and tear of time more easily than the other art products due to their fabric structure and technical characteristics, the clothes of the Ottoman Sultans were preserved with care and therefore we can observe the Ottoman fabrics as of 15th Century. In this study, the weavings, their properties and the usage areas of them during the Ottoman period have been explained in detail.

Keywords: Ottoman weaving arts, weaving, weaving products.



Giriş

Osmanlı dokumacılığı, kendi oluşturduğu özgün nitelikli ürünlerini vermeden önce çevresinin gelişmiş bir dokuma sanatının mirasçısı olmuştur. Osmanlıların fetihten önce ve sonra Bizans saray teşkilatından ve özellikle törenlerinden etkilendiği bilinmektedir.¹ Bununla beraber Osmanlı Dokuma Sanatındaki asıl etkiler hiç kuşkusuz Anadolu Selçukluları ve Beylikleri devri dokumalarından kaynaklanmaktadır.

Dokuma Sanatı, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî, iktisadî, sosyal ve ticarî hayatında çok önemli bir yer almıştır. Bir saray sanatı olarak devlet hazinesine büyük gelir ve kâr sağladığı için gelişmesini devlet kontrolü altında sürdürmüştür.

Bursa, Edirne, İstanbul İhtisap Kanunnâmeleri ile esnafın uyması gereken kurallar belirtilirken, en geniş yer dokumacılara verilmiştir. Kumaşlarda kullanılan ipek, altın ve gümüş tellerin miktarı ve dokumanın bütün safhaları sık sık kontrol edilmiştir.

Özellikle 1502 tarihli Bursa İhtisap Kanunnâmesi'nde ipekli dokumalarda ipeğin hammaddesinin elde edilışinden, bükülüp boyanışına kadar neler yapılması gerektiği ve standartlar; dokumanın çatısını oluşturan çözgü ipliklerinin uzunluğu, tel sayısı, tel aralığı, gramajı, bu tellerin ipek kuruduktan sonra bükülüp boyanacağı, kırmızı boyada kullanılacak lāk miktarı ve uygulaması belirtilmiştir.²

Topkapı Sarayı arşivinde bulunan “Ehl-i Hiref defterlerine göre dönemin lonca örgütleri içerisinde en kalabalık olanı dokumacıları ve “kadifeci”, kemhacı”, “futacı” gibi hirefleri oluşturlardı. Dokuma loncaları diğer sanat dallarında olduğu gibi Kethüda, Yiğitbaşı, İşçibaşı ve iki ehlihibre'den oluşan bir örgüt olup, grubun başında bir şeyh bulunurdu. Şeyh, herkesin hürmet ettiği okur-yazar ve mali işleri yöneten, ondan sonra gelen kâhya ve kethüda ise mesleğin zirvesine çıkmış tecrübeli eski bir usta, yiğitbaşı da kahyadan sonra gelen söz sahibi ve düzeni sağlayan kişiler olmuştur. Bu idari grubu kadı onaylayıp kayıt ederdi.³

Bu örgütün başlıca görevi yerinde kontroller yaparak hileleri engellemek, kalitesiz, eksik işlenmiş kumaşı piyasaya çıkarmamak, kalitesi iyi olanı da mühürlemektir. Aynı zamanda çırakların kalfalığa, kalfaların ustalığa terfileri için yapılan sınavları kontrol etmek de bu kurumun görevleri arasındaydı. Dokumacılık ve dokuma ürünleri ile faaliyet gösteren esnaf gruplarına ait görüntüler Osmanlı minyatürlerinde de yer almıştır.

1400 – 1600 arası dönemde Anadolu, ürünlerini Balkanlar'a Karadeniz'in kuzeyine ve Batı ülkelerine ihraç eden bir tekstil üretim bölgesi haline gelmiştir.⁴ Fatih Sultan Mehmet'in emri ile Osmanlı kumaşları, Venedik'li ve Cenova'lı tüccarlar eliyle İtalya üzerinden Fransa, İngiltere, Almanya, İsveç, Polonya ve İskandinavya'ya sevk edilmeye başlanmıştır.⁵ Bununla birlikte imparatorluğun toprakları üzerinde değişik yörelerde, çeşitli türlerde kumaş imal eden merkezler oluşmuştur.

¹ H. Tezcan, Atlasların Atlası. s.19.

² Z. Tez, Tekstil ve Giyim Kuşamın Kültürel Tarihi, s.59.

³ Ş. Yetkin, Türk Kumaş Sanatı, Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, s. 332.

⁴ H. Tezcan a.g.e. s.19.

⁵ Z. Tez, a.g.e., s.58.



Yünlü kumaş dokumacılığında; Ankara, Tosya, Koçhisar, Erzurum, Erzincan, Antalya, Selânik, Filibe, Lofça, Tırnova, Şumnu, Samakov ve İstanbul, İpek kumaş dokumacılığında; başta Bursa olmak üzere Bilecik, İstanbul, Aydos, Edirne, Konya, Menemen, Sakız, Musul, Halep, Şam, Bağdat, Pamuklu kumaş dokumacılığında ise; yine başta Bursa olmak üzere İstanbul, Denizli, Alaşehir, Adana, Antalya, Urfa, Diyarbakır, Antep, Mardin, Musul, Bağdat ve Halep kentleri başı çeken merkezler olmuştur.

Dokumacılığın çini ve seramik gibi uzun zamanda gelişen ve geniş organizasyon isteyen bir sanat kolu olması, hammaddeye bağlı üretimi ve ustalık gerektiren işlemlere sahip olması nedeniyle dokuma merkezlerinin asırlar boyu aynı yerlerde devam ettiği görülmektedir.

Arşiv belgelerinde sözü edilen kumaşların çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte eski kumaşların, dokundukları şehirlere, kullanılan malzeme ve tekniğe ve hatta şahıslara göre isimler aldıkları görülmektedir.

Kumaşlar dokundukları şehre göre; Halep kumaşı, Bursa kumaşı gibi, kullanıldıkları yere göre; Trablus kuşağı, Konya sevaisi gibi, şahıs isimlerine göre; Hacı Ali bezi, Bakkaloğlu işi, Selimiye gibi adlar almışlardır.

Tekniklerine göre adlandırılanlar çoğunlukta olup başlıcaları; kadife, çatma, kemha, seraser, atlas, canfes ve kutnu'dur. Renk sayısına göre adlandırılanlar; serenk, heftrenk, desenine göre adlandırılanlar ise; gülistanî, çınarlı, benekli gibi kumaşlardır.⁶



Resim 1. (sol) Kanuni'nin Topkapı Sarayı'ndaki Culus Töreni, Seyyid Lokman, Hünername, II, TSMK, H.1527, y.25b-26a.

Resim 2. (sağ) Esnaf Alayı: Bakırcılar, Mücevherciler, Terziler ve İpek Dokumacıları Levni, Surname-i Vehbi, TSM, A. 3593 y.121a (ayrıntı).

Pamuklu dokumaların ve pamuk-ipek karışımı kumaşların Osmanlı toplumunda giyim – kuşam ve döşemelik olarak geniş bir kullanım alanı vardı. Saray eşya defterleri, ölmüş kimselerin mahkemece saptanan eşya listeleri (terekeler) ve gümrük ruznâmçe kayıtları bunu açıkça ortaya koymaktadır. Sarıklarda ve kadın başlıklarında kullanılan tül ve tülbent çeşitlerinden, şalvar, kaftan, iç çamaşırı, yorgan, mendil ve yağlıklardan hamam peştamalı ve havlulara, yastık ve minderlerden duvar ve kapıların askı ve perdelerine kadar çeşitli eşya, pamuklu bez ve kumaşlardan yapılırdı. Bu geniş talep, memleket içinde, köylerde ve kentlerde çok çeşitli ve yaygın olan el dokuma sanayi ile karşılanırdı.

⁶ Ş. Yetkin, a.g.e., s.332.

Anadolu'da pamuklu kumaş sanayiinde uzmanlaşmış belli bölgeler, iç talebi karşıladıktan sonra bir dereceye kadar dış pazarlar, özellikle de pamuk yetişmeyen kuzey memleketleri ve Avrupa için üretim yaparlardı. Üretim ve ticaret boyutları ile pamuklu sanayii hububattan sonra ekonominin en önemli sektörünü oluşturmaktaydı.⁷



Resim 3. Pamuklu Dokumaların Kullanım Alanlarından Örnekler.

İstanbul, Kastamonu, Amasya, Sinop, Kayseri ve Konya gibi pamuklu sanayi merkezlerine pamuklular ham olarak gelir, orada boyanır, cendereye çekilir ve sonra tam mamul olarak ihraç olunurdu. Örneğin büyük bir pamuklu yapım bölgesi olan ve Isparta, Burdur, Eğridir, Borlu, Senirkent, Ağlasun'u kapsayan Hamid-eli'nden bürümcükler Bursa'ya gelir, burada boyanırdı. İstanbul'a Gelibolu, Manisa, Bergama, Kırkağaç, Akhisar bölgesinden ham pamuk ve pamuklu gelirdi. Kayseri, Tokat, ve Amasya'da büyük boyahaneler vardı.

Bu şehirlerde aynı zamanda gelişmiş pamuklu el sanayi bulunmaktaydı. Pamuk yetiştiren bölgelerden, yani başlıca Batı-Anadolu, Hamid-eli, Silifke, Beypazarı ve Yeşilirmak vadisinden bu büyük merkezlere pamuk veya pamuk ipliği ithal olunurdu.

Pamuklu dokumalar içinde en çok adı geçenler; bez, mendil, tülbent, basma, yazma, kutnu, alaca, meydaniye, bogasi ve kirpasdır.

Bez: Hemen her bölgede dokunan ve günlük ihtiyaçları karşılamak üzere üretilen pamuklulara genel olarak verilen addır. Dokunduğu yerin adıyla anılırlar. Yatak çarşafı, iç çamaşırı, gömlek yapımında kullanılan bu dokuma Nazilli, Soma, Ereğli, Akhisar, Sinop, Urfa, Diyarbakır, Şile ve Rize bezleri (feretiko) olarak isim yapmıştır.⁸

Mendil: Bugün Kastamonu ve çevresinde hala dokunan kumaşa verilen isimdir. Pamuk ipliği ile ağırlıklı olarak kırmızı, mavi renklerde ve kareli olarak dokunan kumaşlardır.

Tülbent: Pamuklular arasında sıkça adı geçen ince, seyrek dokularıyla ve yumuşak olmalarıyla dikkati çeken kumaş çeşididir.

⁷ H. İnalçık, Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar, s.79.

⁸ H. Tezcan, a.g.e., s.22.



Tülbentler ve ince pamuklu kumaşlar üzerine kalıp basarak “basma” veya çizerek “yazma” desen yapılması ayrı bir esnafın işidir. Anadolu’da Tokat, Kastamonu, Zile, Amasra, Elazığ, Diyarbakır, Ankara ve Beypazarı yöre özelliği taşıyan yazmaları ile tanınırlar.⁹

Kutnu: Kendine has renkleri, dokunuşu, ve desenlerinin çeşitliliği ile Doğu memleketlerine özgü bir kumaştır. Uzunlamasına renkli şeritlerden oluşan Kutnu; atkısı pamuk, çözüğü ipek olan yollu bir kumaştır.¹⁰ Kutnular parlak ve mat çizgilerin yan yana gelmesiyle süslendiği gibi, üzerinde çiçekler yapılmış motifli olanları da bulunmaktadır. Kutnular da ipek çizgiler tek renkte ve çoğu zaman sarı renkte olduğu gibi, birçok renkli çizginin yan yana gelmesiyle de dokunur. Bu yüzden farklı adlandırılmalarına da neden olur. En çok bilinen çeşitleri; hindiye, kemha, sultan, mercan, çiçekli şahiye, kerasi, çiçekli-vişneli ful, çiçekli - kırmızılı ful, çiçekli furş, çiçekli mecrediye, bağlamalı furş, bağlamalı mehtap, bağlamalı darıca, bağlamalı zincirli, bağlamalı sarı tas, bağlamalı sedeflidir.¹¹



Hindiye



Kemha



Sultan



Mercan



Çiçekli Şahiye



Kerasi



Çiçekli Vişneli Ful



Çiçekli Kırmızılı Ful



Çiçekli Furş



Çiçekli Mecidiye



Bağlamalı Furş



Bağlamalı Mehtap



Bağlamalı Darıca



Bağlamalı Zincirli



Bağlamalı Sarı Tas



Bağlamalı Sedefli

Resim 4. Kutnu Dokuma Kumaş Örnekleri.

⁹ H. Tezcan, a.g.e., s.23.

¹⁰ H. İnalçık, a.g.e., s. 109.

¹¹ Z. İmer, Gaziantep Yöresinde Üretilen Kutnu, Alaca, ve Meydaniye Kumaşlarının Bazı Teknolojik Özellikleri, s.13.

Osmanlı dönemi geniş kullanım alanı bulan kutnu kumaşların önü açık, yanları yırtmaçlı ve içi astarlı, kenarlarına harçlarla süsleme yapılan kadın giysileri bugün bile hala Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde geleneksel törenlerde kullanılmaktadır.¹²

Kutnu dokumaların kadın giyiminin yanı sıra kürklerin astarlanmasında, dekoratif amaçlı olarak, perde, koltuk, kanepeler, yastık örtüleri yapımında da kullanıldığı görülmektedir.



Resim 5. Kutnu Dokuma İle Hazırlanmış Kadın Giysileri.

Alaca: Eskiden iç giyim ve tefrişlerde kullanılmış olan bir kumaş olup, hem pamuk hem de ipekli olarak dokunmuştur. Bursa, Halep, Manisa, Tire ve Erzincan Alacaları en ünlü olan çeşitleridir. Sadece bez ayağı bağlama tarzı ile dokunan Alaca'ların kumaş yüzeyinde oluşturulan değişik renklerdeki uzunlamasına çizgisel efektleri çözümlü ipliği ile sağlanmaktadır. Kutnuların atkısında beyaz renkte pamuk ipliği kullanılırken, Alacalar lacivert, ve kahverengiye boyanmış atkı ipliği ile dokunurlar. Bu kumaşlar, dokunduktan sonra sıvama tabir edilen haşıl maddesiyle sıvandıklarından, Kutnulara nazaran daha sert durumdadırlar.¹³

Alacalar, düz-hareli renklerde üretildiği gibi, ekose veya çözümlü yönünde inceli kalınlı çizgilerle renklendirilmiş kompozisyonlarda üretilirler. Kutnu dokumalar kadar zengin çeşide sahip olmasalar da Kemha, Şaliye, Mekkavi, Çitari, Müflüs olarak adlandırılan çeşitleri bulunmaktadır.



Kemha

Şaliye

Mekkavi

Çitari

Müflüs

Resim 6. Alaca Dokuma Kumaş Örnekleri.

¹² H. İnalçık, a.g.e., s.110.

¹³ Z. İmer, a.g.e. s.160.



Meydaniye: Alacalardan daha fazla çeşide sahip Meydaniyeler farklı kompozisyonlarda ve çözgü yönünde yollu, çizgili desenlenmektedir. Alacalardan daha sık dokunuşludurlar.

İnce Kalem, Şalşapik, Enli Şalşapik, Kırmızılı Osmaniye, Elvanlı, Dişli, Yeni çizgi gibi bugün hala dokunan, Kürdiye, Rahvancı, Bağlamalı Meydaniye gibi artık üretilmeyen çeşitleri bulunmaktadır.¹⁴



İnce Kalem Meydaniye



Şalşapik



Enli Şalşapik



Kırmızılı Osmaniye



Elvanlı



Dişli



İnce Kalem



Yeni Çizgi

Resim 7. Meydaniye Dokuma Kumaş Örnekleri.

Bogasi: En basit dokuma tekniği olan “bez ayak”la dokunmuş bir cins pamuklu kumaştır. Başta kaftan astarlığı olmak üzere, muşamba yapımında, minder ve yastık yapımında, baskı ile desenlendirilerek döşemelik yapımında kullanılmaktadır.¹⁵

Kirpas: Bogasi’ya nazaran daha kaba dokunmuş bir kumaştır. Bugünkü branda bezleri ayarında olup, daha çok ordu ihtiyacında ve Otağ-ı Hümayun denilen sultan çadırlarının yapımında, cami, türbe gibi yapıların kapı perdelerinde kullanılmıştır.¹⁶



Resim 8. (sol) Bogasi Dokuma Kumaş Örneği.



Resim 9. (sağ) Kirpas Dokuma Kumaş Örneği.

Şal: Tiftik keçisi yününden dokunmuş ve çubuklar arasında resmedilmiş çiçek motifleri ile özellikle badem şekilli motifleri kendine has güzellikte yünlü bir kumaştır. İpek karıştırılarak

¹⁴ Z. İmer, a.g.e., s. 166.

¹⁵ H. Tezcan, a.g.e., s.21.

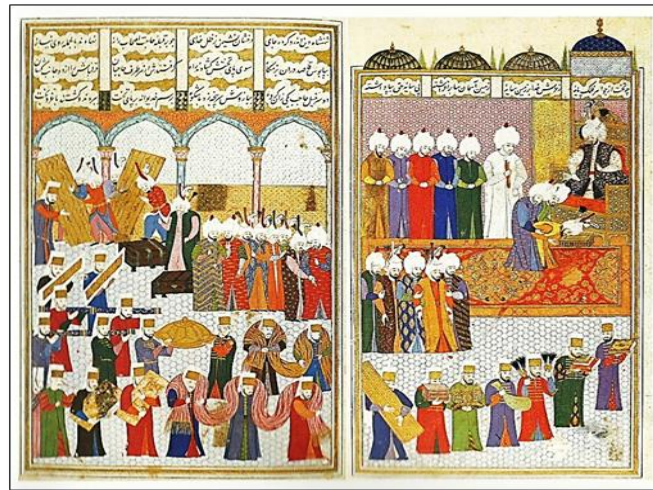
¹⁶ H. Tezcan, a.g.e., s.21.

da dokunmuştur. Çubukların incelik ve kalınlığına, renklerine, badem şekilli çiçek motiflerinin kompozisyonlarına göre de şallar “anberser”, “göbekli”, “rizâî”, “potalı”, “valide şalı” gibi isimler almışsa da daha çok dokundukları yere göre aldıkları isimlerle gruplandırılmaktadır. Nebâti boyalarla boyanan şalların renklerini asırlar boyunca koruduğu ve kumaş olarak da kolay eskimeyeceği görülmektedir. Şal taklidi dokunmuş kumaşlara “Şalâki” dendiği gibi yine tiftik yapağıdan dokunmuş ancak deseni şala benzemeyen kumaşlara da “Şali” denmektedir. Şalın, kaftandan kavuk sargısına, kuşağa, seccadeden yatak örtüsü, perde, bohça ve yorgan yapımına kadar geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır.¹⁷



Resim 10. Şal Dokuma Kumaş Örnekleri.

Türk ipeklileri, güç ideolojisini yansıtır ve gücün Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde ve dışında izdüşümünü kolaylaştırırdı. Diplomatik ilişkilerde, hediye olarak kullanımlarıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun kudretini yabancılara simgeleme görevini üstlenen kumaşlar, bu büyük imparatorluğun içinde sanatsal fikirleri iletmede önemli bir anlatım yöntemi olarak kullanılırlar ve ekonominin temel taşlarından birini oluştururlardı. İpek kumaşlar, Osmanlı törenlerinde ve yüksek sınıf kültüründe, sosyal konum belirleyicisi olarak önemli bir yere sahipti. Bazen devlet görevlilerinin maaşlarının bir kısmını da oluştururdu. İpek kumaş üretimi, Osmanlı İmparatorluğu için çok önemliydi, en yetenekli sanatçıların çoğu kumaş desencileri olarak çalışırlardı. Erken dönemlerden itibaren ipek, folklorik olarak zevk ve zenginlikle ilişkilendirilirdi.



Resim 11. III. Murad'ın Cülûs Tebriki İçin Gelen Safevi Elçisini Kabulü, Şehinşahnâme I, 41b, 42a.

¹⁷ R. E. Koçu, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, s.213.



Osmanlı'nın ilk ipekli dokuma merkezi geleneksel lonca sistemi altında çalışan Bursa'da gelişmiş, 16.yy da devlet teşviki ile İstanbul'da çoğu doğrudan saray kontrolünde çalışan atölyeler kurulmuştur.

Evliya Çelebi Seyahatnamesinde diğer kumaşlarla ilgili verdiği bilginin yanısıra, 1640 yılı civarında İstanbul'daki ipek pazarında çoğu Yahudi olan 300 atlasçının 105 dükkanı olduğunu, 65 dibacıyanın 16 dükkanı olduğunu, 200 kadifecinin 70 dükkanı olduğunu, telle işlenmiş Bursa kadifesi yastık ve Mardin yastıkları satan 400 yastıkçının 100 dükkanı olduğunu, mukaddem ya da piyadelerin giydiği kırmızı kuşakları yapan 40 muhtemcinin 17 dükkanı olduğunu ifade eder.¹⁸

Osmanlı devri saray kumaşlarında ipek iplikle beraber gümüş ve altın veya alaşımlı gümüş tel kullanılarak desen yapılırdı. Dokumalardaki kıymetli madeni tel kullanımı Osmanlı saray kumaşlarının özelliği idi. Gümüş ve altın tel dokumalarda, klaptan, tel ve sim olarak üç şekilde kullanılmıştır.

Klaptan; gümüş ve altın veya altın alaşımlı gümüş telin çift katlı iplik etrafına gevşekçe sarılmasıyla elde edilmektedir. Tel; bazen dokumada ipekle beraber doğrudan doğruya altın ve gümüş olarak kullanılmıştır. Buna en değerli kumaş olan seraserde rastlanır. Sim; Metal iplik çekirdek pamuk etrafına, ipliği kapatacak şekilde sarılmıştır. Klaptanın aksine iplik hiç görülmez, sadece metal tel görünür. Burada kıymetli metal, klaptanda olduğundan daha fazla kullanılmış olur.¹⁹

En yaygın bilinen ipekli kumaşlar; Kemha, Kadife, Çatma, Atlas, Gezi, Canfes, Selimiye, Şib, Serenk, Savaî, Zerbaft ve Seraser'dir.



Resim 12. İpek Klaptan Örnekleri.

Kemha: Arşiv kayıtlarında çatma ve kadife ile beraber çok sık adı geçen ve özellikle kaftan yapımında kullanılan bir kumaş türüdür. Kemhanın çözgüsü ve atkısı ipek, deseni yapan takviye atkısında ayrıca gümüş veya altın alaşımlı telle çok sık dokunmuş ipekli bir kumaştır. Kemhanın deseni çözgü yüzlü saten üzerine ipek ve klaptan takviyesiyle dokunur ve çok kompleks bir teknik gösterir. Kalın ve sık dokunmuş olması sebebiyle, üst kaftan yapımına çok elverişlidir. Avrupa'da "Ottoman Gros Grain" adı ile ünlenmiştir.

Kemhaların deseni, tamamen Osmanlı saray sanatı paralelinde hiçbir yabancı etkisinde kalmadan çok çeşitlilik ve özellik gösterir. Kemhanın çok kullanılmasının sebebi, bu ipekli kumaşın kalın, ağır, gösterişli dokuma özelliği ile saray yaşantısına uygun olmasıdır.

¹⁸ N. Atasoy, İpek Osmanlı Dokuma Sanatı, s.165.

¹⁹ N. Gürsu, Türk Dokumacılık Sanatı, s.24.

İstanbul'daki saraya bağlı dokuma atölyelerinin yanı sıra, Bursa, Edirne ve Amasya'da dokunmuştur.²⁰



Resim 13. Kemha Dokuma Kumaş ve Kaftan Örnekleri.

Kadife: Kemhanın yanı sıra en çok kullanılan kumaştır. Çözüğü ipek, atkısı ipek ya da pamuktan olan havlı dokumadır. Atkısında klaptan bulunana “telli kadife” adı verilir. Kadife tekniği, çok eski kompleks bir tekniktir. Kadifenin havı, çözügülerin arasına atılan fazla çözüğü ipliklerinin ön yüze çıkarılıp, aynı seviyede kesilmesi ile yapılır.

Osmanlı dönemi kayıtlarında kadife ilk olarak 1481-86 arasında Sancağa çıkan şehzadelere verilen hediyeler arasında Yekrenk kadife, münakkaş kadife (desenli), kadife-i müzehhep (gümüş ve altın telli), kadife-i benek isimleri ile geçer. En önemli dokuma merkezi Bursa'dır. Bilecik, Aydos, Karaman, Göynük ve geç devirde de Üsküdar kadifenin dokunduğu diğer önemli merkezler olmuşlardır.²¹

²⁰ N. Gürsu, a.g.e, s. 24.

²¹ N. Gürsu, a.g.e., s.25.



Resim 14. Kadife Dokuma Kumaş Örnekleri.

Çatma: Dokunuş ve tekniği itibariyle kadifenin bir cinsi olup, kabartma desenlidir. Çatmanın kadifeden farkı, zemine oranla süsleme havının yüksek oluşudur. Çatmalar kaftan yapımında, divan, yastık yüzleri gibi mefruşat eşyası olarak, at koşumlarında, kitap ve silah kapları, yorgan yüzleri olarak da kullanılmıştır.

Bursa, Bilecik ve Üsküdar çatmaları dünyaca ün yapmışlardır. Sade çatma, münakkaş çatma (desenli), müzehhep çatma (gümüş ve altın alaşımli tellerle dokunmuş) olarak isimlendirilen bu çatmaların (1481-86) sancağa çıkan şehzadelere verilen eşyalar arasında “Mirahuri Kaftan Bursa Çatma Kadifesindedir ki altunludur” şeklinde arşiv kayıtları bulunmaktadır.²²



Resim 15. Çatma Dokuma Kumaş Örnekleri.

Abanî : Üzerine safran sarısı dallar işlenmiş, açık sarı ya da beyaz renkte, ipekli, kalın bir kumaştır. Hindistan ve Halep’den geldiği gibi Bursa ve İstanbul’da da dokunmuştur.²³ Daha çok sarık olarak kullanılan abani kumaş perde, yorgan yüzü, başörtüsü, bohça, kundak, sarık bezi ve kadın giysi yapımında da geniş ölçüde kullanılmıştır.²⁴

²² H. Tezcan, a.g.e. 31.

²³ H. Tezcan a.g.e., 33.

²⁴ Z.Tez, a.g.e., s.12.



Resim 16. Abanî Dokuma Kumaş Örnekleri.

Atlas: Avrupa'nın saten dediği en eski ipekli dokuma tekniğidir. Atkı telleri gizli kaldığından çözümlü ipleri yan yana gelerek parlaklık verir. İpeğin parlaklığını en iyi gösteren kumaş türü olduğundan özellikle 14. Ve 15. Yy larda ipek dokuma ile uğraşan bütün ülkeler atlas dokumaya yönelmişlerdir.²⁵ Osmanlılar 17. Yy'a kadar bu dokuma türüne rağbet etmemişler İran, Şam ve Venedik'ten getirtilen atlasları tercih etmişlerdir. Daha sonraları Bursa, İstanbul, Alaşehir ve Maraş imparatorluk içinde atlas dokuyan merkezler olmuşlardır. Padişah kaftanlarında kırmızı, mavi, yeşil kullanılmış olup desenli, taraklı ve yollu atlas çeşitleri dokunmuştur.²⁶



Resim 17. Atlas Dokuma Kumaş ve Kaftan Örnekleri.

Gezi: Çözgüsü ipek, atkısı ipek ve pamuk iplik, sık dokunmuş harelî kumaştır. Atkılar iplikle beraber birkaç kat ipektir ve ince çözgü ile dokununca, arada kalın atkı fark edilir. Kumaş daha sonra iki kızgın mengene silindir arasından geçirilerek ezme suretiyle kumaşın haresi yapılır. 16. Yy dan sonra görülen gezi dış kaftan yapımında aynı zamanda da astarlık olarak kullanılmıştır.

²⁵ N. Gürsu, a.g.e., s. 27.

²⁶ N. Gürsu, a.g.e., s.27.



Resim 18. Gezi Dokuma Kumaş Örnekleri.

Canfes: Bir tek kat çözgü, tek kat atkı sıra ile örgü gibi dokunur. Eskinin mat, düz ipekli kumaşlarındandır. Kadın elbiseleri ve kaftanlarının etek içi, kol ağzı ve önlerini astarlamak için kullanılır. Yanar döner, kumru göğsü, dama taşı gibi çeşitleri bulunmaktadır.²⁷



Resim 19. Canfes Dokuma Kumaş Örnekleri.

Selimiye: 18. yy dan sonra Üsküdar Ayazma Camii civarındaki tezgahlarda dokunmaya başlanan çözgüsü ve atkısı ipekten, genellikle boyuna yollu ve yolların içi küçük çiçekli ipekli kumaştır. Yolları ayıran küçük kutulu ince şeritler, bu kumaşın ayırt edici özelliğidir. Çiçekler klaptanla dokunmuştur. Kumaşın adı III. Selim devrinde, Selimiye Kışlası'nın yapılmasından dolayı verilmiştir. Son zamanlara kadar kadın-erkek entarilerinde ve çocuk kaftanlarında kullanılmıştır.²⁸



Resim 20. Selimiye Dokuma Kumaş ve Kaftan Örneği.

Şib: İpekli olup tel ile dokuması zenginleştirilmiştir bir kumaştır. İstanbul'un telli ve sade Şib'i meşhurdur. Anadolu Şibleri, ipekten, atlas zemin üzerine telin de kullanıldığı yerel zevki aksettiren dokumalardır.²⁹

²⁷ N. Gürsu, a.g.e., s. 27.

²⁸ N. Gürsu, a.g.e., s. 27.

²⁹ H. Tezcan, a.g.e., s.33.



Resim 21. Şib Dokuma Kumaş Örnekleri.

Serik: 16. yy dan sonra rastlanan, kaftan yapımında, tel yerine sarı ipek kullanılan kalın desenli bir kumaştır. Desenler ekseri çiçek veya beneklerden oluşur ve dokunmasında zengin malzeme kullanılır. Serik, aslında üç renk anlamına gelir, fakat sonradan daha çok renk kullanılmış ve altın tel yerine sarı ipek kullanılan kumaşa bu ad verilmiştir.³⁰



Resim 22. Serik Dokuma Kaftan Örnekleri.

Savaî: İpek ve klaptanla dokunmuş, 18. yy. ikinci yarısına ait, ipekli kumaş cinsidir. Kumaşın deseni serpmeye veya sıra ile bazen de geometrik şema içinde dizilmiş ufak dallı ve yapraklı çiçeklerden oluşan bir bezeme gösterir. İnce metal tel sadece çiçeklerde kullanılmıştır. Bu işlem dokuma sırasında, tezgah üzerinde her çiçek için ayrı ayrı yapıldığından çok zaman almaktadır. Savaîlerin yollu olanları da vardır. Bu bakımdan Selimiyelere benzerler, fakat onlara nazaran daha hafif ipeklilerdir.³¹

³⁰ N. Gürsu, a.g.e., 27.

³¹ N. Gürsu, a.g.e., s.27.



Resim 23. Savaî Dokuma Kumaş ve Kaftan Örnekleri.

Seraser: Bu dokuma türünde desen, altın alaşımlı telin sarı ipeğe, gümüş telin ise fildişi renginde ipek iplik etrafına sarılması ile dokunur. Bunun sebebi, değerli metali israf etmemek içindir. En pahalı ve değerli kumaş olan seraserin çözgüsü ipek, atkısı altın alaşımlı gümüş veya doğrudan doğruya gümüş veya altın tel kullanılarak dokunur. Seraser ile kemha arasındaki fark, seraserin telle, kemhanın ise klaptanla dokunması ve desenlerinin farklı olmasındandır. Seraser adı, “baştanbaşa” anlamına gelir ki, desen bir eni kaplayacak şekilde ve kumaşın değerli tellerini gösterecek tarzda çizilmiştir. Seraser kumaşının en göze çarpan özelliği, altın ve gümüş tellerin hakimiyeti, konturların bir renk ipekle belirtilmesi, desenin şaşılacak kadar sade, fakat görkemli oluşudur. Sultanların yabancı hükümdar veya elçilere verdiği kıymetli hediyeler arasında seraser kaftanlar başta gelirdi.³²

³² N. Gürsu, a.g.e., s.26.



Resim 24. Seraser Dokuma Kumaş ve Kaftan Örnekleri.

İpekli kumaşları özellikle de seraseri, padişah ve şehzadelerin atlı veya yaya olarak geçecekleri yola sermek Osmanlı'da saygı ve bağlılığı ifade etmenin etkili bir yolu olmuştur. İpekli yer örtülerine payendaz denmiştir. Şehzade Mehmed'in 1582 yılında sünnet düğünü için gittiği İbrahim Paşa Sarayı'na girerken atının ayakları altına, altın ve gümüşle dokunmuş seraser serilişi hem Surname'de hem de Şehinşahname'de görülmektedir.³³ Arşiv kayıtlarına ancak 16. Yy ortalarında saraya bağlı İstanbul atölyeleriyle beraber geçmiştir. Hükümet ferman ve kanun maddeleriyle bu pahalı kumaşın kalitesini daima korumaya çalışmış ve atölye sayısını 100'le sınırlı tutmuştur.



Resim 25. (Sol) Şehzade Mehmed'in At Meydanı'ndaki İbrahim Paşa Sarayı'na Gelişi, Surname, TSMK, H.1344, y.12a.

Resim 26. (Sağ) Sultan III. Murad'ın Şehzadesi Mehmed'in (III.) Alayla Eski Saray'a Varması., Şehinşahname-i Murad-ı Salih, TSMK, B200, y. 54a.

³³ N. Atasoy, a.g.e., s.30.



Kumaş dokuma sanatı, deseni yaratan nakkaşların ve o deseni dokuyan dokuma ustalarının uyumlu çalışmalarından oluşan kompleks bir sanat koludur. Ustalıkla çizilen desenlerin uygulanması, ancak usta dokumacılar sayesinde gerçekleştirilir. Osmanlı imparatorluğunda sanat erbabının iyi örgütlenmesi sayesinde usta-çırak ilişkileri çok iyi gelişmiş ve çok sayıda hünerli usta ve sanat erbabı yetişmiştir. Fatih Sultan Mehmet'in kurduğu merkezîyetçilik sistemi içerisinde Yeni Saray da kurulan Saray nakkaşhanesi imparatorluk sınırları içinde değişik sanat kollarında değişken olmayan üslup ve bezeme motiflerinin egemen olmasını sağlamıştır. Beylikler devri diye adlandırılan, Osmanlı devletinin kurulduğu ve kısa zamanda geliştiği 14.yy Anadolu'nun tam bir kargaşa, savaş ve istila dönemine rastlar. Selçuklu kültürünü devralan ve ona kendi sanat anlayışını katarak Osmanlı sanat ve kültürünün temellerini atan Erken Osmanlı devrine ait diğer sanat dallarındaki eserler zamanımıza kadar geldiği halde, kumaş örnekleri zamanımıza ulaşmamıştır.



Resim 27. XV. yy Osmanlı Kumaş Desenleri.

15. yy Osmanlı sanatı, Beylik sanatından İmparatorluk sanatına geçiş ve klasik Osmanlı sanatının temellerinin atıldığı bir dönemdir. Coğrafi olarak doğu ve batı arasında geçit teşkil eden bir yerde ve tarihi bakımdan ortaçağdan yeniçağa geçiş döneminde olmasının çeşitli yankıları 15. yy sanatında görülür. Bu dönem süsleme repertuarında Selçuklu sanatından devralınan Rumiler başta gelen motiflerdir ve 20.yy'a kadar bütün dekoratif sanatlarda kullanılmıştır. Rumi motifi gerek lotus ve palmetle, gerekse hatayi denen Uzakdoğu kökenli stilize çiçekle sayısız kompozisyonlarda beraber uygulanmıştır. Rumi ve hatayilerin kıvrımlı dallar üzerinde oluşturdukları kompozisyonlarda Timur döneminin süsleme etkilerini görmek mümkündür. 15.yy pars beneği ve kaplan postu desenlerinin de yaygın olduğu dönemdir. Uzakdoğu kökenli kaplan postu ve pars beneği motifinin Türk sanatında uygulanış şekli değişiktir ve hayvan postundan esinlenmiştir. Kudret ve kuvvet simgeleyen motif beraber olarak özellikle çatma kaftan kumaşlarında uygulanmıştır. Daha sonraki dönemlerde söz konusu motif gerek beraber, gerekse ayrı, ayrı üçlü benek ve kaplan çizgisi olarak bütün sanat dallarında değişik kompozisyon şemaları içinde kullanılmıştır. 15. yy sonunda saray sanatı süsleme motifleri arasına Uzakdoğu kökenli çin bulutu motifi de katılır. Arşiv kayıtları ve örneklerden anlaşıldığı gibi en eski Osmanlı kumaşları ancak 15.yy ortalarından günümüze ulaşanlardır. Arşiv kayıtlarından Anadolu şehirlerinde kumaş üretiminin çok faal olduğunu gösteren belgeler bulunmasına rağmen, zamanımıza çok az örnek kalmıştır.³⁴ Yelpaze karanfil palmetleri kendi başına çatmaları süsleyen çok dekoratif bir desen oluşturur. Palmetlerin değişimli sıralarda sonsuzluk prensibine göre dizilmesinden oluşan desen, çatma kumaş ve yastıklarında dünyaca tanınan en ilginç grubu meydana getirir.

³⁴ N. Gürsu, a.g.e., s. 38.



Resim 28. XVI. yy Osmanlı Kumaş Desenleri.

Daha çok 17.yy ilk yarısına ait çatma ve yastık yüzlerinin özelliğini teşkil eden ve sayısız örnekleri özellikle batı müze ve koleksiyonlarında bulunan bu grubun daha erken örnekleri, açık kırmızı zemini sık ve ince dokunmasıyla dikkati çeker.³⁵ 15.yy ikinci yarısına ait kaftanların pars beneği ve kaplan çizgisi deseni, 16.yy başında da kumaşları süslemiştir. Bu dönemin kumaş desenlerinde üçlü benekler yalnız olarak tercih edilmiştir.

16. yy ortalarından itibaren Türk sanatının en büyük başarısı olan natüralist üsluptaki çiçekler her sanat dalında uygulama alanı bulmuştur. Türk kumaşlarında birbirinden güzel ve çeşitli çiçek kompozisyonları bilhassa oval madalyon ve şemalar içinde kullanılmıştır. Üçlü yuvarlaklar içine yerleştirilen ikinci yuvarlaklarla oluşan dekoratif motif, yuvarlak madalyon, ay-yıldız, tavus tüyü, ender olarak hayvan motifi 16. Yy kumaş desenlerinin süsleme repertuarını oluştururlar. Daha önce kullanılan rumi, palmet, çin bulutu, pars beneği ve kaplan çizgisi motifleri natüralist çizgilerle beraber kumaşları süslemeye devam etmişlerdir.³⁶ 16.yy ikinci yarısında, dikey dalgalı dal üslubu da görülmeye başlamıştır. Botanik bakımdan gerçekçi olmayan fakat sanat yönünden uyumlu, sivri, testere kenarlı büyük yaprakların dikey dalgalı dal üzerine yerleştirilmesi ve bu desenin tekrarlanmasından oluşan bir üslup gösterir. Dikey dalgalı dal üslubu , saray nakkaşlarının hayal gücünü harekete geçirerek daha serbest, canlı ve yaşayan desenler çizmelerini sağlamıştır. Dokuma tekniğinin ileri oluşu, bilhassa kemhalarda desenlerin adeta çini panolarda olduğu gibi dekoratif ve zengin olmalarını sağlamaktadır. Bu üslupda en çok kullanılan süsleme motifi laledir. İkinci sırayı kozalak daha sonra da nar alır. Motifler hep büyük ebatta ve çarpıcıdır. Motifler ekseri klaptanla dokunmuştur.

³⁵ N. Gürsu, a.g.e., s. 39.

³⁶ N. Gürsu, a.g.e., s. 45.



Resim 29. XVI. yy Osmanlı Kumaş Desenleri.

15.yy dan itibaren Osmanlı sanatının bütün dekoratif sanat kollarında uygulanan pars beneği motifinin içine 16.yy'dan sonra ikinci bir yuvarlak yerleştirilerek elde edilen dekoratif motif kumaşlarda olduğu kadar çini, seramik, işleme, sedef işçiliği, halı gibi birçok süsleme sanat eserlerinde kullanılmıştır. Sarayda en çok kullanılan kumaşlardan olan kemha, çatma ve en kıymetli kumaş olan seraser kumaşlarında bu motif teknik özelliklerinden dolayı farklı şekillerde uygulanmıştır. Çatmalarda eni kaplayacak kadar büyük yuvarlakların içine ikinci bir yuvarlak yerleştirilmesi ile elde edilen büyük madalyonların, değişimli sıralar halinde kullanılmasından oluşan bir desen gösterdiği halde, kemhalarda iç içe benek motif daha çok üçlü olarak kullanılır. Ay motifi Türk sanatında 14.yy dan itibaren sancak, bayrak ve cami alemlerinde kullanılmaya başlanmış sonrasında Türklerle ilgili bir sembol haline gelmiştir.

16. yy ikinci çeyreğinden itibaren özellikle Kanuni Sultan Süleyman döneminde, saray nakkaşhanesinde daha değişik, serbest, hayali bir üslup tarzı ortaya çıkmıştır. Resim alanında sürekliliğini korumuş ve 19.yy içlerine kadar varlığını sürdürmüş olan saz üslubu resimleri Timur'lu ve Türkmen dönemlerine ait resimlerle benzerlik gösterse de yeni motiflerin yeni bir üsluplaştırma ile ele alındığı görülür. Resimler boyanmamış kağıtlar üzerine kalın hatlar, ritmik fırça darbeleriyle oluşan soyut çizgilerden meydana gelen bir kompozisyon gösterir. Sivri uçlu kıvrık hançer yaprakları, hatayi, nar ve benzer meyveler, ejderha, Zümrüdüanka kuşu, efsanevi hayvanların yanısıra, aslan, kaplan, fil, geyik, tavşan, kuşlar ve perilerden oluşan değişik, girift bir kompozisyon içinde yerlerini alırlar. Bu motifler bazen tek, bazen birkaçı bir arada, bazen hepsi birden bilhassa hatayi ve hançer yaprakları arasında bir orman görünümü içinde bulunurlar.³⁷

³⁷ N. Gürsu, a.g.e., s.60.



Resim 30. XVI. yy Osmanlı Kumaş Deseni (Saz Üslubu).

16. yy süsleme sanatlarındaki üslup çeşitliliği ve zenginliği içinde oval madalyonlu desenler öne çıkmaktadır. Oval madalyonlar bütün dekoratif sanat eserlerine uygulanarak 17. yy yarısına kadar en verimli çağını yaşamıştır. Desen, oval madalyonların tekrarlanmasından dolayı, geniş satır isteyen bir süsleme tarzıdır. Kemha ve çatmalarda kendi teknik özellikleri içinde çok çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Oval madalyonlar nar motifi, lale motifi, taç motifi gibi diğer desenlerle de ortak kompozisyonlar oluşturularak kullanılmışlardır. Taç motifi çatmalarda 16. yy başlarından itibaren görülmeye başlamıştır. Taç ve nar motifleri bu dönemde Türk ve İtalyan kumaşlarında fazlaca kullanılmıştır.

17.yy ilk yarısına ait kumaş desenlerinde, 16.yy ikinci yarısında görülen üslup özellikleri bulunduğu halde, süsleme ve detayda farklılıklar bulunmaktadır. Ana desen aynı üsluba bağlıdır, fakat iç dolgular daha süslü ve desenin kurgusu da değişmiştir. Konularda tutucu görüş ve hatlar kırılmış, desen daha serbest, hareketli ve zengin bir görünüme kavuşmuştur.³⁸17.yy ikinci yarısından itibaren, Osmanlı sanatının her kolunda olduğu gibi, kumaş desenlerinde de Batı etkileri sezilmeye başlanmıştır. Avrupa kumaşlarının iç piyasayı ele geçirmesi, yerli imalatta rekabetin zorlaşması ve ithal kumaşları taklit ederek üretim yapması yerli kumaş sanatının gerilemesine yol açmıştır. Diğer taraftan ülkenin ekonomik çıkmazları, telli kumaş yapımını kısıtlamış, ancak belirli atölyelerde bunların dokunmasına izin verilmiştir. Bunun için düz, desensiz kumaşlara karşı ilgi artmıştır.

³⁸ N. Gürsu, a.g.e., s. 105.



Resim 31. XVII. yy Osmanlı Kumaş Desenleri.

16. ve 17.yy başındaki her alandaki başarıya karşın 17.yy ortalarından itibaren İmparatorlukta siyasette olduğu gibi, sanat ve kültür alanlarında da bir gerileme ve aynı zamanda batı etkilerinin görülmeye başladığı bir dönem olmuştur. Batının makineleşmiş dokuma ürünleri ithal edilmeye başlanmış Osmanlı dokuma sanatı bununla rekabet edememiş ve yerli sanayi büyük zarar görmüştür. Buna karşın Sultan III. Ahmet, Osmanlı İmparatorluğu'nun geçmişteki ihtişamını yeniden diriltme çabalarında bulunmuştur. 1703'den 1730'a kadar süren bu devir daha sonra Lale Devri olarak anılmıştır. Batı yaşam biçimine ve sanatına duyulan ilgi, 18.yy sonlarına doğru giderek artmıştır. Fransız ve İtalyan sanatlarının etkisiyle "Türk Rokokosu" adı verilen süsleme tarzı hakim olmuştur. Çiçekler gene en önde gelen süsleme unsurudur. Geleneksel çiçeklerden oluşan çiçek buketleri Türk üslubunda düzenlenmiştir. Kompozisyonlar yine çiçeklerden oluşur fakat yer yer gölgeli renklendirmelerle çiçeklere boyut kazandırma eylemi bu dönemdeki Batı etkisini yansıtır. Bütün dekoratif sanatlarda kendi teknik özellikleri içinde görülen küçük serpme buketler, iri kıvrımlı yapraklar, güllerle dolu sepetler, tezhip, işleme, maden işi ve çatmalarda görülen fiyonkların yer aldığı ağır süsleme üslubu, dönemin özellikleridir. Bu devrin özelliklerini oluşturan küçük serpme buketler, kumaşlarda ya tek olarak yada yollu desen üzerine bir geometrik düzende yerleştirilmişlerdir. Osmanlı saray sanatının özelliği olan üslup birliği yine bütün sanat kollarında aynı süsleme elemanlarının uygulanmasıyla oluşturulmuştur.³⁹

Kumaş, yapısı ve teknik özellikleri itibari ile diğer sanat ürünlerine nazaran kolaylıkla yıpranmasına rağmen Osmanlı padişahlarının elbiselerin itina ile saklanması neticesinde özellikle 15. Yy 'dan itibaren Osmanlı kumaşlarına ulaşılabilmektedir. Türk kumaş ve kadifelerinin önemli bir koleksiyonu Topkapı Sarayı Müzesinde bulunmaktadır. Bununla birlikte Konya Mevlâna Müzesi, Londra Victoria Albert Müzesi, Edinburg Royal Scotch Müzesi, Paris ve Lyon Müzelerinde de Osmanlı dönemine ait kumaş koleksiyonları bulunmaktadır.

³⁹ N. Gürsu, a.g.e. s. 153.



KAYNAKÇA

- Aslanapa, O. (1997). Türk Sanatı, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Atalayer, G. (1997). “Anadolu Dokumacılığında İkat Geleneği ve Çağdaş Bir Yaklaşım”, Türkiye’de El Sanatları Geleneği ve Çağdaş Sanatlar İçindeki Yeri, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Atasoy, N. – Tezcan, H. vd. (2001). İpek Osmanlı Dokuma Sanatı, TEB İletişim ve Yayıncılık, İstanbul.
- Atıl, E. (1999). Levni ve Surname, Koçbank, İstanbul. Gürsoy, T. (2004). Giyim Kültürü ve Moda, Mithat Giyim A.Ş., İstanbul.
- Barışta, H.Ö. (1999). Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Türk İşlemeleri, T.C. Kültür Bakanlığı Sanat Eserleri, Ankara.
- Gürsu, N. (1988). Türk Dokumacılık Sanatı, Redhouse Yayınevi, İstanbul.
- İmer, Z. (2001). Gaziantep Yöresinde Üretilen Kutnu, Alaca ve Meydaniye Kumaşların Bazı Teknolojik Özellikleri, Ankara.
- İnalçık, H. (2008). Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Koçu, R.E. (1996). Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Güncel Yayıncılık, İstanbul.
- Önder, M. (1983). Yurt Dışı Müzelerinde Türk Eserleri, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Özer, İ. (2009). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Yaşam ve Moda, Truva Yayınları, İstanbul.
- Sürür, A. (1976). Türk İşleme Sanatı, APA Ofset Basımevi, İstanbul.
- Tarım Ertuğ, Z. (1999). XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde Cülûs ve Cenaze Törenleri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Tez, Z. (2009). Tekstil ve Giyim Kuşam Sanatının Kültürel Tarihi, Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Tezcan, H. (1993). Atlasların Atlası, Yapı Kredi Koleksiyonları, İstanbul.
- Tezcan, H. (2006). Osmanlı Sarayının Çocukları, Aygaz, İstanbul.
- Yatman, N. (1945). Türk Kumaşları, Maarif Matbaası, Ankara.
- Yetkin, Ş. (1993). “Türk Kumaş Sanatı”, Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı: 329-342, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Züber, H. (1972). Türk Süsleme Sanatı, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Received: 18.03.2016 - *Accepted*: 01.07.2016

Mustafa Necati Sepetçioğlu ve Yesili Hoca Ahmed

Asife ÜNAL

Doç. Dr., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bartın, Türkiye

Email: asifeunal@gmail.com

Öz

Mustafa Necati Sepetçioğlu (1932-2006), Türk tarihini, yazdığı romanlarla nakış nakış işleyen ünlü romancımızdır. Romanlarında bir taraftan tarihi olayları aslına sadık kalarak anlatırken, diğer taraftan işlediği dönemi bütün kültür unsurlarıyla tanıtır. Selçuklu döneminin anlatıldığı *Kilit, Anahtar, Kapı* üçlemesi; Osmanlı'nın kuruluş döneminin konu edinildiği *Konak, Çatı, Üçler Yediler Kırklar* üçlemesi; Şeyh Bedrettin, Timur ve Beyazıt'ın anlatıldığı *Bu Atlı Geçide Gider, Geçitteki Ülke, Darağacı* üçlemesi; İstanbul'un fethinin resmedildiği *Ebem Kuşağı, Sabır, Gündönümü* üçlemesi ile "Dünkü Türkiye" muhteşem bir biçimde işlenmiştir. Çanakkale Destanını anlatan *Ve Çanakkale: Geldiler, Gördüler, Döndüler* üçlemesi; Bugünkü Türkiye Dizisi *Buğday Kamyonu, Karanlıkta Mum Işığı, Güneşin Dört Köşesi*; Kıbrıs tarihinin konu edildiği 8 ciltlik Sabır Ağacı Dizisi; her birinde önemli konu ve kişilerin anlatıldığı Kültür Dizisi kitapları Sepeçioğlu'nun diğer eserlerinden bazılarıdır.

Mustafa Necati Sepetçioğlu, son eseri ile adeta Türk kültürü ve İslâm'ın kaynaşmasını anlattıktan sonra ebedi âleme göçmüştür. Bir şaheser olan bu son eser *Yesili Hoca Ahmed* üçlemesidir. Bu romanda Piri Türkistan Hoca Ahmed Yesevi ile onun temel felsefesi anlatılmaktadır. *Sesler ve Işıklar, Hurmalığın Ak Doğan ve Aydınlığın Mühürü* üç cilt halindeki bu eserin alt başlıklarıdır.

Bu tebliğde hayatı ve eserleriyle Mustafa Necati Sepetçioğlu tanıtılacak, özellikle Yesili Hoca Ahmed üçlemesi konu edinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Necati Sepetçioğlu, Yesili Hoca Ahmed, Sesler ve Işıklar, Hurmalığın Akdoğanı, Aydınlığın Mühürü



Mustafa Necati Sepetcioglu and Yesili Hoca Ahmed

Abstract

Mustafa Necati Sepetcioglu (1932-2006) is our famous novelist who is embroidered Turkish history by his novels. In his novels, while explaining the historical episode with staying faithful to the original; he also introduces the period of time processed with all the cultural elements. “Yesterday’s Turkey” is processed in a magnificently way in, *Kilit, Anahtar, Kapı* triplet, in which Seljukian period is explained; *Konak, Catı, Ucler Yediler Kirklar* triplet, in which the establishment of the Ottomans is mentioned; *Bu Atli Gecide Gider, Gecitteki Ulke, Daragaci* triplet, in which Sheikh Bedrettin, Timur ve Beyazit are explained; *Ebem Kusagi, Sabir, Gundonumu* triplet, in which the conquest of Istanbul is portrayed. The *Ve Çanakkale: Geldiler, Gördüler, Döndüler* triplet which narrates the Canakkale Epic; *Buğday Kamyonu, Karanlıkta Mum Işığı, Güneşin Dört Köşesi* which are the Today’s Turkey Series; the Patience Tree Series in which Cyprus’s history is mentioned; the Culture Series books in each that the important subjects and people are narrated, are some of the other works of Sepetcioglu.

Mustafa Necati Sepetcioglu, is passed away after he has virtually explained the fusion of Islam and Turkish culture with his last work. This last work which is a masterwork is the triplet of *Yesili Hoca Ahmed*. This novel describes Piri Turkestan Hodja Ahmed Yesevi and his basic philosophy. The sub-titles of this three volume book: *Sesler ve Isiklar, Hurmaligin Ak Dogani, Aydinligin Muhuru*.

In this communique, Mustafa Necati Sepetcioglu will be explained with his life and works, especially the triplet of *Yesili Hoca Ahmed* will be mentioned.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, Mustafa Necati Sepetcioglu, Yesili Hoca Ahmed, Historical novel, Sesler ve Isiklar, Hurmaligin Akdogani, Aydinligin Muhuru



Giriş

Tarih, toplumların millet olma sürecini anlatırken bir milleti oluşturan unsurları da gözler önüne serer. Bunları anlatmada bilimsel eserler yanında tarihi romanlar da önemli bir işlev görmektedir. Tarihi romanlar sadece o dönemin olaylarını anlatmakla kalmaz; kültürü, medeniyeti, inanç ve duyguları ile o döneme ait her şeyi ortaya koyar. Sanatın doğru bilgi ile harmanlandığı bir tarihi roman ise anlattığı dönemi adeta insanın dimağına kazır. Türk tarihinin anlatıldığı bazı romanlar da böyledir.

Tarihi romancılığımızın en önemli isimlerinden birisi kuşkusuz ömrü boyunca yazdığı birçok eseri ile Türk tarihini nakış nakış işlemiş olan Mustafa Necati Sepetçioğlu'dur. Farklı türlerde eserler de vermiş olan "Çağımızın Dede Korkut'u" unvanlı Sepetçioğlu'nun birbirinden değerli tarihi romanlarının sonuncusu ise adeta bir şaheserdir. *Yesili Hoca Ahmed* isimli üç ciltlik bu eserde çağlar öncesinden gönderdiği ışığı halen Anadolu'yu da aydınlatan Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi anlatılmaktadır.

2016 yılının UNESCO tarafından Ahmed Yesevi yılı ilan edilmesi vesilesi ile Türkistan'da Ahmed Yesevi'nin manevi huzurunda sunulmak üzere hazırlanan bu çalışmada hem Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun hem de onun diliyle *Yesili Hoca Ahmed*'in tanıtılması hedeflenmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde Mustafa Necati Sepetçioğlu, hayatı ve eserleriyle incelenecektir. İkinci bölümde ise Ahmed Yesevi hakkında genel bilgi verildikten sonra Sepetçioğlu'nun *Yesili Hoca Ahmed* romanı tanıtılacaktır. Burada şekil ve içerik yönüyle sistematik bir roman incelemesinden ziyade Sepetçioğlu'nun dilinden seçilmiş örneklerle Yesevi ve onun temel felsefesi ele alınacaktır.

1. Mustafa Necati Sepetçioğlu

1.1.Hayatı:

Mustafa Necati Sepetçioğlu, Tokat'ın Zile ilçesinde, Amasya Caddesi Sepetçi Sokağı 106 numaralı evde, 1932'de doğdu. İlk ve ortaokulu Zile'de; liseyi Sivas, Tokat, Bursa ve İstanbul'da okudu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirdi(1957). Okul arkadaşı Muazzam Gürşen Hanımefendi ile evlendi (1957).

Yedek Subay olarak yaptığı askerlik sonrasında İstanbul Adalar Belediyesinde(1959), başladığı memuriyet hayatını, Eminönü Belediyesi (1960-62), Kızılay Genel Müdürlüğü (1963), İstanbul SSK Hukuk İşleri Müdürlüğü(1963-66) şube müdür ve yardımcılıkları ile sürdürdü. SSK Şişli Hastanesi Müdürlüğü(1967), İstanbul Milli Eğitim Basımevi ve Derleme Müdürlüğü (1968-74) görevlerinde bulundu. İstanbul Milli Eğitim Müdürlüğü bünyesinde çalışırken emekli oldu (1976).

Eserleriyle Türkiye Millî Kültür Vakfı ödülleri başta olmak üzere birçok ödül alan ve İLESAM Üstün Hizmet Beratı sahibi olan (1994) Sepetçioğlu, ayrıca Atatürk Dil-Tarih Kurumu Şeref Üyeliğine seçildi (1998).

"Çağımızın Dede Korkut'u" olarak nitelenen Mustafa Necati Sepetçioğlu, 8 Temmuz 2006'da İstanbul'da vefat etti.

1.2.Eserleri:

Mustafa Necati Sepetçioğlu, hikâye, tiyatro, destan, efsane, inceleme, araştırma, deneme, makale, çocuk kitabı gibi alanlarda eser vermiştir. Bazı gazete ve dergilerde köşe yazıları



yazmıştır.¹ Yazmaya ortaokul yıllarından itibaren başlayan Sepetçioğlu'nun ilk hikâyesi Sivas'ta çıkan Hakikat gazetesinde yayınlanmıştır (1948). Büyük Otmarlar, isimli oyunu İsviçre'de yapılan Üniversitelerarası Tiyatro Festivali'nde en iyi oyun seçilmiştir (1968). Onun 1970 sonrası asıl karar kıldığı ve büyük eserler verdiği alan roman olmuştur. Romanları dışındaki başlıca eserlerini türlerine göre şöyle sıralamak mümkündür:

Hikâye: *Abdürrezzak Efendi*(1955), *Menevşeler Ölmemeli* (1972).

Tiyatro: *Büyük Otmarlar* (oyun. 1967, basım 1970), *Trampacılar* (oyun. 1968), *Çardaklı Bakıcı* (1969), *Köprü* (1969), *Son Bloklar* (1969), *Her Bizans'a Bir Fatih* (1972), *Mehveş Hanım* (1984), *Meragalı Abdülkadir* (1986), *Yunus Emre* (1980).

Destan: *Yaratılış ve Türeyiş* (1965), *Türk Destanları /Karşılaştırmalı Türk Destanları* (1972), *Dede Korkut* (1972) (Sonraki baskılar *Dedem Korkut'un Kitabı*).

Efsane: *Türk-İslâm Efsaneleri* (1967), *Bir Büyülü Dünya ki* adıyla yeniden basım (1972).

Araştırma: *Hamdullah Suphi Tanrıöver- Seçmeler* (1971).

Deneme: *Can Ocağında Pişen Aş* (1979), *Sonsuza Uyanan Taşlar* (1973).

Senaryo: *Çanakkale İçinde Bir Dolu Mermi* (8 bölüm), *İki Suyun Arasında* (12 bölüm).

Makale: *Dünden Bugüne ve Yarına 1-2* (1999).

Çocuk Kitabı: *Beyaz Güvercin* (1978), *Kutsal Kaya* (1978), *Demir Dağlar Sıra Sıra* (1978).

Tefrika romanları: *Çağlayanlı Vadi* (1964, Vatan Gazetesi), *Kırım Kırımı* (1985, Tercüman Gazetesi). (Argunşah, 2007;Yeşilyurt, 2007)

“Milletimin uzun ve büyük destanını verecek olan romanlarım” (Sepetçioğlu, 1998:8) dediği romanları ise genellikle üçleme tarzında yazılmış nehir romanlardır. Kendisi ile 1955’de yapılan bir röportajda Sepetçioğlu roman için şöyle söylemiştir: “Roman bilirsiniz bir kültür meselesidir. Geniş bir kültür ister. İnsanları insan olarak görmek, terkip yapabilmek, hele bizde olursa doğu ve batı kültürünün birbirine mezc etmek lâzımdır.” (Işıklı,1955). Aynı röportajda “Yirmibeşinci Kilometre adında bir senedir bir roman üzerinde çalışıyorum. Henüz kırk beşinci sayfadayım. Dedim ya bu bir kültür meselesi, olmuyor.” diyerek bilinmeyen bir roman çalışmasından söz etmekte ve roman yazmak için daha zamana ihtiyacı olduğu intibasını vermektedir (Işıklı,1955). Nitekim 1964’de tefrika edilen Çağlayanlı Vadi sonrası ilk romanı Kilit, 1971 yılında okuyucu ile buluşacaktır.

“Türk tarihini bir seri halinde romanlaştıran Sepetçioğlu, Anadolu Türk tarihini bir akınlar silsilesi değil, yüzyıllar boyunca tamamlanan, belli bir gayeye yönelen bir yapı olarak ele alır.”(Argunşah, 1990’dan aktaran Doğan, 2007:171). Güçlü bir tarih ve kültür birikimine sahip olan Sepetçioğlu’na göre “Tarih; bir milletin kültürel yapısını meydana getiren en önemli unsurdur. Devlet ve millet bütünlüğümüzü ise kültürümüz meydana getirir. Onuncu yüzyıl başlarından bu yana, yeni bir dini benimseme, hem de yeni bir toprağı vatanlaştırma yolunda çalışan bu millet, çok sağlam bir kültür yapısı meydana getirmiştir. Bu yüzden bu milletin tarihini konu seçen insanların ortaya çıkaracakları eserlerde, bu kültürel birikime sadık kalmaları, onu zenginleştirmeleri ve korumaları en önemli görevleri olmalıdır.” (Kaptan

¹ Bu yazıların bir listesi için bakınız “Yayınlanmış Makaleleri”, Türk Haberler Ajansı, <http://www.tha.com.tr/tr/?s=9&KayitNo=20130826052422> (10.02.2016)



1988: 31'den aktaran Yalçın-Çelik, 2007: 42). Bu tarih bilinci onu tarihi roman yazmaya adeta mecbur bırakmıştır. Ancak tarihi romanlaştırmak kolay değildir. Zira ona göre “Bu tür roman yazabilmek için, romanın temel prensiplerinden taviz vermemek, yazılacak dönemin tarihini iyi araştırmak şarttır. Tarihi romanlarda da en önemli unsurun insan olacağı unutulmamalıdır. Çünkü tarih boyunca birçok değişimler olmuştur. İcatlar, keşifler, fetihler, maddeyi değiştirmeler vs. Fakat insanın içindeki aşk, vefa, sevgi, mensubiyet gibi yüce duygular hep devam etmiştir.”(Çalık, 1993: 86'dan aktaran Yalçın-Çelik, 2007: 43).

Romanlarında insanı merkeze alarak bu yüce duyguları işleyen Mustafa Necati Sepetçioğlu bunu nasıl yaptığını şu sözlerle ifade etmektedir. “Tarihi romanı diğer romanlardan daha ilmi ve zor bir tür yapan, araştırma kısmının çok büyük ciddiyet istemesidir. Tarihi gerçeklerin dışına çıkamazsınız. Sizden o kadar ciddi kanıtlar bekler ki, bunlara cevap vermek hiç de kolay değildir. Yazmak sorumluluktur, hele tarih üzerine yazmak çok büyük sorumluluk... Her sayfa için on sayfa okuyup, okuduğunuzu tartışmalısınız. Tarihi romanlarımı tip, konu, dil, zaman bütünlüğü, coğrafya, mantık gibi unsurlara bağlı kalarak yazıyorum. Romana önce araştırmayla başlarım, yazacağım dönemle ilgili kaynakların hepsini okur incelerim. Sonra coğrafyaya vakıf olmam lazım. Kilit ve Anahtar incelendiğinde eski İstanbul'un adım adım gezildiğini, coğrafi dengenin sağlandığını anlarsınız. Sonra karakterlerin milli bünyeye uygun olması gerekir. Hangi uyruğun, hangi budunun, hangi milletin insanını anlatacaksınız. O budun, o uyruk ve o milletin verilmesi gereken karakter özelliklerini, o karakterin yaşamış olduğu çevreden çıkarmanız lazım gelecektir.” (Çalık, 1993: 86'dan aktaran Yalçın-Çelik, 2007: 44).

Mustafa Necati Sepetçioğlu, çok geniş bir dönem ve coğrafyayı kapsayan romanlarında Malazgirt ve sonrasını işlemekte ancak geri dönüşlerle Türk tarihini bir bütün halinde vermektedir. Özellikle bu çalışmanın konusu olan *Yesili Hoca Ahmed* ile, romanlarında anlattığı tarihin kaynaklarını, Türk'ü Anadolu'ya ve ötelere taşıyan ruhu ortaya koymaktadır. Bu ruhla açılması gereken ilk kilit olarak Bizans'ı sembolize eden *Kilit* ile başlayan romanları şöyle sıralanabilir:

Dünkü Türkiye Dizisi: Dört üçleme halinde 12 kitaptan oluşan bu eserler şunlardır:

Kilit (1971), *Anahtar* (1972), *Kapı* (1973): Bu üçlemede Malazgirt'ten itibaren Selçuklu dönemi ele alınmış ve Anadolu'nun vatan olmaya başlaması anlatılmıştır.

Konak (1973), *Çatı* (1974), *Üçler - Yediler - Kırklar* (1975): Bu üç kitapta Osmanlı Devleti'nin ilk kuruluş yılları konu edilmektedir.

Bu Atlı Geçide Gider (1977), *Geçitteki Ülke* (1978), *Darağacı* (1979): Yıldırım Bayezid-Timur ve Şeyh Bedreddin'in anlatıldığı bu romanlarda Osmanlı'yı Fetret Devrine götüren olaylar işlenmektedir.

Ebem Kuşağı (1980), *Sabır* (1980), *Gece Vaktinde Gündönümü* (1980): Fatih üçlemesi denilen bu romanlarda ise Fetret devri sonrası ile İstanbul'un fethine kadar gelişen olaylar anlatılmıştır.

Bugünkü Türkiye Dizisi: Cumhuriyet sonrasının anlatıldığı bu dizide özellikle İkinci Dünya Savaşı yılları, tek partili dönem ve sonrası Türkiye, çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Bu dizinin üç kitabı şunlardır: *Karanlıkta Mum Işığı* (1978), *Cevahir ile Sadık Çavuş'un Buğday Kamyonu* (1977), *Güneşin Dört Köşesi* (1983).



Çanakkale Dizisi: Çanakkale Savaşının bütün yönleriyle anlatıldığı ilk roman olan bu üçleme, ...*Ve Çanakkale 1 / Geldiler* (1989), ... *Ve Çanakkale 2 / Gördüler* (1989), ...*Ve Çanakkale 3 / Döndüler* (1989) adlarını taşımaktadır. Geldiler, Gördüler, Döndüler isimlerinin, Sepetçioğlu'nun memleketi olan Zile'nin kalesinde bulunan kitabede yazılı olan ve Sezar'ın Zile'de yaptığı savaşı kazandığını Roma Senatosuna bildirmek için kullandığı meşhur "Veni, Vici, Vidi / Geldim, Gördüm, Yendim" ifadelerinden mülhem olması muhtemeldir.

Sabır Ağacı Dizisi: Kıbrıs'ın 1974'e kadar olan tarihini anlatan sekiz ciltlik roman sırasıyla *Sahibini Arayan Toprak*, *Zaman ve Sahibi*, *Zamanın Yürüyüşü*, *Zaman Dar Kapıda*, *Zaman Sarkacı*, *Zaman Dönümü*, *Zaman Yok*, *Zaman Uyanışı* isimlerini taşımaktadır (1990-1992).

Bir Ömür Boyu Kıbrıs: 20 Temmuz 1974'de Türklerin Kıbrıs'a çıkışı ile sona eren Sabır Ağacı dizisinin devamı niteliğinde ve Kıbrıs'ın yakın tarihini anlatan iki kitaptır: *Bir Ömür Boyu Kıbrıs-1/ Boyun Eğiş* (2000), *Bir Ömür Boyu Kıbrıs-2/ Hayır Değiş* (2000).

Biyografik Romanlar: Kültür Dizisi içinde yer alan biyografik romanlar ise şunlardır:

Kutsal Mahpus-Ebu Hanife (1990): İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin hayatını anlatır.

Benim Adım Yunus Emre (1990): Tiyatro oyunu olan Yunus Emre'nin dışında bu roman da Yunus Emre'nin hayatını işlemektedir.

Nurs Köyünden Dünyaya (1994): Velihan Bahadır takma adıyla yazdığı bu romanda Sepetçioğlu, Said Nursi'yi konu edinmektedir. (Argunşah, 2007; Kumsuz, 2013).

Yesili Hoca Ahmed'den ikinci bölümde geniş olarak söz edilecektir.

2. "Yesili Hoca Ahmed" Üçlemesi

Ahmed Yesevi'nin hayatını anlatan *Yesili Hoca Ahmed*, Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun vefatı öncesi yazdığı son romanı ve şaheseridir. Önce 2002'de *1.Sesler ve Işıklar*, *2.Aydınlığın Mühürü* isimleri ile iki kitap olarak yayınlanan eserin ikinci baskısı gözden geçirilmiş olarak üç cilt halinde 2004 yılında yayınlanmıştır. Bu üçleme *Yesili Hoca Ahmed 1.Cilt: Sesler ve Işıklar*, *Yesili Hoca Ahmed 2.Cilt: Hurmalığın Ak Doğanı*, *Yesili Hoca Ahmed 3.Cilt: Aydınlığın Mühürü* isimlerini taşımakta olup ilk baskı gibi Yeni Avrasya yayınları tarafından neşredilmiştir.

Eserin yazılması konusunda önemli katkısı olan dönemin Kültür Bakanı Namık Kemal Zeybek'e göre "Sepetçioğlu 'Yesili Hoca Ahmet'i yazmadan önce Turan'ı gezdi... Türkistan'a gitti... Hoca Ahmet Ata'mızın türbesine girdi... Onu yaşadı... Onunla neler söyleşti, nereden bilebiliriz... Ama işte en büyük destan elimizde... Orada ne anlatıyorsa onu bilebiliriz." (Zeybek, 2015).

Sepetçioğlu'nun *Yesili Hoca Ahmed* üçlemesi ile ilgili tanıtım çalışmaları dışında bilimsel çalışma (Şengül, 2007) neredeyse yoktur. Yapılan tanıtım çalışmalarından birinde Hamdi Mert, Sepetçioğlu'nun *Yesili Hoca Ahmed* romanını yazmakla yaptığı hizmeti üç madde halinde şöyle ifade etmektedir:

"Bir: Ahmet Yesevi'nin 'Din' ile 'Hayatı' buluşturan nev'i şahsına münhasır özelliğini öne çıkardı. İslamiyet'in medeniyet kurucu sosyalitesini ve pratik yönlendirmelerini Ahmet Yesevi isimli din ve gönül adamının söylemleri ve telkinleri ile pratize etti. Onun Moğol istilası ile yerinden kopmuş Türk kavimlerine biteviye 'Batı'yı, Anadolu'yu ve ötesini işaret eden telkinleri; henüz fethedilmemiş Rum diyarlarına Türk



ordularından önce gönderdiği öğrencilerine oraların fethine hazırlanması hususunda verdiği şifre değerindeki öğretileri Sepetçioğlu'nun üslubunda bütün eğitimciler için altın, elmas değerinde bir müfredat değeri taşıyor. İki: Sepetçioğlu'nun, Ahmet Yesevi'nin söylemlerini içeren hikmetler deryasından süzüp çıkardığı; bazen onun sözlerinden alarak, bazen de ona söyleterek ortaya koyduğu ifadeler, İslamiyet dönemi Türk kültürünün iç dinamiklerini ortaya koyan şer'i ve felsefi doneler değerinde kazanımlardır. Üç: Değerli yazar, belli ki, 'Şeriat' ve 'Tarikat' ilkelerini çok iyi kavrayan bir araştırmacı olarak, öyle bir üslubu öne çıkarmış ki, İslami anlayış ve yaşayışa dışarıdan sokulmak istenen Batini, Melami, Farsî, İsrailî, Emevî fikirlerden saf/özgün İslâm anlayışını arındırmış; katıksız, arı, gerçek Müslümanlığı Ahmet Yesevi'nin dokuduğu bir pratik kültür örgüsü halinde bize ulaştırmıştır... Mustafa Necati Sepetçioğlu sadece 'Roman' yazmamıştır. İslamiyet'in, dünya-ahiret dengesinde nasıl yorumlanıp yaşanabileceğinin, Türk-İslâm kültürünün nasıl yoğrulup- karıldığının; Türk zaferlerinin iç dinamiklerinin nasıl oluştuğunun Ahmet Yesevi örneğinde ipuçlarını vermiştir." (Mert, ty:3-4).

Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun bu eserinde Hoca Ahmed Yesevi, tarihi ve menkabevi kişiliği ile romanlaştırılırken onun doğduğu ve yetiştiği dönem geniş bir açıdan ortaya konmaktadır. O döneme kadar olan Türk tarihi ve kültürünü geri dönüşlerle anlatan romanın ancak ikinci cildinin ortalarında Ahmed Yesevi doğrudan bir kahraman olarak esere dahil edilmektedir.

Romanın ilk kitabı Sesler ve Işıklar'ın başında Oğuz Han'ın hastalığı esnasında şamanların yaptığı ayinler, zaman zaman verilen halk inanışları, Budacı rahipler vs. Dinler Tarihi açısından yazarın kıymetli bilgilere haiz olduğunu göstermektedir. Farklı din ve mezheplerin bakış açıları, Sepetçioğlu'nun diğer romanlarında olduğu gibi bu romanında da ustalıkla verilmiştir.

Romanın başlarında ölüm döşegindeki Oğuz Han'ın torunu Kayıbeğ'e verdiği öğütler son derece dikkat çekicidir:

"Yönetmek...Torunum ülkeyi yönetmek bugünü kurtarmak demek değildir! Ülkeyi yönetmek yarını kurabilmek hüneridir... öğreneceğin tek hüner bu olmalıdır. Bunu aklından çıkarma. Ben savaşlarda ancak birliği sağlayabildim, dirliği düzeni getirebildim; bu bir başlangıçtır lakin.. başlangıçtır." (Sepetçioğlu, 2004a:34)

Torununa *"Benim öğrendiğim şu oldu oğul; burada, bu bizim milletimizin yamalı bohça gibi avullara aşiretlere boylara... adına ne dersin de, ayrılıp bölük pörçük olduğu yerde devlet kurmak zor, tek devlet tek millet tek dil olmak zor!.. Buradan başka bir yere, Batıya, gidebileceğinizce Batıya gitmeniz gerek..."*(Sepetçioğlu, 2004a:34) diyerek Batıyı işaret eden Oğuz Han, dirlik için birliğin yegane şart olduğunu söyler. Bunu getirttiği oklar üzerinde tatbiki olarak gösteren Oğuz Han, birliğin önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

"Bir iken kırmak kolaydır; bir ok, tek başına kolay kırılır. İki üçü bir araya gelince...gelirse bire göre çok daha zor kırılır; beşi onu birleşince kıramazsın! Kimse kıramaz, bükemez de kıramaz da. Halkı ok gibi düşüneceksin. Dağınık halkı herkes ezer; birleşince halkın kırılması zorlaşır.. Kenetlenmiş ise dağıtamazsın bile, imkânsızdır! Senden istediğim..hepinizden.. siz de sizden sonrakilerden aynıni isteyeceksiniz; dağılmayın, parçalanmayın, birbirinize kenetlenin. Suları bol, denizleri geniş topraklarda on ok kenetlenmesinde yerleşmesini bileni kimse kıramaz, yerinden



oynatamaz!. Bir çabuk kırılır; iki direnebilir, üç korkutur.. unutm!"(Sepetçioğlu, 2004a:36)

Sepetçioğlu romanda farklı zaman ve mekanlarda Ahmed Yesevi öncesinde ve onun etrafında yaşananları kurgularken kimi zaman tarihi gerçekleri kimi zaman da menkıbevi anlatıları öne çıkarmıştır. Ancak menkıbelere genellikle mantıki açıklamalar getirmektedir. Örneğin İslâm'ın Medine dönemine giderek Hz. Muhammed tarafından bizzat günü geldiğinde Ahmed Yesevi'ye teslim edilmesi gereken bir emanet olarak Arslan Baba'ya verildiği kabul edilen hurma menkıbesine yer vermektedir. Bununla birlikte menkıbedeki dört yüz yılı aşkın yaşayarak ağzında taşıdığı hurmayı zamanı gelince Ahmed Yesevi'ye veren Arslan Baba'yı, romanda Kanturalioğlu soyunun bu emaneti sahibine teslim etmek üzere birbirinden sırayla alan Arslan Babalarından biri olan dönemin Arslan Baba'sı olarak takdim etmektedir.

2.1.Ahmed Yesevi Kimdir?

Türklerin dini-tasavvufi hayatında büyük bir etki bırakan ve Pir-i Türkistan diye anılan Hoca Ahmed Yesevi genel kanaate göre tahmini 1093 yılında bugünkü Kazakistan'ın Çimkent şehri yakınlarındaki Sayram'da İbrahim Şeyh ve Ayşe (Karasaç) Ana'nın çocuğu olarak doğmuştur. Önce annesini, yedi yaşında da babasını kaybettikten sonra ablası Gevher Şehnaz ile birlikte Yesi (Türkistan) şehrine gelmiştir. Burada Arslan Baba'nın gözetiminde yetişmiştir. Ünü gittikçe artan Ahmed Yesevi, Buhara ve diğer birçok yeri gezmiş; Buhara'da Şeyh Yusuf Hemedani'ye intisap etmiştir. Şeyhinin vefatının ardından onun 3. Halifesi olmuş ancak yerini Abdülhâlık Gucdüvâni'ye bırakarak Yesi'ye dönmüştür. Geliştirdiği Yesevilik denilen tasavvufi ekole bağlı binlerce öğrenci yetiştirmiştir. Rivayete göre altmış üç yaşından sonra Resulullah'ın yaşadığından fazla yaşamayı uygun bulmayarak tekkesinin bahçesinde yaptırdığı bir yer altı odasında ibadet ve tefekkür ile meşgul olmuş; bir yandan da öğrenci yetiştirme işini sürdürmüştür. Türkçe olarak söylediği Hikmet adı verilen şiirler daha sonra Divan-ı Hikmet başlığıyla toplanmıştır. Tahmini 1166 yılında vefat etmiştir. (Köprülü, 1984; Köprülü, 1941; Erarslan, 1983; Erarslan, 1989). Vefatından iki yüzyıl kadar sonra Timur tarafından yaptırılan kabri, bugün Kazakistan'ın Türkistan/Yesi şehrinde bulunmakta ve çok önemli bir dinî ziyaret mekânı olarak kabul edilmektedir.

Hakkındaki tarihi ve menkıbevi bilgilerin çoğu Fuad Köprülü'nün 1918'de yayınladığı Tük Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (Köprülü, 1984) adlı eserinden alınan Ahmed Yesevi ile ilgili daha sonra çok sayıda çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir (Avşar-Mafizer, 1995; Hasan, 2009; Toprak, ty). Onun menkıbevi hayatı (Tosun, 1998; Bice, 2011), doğum tarihi ve ne kadar yaşadığı (Togan, 2010; Kenjetay, 1999), tasavvufi etkileri, Yesevilik'in Nakşibendilik ve Alevilik-Bektaşilik ile ilişkisi (Melikoff, 1993; Ocak, 1996; Cebecioğlu, 1995; De Weese, 1996; Toprak, 2008; Baş, 2011), Divan-ı Hikmet'in orijinalliği (Erarslan, 1983; Azmun, 1994; Bice, 2009; Hasan, 2005) gibi konular üzerinde tartışmalar devam etmektedir. Son dönemlerde yapılan yeni çalışmalarda da görüldüğü üzere Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi'ye nispet edilen Divan-ı Hikmet dışında Fakrname, Adabı Tarikat ve Makamat-ı Erba'in isimli risaleler mevcuttur (Tosun, 2015). O sadece Orta Asya'da değil, Anadolu'dan Balkanlara bütün Türk dünyasında büyük bir iz bırakmıştır.



2.2.Sepetçioğlu'nun Dilinden Yesili Hoca Ahmed

Üç ciltlik Yesili Hoca Ahmed romanının Sesler ve Işıklar başlıklı ilk cildi tamamen Ahmed Yesevi'nin doğumu öncesi olayların anlatımına ayrılmıştır. Farklı kurgularla verilen ve bağımsız görünen olaylar bir şekilde Ahmed Yesevi ile ilişkilendirilerek birbirine bağlanmaktadır. İkinci cildin ortalarında erkek olacağı ve adının Ahmed olacağı önceden hem annesi Ayşe Hatun ve babası İbrahim Şeyh'e hem de Arslan Baba'ya manevi olarak sezdirilen Ahmed Yesevi'nin doğumu gerçekleşir. Çocukluğunda yaşından daha büyük davranışlar sergileyen Ahmed Yesevi'ye gördüğü bir düş aracılığı ile emanet hurma için beklenen çocuk olduğu hissettirilir. Onun bu sıra dışı çocukluğu romanda şöyle ifade edilmektedir:

“Arslan Baba'ya bakarsan Ahmed aç idi; doğarken bilgiye aç doğmuştu, konuşurken bilgiye aç konuşmuştu, yürürken bilgiye aç yürümüştü. Sormak Ahmed için süt emmek gibi, nefes almak gibi, su içmek gibi bir ihtiyaçtı; sordukça büyüyordu herhalde veya sordukça büyüdüğünü hissediyor olabilirdi. Kimseye sormadığı vakitler kendi kendisine sorduğunu da bilmekteydi.” (Sepetçioğlu, 2004c:49).

Romana göre Yesili Hoca Ahmed'in yaşadığı dönem birçok karışıklığın olduğu, İslâm yanında başka dinlerin de etkisini devam ettirdiği bir dönemdir. Hurmalığın Ak Doğanı başlıklı ikinci kitapta, henüz Müslüman olmadığını ama ilerde belki olacağını söyleyen Hızır Bulak'a Arslan Baba'nın diliyle farklılıkların hikmeti şu sözlerle anlatılır:

“Tabiatın içinde, bağda bahçede görmüşsündür..çilek çilekliğiyle güzeldir, erik erikliğiyle, dut dutluğuyla.Çileği çilekliğiyle, eriği erikliğiyle, ak dutu kara dutu kendi görünümüne bir çini kaseye diziver ne hoş renkler ve tatlar albenisi oluştururlar. Görünüşün uyumuna bakar kalmaz mısın? Say ki dünya, bu dünya bir çini kasedir; topluca güzelliği oluşturan uyum yetmiş iki millettir..yetmiş iki milletin dünya üzerinde hoşça, güzelce bir uyumda bir arada yaşaması insana haz vermez mi? Lakin çilek ayrı tatta, ayrı renktedir; çilekliğince yaşar o.. erik erikliği, dut dutluğu ile; ne çilek dutu yok eder ne dut eriği! Bütünün gücüdür bu, hoşluğun gücüdür... Ayrıcalıklardan bir araya gelmiş bir bütünlük? Bütünlüğün dal dal ayrışıp dağılışı, toplanışı sonra bir araya gelişi. Allah insanı bunun için yaratmadı mı?” (Sepetçioğlu, 2004b:22-23).

Ahmed Yesevi'ye göre dönemin karışıklıklarına çare İslâm'dadır. İslâm birliğe ve barışa çağırılmaktadır. Aydınlığın Mühürü başlıklı üçüncü ciltte bu çağrı şu ifadelerle anlatılmaktadır:

“Bir vakitler Şamanlar, Budacı rahipler, ötekiler, şunlar bunlar... uğraştı durdu. Kardeşlik olsun, barış yolunda yürünsün, sevgi saygı yerleşsin istenildi olmadı beceremediler. İslam geldi, birliğe, birlikteliğe çağırırdı, çağırıyor, çağıracak. İlaç bu, iyileşme burada.” (Sepetçioğlu, 2004c:375).

Babasından sonra manevi baba kabul ettiği Arslan Baba'nın vefatından sonra Yesili Hoca Ahmed, ablası Gevher Şehnaz ile eniştesine gitme kararını açıklarken yüreğindeki olumlu duyguları şöyle ifade etmektedir:

“Düşündüklerim olumlu olmalıydı.. çünkü düşüncelerim sözlerim olacaktı, öyleyse sözlerim de olumlu olmalıydı.. çünkü sözlerim davranışlarıma eşlik edecek idi; demek ki davranışlarım da olumlu olmalıydı, mecburdu buna. Çünkü evet bir daha çünkü, davranışlar alışkanlıkların sonucudur. Alışkanlıklarım olumlu görünmüyorsa değer yargıları da doğrulara ters düşer, olumlu olamaz; bu kaderdir işte! Bu denkliği kuramazsanız kadersizlikten yakınmanız ne işe yarar ki?” (Sepetçioğlu, 2004c:162).



Ahmed Yesevi hayatı gelişigüzel yaşamayı doğru bulacak bir kişi değildir. Onun idealleri vardır. Sadece kendisi için yaşamak bu ideallere uymamaktadır:

“Bu kader yani anlattıklarım amacımı düşündürdü bana. Kendim için amacım, ülkem Türkistan için amacım, soydaşım insanlar için amacım? Evet en darından en genişine halkalanan çemberler için amacım amaçlarım olmalıydı, ve sonra insanlar, bütün insanlar için amaçlarım.. olmalıydı.”

Bunları öğrenmeli, aramalı, bulmalıdır. Bunun için gitmesi gerekir. Gider, dolaşır, öğrenir, arar, bulur aradıklarını ve Yesi'ye döner. Sonra da ölünceye kadar öğrendiklerini, yaşadıklarını aktarmaya, insan yetiştirmeye devam eder. Yetiştirdiği öğrencilerine sadece dini-tasavvufi eğitim vermez. Onları romanın en başında Oğuz Han tarafından gösterilen ideale uygun yetiştirir. Öğrencilerinin bir ideali olmalıdır. Kızılelma dediği ideali öğrencilerine şöyle anlatır:

“Bir elma düşün...taa dalın tepesinde, en ucunda, pırıl pırıl, sulu, doyurucu, lezzetli.. elini uzatıp alacağın yerde değil diye o senin düşüncen olmamalı mıdır? Arzun olmamalı mıdır, hevesin olmamalı mıdır?”

Çıkacaksın, tırmanacaksın, emek harcaıyıp çabalayacaksın, alacaksın! Aldığın anda bir başka kızıl elma göreceksin az ötede! Tıpkı aldığının benzeri bir kızıl elma. Artık bu yenisi senin ulaşmak istediğin olacaktır. Onu da aldığında, ulaştığında bir yenisi belirecektir gözünün önünde, daha alımlı bir kızıl elma! Artık bunu düşünecek, buna heveslenecek, bunu isteyeceksin!” (Sepetçioğlu, 2004c:375)

Hoca Ahmed Yesevi'nin ideali, hocası Yusuf Hemedani'nin şu sözleri ile ortaya konur:

“Milletler kendilerine uygun görülmüş görevleri, uygun görülmüş zamanlarda yerine getirmek için var edilmişlerdir; bir tarih nöbeti bu...Araplardan geçti bu nöbet, Acemlerden çoktaaan geçti.. nöbet Türklere geliyor bana kalırsa. Peygamberler Peygamberinin hangi sözü gerçekleşmedi ki! Konstantiniyye'nin İslâm eline geçeceğini söylediğine göre..elbet günü gelince o söz de gerçekleşecek!” (Sepetçioğlu, 2004c:207).

Romanda Türklerin boş bırakılmaya da gelmeyecekleri hatırlatmasıyla Yusuf Hemedani'nin diliyle Yesili Hoca Ahmed'e şu vazife yüklenir:

“Konstantiniyye'yi İslâm'ı bol bir koca ülke yaparsa ancak Türkler yapar; bana kalırsa yapacaklardır da! Lakin ne kadar elinde tutar? Gönlüne Allah sevgisi, yüreğine Peygamber sözü, aklına sen yerleşmelisin. Senin dilin yerleşmeli. Seni sen yapan ruh yönlendirmeli sürekli olarak. Bu nasıl olacak?” (Sepetçioğlu, 2004c:208).

Yesili Hoca Ahmed bu ideale göre yetiştirdiği dervişlerini günü gelince bir bir gidilmesi gereken yerlere gönderir. Ona göre bu gidişin ardında olumlu düşünce vardır:

“Urumeli toprağına gidecek dervişimiz, Tanrı ışığında apaydın arınmış olmalı ki arındırabilsin; yanılığardan bunalmış olmamalı ki açacağı yolda güvenle yürünebilsin.” (Sepetçioğlu, 2004c:374).

Arapça ve Farsça bildiği halde Türkçe konuşan, hikmetlerini Türkçe söyleyen Yesili Hoca Ahmed'e göre onun dervişleri de açık duru bir Türkçe ile konuşmalıdır. Dil geleceği korumanın ilk şartı olarak korunmalı, bozulmamalıdır:



“Özdeki Türkçe’yi diri tutacak diri yazacak diri konuşacak insanlar oradaki her şeyin yerini almalı, yerleşmeli, bu bir vazgeçilmezlik olmalı... geleceğini ancak böyle koruyabilir böyle sürdürür” (Sepetçioğlu, 2004c:375).

Onun için öğrencilerini yetiştirip Batıya doğru göndermesi adeta tekkesinin varlık sebebidir.

“Tekke bunun için var olmuştu; ocak bunun için yanıyordu, kazan bu yüzden kaynıyordu. Tıpkı kuzgun kuşlarının yuvada yumurtadan çıkışı, diriliğini buluşu, kanatlanışı ve uçuşu gibi Tekkede de dervişler günü geldiğinde gitmeleri gereken yönlere gider, gidecekleri yerde ocaklarını tutuşturur, ışıklarını yakarlardı. Yeni bir tekke yeni bir toprakta eski bir nefesi dört bir yana üfler, yenileyerek yayar, estirirdi. Bir gün ne kadar uzun olursa olsun zamanı gelince bir gün oradan da ayrılacak olan dervişler kendilerine göre değişik topraklarda kendilerine göre yeni tekkelerini ocaklaştıracaklar... ilk ocağın Yesi’deki ana tekkenin ateşini harlandıracaklar oralarda, ışığını karanlıklara salacaklardı.” (Sepetçioğlu, 2004c:382)

Yesili Hoca Ahmed’e göre giden dervişlerin işi, kök salmak için gereken ruhu oralarda yerleştirmek olmalıdır:

“Bizim tahta kılıçlarımız Selçuk Beğ’in oğulları ile torunlarının çelik kılıçlarına güç veren su olsun, hava olsun, ateş olsun, nefeslendirsin... Ülken yok ise dilin kurur..dilin kurur ise inancın tükenir, yoklaşır. İnancın tükenince sen nasıl varım diyebileceksin, Tanrı’ya nasıl bağlanabileceksin?” (Sepetçioğlu, 2004c:402).

O yetiştirdiği öğrencilerini göndereceği yerlere uğurlarken söylediği şu sözlerle bir taraftan onlara cesaret aşılarken diğer taraftan ideallerini hatırlatmaktadır:

Söylediklerim kulağınıza küpe, yüreğinize çıra olduğu sürece Kızılalma’ya ulaşabilirsiniz. Duam sizlerle, gönlüm gönlünüzde olacak, Yüreğimi yüreğinizde biliniz... Ülkeniz var ise, sizin ise, toprağına sağlam basabiliyorsanız ve size cesaret aşılayabiliyorsa durmadan, Tanrı da sizi terk etmeyecektir! Yolunuz açık olsun...” (Sepetçioğlu, 2004c:377).

Yesili Hoca Ahmed, katıksız bir Hak aşığıdır. Ablasına yazdığı bir mektupta bu duygularını şu sözlerle ifade eder:

“Çünkü gözümü açtığım an Tanrıyı gördüm, gönlümü doldurdu ve aldı, ondan sonra, şimdi çok daha iyi anlıyorum artık, Yaradandan gayri hiçbir şey istemedim. Tanrım bir tek sen, sen yetersin bana, sen gereksin! Bilginler kitap derdinde, sofular mescid havasında, Mecnunlar Leyla diye yanyor fakat ben, ben Tanrım seni, sadece seni istiyorum, sen gereksin bana sen!” (Sepetçioğlu, 2004c:191).

Yunus Emre’nin “Ne varlığa övünürüm, Ne yokluğa yerinirim, Aşkın ile avunurum, Bana seni gerek seni” mısralarını hatırlatan bu bakış açısı Ahmed Yesevi’nin hikmetlerinde de dile getirilmiştir. “Aşkın eyledi Şeyda beni, cümle alem bildi beni, Kaygım sensin gece gündüz, bana sen gereksin.” diye başlayan 35. Hikmetin “Alimlere kitap gerek, sūfilere mescid gerek, Mecnunlara Leyla gerek, Bana sen gereksin”(Bice, 2009) mısraları, romanda ablaya yazılan mektubun sözlerine dönüşmektedir.

Oğuz Han’ın vefatı öncesi ile başlayan romanın sonunda 63 yaşına gelmiş olan Yesili Hoca Ahmed’in gün ışığında yaşamayı uygun bulmayı şu sözlerle konu edilir.

“Gül yüzlü Peygamberim Muhammed altmış üç yaşında iken bu dünyadan ayrıldı, ya ben nasıl yaşarım...Benim çocukluğumdan beri Peygamberin hayatı ile özleştiğimi



bilirsin...almış üç yaşından sonra güneş ışığında yaşamak hakkını bulamam kendimde...Bu da kalan ömrümü yerin altında geçirmem anlamına gelir... Bir tür ölmeden önce ölmek!” (Sepetçioğlu, 2004c:391-398).

Ancak romana göre Yesili Hoca Ahmed bir mezar gibi kazdırıp girdiği yer altındaki odada adeta bir yıldız ve ışık denizi içindedir. “*Hayat şimdi başlıyor Tanrım, asıl imdi başlıyor hayat*” diye haykırır. “Sonrası..? Sonsuzluktu!” romanın son cümleleridir.

Sonuç

Yesili Hoca Ahmed romanında, “Çağımızın Dede Korkut’u” unvanlı Mustafa Necati Sepetçioğlu, Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi’yi anlatmaktadır. Bu çalışmada bir taraftan genç nesil tarafından yeterince tanınmayan Mustafa Necati Sepetçioğlu’nun, diğer taraftan Sepetçioğlu’nun diliyle Yesili Hoca Ahmed’in tanıtılmasına katkı sağlanması hedeflenmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde hayatı ve eserleri ile Mustafa Necati Sepetçioğlu anlatılmıştır. İkinci bölümde ise Yesili Hoca Ahmed romanı incelenmiş ancak şekil ve içerik yönüyle sistematik bir roman inceleme yöntemi kullanılmamış, önce Ahmed Yesevi ile ilgili kısa bir bilgi verilip ardından Sepetçioğlu’nun dilinden seçilmiş örneklerle Yesevi ve onun temel felsefesinin vurgulanması tercih edilmiştir.

Hoca Ahmed Yesevi, yapılan her çalışma ile önemi daha da iyi anlaşılan bir ulu kişidir. UNESCO tarafından 2016 yılının Ahmed Yesevi yılı ilan edilmesi, bu alanda yapılan bilimsel çalışmalara çeşitli sempozyumlar ile hız verilmesine katkı sağlamıştır. Bununla birlikte onunla ilgili çeşitli hususlarda tartışmalar devam etmektedir. Bunlar konunun daha ne denli önemli ve araştırmaya muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır.

Türk ve İslâm tarihinin oldukça geniş bir dönemini anlatan Yesili Hoca Ahmed romanında Mustafa Necati Sepetçioğlu, dönemin kültürünü ustalıkla işlemiştir. “*İslâm dini bizim, Türklerin sırtına uygun bir kaftan gibi geldi sardı bizi, dedi. Satuk Buğra Han’dan sonra en ıssız yazıdaki Karluk Türkünden en zengin kentteki Uyguruna kadar Oğuz Soyu, etin kemiğe bürünüşü biçiminde İslâm ile kaynaşmaktadır.*” (Sepetçioğlu, 2004b:256) ifadelerinde anlatıldığı gibi bu roman, Yesevi’nin şahsında, etin kemiğe bürünüşü olarak nitelenen İslâm’a geçişin hikâyesidir.

Gençlerin tarih bilinci kazanmasında tarihi romanların olumlu etkisi, eğitimde bu konunun ihmal edilmemesi gerektiğini göstermektedir. Sepetçioğlu gibi romanlarını sağlam bilgiye dayandıran yazarların eserlerinin okunması, tarihi severek ve doğru olarak öğrenme konusunda katkı sağlayacaktır. Değerler eğitimi açısından da Sepetçioğlu’nun bu ve diğer romanları önemli birer kaynak niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Argunşah H (2007). Mustafa Necati Sepetçioğlu. Mustafa Necati Sepetçioğlu. ed. Hülya Argunşah, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Avşar B Z, Mafizer C (1995). Hoca Ahmed Yesevi Bibliyografyası, Ankara: Avrasya Bir Yayınları.

Azmun Y(1994). Divan-ı Hikmet. İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Vakfı Yayınları.



- Baş E (2011). Ahmed Yesevi'nin Bektaşılık, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52(2): 21-53.
- Bice H (2009). Hoca Ahmed Yesevi Divan-ı Hikmet. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bice H (2011). Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cebecioğlu E (1995). Hoca Ahmed Yesevi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34(1): 87-132.
- Çalık E (1993), Mustafa Necati Sepetçioğlu - Hayatı Sanatı ve Eserleri. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- De Weese D (1996). The Mashā'ikh-ı Turk And The Khojagān: Rethinking The Links Between The Yasavī And Naqshbandī Sufi Traditions. Journal of Islamic Studies, 7(2): 180-207.
- Doğan A (2007). Fatih Üçlemesinde (Ebem Kuşağı, Gece Vaktinde Gündönümü, Sabır) Kadınlar. Mustafa Necati Sepetçioğlu, ed. Hülya Argunşah, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Erarslan K (1989). Ahmed Yesevi. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, II:159-161.
- Erarslan K (1983). Divan-ı Hikmetten Seçmeler. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hasan N (2009). Yeseviliğe Dair Bazı Kaynak Eserler Hakkında. Turkish Studies, 4(2): 618-633.
- Hasan N (2015). Ahmed Yesevi Hikmetlerinin Dil Özellikleri Üzerine Bazı Mülâhazalar. Turkish Studies, 10(8):1345-1354.
- Işıklı Y (1955). Mustafa Necati Sepetçioğlu ile Bir Mülâkat. Türk Sanatı, 39. <http://mehmetnuriyardim.com/mustafa-necati-sepetcioglu-ile-bir-mulakat-yusuf-isikli/> (27.02.2016 tarihinde erişim sağlanmıştır).
- Kaptan S (1988), Tarihî Romanımız Açısından Türklerin Anadolu'ya Yerleşmesi (1071-1345). Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kenjetay D (1999). Hoca Ahmed Yesevi: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri. Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi, 1(2):105-129.
- Köprülü F (1941). Ahmed Yesevi. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi, I: 210-215.
- Köprülü F (1984).Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kumsuz N (2013). Mustafa Necati Sepetçioğlu ve Eserleri. Edebiyat Bahçesinden. Edebiyat Ufku. 3 Temmuz. http://www.edebiyatufku.com/artikel.php?artikel_id=1717, (08.02.2016 tarihinde erişim sağlanmıştır).
- Melikoff İ (1993). Uyur İdik Uyardılar. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- Mert H (ty).Türk Kültürünün İç Dinamikleri Roman Üslubunda İşlendi. (yy): İslami İlimler Derneği Yayınları.



- Ocak A Y (1996). Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sepetçioğlu M N (1998). Dedem Korkut'un Kitabı. İstanbul: İrfan Yayınları.
- Sepetçioğlu M N (2004a). Yesili Hoca Ahmed-1: Sesler ve Işıklar. Ankara: Yeni Avrasya Yayınları.
- Sepetçioğlu M N (2004b). Yesili Hoca Ahmed-2: Hurmalığın Ak Doğanı. Ankara: Yeni Avrasya Yayınları.
- Sepetçioğlu M N (2004c). Yesili Hoca Ahmed-3: Aydınlığın Mühürü. Ankara: Yeni Avrasya Yayınları.
- Şengül A (2007). Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Son Romanı: 'Yesili Hoca Ahmed' Üçlemesi. Mustafa Necati Sepetçioğlu, ed. Hülya Argunşah, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Togan Z V (2010). Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malûmat. 60 Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Toprak H (ty). Ahmed Yesevi Bibliyografyası, <http://yeseviyiz.blogspot.com.tr/p/bibliyografya.html> (10.04.2016 tarihinde erişim sağlanmıştır).
- Toprak H K (2008). Ahmed Yesevi, Yesevilik ve XIII Yüzyıl Anadolu'sundaki Yeri. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tosun N (1998). Ahmed Yesevi'nin Menakıbı. İLAM Araştırma Dergisi, III(1):73-81.
- Tosun N. (2015). Ahmed Yesevi. Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları.
- Yalçın Çelik S D (2007). Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Tarihî Roman Anlayışı ve Türk Edebiyatında Tarihî Roman Geleneğindeki Yeri. Erdem, 49: 35-48.
- Yayınlanmış Makaleleri, Türk Haberler Ajansı. <http://www.tha.com.tr/tr/?s=9&KayitNo=20130826052422> (10.02.2016 tarihinde erişim sağlanmıştır).
- Yeşilyurt Ş (2007). Mustafa Necati Sepetçioğlu Bibliyografyası. Mustafa Necati Sepetçioğlu. ed. Hülya Argunşah. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Zeybek N K (2015). Sonrası Sonsuzluk. Anayurt. 24 Ocak. <http://www.anayurtgazetesi.com/yazar/Sonrasi-Sonsuzluk/25275/> (10.02.2016 tarihinde erişim sağlanmıştır).



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Received: 19.03.2016 - *Accepted*: 05.06.2016

Hukuk-Ahlak İlişkisi Bağlamında Divan-ı Hikmet

Ümmühan ARK

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın, TÜRKİYE

Eposta: uark@bartin.edu.tr

Öz

XII. Yüzyılda yaşıyan Ahmed Yesevi, tasavvuf yoluna girmeden önce, şer'î ilimleri tahsil etmiş ve iyi bir medrese eğitimi almıştır. Hanefî mezhebinde fakih olan Yesevi, bu sayede şeriat ile tasavvufu tam olarak kaynaştırmayı başarmıştır. Ahmed Yesevi'nin Kur'an ve sünnetin bir yorumu olarak kabul edilen kitabı Divan-ı Hikmet'te bazı hukuki meseleler de yer almaktadır. Burada konular bir ahlaki olgunlaşma hedeflenerek ele alınmaktadır. İslam hukukunun iki temel alanı olan ibadet ve muamelat, kişinin Allah ve diğer insanlarla ilişkilerini konu edinir. Bu makalede Ahmed Yesevi'nin, Divan-ı Hikmet'inde ibadet ve muamelatla ilgili konuları ahlakla ilişkisi bakımından nasıl ele aldığı incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, İslam Hukuku, (fıkıh). ahlak, tasavvuf.



Divan-ı Hikmet in the Context of Relation between Law and Moral

Ümmühan ARK

Bartın University, Faculty of İslamic Studies, Bartın, TURKEY

E-mail: ummuhanark@gmail.com

Abstract

Ahmed Yesevi who lived in the 12th century, was educated in madrassa and studied theology before attending the sufism. As a Hanafi faqih Yesevi has been able to precisely combine the Sharia and Sufism. There are also some fiqh issues in Divan-ı Hikmet which is considered as a review of the Quran and Sunnah. The subjects are being approached with a moral process in his work. Two main areas of Islamic law and worship with transaction rules, the person is about God and relationships with other people. In this article it is pointed out how Ahmed Yesevi approached some juristic issues through their relationship with moral values in Divan-ı Hikmet.

Keywords: Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, Islamic law (fiqh), morals, sufism



Giriş

Hukuk ve ahlak, toplumsal hayatın varlığı ve devamı açısından çok önemli iki değer alanıdır. Arapça “hak” kelimesinin çoğulu olan “hukuk”, bireylerin davranışlarını düzenlemek için konulmuş kuralları ifade ederken; “huk” kelimesinin çoğulu olan “ahlak” ise, kişinin huy, mizaç ve karakteri gibi özelliklerini içine alan bir kavramdır. (İbn Manzûr 1990: 50, 86.)

Hukuk insan fiillerinin dış dünyaya yansıyan, somut yönleriyle ilgilenirken; ahlak, bu fiillerin içsel ve derûni boyutunu konu edinir. Bireyin iç dünyasındaki durumlar, dış dünyaya yansımadağı sürece hukukun konusu olamaz. (Güriz 1996: 23, Kılıoğlu 1988: 354-355)

Ahlakın temel amacı, mutlak iyi ve doğruyu gerçekleştirmek, hukukun amacı ise toplumsal adaleti tesis etmektir. Ahlakın amacı olan “iyi” kavramı, “adalet” kavramını da içerisine almaktadır. (Aral 1983: 183, Kılıç 2016: s. 591) Böylece hukuk ve ahlak arasında bir içlem kaplam ilişkisi söz konusudur. Buna göre ahlakın, hukuktan daha genel bir anlam ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Hem hukuk hem ahlak toplumsal düzeni sağlamaya yönelik olarak “normatif” bir özelliğe sahiptir. (Aral 1983: 183) Kişiler bu normlara uygun davranmadıklarında, söz konusu davranış “ahlakî” olarak nitelendirilen türden ise; ayıplanma, kınanma, dışlanma gibi tepkilerle karşılaşırken, vicdani bir rahatsızlık da yaşarlar. Hukuka uygun olmayan bir davranışın karşısında ise, daha somut müeyyideler ve devlet tarafından cezalandırılma vardır.

Hukuk sadece dış dünyaya yansıyan ve ispatlanabilir ihlallere karşı yaptırım uygulayabildiğinden, kişilerin çeşitli yollara ve hilelere başvurarak hukuku yanıltmaları ve hukuka uygun olmayan davranışlar sergilemeleri mümkündür. Oysaki bireyin iç dünyasına ait olan hatalar ile vicdani ihlallerin kişide meydana getireceği suçluluk duygusu ve iç hesaplaşmalar, hukuki bir müeyyideden daha güçlüdür. Bu durumda toplumsal düzenin sağlanmasında ahlakın hukuka katkısı son derece önemlidir. Ahlakın ve ahlaklı davranışlar sergilemenin en önemli motivasyonu ise dindir. Bu noktada “ahlak hukuku önceler” (Özlem 2002: 134-138) demek doğru bir tutumdur.

Tek tek kişilerin vicdanları ahlakın bireysel yönünü ifade ederken, bireylerin bir araya gelmesiyle de toplumsal ahlaktan söz edilir. Ahlak, hukukun makul kurallarına göre hareket etmeyi talep ederken, hukuk kurallarının da çoğunun temelinde topluma ve insanlığa mal olmuş ahlaki anlayışlar yatmaktadır. Dolayısıyla hukuk ve ahlak birbirini tamamlayan, insan için önemli iki değer alanıdır. (Yörük 1949: 22vd)

1-İslam’da Hukuk Ahlak İlişkisi

İslam hukuku, İslam ahlak anlayışı üzerine bina edilmiştir. Bu sebeple hukuk ve ahlak ilkeleri birbirini destekler niteliktedir. Bu, İslam hukukunun belki de en önemli özelliklerindedir. (Hamidullah 1980: 25)

İslam hukukunun (fıkıh) genel anlamda “ibâdât ve muâmelât” olarak iki kısımda mütâlaa edilmesi kabul gören bir anlayıştır. (Zencânî 1962: 4, Aybakan 2005: 30). İbadetler, yüce ve aşkın varlığın kulundan istediği, kulun da iman etmekle zaten kabul ettiği ve yapma gayreti içinde olmaya söz verdiği yükümlölüklerdir. Bu anlamda ibadetlere hukuki bir nitelik atfetmek gerekirse, ezelde yapılmış “soyut ve vicdani sözleşme”yi ifade eden “ahid” (Kur’an-ı Kerim’de ahid kavramı için bkz. Bakara 2/27; Âl-i İmran 3/77; En’am 6/152; Ra’d 13/20,25; Nahl 16/91,95) kavramının kullanılması uygundur. (Yıldırım 2015: 21) Muâmelât



ise, kişinin diğer fertlerle, toplumla ve devletle ilişkilerini düzenleyen hukuk kurallarıdır. Bu tür muâmeleler, “somut taraflar arasındaki somut anlaşma” anlamında “akid” adını alırlar. (Yıldırım 2015: 21vd)

İbadetler, sadece Allah rızasını ve bunun semeresi olan uhrevî karşılığı elde etmeye yönelik fiiller iken; muâmelât, dünyevi yaptırıma bağlanan, ayrıca uhrevî boyutları da bulunabilen fiillerdir. Genellikle hukuki sorumluluk muâmelâtın dünyevî (kazâî), manevî sorumluluk da uhrevî (diyânî) boyutunu oluşturur. Duyarlı bir müminin yaptığı işlerin sadece dünyevî boyutunu değil, uhrevî boyutunu da düşünerek hayatını devam ettirmesi gerekir. (Aybakan 2005: 318)

Kur’an-ı Kerim’e nüzulü açısından bakıldığında Mekke döneminde inen ayetlerin daha çok iman ve ahlak üzerinde durduğu görülür. Muâmelât ile ilgili ayetler ise Medine döneminde inmiştir. Böylece İslam toplumu Allah’ın emir ve yasakları, Hz. Peygamber’in örnek şahsiyeti ile ahlaki bir eğitimden geçmiş, vicdani ve uhrevî müeyyideler ile bu durumun gerçekleşmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Hukuk kuralları ise ahlaki zafiyetlerin önlenmesi açısından birer ahlak denetimcisi işlevi görmüştür. Diğer bir deyişle Kur’an’daki somut hukuku kuralları, hukukun temel ilkelerini oluşturan ahlaktan sonra gelmiş ve ahlak alt yapısına dayalı bir hukuk oluşturulmuştur.

2- Hoca Ahmed Yesevi ve Divan-ı Hikmet Bağlamında Hukuk-Ahlak İlişkisi

İslam, iman ve ibadetler yoluyla kişinin nefsindeki kötü ve bencil yönlerden arınmasını ve Allah’ın istediği güzel sıfatlarla donanmasını gaye edinmiştir. Bu arınma, kişinin diğer birey ve toplumlarla sağlıklı ilişkiler kurabilmesi şeklinde davranışlarına yansır. Böylece tasavvufi eğitim ile kişilerin ahlaki açıdan kâmil bir seviyeye gelmesi sağlanır. Zira kabul gören bir anlayışa göre; güzel ahlakın en alt seviyesi, insanlara eziyet verecek şeyleri terk etmek, en üst derecesi de kendisine yapılan kötülüğe iyilikle cevap vermektir. İslam dünyasında nefsiyle yaptığı büyük cihadı kazanmış, böylece yüce bir ahlaka ulaşarak Allah’ın ve insanların sevgisine mazhar olmuş, asırlar sonrasına dahi ışık saçmaya devam eden Allah dostları var olagelmiştir.

Bunlardan birisi de Orta Asya Türklerinin dini-tasavvufi hayatında önemli tesirler bırakan ve Pir-i Türkistan diye anılan, Yesevi tarikatının kurucusu, büyük mutasavvıf Hoca Ahmed Yesevi’dir. (Eraslan 1989: 159-161, bkz, Bice 2013).

XII. yüzyılda yaşayan Ahmed Yesevi, tasavvuf yoluna girmeden önce medrese eğitimi almış ve şer’î ilimleri tahsil etmiştir. Devrin en saygın medreselerinden olan Nizamiye medreselerinde ders vermiş meşhur hadis âlimlerinden biri olan Yusuf Hemedani hocası ve şeyhidir. (Yusuf Hemedânî hakkında bkz. (Gücdüvânî 2007: 10vd).

Arapça ve Farsçayı iyi bilen ve Hanefî mezhebinde bir fakih olan Ahmed Yesevi, bu sayede irşad anlayışında şariat ve tarikatı tam olarak kaynaştırmayı bilmiştir. (Özdemir 2009: 18vd, Baş 2001: 30, Cebecioğlu 1993: 92). Onun “hikmet” tarzında söylediği şiirleri Anadolu’da “ilahi” diye anılan forma tekabül ederken (Öztürk 1990: 280) aynı zamanda Kur’an-ı Kerim’in ve hadislerin bir tür yorumu olarak kabul edilmiştir. (Köprülü 1993: 75) Onun Divan-ı Hikmet’te dile getirdiği şu beyitler de bu kabulü doğrulamaktadır:

Benim hikmetlerim Sübhan’ın fermanı,

Okuyup bilsen, hepsi Kur’an’ın anlamı



Benim hikmetlerim hadis hazinesidir

Kişi pay görmese, bil ki habistir.

Ümmet olsan gariplere uyar ol,

Ayet ve hadisi her kim dese duyar ol. (Yesevi 2010: 427)

Ahmed Yesevi, ayet ve hadislerle dayanarak onların özü olan ahlaki her fırsatta vurgulamış, “ahlak merkezli bir din anlayışını” benimsemiş ve bunun topluma yerleşmesi için uğraşmış, hikmetler söylemiştir. (Yıldırım 26-28 Mayıs 2014: 450) Onun toplumsal ve siyasi düşüncelerinin özünde hep “ahlakilik” vardır. Ona göre herhangi bir siyasi ve sosyal hizmetin, ahlaki prensiplere, insanı sevmeye, adalete, doğruluğa, eşitliğe vs. dayanması gerekir. Bir din ve ahlak öğreticisi olan Yesevi, toplumdaki düzensizlikleri, fakirliği, gayrı ahlaki davranışları yok etmek ve toplumda adaleti sağlamak için büyük bir çaba sarf etmiştir. (Kenzhetayev 2003: 166vd)

Yesevi'nin tasavvufi ahlak anlayışının, İslam hukukuna temel teşkil eden, İslam ahlak anlayışının güzel bir ifadesi olduğunu söylemek yerinde olur. Hedeflediği kamil insan anlayışı ile Yesevi felsefesi, hukukun yetersiz kaldığı durumlarda bile bireylerin vicdanlarına seslenerek toplumsal huzur ve adaletin devamı konusunda katkı sunmuştur. Makalenin bundan sonraki kısmında Yesevi'nin eserlerinde yer alan ahlaki öğütler, İslam hukukunun ibadetler ve muâmelât bölümleriyle irtibatlandırılmaya ve hukuk-ahlak ilişkisi bakımından değerlendirilmeye çalışılacaktır.

İbadetler

Klasik bir biçimde “Yüce Yaratıcıya kulluk ve nimetlerine şükür” olarak tanımlanan ibadetlerin İslam'a göre nihâi gayesi, “kişiye ahlakî değer ve tutum kazandırmak”tır. Bu, iman ile salih amelin birlikte zikredildiği, yapılan ibadetlerin kişide meydana getirmesi gerekli ahlakî değişimlerin vurgulandığı pek çok ayet ve hadisten çıkarılabilecek bir sonuçtur. Buradaki ibadet kavramının sadece şekli belli ibadetleri değil, niyet bakımından Allah'ın rızasını önceleyen, insanların hayır ve yararına yapılan tüm güzel davranışları kapsadığını hatırlamakta fayda vardır.

Hoca Ahmed Yesevi'nin tasavvuf sisteminde de ibadetler, kişinin Allah'a yaklaşmasını ve nefsin terbiyesini sağlaması açısından önemli bir yere sahiptir. O, insanın amacının kulluk olduğunu, kulluğun ise ancak aşk ile bir anlam ve değer ifade edeceğini belirtir. Onun “dört kapı” olarak ifade ettiği şeriat, tarikat, hakikat ve marifet yolları içerisinde, diğer tüm kapıları açan şeriat kapısıdır. “Sizi bizi Hak yarattı tâat için” (Yesevi 2010: 92) diyerek insana dünyadaki amacını hatırlatan Yesevi ibadet konusunda şöyle söyler:

Hakka yanıp mümin olsan ibadet eyle

İbadet eyleyen Hak cemalini görür dostlar.

Yüz bin bela başa düşse, inleme

Ondan sonra aşk sırrını bilir dostlar

Nefsini sen kendi arzusuna bırakma sakın

Yemeyip içmeyip ibadet ile uykusuz ol

Sonunda bir gün gösterecek sana cemâl



Uykusuz olan orada cemâl görür dostlar. (Yesevi 2010: 200)

Yesevi'nin ibadetlerle ilgili dikkat çektiği bir diğer husus aşk ve samimiyettir. O, “*Âşık olsan evvela Hakk'ı tanı*” diyerek ibadetlerin Allah için ve aşkla yapıldığında makbul olacağını, riya ile yapılan amellerin ise, kişiye fayda sağlamayacağını düşünür. Riya bir işi, bir davranışı veya ibadeti başkalarının görmesi ya da işitmesi için yapmaktır. Samimiyet ve ihsanın zıddıdır. (Yıldırım 2012: 198) Hz. Peygamber bir hadislerinde, riya ve gösterişin küçük şirk olduğunu, müminlerin bu hastalığa yakalanmasından endişe ettiğini ifade buyurmuştur. (Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 231, 435; V, 428, 429) Bu sebeple Yesevi, hikmetlerinde sık sık gösteriş için ibadet eden, tespih çeken ve çeşitli davranışlarda bulunanları şiddetle tenkit etmiştir. (Aşık 1996: 394) Bunlardan birkaç tanesi şöyledir:

Halk içinde tâat eyledin hepsi riyâ,

Ey zâhid! Eylediğin işin hepsi hevâ,

Hiç faydası yok işbu tâat, belki riyâ,

Böyle işe Hakk'ın asla rızası yok. (Yesevi 2010: 326)

Derviş olsan ibadet eyle, riya eyleme,

Her köşede ibadet eyle, Tanrım tanık,

Sahte derviş nereye gitse, zevk ve dava

Adil padişah (böylelerinin) ibadetlerini isyan (diye kabul) eder. (Yesevi 2010: 280)

Görünüşi sufiye benzer, kıyametten korkmazlar;

Günah ve haram hasılı, günahlardan ürkmeler

Riya tesbihi elinde, ağlayıp yaşını dökmezler; ,

Arslan Baba'm sözlerini işittik teberrük (Yesevi 2010: 102)

Hoca Ahmed Yesevi insanı topluma kazandırmak için çabalayan ve eğitim mücadelesi veren bir mürididir. (Eraydın 1996: 281vd) Yesevi düşüncesinde her türlü ahlaki kötülüğü temsil eden nefsin hastalıklarının mutlak surette tedavi edilmesi gerekir. Çünkü onun sebep olduğu manevi hastalıklar kişiyi fitratından uzaklaştırırken, aile ve toplumda da değerler önemsiz hale gelir. Değerlerin önemsiz hale geldiği toplumlarda bireyler ruhsuz yığınlar haline gelirken, birlik ve beraberlik de bozulur. Böyle olduğunda ise toplumda gerçekler ile yalanlar, iyilikler ile kötülükler arasında fark gözetilmez olur. Bu sebeple kişilerin nefsin hastalıklarından arınması demek, toplumların da huzur bulması demektir. İbadetler kişiye yaratanını ve aciziyetini hatırlatması ve kişinin nefsinin karşısına uyanık olmasını sağlaması açısından çok önemlidir. (Kenzhetayev 2003: 147) İşte Yesevi, ibadetlerin kişiyi ulaştırması gereken amacına dikkat çekerek kişinin nefsinin temizlemeden yapacağı ibadetlerin zayıf olabileceği üzerinde bu sebeple çokça durur.

Gönül gözünü ışıldatmadan ibadet eylese,

Dergâhında makbul değil bildim işte ben.

Hakikatten bu sözleri temiz öğrenip

Lâ mekânda Hakk'tan dersler aldım işte ben. (Yesevi 2010: 100)



Bu konuda söylediği bir başka hikmeti ise şöyledir:

Nefs yoluna giren kişi rezil olur

Yoldan çıkıp kayıp tozup günahkâr olur

Yatsa kalksa şeytan ile yoldaş olur

Nefsi tep nefsi tep ey kötülükler işleyen!

Nefsin seni son anda köle eyler,

Din evini yağma eyleyip tamam eyler

Öldüğünde imanından ayrı eyler

Akıllı isen kötü nefisten ol şikayetçi. (Yesevi 2010: 214)

Yesevi düşüncesinde “iman”, ferdi anlamda kalbin derinliklerinde yaşanan bir hal iken, toplum hayatında ise, ahlak ile toplumu barıştıran bir elçidir. Yesevi’ye göre gerçek kulluk, insana ve topluma hizmetle gerçekleşecektir. İbadetlerin olduğu kadar, güzel davranışların da gereği ve önemi Allah için değil, insan içindir. Toplumsal hayatın ve huzurun başka türlü gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple Yesevilikte *Hakk’a hizmet halka hizmetten geçer.* (Kenzhetayev 2003: 163)

Hac yolculuğuna çıkışını anlattığı şiirinde Yesevi, “Gönül Kabesi”ne dikkat çekmekte ve gönül yapmanın önemini şöyle dile getirmektedir:

Arş istesen mümin kulun gönlün içinde,

Aşk dilesen, mümin kulun gönlün içinde,

Görür olsan mümin kulun gönlün içinde,

Ey yâranlar hoşça kalın tâ görenece (Yesevi 2010: 422)

Dünyevi muâmeleler

Dünyevi muâmeleler hukukun temel konusudur. Bu sebeple insanlar arasında dünyevi ilişkilerdeki ahlakilik, hukuk ahlak ilişkisinin de özünü oluşturur. Bu alan aynı zamanda kişilerin bireysel arınmalarının sergilendiği toplumsal bir sahnedir. Yesevi’de de şeriat, tarikat, marifet, hakikat makamları insanın ahlaki ve manevi iç tecrübeyle ulaştığı olgunluğun aşamalarıdır. (bkz, Eraslan 1977) Her bir makamda kişinin toplum hayatında ulaşması gereken belli ahlaki özellikler sıralanır. Bu duruma Kur’an-ı Kerim’de de pek çok defa dikkat çekilmiş; yetimler, yoksullar, yolda kalmışlar, mazlumlar gibi toplumda herkesin sorumluluk alması gereken kişiler konusunda Müslümanlar uyarılmıştır. Divan-ı Hikmet’in daha ilk şiirinde Hoca Ahmed Yesevi şöyle seslenir:

Nerde görsen gönlü kırık merhem ol

Öyle mazlum yolda kalsa yoldaşı ol

Mahşer günü dergâhına mahrem ol

Ben, benlik güden kişilerden kaçtım işte.

Akıllı isen gariplerin gönlünü avla



*Mustafa gibi ili gezip yetim ara
Dünyaya tapan soysuzlardan yüzünü çevir
Yüz çevirerek derya olup taştım işte.
Garip, fakir, yetimleri sevindiresin
Parçalayıp aziz canını eyle kurban
Yiyecek bulsan canın ile eyle misafir
Hak'tan işitip bu sözleri dedim ben işte.
Garip fakir yetimleri her kim sorar
Razı olur o kulundan Allah*

Ey habersiz sen bir sebepsin, özünde sırlar

Hak Mustafa öğüdünü dedim ben işte. (Yesevi 2010: 63vd)

İnsan ilişkilerindeki en önemli ahlaki zaafardan birisi *yalancı*dır. Yalancı şahitlikten yalan beyana ve iftiraya kadar pek çok husus, hukuku da yakından ilgilendirmektedir. Bu anlamda Hoca Ahmed Yesevi, Hz. Peygamber'in hadisini hatırlatarak yalancının sebep olduğu tüm sorunlara karşı, uhrevi bir ödülü de beraberinde getiren dürüstlüğü çare olarak sunmaktadır.

“Yalancılar ümmetinden değil” dedi Muhammed

Yalancılar güruhuna ümmet demez Muhammed

Doğru giden kulunu, Hakk'ın arayıp yolunu,

Doğru yürüyen kulunu ümmet bilecek Muhammed

Her kim “ümmeti(yi)m” dese, Rasul (ün) işini bırakmasa

Şefaat günü olsa, mahrum bırakmaz Muhammed. (Yesevi 2010: 132)

Kur'an-ı Kerim'de “Kadınlar, evlatlar, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşler, damgalı soylu, salma atlar, koyun keçi, sığır ve develer, ekinler, bağlar, bahçeler insanlara çok sevimli şirin ve güzel görünür. Hâlbuki bütün bunlar dünya hayatının geçici nimetleridir. Oysa sonunda, kalıcı nimetlerle dolu, varılacak asıl güzel yer Allah katındadır” (Âl-i İmran 2/14) buyrulur. İnsanın dünyanın geçiciliğini unutması, nefsine ve şeytana uyması demektir. Nefsine ve şeytana uyan kimseler, toplumu tehdit eden unsurların başında gelir ve dünyevi ilişkilerde haksızlıklara meyleder. Hukukun en netameli problemlerini de haksızlıklar oluşturur. Hoca Ahmed Yesevi *Mir'âtü'l-Kulûb* adlı eserinde, “Gönül âleminin ayıbı ve kirleri çoktur. Onlar; dünya sevgisi, hirs, haset, düşmanlık, öfke, isyan, enaniyet, riya...” demektedir. (Kenzhetayev 2003: 125)

Yesevi “*Dünyaperestler malına bakar ve hevâ kırlarlar/ Enaniyetle kendisini Hudâ sanırlar*” (Yesevi 2010: 208) diyerek bu kimseleri tarif eder ve hikmetlerinde dünyanın aldatıcılığına dikkat çekerek kalıcı olanın “*Hak rızası*” olduğunu hatırlatır. Onun öğütleri bugün de vicdanları harekete geçirebilecek ve yargıya yansıyan pek çok olumsuzluğun yükünü hafifletebilecek niteliktedir. Yesevi'nin Hz. Muhammed'in bu konudaki hadislerine yer verdiği hikmetlerinden birisi şöyledir:



*Dünyayı sevmek hataların başıdır,
O Mustafa ağâh kılmadı mı?
“El-fakru fahri” diye Tanrı Rasülü,
Kadir’ından dervişliği almadı mı? (Yesevi 2010: 383)*

Yesevi dünyanın aldaticılığına karşı sürekli uyarılarda bulunur:
*Şüphesiz bilin, bu dünya halktan geçer ha,
İnanma malına, bir gün elden gider ha.
Dünya için gam yeme, Hak’tan başkasını deme,
Kişi malını yeme, sırat üzerinde tutar ha.
Çoluk çocuk, kardeş, hiç kimse olmuyor yoldaş,
Yiğit ol garip baş, ömrün yel gibi geçer ha. (Yesevi 2010: 301)*

Pek çok defa işlenen bu temaya şu beyitlerde de dikkat çekilmektedir:
*Gönül vermeyip dünyaya, el uzatmayıp harama,
Hakkı seven âşıklar ahaliden geçmişler.
Dünya benim diyenler, cihan malını alanlar,
Kerkenez kuşu gibi olup o harama batmışlar. (Yesevi 2010: 227)*

Hukuki muameleler açısından önemli bir başka konu *ahde vefadır*. Kur’an-ı Kerim’de “*Karşılıklı sözleşme yaptığınızda Allah’a verdiğiniz sözü yerine getirin...*” buyrulmaktadır. (Nahl 16/91) Bir sözleşme yaptığında insan Allah katında da sorumlu olduğu için, ayette, “*Allah’a da söz vermiş gibi olacağından*” ifadesi kullanılmıştır. Burada hukuki bir muâmenenin vicdani yönünün de vurgulandığı görülmektedir. Yesevi de Divan-ı Hikmet’te “*ahde vefayı*” “*Hakk’a ve onun emirlerine vefa*” olarak ele almıştır.

*“Küllü yevmin beterun” dedi Hakk Mustafa;
Ümmet olsan, kulak verin, vefalılar
İyilerin ecrini verir, kötüye ceza
Kıyamet günü cezalarını çeker dostlar. (Yesevi 2010: 208)*

Hakka ve onun emirlerine vefasızlık ise Yesevi’de fasıklığın belirtilerindendir:
*Kulum deyip Hak emrini kılmayanlar,
Nasihati kulağına almayanlar.
Kar ve ziyan olduğunu bilmeyenler
O fâsiklar Hakk’a ne diye vefa kılsın (Yesevi 2010: 400)*



Genel olarak “insanlar arasında bir tarafa meyiletmeksizin herkesin hakkını tanımak, herkese layık olduğu ve hak ettiğini vermek” olarak tanımlanan adaletin (Kenzhetayev 2003: 132) sağlanması konusunda Yesevi, toplumda söz sahibi olan kimselere de hukukun iyi işlemesi ve adaletin tam olarak gerçekleşmesi için sıklıkla hatırlatmalarda bulunmaktadır. Zira sahip olduğu ilim, makam ve şöhret, kişilerin yanılmalarına ve toplum için olumsuz birer örnek teşkil etmelerine sebep olabilir.

Molla, müftü olanlar, yanlış fetva verenler

Akı kara eyleyenler o cehenneme girmişler.

Kadı, imam olanlar, haksız dava edenler

O eşek gibi olarak yük altında kalmışlar.

Haram yiyen hâkimler, rüşvet alıp yiyenler

Kendi parmağını dişleyip korkup durup kalmışlar.

Tatlı tatlı yiyenler, türlü türlü giyenler,

Altın tahta oturanlar, toprak altında kalmışlar. (Yesevi 2010: 227)

Bir başka hikmetinde ise Yesevi şöyle der:

Kadı olan âlimler, para-rüşvet yiyenler,

Öyle kadı yerini sakar ateşinde gördüm.

Müftü olan âlimler, haksız fetva verenler,

Öyle müftü yerini Sırat köprüsünde gördüm. (Yesevi 2010: 156)

Yesevi, bir toplumun ayakta kalabilmesi için “adaleti temin etme” ve “emaneti ehline verme” konusunda idarecilerin de hassasiyetle davranması gerektiğine ve bunun mükâfatına şu sözleriyle dikkat çekmektedir:

Hoş devlettir vilayette padişah olursa,

Âdil olup bir mümini kadı kılsa

O kadı bütün halkı razı kılsa,

Memnuniyetten cennet evin alır imiş. (Yesevi 2010: 238)

Hoca Ahmed Yesevi, adaletsiz bir toplumda, halk arasında sevginin oluşmayacağını, hayâ ve imanın yok olacağını, hatta Müslümanın Müslümanı öldürmeye kadar varacağı bu ortamda, haksız ve batıl işlerin de artacağını belirterek bu durumu kıyametin yaklaşması olarak ifade eder. (Yesevi 2010: 212) Bir topluluk üzerine Allah’ın rahmetinin kesilmesine ve belalara duçar olmasına sebep olan durumlarla ilgili olarak “adaletten uzaklaşma”yı gösterir. Böylece Yesevi bir yandan toplumda huzursuzluğa sebep olacak hukuksuz olayların uhrevî yönüne dikkat çekerek insanların vicdani bir sorumlulukla hareket etmesini de sağlamaya çalışır. Onun bu konudaki sözleri şu ayetin bir tefsiri gibidir: “Hiç şüphe yok ki Allah, (indirdiği bu Kitap’ta) insanlara adaletli davranmayı, onları affedip iyilik etmeyi, akrabaya yardım etmeyi emreder. Hayâsızlığı, cimriliği, her türlü kötülüğü, azgınlık ve taşkınlığı yasaklar. Düşünüp taşınasınız diye size böylece öğüt verir”. (Nahl 16/90) Kur’an merkezli bir anlayışın yerleşmesi için uğraşan Yesevi’nin bir diğer dikkat çeken hikmeti şöyledir:



Dünya ehli halkımızda cömertlik yok

Padişahlarda, vezirlerde adalet yok

Dervişlerin duasında icabet yok

Türlü bela halk üzerine yağdı dostlar (Yesevi 2010: 212)

Hukukun asıl amacı, -daha önce ifade edildiği gibi- adaletin gerçekleşmesidir. Adalet ise ancak insanlara eşit hak ve hürriyetlerin tanınması ile mümkündür. Hukuki muamele alanında adaletin gerçekleşebilmesi, “insan hakları” öğretisi ile yakından alakalıdır. Bir hukuk devletinin ilk görevi; bireylerinin sahip olduğu insanlık değerini tanımak ve güvence altına almaktır. Kur’an-ı Kerim ve hadislerde insanların ‘eşit haklara’ sahip olarak dünyaya geldiği ifade edilir. “*Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından (eşit olarak) yarattık, birbirinizle tanışmanız, yardımlaşmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Fakat şunu da unutmayın Allah katında en üstün olanınız, Onun emir ve yasakları konusunda en dikkatli en duyarlı olanınızdır...*” (Hucurat 49/13) “*İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir. Hiç kimsenin başkası üzerinde Allah korkusu hariç bir üstünlüğü yoktur.* (Aclûnî 2009: hadis no: 2846)

Ayet ve hadisler, bu dünyada eşit haklara olan insanların hukuki muamelelerde de bu durumu göz önüne alarak hareket etmesini, aksi takdirde kul hakkına gireceğini ve bu haklarla da kıyamet gününde yüzleşeceğini ifade eder.

İnsanın sahip olduğu haklar içerisinde en kutsal hakkı şüphesiz yaşama hakkıdır. Haksız yere bir insanın canına kıymak büyük günahlardan sayılmış ve Kur’an-ı Kerim’de “... *Kim bir insanı, öldürülen bir kimseye karşılık olmaksızın ya da yeryüzünde bir bozgunculuğu önlemek maksadı dışında öldürürse, bütün insanlığı öldürmüş gibidir. Kim de bir insanın hayatını korur ve kurtarırsa bütün insanlara hayat vermiş gibi olur...*” (Mâide 5/32) buyrulmuştur. Bu konuda Divan-ı Hikmet’te yer alan beyitlerden biri şöyledir:

Sünnet imiş kafir de olsa verme zarar,

Gönlü katı, gönül inciticiden Allah şikâyetçi;

Allah şahid öyle kula “Siccin” hazır,

Bilgelerden iştir bu sözü söyledim ben işte. (Yesevi 2010: 65)

Konuyla ilgili Hoca Ahmed Yesevi’nin hikmetli beyitlerinden daha pek çok örnek sunmak mümkün olmakla birlikte bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

Sonuç

Makalemizin başında da ifade ettiğimiz gibi, İslam toplumu iman ve ahlakın devamlı surette vurgulandığı ayetlerle eğitilmiş ve on yıllık bir Mekke sürecinin ardından hukuki düzenlemelerin başladığı Medine dönemine geçilmiştir. Yani hukuk, iman ve ahlak temeli üzerine oturtulmuştur.

Anadolu’nun Müslümanlaşmasında da benzer bir sürecin işlediğini görmek mümkündür. Hoca Ahmed Yesevi’nin dervişleri, İslam’ın özü olan iman ve ahlak temelli anlayışları ile Anadolu’yu dolaşarak Anadolu insanının gönüllerini fethetmişlerdir. Anadolu insanı mayasına katılan bu temiz ruh ve sağlam ahlak anlayışı ile hak ve adalet ölçülerine uygun bir yaşam sürmüş, hukuki muamelelerde insani-ahlaki boyutu önceleyerek bu hassasiyetle hareket etmiştir. Bu durum, pek çok problemin karşılıklı anlayış içerisinde, kendiliğinden



çözülmesini sağlamıştır. Bütün bunlara rağmen ortaya çıkan az sayıda sorun ise hukuka havale edilerek çözülmüştür.

Toplumsal adaleti sağlamayı gaye edinmiş hukuk, somut ve objektif normlara dayanmak zorundadır. Fakat hangi düzenleme yapılırsa yapılsın bireylerinin vicdani ve ahlaki sorumluluğa ulaşamadığı toplumlarda hukukun tam olarak sağlıklı bir biçimde işletilmesi mümkün olmaz.

İslam dini hukuk alanında evrensel kıstaslar koymuş, insanın ahlaki açıdan yücelmesini en önemli gaye edinmiştir. Bu amaç tasavvufun da var oluş sebebidir. Hoca Ahmed Yesevi'nin rehberliğinde "Yesevilik" İslam düşüncesine "İmanın sevgi temeline dayalı olması gerektiği" şeklindeki psikolojik boyutu kazandırmıştır. (Atmaca 2007: 15-16) Hz. Peygamber'in güzel ahlakını örnek alan, layıkıyla yaşayan ve insanları eğiten büyük Türk mutasavvıfı Hoca Ahmed Yesevi'nin yaşantısı ve eserleriyle günümüz insanına söyleyeceği çok şey olduğunu düşünüyoruz. Zulüm ve haksızlıkların, ahlaki çöküntünün ve dünyaperestliğin yol açtığı buhranlara karşı Divan-ı Hikmet, Kur'an ve Sünnet'in evrensel mesajlarını günümüz insanına ileten özgün bir eser olarak değerini ve güncelliğini korumaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Aclûnî (2009). *Keşfü'l Hafâ ve Müzîlül'-bâs Amme'sh Tehere mine'l Ehâdis Calâ el-Sineti'n-nâs*, Beyrut.

Aral, V. (1983). *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul, s. 183.

Aşık Nevzat (1996). "Yesevi'nin Hikmetlerine Kaynaklık Eden Hadislerin Değerlendirilmesi ve Sünnet Kültürünün Hikmetlere Tesiri", Ahmed-i Yesevi, (haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), İstanbul.

Atmaca, V. (2007) "Anadolu'da Yesevilik (Yesevi Menakıbnâmesi Özelinde Peygamber Tasavvuru)", 38. İCANAS, Ankara, s. 1-16. (Basılmamış Tebliğ).

Aybakan, B. (2005) "Muâmelât" mad. *DİA*, İstanbul, c. XXX, s. 318.

Baş, E. (2011). "Ahmed Yesevi'nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", AÜİFD, c. 52, sy. 2, s. 30.

Bice, H. (2013). *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*, İstanbul.

Cebecioğlu, E. (1993) "Hoca Ahmed Yesevi" (ö. 562/1167), AÜİFD, c. XXXIV, s.92.

Eraslan, K. (1989). "Ahmed Yesevi" mad. *DİA*, c. II, İstanbul s. 159-161.

Eraslan, K. (1977) "Yesevi'nin Fakr-nâmesi", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XXII, s. 45-120.

Eraydın, S. (1996). "Ahmed Yesevi'nin Eğitim Anlayışı", Ahmed-i Yesevi, (haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), İstanbul.

Gücdüvânî, A. (2007). *Makâmât-ı Yusuf-i Hemedânî*, (haz. Necdet Tosun), "Hayat Nedir? (Rutbetü'l-hayât)", İstanbul.

Güriz, A. (1996). *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, s. 23.

Hamidullah, M. (1980). "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", çev. İbrahim Kâfi Dönmez, İslam Medeniyeti Mecmuası, İstanbul.



- İbn Manzûr (1990). *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, "Hak", "Hulk" mad. c. X.
- Kenzhetayev, D. (2003). *Hoca Ahmet Yesevi'nin Düşünce Sistemi*, AÜSBE, Doktora tezi, Ankara.
- Kenzhetayev, D. (2003). *Hoca Ahmet Yesevi'nin Ahlak Felsefesi*, Ankara.
- Kıllıoğlu, İ. (1988). *Hukuk Ahlak İlişkisi*, İstanbul, s. 354-355.
- Kılıç, M. *Hukuk-Ahlak İlişkisinin Temellendirilmesi ve Ayrım Kriterlerinin Analizi*, s. 591. (05 Mayıs 2016 tarihinde erişim sağlandı).
http://muharremkilic.blogspot.com.tr/p/makaleler_6947.html,
- Köprülü, F. (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.
- Özlem, D. (2002). "Ahlak Hukuku Önceler", Kavramlar ve Tarihleri, İstanbul, s. 134-138.
- Özdemir, H. (2009). "Türlere İslam'ın Yolunu Açtı: Hoca Ahmed Yesevi", sy. 6, s. 19-20 (05 Mayıs 2016 tarihinde erişim sağlandı).
http://www.tded.org.tr/images/logo/x/hoca_ahmed_yesevi.pdf,
- Öztürk, Y N. (1990). *Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar*, İstanbul, s. 280.
- Yesevi, A. (2010). *Divanı Hikmet* (terc. Hayati Bice), Ankara.
- Yıldırım, A. (26-28 Mayıs 2014). "Hoca Ahmed Yesevi: Düşünce Sistemi, Kaynakları ve Tesirleri", Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi Gönül Sultanları Buluşması, Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). Eskişehir.
- Yıldırım, A. (2012). *Hoca Ahmed Yesevi'nin Hadis Kültürü*, Ankara.
- Yıldırım, M. (2015). "Usûl Hatasının İbadet-Ahlak İlişkisine Olumsuz Etkileri", Geçmişten Geleceğe Ahlak, ed. Asife Ünal, Bartın, s. 21.
- Yörük, A K. (1949). *Hukukun Umumi Prensipleri*, İstanbul, s. 22-26.
- Zencânî, Ş. (1962). *Tahricü'l-Fürû ale'l-Usûl*, neşr. Edib Salih, Dımaşk, s. 4.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Recieved: 14.03.2016 - Accepted: 09.06.2016

Kâdî İyâz (v. 544/1149) ve Endülüs'te Hadis İlmî

Ali ARSLAN

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak, TÜRKİYE

E-Posta: aarslan611@mynet.com

Öz

Kâdî İyâz, 476-544/1083-1149 tarihleri arasında yaşamış bir çok eser bırakmış bir alimdir. Mağrib ve Endülüs bölgesinin en önemli şahsiyetleri arasındadır. Eserlerinin etkisi günümüze kadar devam etmiştir. Özellikle Şifâ isimli eseri her kesim arasında ayrı bir ehemmiyete sahip olmuştur. Şifâ isimli eserini, aynı zamanda kâdîlik görevinin yaparken yazmış olması, devrinde hâkim olan anlayışı yansıtmaması bakımından da önemlidir. Devrindeki karışıklıklar ve ahlâkî bozulmalara karşı, Hz. Peygamber'e (sav) muhabbetle bağlanıp, gönülleri harekete geçirmeyi ön planda tutmuştur. Eserinin kazanmış olduğu şöhretten dolayı da her devirde üzerine çalışma yapılması neticesini doğurmuştur. İçinde geçen hadisler başta olmak üzere bir çok çalışma yapılmıştır. Hem talebeleri ve onların talebeleri vasıtasıyla, hem de yazmış olduğu eserlerin çok çeşitli alanlarda olmasıyla tesirini günümüze kadar devam ettirmiştir. Onun bu özelliği bakımından kendisi hakkında daha sonra, “Eğer Kâdî İyâz olmasaydı, Endülüs zikredilmezdi” denilmiştir. Eserleri, günümüze etkileri, hadis ilmine ve Endülüs'ün ilmi hayatına katkıları bu bildiri çerçevesinde ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İyâz, hadis, Endülüs



Kadi Iyaz (544/1149) and the Hadith in Andalusia

Abstract

Kâdî Iyâz is a great intellectual who lived between 476-544/1083-1149 and has many published books. Kâdî Iyâz is among great men in the region of Andalusia. His books have great effect on current intellectual life. Especially his Şifâ named book has a great importance in the eyes of all sections. Şifa has been written by Kâdî Iyâz when he was a judge (Kadı). This book is also very important due to its reflecting Kâdî Iyâz era's dominant understanding. Against some social disordinance and moral corruption he has given particular importance to love of prophet Muhammed. On this book many studies have been done due to having great reputation of this book. Especially on hadiths in this book many studies have been done. Under favor of his students and also his students' students also by means of his great books which are about different disciplines his effect is still in progress. Due to his characteristic side, after his era it has been said that "if Kâdî Iyâz has not lived Andalusia would not be mentioned". In this declaration Kâdî Iyâz's books, his current effects, contributions to hadith discipline and Andalusia's intellectual life will be examined.

Keywords: Iyâz, the hadith, Andalusia



Giriş

Endülüs ismi, Müslümanlar tarafından başlangıçta, bir süre ellerinde tuttıkları Fransa'nın güneyindeki Septimania bölgesi dahil İspanya'da yönetimleri altına aldıkları toprakların tamamı için kullanılmıştır. Endülüs fethinin başlangıcı olarak işaret edilen tarih, Hz Osman'ın emriyle Abdullah b. Nafi' b. Husayn ve Abdullah b. Nati' b. Abdülkays'ın sevk ve idare ettikleri bir donanmayla karaya çıkılan 27 (647) yılı olduğuna dair bir görüş bulunmakla beraber, genel kabule göre Târik b. Ziyat'ın emrindeki kuvvetlerin karaya çıktığı tarih 92 (711) yılıdır. Fetihden sonra Endülüs'te 96/714'ten 139/756'a kadar 21 vâlinin görev yaptığı "Vâliiler Dönemi", I. Abdurrahman'ın bağımsızlığını ilan ettiği ve emirlik ve halifelik olmak üzere iki dönem geçiren "Endülüs Emevîleri" (139-423/756-1031), merkezî otoritenin dağılmasından sonra küçük şehir devletleri tarzında karşımıza çıkan "Mülûkû't-Tavâif Dönemi" (423-483/1031-1090), Yusuf b. Taşfîn önderliğinde "Murâbitlar" (483-542/1090-1147), Ebû Yusuf el-Mansûr yönetiminde "Muvahhidler" (542-627/1147-1229) ve son olarak Muhammed b. Nasr tarafından Gırnata'da kurulan "Benî Ahmer Emirliği" (636-898/1238-1492) dönemleri yaşanmıştır. (Özdemir, 1995, 10/211-212).

I. Abdurrahman ve I. Hişam'ın emirliği döneminde gücü Abbasiler ve Bizans tarafından kabul edilen Endülüs Emevîleri'nin en parlak dönemi, III. Abdurrahman (300-350/912- 961), oğlu II. Hakem (350-366/961-976) ve İbn Ebî Âmir'in (el-Hâcib el-Mansûr) (367-393/977-1002) yönetimlerindeki bir asra yaklaşan dönem olmuştur. Bu dönemde Kurtuba, Avrupa'nın en ileri kültür düzeyine sahip şehri olarak İstanbul ve Bağdat ile birlikte dünyanın önde gelen üç büyük kültür merkezinden biridir. 113.000 evi, 21 dış mahallesi, 70 kütüphânesi ve câmileri, sarayları, hamamları, taş döşeli ve aydınlatmalı sokaklar ile Kurtuba, hem gelişmiş bir şehir hem de endüstrisi ve sulhu tarıma uygun alt yapısıyla dikkat çeken bir merkezdir. Özellikle ilmi ve âlimleri seven, kendisi de bir âlim olan II. Hakem'in himayesiyle şehirde ücretsiz eğitim yapan 27 okul kurulmuştur. Günümüz üniversiteleri düzeyinde eğitim veren Kurtuba Medresesi de bizzat II. Hakem'in kurduğu 400.000 yazma eser bulunduran kütüphanesi ile henüz Mısır'daki Ezher ve Bağdat'taki Nizâmîye medreselerinin kurulmadığı bir dönemde, dünya çapında bir eğitim merkezi haline gelmiştir. (Hitti, 1980: 3/831; Özdemir, 1995: 10/213-214; Şentürk, 2012: 53-54).

Kâdî İyâz'ın hayatının çoğu Murâbitlar döneminde (483-542/1090-1147) geçmiş bulunmaktadır. Endülüs Müslümanları adına Abbâdî Emiri Mu'temid Alellah'ın (İbn Abbâd) daveti üzerine Murâbitların hükümdarı Yusuf b. Tâşfîn Tuleytula'nın zaptından bir yıl sonra büyük bir orduyla Endülüs'e geçti ve bu sırada Batalyevs'i tehdit eden VI. Alfonso'yu Zellâka Savaşı'nda ağır bir yenilgiye uğrattı (1086). Bu zaferle güneye doğru gelişen Hıristiyan yayılması bir süre için durdurulmuş oldu. Yusuf b. Tâşfîn Endülüslü emirlere düşman karşısında birleşmelerini tavsiye ederek Mağrib'e geri döndü. Fakat daha sonra Tavâif-i Mülûkû'nun tekrar birbiriyle savaşması üzerine Hıristiyanlar hücumlarını yeniden başlattılar ve Müslüman emirler tekrar Yusuf b. Tâşfîn'i ikinci defa Endülüs'e çağırdılar. Ancak o, bu gelişinde sırf cihadla yetinmeyip bazı emirlerin ve özellikle de fukahânın teşvikiyle bütün Endülüs'e hakim oldu ve burayı Murâbitlar Devleti'ne bağlı bir vilayet haline getirdi. Murâbitlar'ın Endülüs'teki hakimiyeti yaklaşık altmış yıl sürdü. Bu sürenin ilk yirmi beş yılında içeride istikrar sağlanmış, dışarıda ise Hıristiyanlara karşı başarılı bir cihad faaliyeti yürütülmüştür. Ancak daha sonraki yıllarda iç karışıklıklar yeniden başladı. Bunda Endülüslü emirlerin Murâbitlar'a olan desteklerini azaltmaları, halkın ağır vergiler karşısında bunalmasa. daha önce Murâbitlara yardım eden fukahâdan bazılarının bu defa tam aleyhte bir tavır takınması ve Kuzey Afrika'da baş gösteren bazı iç huzursuzlukların önemli rolü bulunuyordu.



Hem Mağrib hem de Endülüs'te hemen hemen aynı anda ortaya çıkan bu gelişmeler Murâbitların gücünü zayıflattı ve daha önce Hıristiyanları üst üste yenilgiye uğratan orduları bu defa üst üste bozguna uğramaya başladı. Murâbitların yıkılışıyla (1147) Endülüs'ün siyasi birliği tekrar bozuldu. Bu parçalanmadan istifade eden Kastilya Krallığı Aragon, Piza ve Cenovalılar'dan oluşturduğu bir Haçlı ordusuyla Meriye'yi (1147), Katalanya (Catalonia) Kontluğu da Turtuşe (1148) ve Laride'yi (1149) ele geçirdi. Bir taraftan siyasi parçalanmanın devam ettiği, diğer taraftan Hıristiyan krallıklarının toprak kazanmaya başladığı bu dönemde de Endülüs'ün imdadına yine bir başka Kuzey Afrika devleti olan Muvahhidler yetişti. (Özdemir1995: 11/211-215).

Siyâsi olarak bu gelişmelerin yaşandığı devirde, dünyaya gelen Kâdi İyâz, aşağıda tekrar değinileceği üzere, dönemin ünlü âlimlerinden muhaddis Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Ceyyanî el-Gassanî (498/1105); Filozof İbn Rüşd'ün dedesi olan Kâdi Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (520/1126); Kâdi Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed es-Sedefî (514/1120); tefsir, hadis ve fıkıh konularında kıymetli eserleri olan Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden olan İbnü'l-Arabî (543/1148) ve Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd İbn Atiyye gibi önemli şahsiyetlerden ilim tahsil etti.

Kâdi İyâz, 38 yaşındayken Sebte Kadılığı görevine tayin edildi. Sebte'ye çeşitli alanlarda hizmet ederek şehrin gelişmesini sağladı. Daha sonra Gırnata kadılığına tayin edildi. Tekrar Sebte kadılığına döndü. Ancak çeşitli dönemlerde kadılık görevlerinden alındı ve sürgüne gönderildi. Marekeşte ikamete mecbur tutuldu.

Kâdi İyâz Öncesi Endülüs'te Hadis İlimi

Endülüs'ün fethiyle beraber, diğer İslamî ilimler gibi hadis de Endülüs'e girmiştir. Fakat ilk zamanlar, bölge halkının daha yeni Müslüman olması ve ilk gelenlerin daha ziyade cihad ve devlet kurma faaliyetleri üzerine yoğunlaşmış olmaları, hadis ilminin Endülüs'e girişinin biraz gecikmiş olduğunu göstermektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, bu gecikmenin sebeplerinden biri de bölgenin İslam coğrafyasına olan uzaklığıdır. Bu uzaklık ilk zamanlarda, doğu İslam coğrafyasındaki kitapların Endülüs'e girişini 30-40 yıl uzatmıştır. (Öztüprak, 2012: 187-188).

Endülüs'e gelen hadis kitaplarının ilki İmam Mâlik'in el-Muvatta'sıdır. Endülüs'e hadisi getirenlerin ilki, aslen Şam ve Humus'lu olan Muâviye b. Sâlih b. Osman el-Hadramî el-Hımsî'dir ki 125/742 yılında Humus'tan Endülüs'e gelmiştir. (Kurt, 1998: 238). O, Endülüs'te ilk olarak küçük bir mescit inşa ettiği Malaga'ya, daha sonra İsbîliyye'ye, halife Abdurrahman b. Muâviye (v.172/788)'nin isteği üzerine da Kurtuba kadılığıyla görevlendirilmiştir. (Kurt, 1998: 238; Öztüprak, 2013: 150). Ayrıca Abdülmelik b. Habîb el-İlbîrî (238/852) ve Muhammed b. Vaddâh'ın (287/900) Endülüs'e hadisi getiren ilk kişi oldukları bilgisi de bulunmaktadır. Fakat bu bilginin, Endülüs'te, hadis eğitimini sistematik şekilde ilk olarak başlatanlardan biri şeklinde anlaşılması gerekir. Çünkü bu tespitlerde aynı zamanda şu bilgiler de bulunmaktadır: Muhammed b. Vaddâh ve Bakî b. Mahled (276/889), daha sonraki yıllarda İbn Eymen el-Kurtubî (330/941) ve Kâsım b. Asbağ el-Beyyânî'nin (340/951) çalışmaları neticesinde, Endülüs bir dâru'l-hadis olmuştur.

Endülüs'ün Hadis Evi haline gelmesi belli bir alt yapının oluşmasından sonraki süreci ifade etmektedir. 91/710'lardan başlamak üzere 220/834'lere kadar geçen yaklaşık 120 sene hadisin Endülüs'e giriş aşamasıdır. Bu aşama yaşanmasaydı Endülüs'te hicri 250/863'lerde Muhammed b. Vaddâh ve Bakî b. Mahled ile hadis yurduna dönüş mümkün görünmezdi. İbn



Habîb ile başlayan ve Muhammed b. Vaddâh'a kadar geçen dönem hadis eğitiminin temayüz ettiği daha çok hadisin gelişme evresinin yaşandığı bir süreci göstermektedir. Dolayısıyla hadisin Endülüs'e girişinin nüvelerini Muâviye b. Sâlih el-Hadramî oluşturmuştur. (Öztoprak, 2013: 162-163)

Bilindiği üzere hicrî üçüncü asır, hadis ilmi açısından, şarkın altın çağı olarak kabul edilir. Mağrib ve Endülüs'deki hadisçiler, bu gelişmelerden hiç de geri kalmamışlardır. Zira şarkta meydana getirilmiş hadis kitapları ya bizatihi alıp buralara götürülmüş veya buralarda benzerlerini meydana getirmişlerdir.

Örnek verecek olursak, Kâsım b. Asbağ el-Beyyânî ve İbn Eymen el-Kurtubî şarka birlikte yolculuk yapmışlardır. 276 yılında Irak'a geldiklerinde, Ebû Dâvud es-Sicistânî (275/888) ile buluşmamışlar, bunun üzerine Ebû Dâvud'un kitabının konularına göre, her ikisi de kendi şeyhlerinin rivayetlerini esas alarak, ahkam hadislerini cem ettikleri mustahrec türünde değerli birer Musannef meydana getirmişlerdir. en-Nesâî'nin (303/915), Kitâbu's-Süneni'l-Kebîr'ini, iki Endülüs'lü doğrudan en-Neseî'den rivayet etmişlerdir. Bunlardan biri, Muhammed b. Kasım b. Muhammed b. Seyyâr el-Kurtubî (329/940), diğeri ise, Muhammed b. Muaviye b. Abdirrahman İbnu'l-Ahmer el-Kurtubî (358/968)'dir. (Kurt, 1998: 118).

Kâdî İyâz öncesi, Endülüs'e önemli hadis kitaplarının hemen tamamı ulaşmıştır. Sahîhayn yazılışlarından yaklaşık bir asır sonra, Tirmizî'nin (279/892) Sünen'i de beşinci asırda Endülüs'e girmiştir. Fakat her ne kadar Sahîhayn ve Tirmizî'nin Sünen'i, Mağrib ve Endülüs'e geç girmişlerse de, bu eserler üzerine şarkta yapılmış olan çalışmalara öncülük eden pek çok önemli eser, ilk defa Mağrib ve Endülüs'de meydana getirilmiştir. Bunlara örnek olarak şunlar verilebilir: el-Dâvûdî'nin (402/1011) en-Nâsîha fî Şerhi'l-Buhârî'si, el-Muhelleb b. Ebî Sufra'nın (436/1044) Kitâbu'n-Nâsîh fî İhtisârî's-Sahîh'i, İbn Battal'ın (449/1057) Şerhu'l-Buhârî'si ve İbnu't-Tîn'in (611/1214) el-Haberu'l-Fasîhu'l-Câmî li Fevâidi Müsnedi'l-Buhârîyyi's-Sahîh'i ki, bunlar daha sonraki Buhârî şerhlerine kaynaklık etmişlerdir. Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i üzerine de, Ebû Bekr İsmâil b. İshâk b. Uzra el-Ezdî (405/1014), Tevâibu Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc'ı, ayrıca el-Mâzerî'nin (536/1141) el-Mu'lim b. Fevâidi Müslim isimli eserleri şarklı şârihlere kaynaklık etmiştir. Yine Tirmizî'nin Sünen'i de ilk defa Endülüs'te, Kâdî Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (543/1148) tarafından, Arızatu'l-Ahvezî fî şerhi't-Tirmizî adlı eserle şerhedilmiştir. Mağrib ve Endülüslü muhaddisler el-Kütübü's-Sitte kavramını el-Muvatta ile birlikte düşünmüşler, İbn Mâce'in Sünen'ini ilave etmemişlerdir. Örneğin Rezîn b. Muâviye el-Ahderî er-Serakustî'nin (333/1140), Tecrîdu's-Sihâh ve's-Sünen olarak isimlendirilen, el-Kitâbu'l-Câmi li mâ fî Kitâbi'l-Muvatta ve'l-Buhârî ve Müslim ve'n-Nesâî ve Ebî Dâvud ve't-Tirmizî mine'l-hadis adlı eseri, bu konuda yapılmış ilk çalışmalardandır. (Kurt, 1998: 320-321).

Kâdî İyâz-Hayati-Hocaları

Asıl adı, Ebü'l-Fazl, İyâz b. Mûsâ b. İyâz b. Amrûn b. Mûsâ el-Yahsubî es-Sebtî el-Mâlikî olan Kâdî İyâz, 476/1083 yılı Şaban ayı ortalarında Cebel-i Târik Boğazı'nın Afrika yakasında Sebte'de (Ceuta) dünyaya gelmiştir. (Ebû Abdullah, 1982: 2-3). Doğduğu yere nisbette Sebti, muhtemelen vefat ettiği yere nisbette Merraküşî diye de anılır. Büyük dedesi Yahsub b. Mâlik, Yemen'in Himyer kabilelerinden olup, Endülüs'e, oradan da Sebte'ye göç etmiş ve buraya yerleşmiştir.



Kâdî İyâz, doğduğu yerde eğitim faaliyetlerine başlamış, önce Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş, Arap Dilinin önemli kitaplarını, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm ilminin ana kaynaklarını okumuştur. (Ebû Abdullah, 1982: 6). Kâdî İyâz, 100 kadarının isimlerini zikredip, kendileri hakkında bilgi verdiği hocalarını el-Gunye isimli eserinde zikretmiştir. (Kâdî İyâz, 1982). O, memleketi Sebte'den başlayarak Kurtuba, Gırnata, Mürsiye gibi merkezlerde bulunmuştur. Buralarda ilim tahsil etmiş, ayrıca bazılarında kadılık görevi ifa etmiştir. Gittiği yerlere baktığımızda, Mağrib ve Endülüs bölgesinin dışına çıkmadığı, fakat kendilerinden ilim aldığı hocalar göz önüne alındığında, bölge dışından ilim alan alimlerden yeterince istifade ettiği anlaşılmaktadır: Hocalarından bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Ceyyanî el-Gassânî (498/1015): Sahihayn ravileri ile ilgili önemli eserleri bulunmakta olup, Kurtuba muhaddislerinin reisi kabul edilmektedir.

Ebû Ali Hasen b. Ali b. Tarîf et-Tâhertî (501/1107): Sebte'nin meşhur nahivcisi olan bu hocasının, Kâdî İyâz bir çok eseri okumuştur ki bazıları şunlardır: Ebu'l-Kâsım İshak ez-Zeccâcî'nin (337/949) el-Cumel'i, el-Müberred'in (285/898) el-Muktedab ile el-Kâmil'i, Ebû Ali el-Kâlî'nin (356/967) Kitâbu'l-Emâlî'si, İbn Kuteybe'nin Kitâbu Edebi'l-Kâtib'i, İbn Fûrek'in (406/1015) Müşkîlu'l-Hadîs'i ve el-Hâkim en-Nisâbûrî'nin Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs'i. (Kâdî İyâz, 1982: 141-142).

Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer ez-Zuheydî (501/1107): Bu hocasından okuduğu kitablardan bazıları: el-Hatîbu'l-Bağdâdî'nin (463/1071) Kitâbu'l-Mu'tenif fî Tekmilî'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif ile el-Fakîh ve'l-Mutefekîkîh. (Kâdî İyâz, 1982: 76-78).

Ebû Abdullah Muhammed b. İisâ b. Huseyn et-Temîmî (505/1111): Yaklaşık altı sene Sebte kadılığı da yapan bu hocasından, Kâdî İyâz bir çok eserin icâzetini almıştır. Bu eserler: İmam Mâlik'in (179/795) Muvatta'ının Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (234/848) rivayeti, Buhârî (256/870) ve Müslim'in (261/874) Sahih'leri, Ebû Dâvud'un (275/888) Sünen'i, Ebû Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm'ın (224/838) (Şerhu) Ğarîbi'l-Hadîs'i, İbn Kuteybe'nin (276/889) Kitâbu İslâhi'l-Galat'ı, el-Hâkim en-Nisâbûrî'nin (405/1014) Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs'i, Nesâî'nin (303/915) Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn'in, İbn Abdilberr'in (463/1071) et-Tekassî li-Müsnedi'l-Muvatta'ı'dır. (Kâdî İyâz, 1982: 27-46).

Abdullah b. İdris b. Sehl el-Mukrî (515/1121): Kâdî İyâz, Kur'ân-ı Kerim'i bu hocasından, Nâfî, İbn Kesir, Ebû Amir rivayetleri üzere okumuştur.

Filozof İbn Rüşd'i.in dedesi olan Kâdî Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (520/1126). (Kâdî İyâz, 1982: 54-57).

Kâdî Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed es-Sedefî (514/1120). İbn Sukkere diye maruf es-Sedefî, Endülüs'te Ebu'l-Velîd el-Bâcî (474/1081), İbn Sa'dûn (567/1172) gibi alimlerden ders aldıktan sonra, Bağdat, Basra, Mısır, Mekke, Vâsıt gibi dönemin önemli ilim merkezlerini dolaştıktan sonra, Mürsiye'ye gelip buraya yerleşmiştir. Kâdî İyâz bu hocasından da şu eserleri okumuştur: Buhârî ve Müslim'in Sahih'leri, Tirmizî'nin (279/892) Kitâbu'l-Câmi'i ile Şemâilu'n-Nebî'si, Ebû Nuaym el-İsbehânî'nin (430/1039) Riyâdetu'l-Muteallimîn'i, Dârekutnî'nin es-Sünen, el-İstidrâkât ale'l-Buhârî ve Muslim, el-İlzâmât ve el-Mu'telif ve'l-Muhtelif'i, Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin el-İşârât'ı ve el-Cerh ve't-Ta'dîl'i, İbn Adî'nin (365/976) Esâmî Şuyûhi'l-Buhârî ellezîne Ravâ Anhüm fî's-Sahîh'i, Kelâbâzî'nin (340/951) el-Hidâye ve'l-İrşâd'ı, Buhârî'nin et-Târîhu'l-Kebîr'i. (Kâdî İyâz, 1982: 129-138).



Ebû İmrân Mûsâ b. Abdirrahmân eş-Şâtîbî (517/1123). Bu hocası da İbn Abdilberr'in bütün kitapları dahil, rivayet hakkı bulunan tüm merviyâtının icâzetini Kâdî İyâz'a vermiştir. (Kâdî İyâz, 1982: 195).

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Cezîrî isimli hocasından, Ebu'l-Abbâs el-Muberrred'in el-Kâmil'ini okumuştur.

Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb el-Cuzâmî el-Kurtubî (520/1126).

Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Hamdîn et-Tağlibî (508/1114), isimli Kurtuba'da karşılaştığı hocasından Muvatta'nın Yahyâ el-Leysî rivayetini almış ve hocasının Gazalî'nin İhyâ'sına yazdığı reddiyeyi kendisine okumuştur.

Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed er-Rebe'î el-Makdisî (531/1136). Aynı zamanda Sebte'ye tüccar olarak giren Makdisî, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin bütün kitab ve rivayetlerinin icâzetine sahipti. Dârekutnî'nin (385/995) Sünen'i dahil icâzetine sahip olduğu bütün kitapların rivayet hakkını Kâdî İyâz'a vermiştir.

Tefsir, Hadis ve Fıkıh konularında kıymetli eserleri olan, Mısır, Şam, Mekte, Irak bölgesini ilim tahsili için dolaşan ve bir müddet İşbiliye kadılığı da yapan İbnü'l Arabî (543/1148). (Gökalp, 2005: 27-31).

Kâdî İyâz, şark bölgesine gitmemekle beraber kendi bölgesindeki önemli ilim merkezlerine gitmiş, bu bölgelerdeki hocalardan dersler almıştır. İlmî bakımdan belli bir seviyeye geldikten sonra hayatının önemli bir kısmını Sebte, Gırnata gibi şehirlerde Kadılık görevini yaparak geçirmiştir. (Ebû Abdullâh, 1982: 12). Daha sonra Endülüs'e geçmiş, Kurtuba ve Mürsiye şehirlerinde bir müddet kalmıştır. Buralardaki ulemâdan da istifade etmiş ve 508/114 yılının sonlarında doğduğu Sebte'ye geri dönmüştür. İlim meclisleri düzenlemeye başlamış, 515/1121 yılına kadar hem ders hem de eser telifi ile meşgul olmuştur. (Ebû Abdullâh, 1982: 10).

Kâdî İyâz'ın Endülüs'te Hadis İlmine Katkıları (Talebeleri ve Eserleri)

Talebeleri

Kâdî İyâz Sebte'den Endülüs'e ilim yolculuğuna çıkmadan ders meclisleri teşkil etmemiş, ilim talebiyle meşgul olmuştur. En meşhur talebesi Kitâbu's-Sıla fi Târîhi Eimmeti'l-Endelus ile tanınan Halef b. Abdilmelik b. Beşkuvâl'dır (578/1183). İbn Beşkuvâl, Kâdî İyâz Kurtuba'da iken kendisinden ilim tahsil etmiş, ayrıca daha sonra mektub ile de icâzetini almıştır.

Yarım kalmış bir Müslim şerhi bulunan İbnu Ebi'r-Ricâl diye maruf Abdullâh b. Ahmed el-Abderî (566/1170); hocası Kâdî İyâz'ın Meşâriku'l-Envâr'ına tekmile olarak Metâliu'l-Envâr alâ Sıhâhî'l-Asâr adlı eseri kaleme alan İbn Kurkûl diye maruf İbrahim b. Yusuf el-Vehrânî (569/1173); Şerhu's-Şihâb li'l-Kuzâi müellifi Ahmed b. Abdurrahman b. es-Sakr el-Ensârî (569/1173); İhtisâru'l-Muvatta, İhtisâru Suneni't-Tirmizî ve İhtihâru'd-Dürer ve Uyûnu'l-Fevâid ve'l-Haber isimli eserlerin müellifi İbnu'l-Kesîr diye maruf Abdurrahman b. Ahmed el-Ezdî (575/1179); kısa adıyla Fehrese diye şöhret bulan Fehresetu Mâ Ravâhu an Şuyûhihi mine'd-Devâvîni'l-Musannefe fi Durûbi'l-İlm ve Envâi'l-Maârif adlı eserin müellifi meşhur İbn Hayr el-İşbilî (575/1179); Kitâbu'l-Meğâzî müellifi Abdurrahman b. Muhammed el-Ensârî (584/1188); el-Cem' beyne Süneni't-Tirmizî ve Süneni Ebî Dâvud müellifi Muhammed b. Saîd el-İşbilî ve Abdurrahman b. İsâ el-Ezdî (606/1209) meşhur öğrencileri arasındadır. (Gökalp, 2005: 32-33).



Eserleri

Kâdî İyâz, hayatı boyunca farklı meşguliyetleri yanı sıra, tedris ve telife devamlı zaman ayırmıştır. Hatta Mağrib'i, şöhretleri hem şarka hem de garba yayılan eserleri sayesinde Kâdî İyâz'ın tanıttığı yolunda söylenmiş ehl-i Mağrib'e ait meşhur bir söz vardır: "İyâz olmasaydı, Mağrib'in adı anılmazdı." (Lev lâ İyâz mâ zükira'l-Mağrib). (Gökalp, 2005: 41).

Kaynaklarda ona nispet edilen eserler 40 civarındadır. Fakat bunlardan bir kısmı bize kadar ulaşmamış, bir kısmı da isimleri farklı olmakla beraber, aslında aynı kitaba işaret etmektedir. Nitekim oğlu tarafından yazılan eserde kendisine 19 eser nispet edilmektedir. (Ebû Abdullah, 1982: 116-118). Eserleri fıkıh, tarih, hadis ve edebiyat ilimleri ağırlıklıdır. Biz daha ziyade hadis ilimleri ağırlıklı olanları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki (fî-şerefi)'l-Mustafâ: Kâdî İyâz'ın en meşhur ve ismi en çok duyuran eseri olup (Kâdî İyâz, 1984: 3-4), bir mukaddime ve dört kısımdan meydana gelir. Mukaddimedede bu kitabı niçin yazdığını belirtir. Birinci kısım Allah Teala'nın, Hz. Peygamber'in şanının yüceltmesi hakkındadır. İkinci kısım, insanların Hz. Peygamber'e karşı görevlerini ele alır. Üçüncü kısım, Peygamber hakkında düşünülmesi ve söylenmesi caiz olan ve olmayan hususlar anlatılır. Dördüncü kısımda ise, Resûlullah'a dil uzatan veya O'na bazı eksiklikler izafe edenler hakkındaki hükümleri bildirir. Dört bölümden meydana gelen eserde Hz. Peygamber'in yüce kişiliği ve sahip bulunduğu özelliklerle ona karşı saygısız davrananlara uygulanacak ceza konuları ele alınmıştır. Şifâ üzerine pek çok şerh, hâşiye, ihtisar ve ta'lik yapılmış olup, bir çok baskısı bulunmaktadır. (Köten, 1998: 266-278; Gökalp, 2005: 58-63; Kandemir, 2001: 24/116-118).

2. Tertübü'l-medârik ve ta'krîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezâhibi Malik. Kâdî İyâz, bu eserinde kendi asrına gelinceye kadarki zaman dilimi içinde Mâlikî mezhebine mensup 1600 kadar âlimin biyografisine yer vermiştir. (Kâdî İyâz, 1983).

3. Meşâriku'l-envar 'ala sıhâhî'l-âsâr: Buhârî ve Müslim'in Sahihleri ile İmam Mâlik'in Muvatta'sında geçen garib kelimeleri açıklamak ve hataları düzeltmek maksadıyla yazılmıştır. Kâdî İyâz'ın hadis ilmindeki otoritesini gösteren en önemli eserlerdendir.

4. el-İlma' ila ma'riteti usûlu'r-rivâye ve takyîdi's-semâ: Hadis usûlu ile ilgili olan eser, İbnü's-Salah'ın Mukaddime'sinin de önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Eser, Seyyid Ahmed Sakr'ın tahkiki ile Kahire'de, 1389/1970 yılında basılmıştır.

Hadis öğreniminin gerekliliği, hadis ilminin ve hadisçilerin önemi, hadis öğrencisinin uyması gereken ahlâkî vasıflar, hadis öğrenmek için uygun olan yaş, hadis öğrenim ve öğretim metotları, rivâyet lafızları, lafzen-mânen rivayet ile yazılı metinlerin doğru şekilde tespiti için gerekli kuralları ihtiva etmektedir.

Eser usûl konularının çok az bir kısmını ihtiva etmektedir. Delil olarak zikrettiği hadisler dışında bilgileri senedsiz olarak nakletmektedir. Kâdî İyâz, mütekaddimûn usûl eserlerinden önemli ölçüde istifade etmiştir. İşlediği konularda kendisinden sonrakileri etkilemiştir. (Yücel, 2012: 61).

5. İkmâlü'l-Mu'lim bi-feva'id (fî şerhi) Müslim. İmam Müslim'in (264/877) Sahih'inin şerhi olan bu eserde Kâdî İyâz, imam Mazerî'nin (536/1141) Müslim üzerine yazdığı "el-Mu'lim fî Fevâidi Müslim" adlı şerhde gördüğü eksiklikleri tamamlamaya çalışmıştır. Müslim'in en geniş ve yaygın şerhi konumundaki Nevevî'nin (v. 676) el-Minhâc'ına büyük çapta kaynaklık etmiştir. Eser Yahya İsmail'in tahkikiyle 1998 yılında Mansûre'de 9 cilt halinde basılmıştır.



6. Bugyetü'r-râ'id li-mâ tazammenehü hadîsu Ummi Zer' mene'l-fevâid: Bu eserinde o, Ümmü Zer hadisi diye meşhur olan hadiste geçen garîb kelimeleri açıklamıştır. Ayrıca râvî lafızlarındaki ihtilafları açıklamış, hadisın işaret ettiği fikhî hükümleri beyan etmiştir. (İlgili eser üzerine, M. Yaşar Kandemir'in, el-Kadî İyâz ve Buğyat ar-Râ'id fimâ fi Hadîs Umm Zar' min al-Favâid isimli basılmamış doktora tezi bulunmaktadır. (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Filolojisi Bölümü, 1977).

7. el-Ğunye: Fihristu şuyûhu'l-Kâdî İyâz: Kâdî İyâz hocalarından yüz kadarının biyografisine bu eserde yer vermiştir. Eser Mâhir Züheyr Cerrâr tahkikiyle Beyrut'ta 1402/1982 yılında neşredilmiştir.

8. el-İ'lâm bi-hudûdi kavâidi'l-İslâm (el-Kavâid): Çocuklar için yazılan ve İslam'ın beş esasını ihtiva eden eseri Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Rabat 1964 ve 1983) ve M. Sadık el-Minşâvî ile Mahmud Abdurrahman Aldulmun'im (Kahire 1995) yayımlamışlardır. (Kandemir, 2001: 24/117).

Kâdî İyâz'a ait daha bir çok eser bulunmaktadır: İhtisârü şerefi'l-Mustafa, Garîbu's-şihâb, et-Tenbîhu'l-müstenbata ale'l-Kutubü'l-Müdevvene, Nazmu'l-burhân alâ sıhhati cezmi'l-ezân, el-Ecvibetü'l-muhabbera ale'l-es'ileti'l-mutehayyera, Ecvibetü'l-Kurtubiyyîn bunlardan bazılarıdır. (Gökâl, 2005: 45-57).

Kâdî İyâz hakkında, kendi oğlu başta olmak üzere zaman içerisinde bir çok eser kaleme alınmıştır. Bazıları şunlardır: Ebû Abdullah Muhammed, (575/1179), et-Ta'rif bi'l-Kâdî İyâz, thk. Muhammed b. Şerîfe, Matbaatü Fedâle-el-Muhammediyye, el, Memleketü'l-Mağribiyye, Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 2. baskı, 1982; Şemseddin Muhammed Câbir el-Vâdîâşî (749/1348), Tercemetü'l-Kâdî İyâz; Makkarî (1041/1631), Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri İyâz; Tûrâbî, el-Beşir Ali Hamd, el-Kâdî İyâz ve cuhûduhü fi ilmeyi'l-Hadîs rivâyeten ve dirâyeten, Beyrut, 1997; Akif KÖTEN, Kadı İyaz, hayatı eserleri ve eş-Şifâ'sının özellikleri, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1998, c. 7, sayı 7, ss. 269-278; M. Yaşar Kandemir'in, el-Kadî İyâz ve Buğyat ar-Râ'id fimâ fi Hadîs Umm Zar' min al-Favâid isimli basılmamış doktora tezi bulunmaktadır. (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Filolojisi Bölümü, 1977); Akif Köten, Kadı İyaz, Hayatı, Eserleri ve Şerh Metodu, UÜSBE, Bursa, 1980, basılmamış doktora tezi; Murat Gökâl, Kâdî İyâz ve Şifâ adlı eserinde Peygamber tasavvuru, (basılmamış doktora tezi), Ankara, 2005. (Gökâl, 2005: 38-40).

Kâdî İyâz'ın Etkileri

Kâdî İyâz'ın, eş-Şifâ isimli eseri kendisinden sonra geniş bir çevrede hüsnü kabul görmüş olup, çok yönlü ilmî kişiliğini göstermesi bakımından da önemlidir. Çok çeşitli kaynaklardan derlediği eserini, bir çok talebesine rivayet için icâdet vermiştir. Yazıldığı tarihten itibaren İslam coğrafyasında büyük ilgi görmüş, üzerinde şerh, haşiye, ihtisar ve tercüme şeklinde pek çok çalışma yapılmış, medreselerde talebelere, camilerde halka okutulmuştur. Özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde düşman tehlikesine ve hastalıklara karşı okunması gelenek halini almış, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin belirttiğine göre amansız hastalıklardan ve âfetlerden korunmak için evlerde eş-Şifâ bulundurulmuştur. Bu âdetin diğer İslâm ülkelerinde de mevcut olup meselâ Sultan Abdülhamid'in sürgünde bulunduğu günlerde Çanakkale savaşlarında zafer kazanılması için eş-Şifâ okuduğu kaydedilmektedir. Eserin Mağrib'de kolayca okunabilmesi için mushaf cüzleri gibi otuz cüz halinde yayımlandığı ve Cezayir'de askerlik görevini yapacak olanların Sahih-i Buhârî ile eş-Şifâ üzerine yemin etme



âdetinin günümüzde sürdüğü bilinmektedir. eş-Şifâ şerhlerinin en güzelini kaleme alan Ali el-Karî de bu eserin sahasında yazılan bütün kitapları ihtiva ettiğini, Kâtib Çelebi eserin son derece yararlı olduğunu ve İslâm dünyasında bir benzerine rastlanmadığını belirtmiş, eş-Şifâ'nın en önemli şârihlerinden olan Şehâbeddin el-Hafâcî eserin aynı zamanda müellifin değerini ortaya koyduğunu vurgulamıştır. Hintli âlim Seyyid Süleyman Nedvî'nin kaydettiğine göre Fransa'da bulunduğu sırada Şarkiyatçı Massignon kendisine, Avrupalılar'a Hz. Muhammed'in üstünlüğünü anlatmak için eş-Şifâ'nın Avrupa dillerinden birine çevrilmesinin yeterli olacağını söylemiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki pek çok belgede kaydedildiği üzere Osmanlı ülkesinde Şifâ-i Şerif adıyla bilinen esere hem devlet hem halk tarafından büyük ilgi gösterilmiş, Şifâhan (Şifâ-i Şerif mukarriri) adıyla müderrisler tayin edilmiş, ayrıca devletin ve vakıfların desteğiyle "asâkir-i şâhâne"nin ve "donanma-yı hümâyun"un selâmeti için Ravza-i Mutahhara başta olmak üzere Bâb-ı Seraskerî, Bâb-ı Fetvâ, Fâtih Camii, Kastamonu Nasrullah Paşa Camii, Tarsus Nur Camii gibi pek çok camide Şifâ-i Şerif okunup hatimler yapılmıştır. Eser günümüzde çeşitli İslâm ülkelerinde ve Türkiye'deki bazı camilerde halka okutulmaktadır. (Kandemir, 2001, 39/135).

Şerhleri. eş-Şifâ üzerine yazılan pek çok şerhten günümüze ulaşanların bazıları şunlardır: 1. Abdullah b. Ahmed et-Ticânî, el-Vefâ fi şerh-iş'-Şifâ. 2. Tâceddin el-Yemenî, el-İktifâ fi şerhi elfâzi's-Şifâ. 3. İbn Merzûk el-Hatîb, Şerhu's-Şifâ. 4. Sıbt İbnü'l-Acemî, el-Mustefâ fi elfâzi's-Şifâ li'l- Kâdî İyâz. 5. Nûreddin Ali b. Muhammed b. Akbars, Fethu's-Safâ li-şerh-i meânî elfâzi's-Şifâ. 6. Ebekân diye anılan Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Mahlûf er-Râşidî et-Tilimsânî, Ğunyetü ehli's-safâ fi şerhi's-Şifâ. 7. Şümünnî, Müzîlü'l-Hafâ an elfâzi's-Şifâ. 8. Abdullah b. Ahmed b. Saîd ez-Zemmûrî, İzâhu'l-lebs ve'l-Hafâ an elfâzi's-Şifâ. 9. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hasenî et-Tilimsânî, el-Menhelü'l-asfâ fi şerhi mâ temessü'l-hâcetü ileyhi min elfâzi's-Şifâ. Kâtib Çelebi eş-Şifâ şerhlerinin en güzellerinden biri diye nitelemektedir. 10. Şemseddin Muhammed b. Muhammed ed-Delecî el-Osmânî, el-Istifâ li-beyânî meânî's-Şifâ. 11. Ali el-Karî, Şerhu's-Şifâ fi hukuki'l-Mustafâ. 12. Ömer b. Abdülvehhâb el-Urzî el-Halebî, Fethu'l-ğaffâr bimâ ekrema'llâhu bihî nebiyyehü'l-muhtâr. 13. Şehâbeddin el-Hafâcî, Nesîmü'r-riyâz fi şerhi Şifâi'l-Kâdî İyâz. 14. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fâsî el-Hureysî, Fethu'l-feyyâz fi şerhi's-Şifâ li'l-Kâdî İyâz. 15. İdvî, el-Mededü'l-feyyâz bi-nûri's-Şifâ li'l-Kâdî İyâz. 16. Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed et-Tâdilî, Şerhu's-Şifâ.

Eser ayrıca çok farklı kişiler tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir, ayrıca İngilizce'ye de çevrilmiştir. Eserin üzerine yapılan çalışmalar İslam aleminde aynı canlılıkla devam etmektedir. (Kandemir, 2010: 135-137).

Kâdî İyâz'ın hadis konusunda önemli ikinci eseri olan Müslim şerhi ise, eksik bıraktığı kısımları Tunuslu muhaddis ve müfessir olan ve aynı zamanda Mâlikî kadılığı da yapan Übbî (828/1425) tarafından tamamlanarak yeni bir şerh çalışması olarak yazılmıştır. Übbî eserine İkmâlü İkmâlî'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim adını vermiş (nşr. Muhammed Salih Haşim. I-IX, Beyrut.1415/1994). Übbî İkmâlü'l-İkmâl'i telif ederken Mâzerî, Kâdî İyâz, Ahmed b. Ömer el-Kurtubî ve Nevevî'nin şerhlerini esas almış, ayrıca hocası İbn Arafê'nin görüşlerine sık sık atıfta bulunmuştur. Yararlandığı müelliflerin görüşlerini nakletmekle kalmayıp onları eleştirmiş, özellikle hadis usulüne dair konulara yer vermiş, dini doğru anlayabilmek için sünnete önem vermenin gerekliliği üzerinde durmuştur. Eserde Übbî'nin kendi dönemi ve çevresi hakkında başka kaynaklarda bulunmayan bilgiler de yer almaktadır. Tilimsanlı alim ve sûfî olan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (895/1490), İkmâlü'l-İkmâl üzerine Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl adıyla bir muhtasar çalışma yapmış ve bu iki eser birlikte neşredilmiştir.



(Riyad, ts. Mektebetü't-Taberiyye, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, Beyrut 1415/ 1994). Übbî'ye ve bu eserine dair Abdurrahman Avn tarafından hazırlanan doktora tezi (Tunus/1983) yayımlanmıştır.

Hadis Usulü sahasında yazmış olduğu eseri, Hatîbu'l-Bağdâdî'den sonra bu konuda yazılmış ve onun yerini doldurduğu görülen yeğane eser, onun Kitabu'l-ilmâ ila marifeti usûli'r-rivayeti ve's-semâ ismini taşıyan çalışmasıdır. (Sönmez, 1985: 57). Eserde ilk dikkati çeken husus, eserdeki bilgilerin aktarılmasında senedlerin kısmen terk edilmesidir. Burada şunu da belirtmeliyiz ki, hadis usûlünün senetsiz olarak işlenmesi geleneğinde hadis metinlerini ihtivâ eden rivâyetü'l-hadîse ait kitaplarda senetlerin terk edilmeye başlanmasının tesirinin görülmektedir. Zirâ el-Beğâvî (ö. 516/1122) Mesâbihu's-sünne adlı eseriyle bu geleneği başlatmış daha sonraları da el-İlmâ adlı eserinde Kâdî İyâz bunu usul eserlerine kısmen yansıtmıştır. (Çakan, 1989: 181). Eser, kendisinden sonra yazılan hadis usûlü eserlerine kaynaklık etmiştir. Özellikle İbn Salah'ın Mukaddimesi üzerinde etkileri vardır. Bilindiği üzere İbn Salah'ın ilgili eseri daha sonraki usûl eserleri üzerinde mutlak bir etkiye sahiptir.

Sonuç

Kâdî İyâz, 476-544/1083-1149 tarihleri arasında yaşamış ve bir çok eser bırakmış bir alimdir. Mağrib ve Endülüs bölgesinin en önemli şahsiyetleri arasındadır. Eserlerinin etkisi günümüze kadar devam etmiştir. Özellikle Şifâ isimli eseri her kesim arasında ayrı bir ehemmiyete sahip olmuştur. Şifâ isimli eserini, aynı zamanda kadılık görevi yaparken yazmış olması, devrinde hâkim olan anlayışı yansıtması bakımından da önemlidir. Devrindeki karışıklıklar ve ahlâkî bozulmalara karşı, Hz. Peygamber'e (sav) muhabbetle bağlanıp, gönülleri harekete geçirmeyi ön planda tutmuştur. Eserinin kazanmış olduğu şöhretten dolayı da her devirde üzerine çalışma yapılması neticesini doğurmuştur.

Hem talebeleri ve onların talebeleri vasıtasıyla, hem de yazmış olduğu eserlerin çok çeşitli alanlarda olmasıyla tesirini günümüze kadar devam ettirmiştir.

Teşekkür

Bu çalışma, “Kâdî İyâz (v.544/1149) ve Endülüs'te Hadis İlmî” proje başlığı altında Bülent Ecevit Üniversitesi 2016-YKD 68500357-01 Proje Kodu ile "Bilimsel Etkinliklere Katılım Desteği" çerçevesinde desteklenmek suretiyle, Ahmet Yesevi Üniversitesi işbirliğinde 13-15 Nisan 2016 tarihinde, 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresinde sunulmuş olan bildiridir.



KAYNAKÇA

- Çakan, İ L. (1989). Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usülleri. İfav, 2. Baskı, İstanbul.
- Ebû Abdullah Muhammed (1982). et-Ta'rif bi'l-Kâdî İyâz. thk. Muhammed b. Şerîfe, Matbaatü Fedâle-el-Muhammediyye, el, Memleketü'l-Mağribiyye, Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Baskı.
- Gökalp, M. (2005). Kadı İyâz ve Şifâ Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Hitti, P. (1980). Siyâsî ve Kütürel İslam Tarihi. çev.: Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul.
- Kâdî, I. (1982). el-Ğunye Fihristu Şuyûhi'l-Kâdî İyâz. Thk. Mâhir Züheyr Cerrâr, Lübnan.
- Kâdî, I. (1984). eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ. Beyrut.
- Kâdî, I. (1983). Tertibü'l-medarik ve ta'krîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezâhibi Malik, tahkik, Abdulkâdir es-Sehrâvî, el-Memleketü'l-Mağribiyye.
- Kandemir, M Y. (2001). Kâdî İyâz., Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 24: 116-118. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Kandemir, M Y. (2010). eş-Şifâ. Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 39: 134-138. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Yücel, A. (2012). Hadis Usûlü. İfav Yayınları, 7. baskı, İstanbul.
- Köten, A. (1998). Kadı İyâz, hayatı eserleri ve eş-Şifâ'sının özellikleri, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (7): 269-278.
- Kurt Ali, V. (1998). Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî. İnsan Yayınları, İstanbul.
- Özdemir, M. (1995). Endülüs. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 11:211-225. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Öztoprak, M. (2012). Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları. Marife, 183-197.
- Öztoprak, M. (2013). Hadis İlminin Endülüs'e Girişi. Iğdır Üniversitesi / Iğdır University İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity Faculty 2: 143-163.
- Sönmez, M A. (1985). İbnu's-Salah'ın Mukaddime'sinden Önce Hadis Usûlü Alanındaki Çalışmalar. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1: 51-60.
- Şentürk, M. (2012). Endülüs Tefsir Kültürü. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, 11 (21): 53-72.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Recieved: 14.03.2016 - *Accepted*: 11.06.2016

Ahmed Yesevî'de Hz. Peygamber (SAV) Sevgisi

Ali ARSLAN

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/TÜRKİYE

E-Posta: aarslan611@mynet.com

Öz

Ahmet Yesevi, Allah'ın rızasını her şeyin önünde görmüş, insan hayatının maddi ve manevi yönü itibariyle anlam kazanabilmesinin yegane yolunun da Allah ve Peygamber sevgisinden geçtiğine vurgu yapmıştır. Peygambere itaati de, sadece sözde kalan bir budur olmadığını, bunun göstergesinin O'nun sünnetine uymak, kısaca O'nun ahlakı ile ahlaklanmaktan geçtiğini belirtmiştir. Yeseviyye tarikatının kurucusu olan Hoca Ahmet Yesevi, insanları irşad etmede peygamber sevgisini eğitim ve öğretimlerine esas yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yesevî, peygamber, sevgi, hikmet, rehber



Ahmed Yesevi's love of the Prophet

Abstract

According to Ahmet Yesevi sake of Allah and love of the prophet is regarded for meaningful life. His way is prophet's line. Yesevi's loyalty to prophet is too strong and he regards prophet's actions and hadiths as a guide for his life. Yesevi also regard prophet's moral sentiment as his own moral sentiment. As a founder of Yeseviyye cult (tariqa), Hodja Ahmet Yesevi has used dearness of prophet during his educational and instructional process. This was Yesevi's main instructional principle for theological guidance to people.

Keywords: Yesevi, prophet, loya, wisdom, guide



Giriş

Hoca Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemek beraber, Yusuf Hemedânî'nin müridi ve halifesi olması dikkate alındığında H.V./M.XI. yüzyılın ikinci yarısında doğduğunu kabul etmek mümkündür. Ahmed Yesevî, bir sûfi şair ve tarikat kurucusu olduğu için, Türklerin manevi hayatına asırlarca tesir etmiş, Pîr-i Türkistan, Hazreti Türkistan namıyla tanınmıştır.

O, kendi adıyla anılan Yeseviyye tarikatının esaslarını belirlemiş ve bugün bütün dünyada büyük bir yaygınlığa sahip Nakşibendiyye tarikatını da çeşitli şekillerde etkilemiş bir mürşidi kâmilidir. (Yesevî, 2001: IX). Divan-ı Hikmet'te iki ayrı Hikmet'te geçtiği üzere Türkistan'da doğmuştur. İlk eğitimini yedi yaşlarında vefatına kadar babası İbrahim Şeyh'den almış, hikmetlerde de belirttiği üzere manevî feyz aldığı şahıslar arasında Hz. Hızır (as)'ı da saymıştır. Babasının vefatından sonra Arslan Baba, Ahmed Yesevî'nin hem manevî babası olmuş, hem de eğitimini üstlenmiştir. Yesevî, Arslan Baba'nın vefatından sonra Buhara'ya gitmiş. 27 yaşında Şeyh Yusuf Hemedânî'ye intisab etmiştir.

Ahmed Yesevî, şeyhi Yusuf Hemedânî'nin vefatından sonra bir süre Buhara'da hizmet etmiş, irşad makamını Şeyh Abdülhalik Gücdüvani'ye bırakarak Yesi'ye dönmüş ve bir rivayete göre vefat ettiği yıl olan 1116'ya kadar irşad faaliyetlerini burada sürdürmüştür. (Yesevî, 2001: X-XI).

Yesevî, Türk dünyasının gönlünde öylesine yer etmiştir ki, özellikle Orta Asya'da İslam ve tasavvuf geleneği O'nun şahsıyla adeta bütünleşmiş gibidir. Türkler arasında pek yaygın olan ve sade bir Türkçe ile elif-ba., namaz duaları, iman ve İslam'ın şartlarını anlatan "Şeraitü'l-İslam" (Kazan 1901) adlı ilmihal kitabında; "Kimin silsilesindensin?" sorusuna. "Hoca Ahmed-i Yesevi silsilesindenim," şeklinde cevap verilmesinin istenmesi bunun bir göstergesidir. (Kara, 1993: 44). Bu hususa şahitlik eden bir başka örnek de son yıllarda Türkmenistan'da yayınlanan bir kitabının isminin "Medine'de Muhammed; Türkistan'da Hoca Ahmed" ismini taşımasıdır. (Türer, 1996: 219-240).

Eserleri

1- Dîvân-ı Hikmet

Türk tasavvuf geleneğinde, tasavvufî şiirlere hikmet adı verilmektedir. Anadolu geleneğinde bu tarz manzûmelere "ilahî" denilmekle birlikte, şark Türklerinde bu tür yazılara "hikmet" denilmektedir. Dîvân-ı Hikmet, Ahmet Yesevî'nin hayata dair bir takım dinî unsurlardan, dinî ve ahlâkî nasihatlerden, tasavvufun inceliklerinden bahseden bir şaheseridir. Çevresinde İslâmiyet'e yeni giren Türklerin anlayacağı dil ve üslup ile kaleme alınmış bir eserdir. Kullanılan yöntem ve dil Yesevî'nin asıl amacının dönemin insanını eğitmek ve onlara İslâm'ı doğru anlatmak olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Yesevî'nin günümüze kadar gelen etkilerine bakınca uyguladığı metodun ne kadar isabetli bir metot olduğunu görmekteyiz. Dîvân-ı Hikmet, İslamiyetten sonraki Türk Edebiyatı'nın daha önce yazılan Kutadgu Bilig'den sonraki bilinen en eski örneklerinden biri ve tasavvufî Türk Edebiyatı'nın ilk eseri olmasının yanında en önemli yanı Türk Dünyasında meydana getirdiği tesirdir. (Yesevî, 2001: XXVII).



2- Fakr-Nâme

Fakr-nâme, Dîvân-ı Hikmet'le mukayese edildiğinde üslup bakımından farklılık göstermektedir. Hikmetler'de her insanın anlayabileceği hitabet, Fakr-name'de yalnız dervislere seyr-ü sülukte yol göstermek için yalın ve yer yer sanatlı anlatıma rastlanan nasihatler içermektedir. Fakr-nâme, Ahmet Yesevî'nin dervislerine vasiyetnamesidir. Eser; Kur'ân, sünnet, İslâm tarihî ve tasavvuf kaynaklıdır. (Güzel, 2007: 73-74).

Hikmetlerin Kaynakları

Bilindiği üzere İslam'ın birinci kaynağı K.Kerim, ikincisi Resûlullah (sav)'in hadisleridir. Ahmet Yesevî de hikmetlerine ilham kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'den faydalanmış ve ona uymanın gereği üzerinde sıkça durmuştur.

Gönlüm katı, dilim acı, kendim zalim;
Kur'an okuyup amel kılmaz sahte âlim. (Yesevî, 2001: 4)

Ümmet olsan gariblere tabi ol sen,
Âyet, hadis her kim dese sâmi ol sen. (Yesevî, 2001: 3).

Mü'min, hayatını Kur'an-ı Kerim'e göre sürdürmeli; bunun için de onu çok okumalı, özümsemeli, anlamalıdır.

İnci cevher sözüm, âleme saçsa,
Okuyup anlasa, Kur'an-ı açsa.

Hikmetlerinde bu iki kaynaktan olabildiğince faydalanmış ve bunu çok yerde ifade etmiştir. Münâcaât ile ilgili bölümde, son olarak bunları tekrarlar:

Benim hikmetlerim hadis hazinesidir
Kişi pay götürmese, bil habistir.
Benim hikmetlerim Sübhân'ın fermânı
Okuyup bilsen, hepsi Kurân'ın anlamı. (Yesevî, 2001: 184-185).

Besmele ile Başlama

Helâl ve hayırlı bir işe başlarken, Allah'ın adını anmak, her Müslümanın titizlikle uyması gereken bir vazifesi olduğuna işaret eden ayet-i kerimelere uygun olarak (Bakara,2/100; Nisa,4/103; Müzzemmil,73/8), Ahmet Yesevî, tasavvufî ve dinî öğretilerini anlatmağa çalıştığı divanın başındaki ilk beyitte İslama ve özellikle de Hz. Peygamberin sünnetine bağlılığını hemen vurgulamıştır. Zira Dîvânın ilk beytinin şöyle başlaması bunun göstergesidir:

Bismillah'la baslayarak hikmet söyleyip,
Taliplere inci cevher saçtım iste
Riyazeti katı çekip, kanlar yutup,
Ben defter-i sâni sözün astım iste. (Yesevî, 2001: 3).

Ahmed Yesevî, kitabını Kur'an'ın başlangıcına benzetmiş, yani "Allahın adıyla" başlamış ayrıca Peygamberimizin her işe besmeleyle başlanması gerektiğini bildiren hadisine uyarak, besmeleyle başlamıştır. Bu beyitler aynı zamanda onun ehl-i sünnet anlayışına oldukça sıkı bağlı olduğunu göstermektedir.



Allah'a (cc) Kulluk

Allah'a iman, itaat ve teslimiyet Mü'min olmanın ilk şartıdır. Başta otuz beşinci hikmet olmak üzere, Ahmet Yesevî birçok hikmetinde Allah'a itaat etmenin gerekliliğini belirtmiş, insanın yaratılış gayesinin Allah'a itaat etmek olduğunu söylemiştir. Allah'ın rızasını kazanmak, başka her şeyden yüz çevirmek birinci hedeftir. Bundan sonraki hikmette ise Resülullah'ın hayatını anlatmaya geçmekte, Allah ve Resülullah sevgisini peş peşe işlemektedir.

Taâlallah zihî ma'nî, sen yarattın cism ve canı,
Kulluk kılsam dünü günü, bana sen gereksinsen
Gözüm açtım seni gördüm, bütün gönlümü sana verdim,
Akrabalarımı terk eyledim, bana sen gereksin. (Yesevî, 2001: 53).

Hikmetlerde Allah (cc) ve Resülullah (sav) Sevgisi

Kur'an-ı Kerim'e ve Hz.Muhammed'in (sav) sünnetine bağlı, gönlünü ilahi aşla donatmış olan Ahmed Yesevî'nin, "Dîvân-ı Hikmet" adlı eseri incelendiğinde, bütün dörtlüklerin Allah, Peygamber ve insan sevgisi üzerine temellendirildiği görülmektedir. Kaynağını Kur'an'dan alan aşk kavramı Ahmed Yesevî'de önemlidir, çünkü o'na göre ilâhî aşk varlığın sebebi ve manasıdır. Ahmed Yesevî'ye göre Marifet-i Mevlâ, Muhabbet-i Mevlâ iledir. Yani Allah'ı tanımak onu sevmeye bağlıdır. Çünkü o;

Aşk olmasa, bulup olmaz Mevlâ'm seni;
Her ne eylesen, âşık eyle ey Allah'ım. (Yesevî, 2001: 51).

Hoca Ahmet Yesevî'nin peygamber sevgisi, o kadar ileri bir düzeydedir ki, ne kendisinden önce ne de kendisinden sonra gelen insanların yapmadıkları bir fiille, onu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Altmış üç yaşına geldiği zaman, Peygamber Efendimiz'in (sav) yaşadığı ömrünü düşünmüş, sevgisinden bir çilehâne kazdırıp, geri kalan ömrünü burada geçirmiş, giriş sebebini şöyle dile getirmiştir:

O Kâdir'im kudret ile nazar eyledi
Mutlu olup yer altına girdim ben işte.
Garip kulun bu dünyadan göç eyledi
Mahrem olup yer altına girdim ben işte. (Yesevî, 2001: 26).

Yer altına giriş sebebini açıkladığı tek beyit bu değildir, Dîvân-ı Hikmet'in birçok yerinde bu konu üzerinde durur. Hikmetlerden 2, 8, 9, 10, 13. ise tamamen yer altına giriş sebebi üzerinde durmaktadır. Bu bölümlerdeki dörtlükler, "O sebepten altmış üçte girdim yere", "Mustafa'ya matem tutup girdim ben işte", "O sebepten Hakk'tan korkup kabre girdim", "İşitip okuyup yere girdi Kul Hoca Ahmed" mısralarıyla bitmektedir. (Yesevî, 2001: 17-26).

13. Hikmette ise hemen her dörtlüğün sonunda yer altına giriş sebebini farklı kelimelerle anlatmaktadır: Mahrem olup, gamsız olup, edhem olup, gamla dolup, hemdem olup, mutlu olup, şükreder olup, huzursuz olup, şebnem olup, zenzem olup, muhkem olup yer altına girdim bin işte, kelimeleriyle bitirmektedir. (Yesevî, 2001: 26-27).



Hoca Yesevî, Allah sevgisini her şeyden üstün tutan bir insandır. O, "De ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Al-i İmran, 3/31) ayetinde ifade edilen, peygamber muhabbetinin temerküz ettiği yüce bir insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahmet Yesevî, birçok hikmetinde Resülullah'ın (sav) hayatın çeşitli yönlerine işaret etmekle beraber, otuz altıncı hikmetini Hz. Peygamber'in hayatına ayırmış ve onu kendi üslubu ile anlatmaya çalışmıştır. Bu, onun Hz. Peygambere bağlılığının, ona olan saygı ve sevgisinin en açık göstergesidir.

36. Hikmet

Muhammed'in bilin zâtı Arabtır
Tarikatın yolu bütün edeptir.

Hakikat bilmeyen insan değildir
Biliniz hiçbir şeye benzemezdir.

Muhammed'i tarif eylesem kemine,
Anasının adı bil Amine:

Babasının adı Abdullah'tır
Anadan doğmadan ölmüştür.

Muhammed'i dedesi korumuştur
Çıplak açları yoklayandır.

Dedesi biliniz Abdulmuttalib. .(Yesevî, 2001: 54).

Resülullah'ın hayatını anlattıktan sonra, en güzide sahabîleri, Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali (ra) hakkında hikmetlerini sıralamıştır. Resülullah ile olan irtibatlarını, önemli ahlakî vasıflarını anlatmıştır. Resülullah'ın ashabını her fırsatta övmüştür, sahabeye ayrı bir önem vermiştir.

O, her fırsatta insanları, Hz. Peygambere itaate ve sünnetine uymaya çağırmış, hakiki ümmetin Resul'e uyanların olduğunu belirtmiştir. O şeriatın hem özüne hem şekline, Hz. Peygamber'in sünnetine mutlak bağlıdır. Hz. Peygamber'in ümmetinden olmak için su iki esasa uymak gerekir:

Hakk Teâla sözüne, Resulullah sünnetine
İnanmayan ümmetine ümmet demez Muhammed. .(Yesevî, 2001: 57).

Yesevî, peygamber aşkı ile hemhal olduğunu birçok hikmetinde açık bir şekilde dile getirmiştir. Yesevî, peygamber sevgisi sırrına erebilmeyi nasip etmesi için Allah'a niyazda bulunur. İslamiyet'i tebliğ vazifesiyle gönderilen Peygamber Efendimiz'in (sav) yüceliğini ve değerini bilmeden yaşamının anlamsızlığına dikkat çeken Yesevî, bu anlayıştan mahrum bulunanların Peygamberin kadrini bilemeyecekleri gibi, diğer insanlara da sevgiyle yaklaşamayacakları görüşündedir. Yesevî'ye göre peygamberi sevmek, gerçek anlamda peygamberi tanımak ve yaptıklarını yapmakla mümkün olabilir.



39. Hikmet

Bizden sonsuz selam ya Mustafa Muhammed
Tahiyyat-ı bîşumar ya Mustafa Muhammed
Ya Rasuller Efendisi, ya Nebilerin sonuncusu
Ya sapıtmışların doğrultucusu ya Mustafa Muhammed
Ya "Eyyühel müddessir" Hakk dedi "Kumfaenzir"
"Ve rabbike fekebbir" ya Mustafa Muhammed
Yüce hazrettesin keremli gurbettesin
Peygamberlerin öncüsü ya Mustafa Muhammed
Sen'sin Hâlık'ın sevgilisi, Hakk dergahına layık
Yaratılmışların özü ya Mustafa Muhammed
İnsan varlığının aslı, rasul ve nebilerin sonuncusu
Gizli niyaza mahrem ya Mustafa Muhammed
Kabe-kevseynin tubası, kevneyn bağının ayı
Herkes kurret ayneyn ya Mustafa Muhammed
Arş ve kürsiden aşan Hazret'ine ulaşan
Doksan bin niyaz söyleyen ya Mustafa Muhammed
Yer gök yürür mamurundur, sahabeler manzurun
Bütün ümmet mağfurun ya Mustafa Muhammed
Her kime olsa meylin kaldırır Hakk azabını
Alem senin tufeylin ya Mustafa Muhammed
Her kim sana sığınır cehennemden o kurtulur
Cennet'e doğru yollanır ya Mustafa Muhammed
Canımı feda eylesem hoşnutluğunu alsam
Üzüntü yoktur ölsem ya Mustafa Muhammed
Gerçi çoktur günahım affedesin Allah'ım
Sensin benim sığınağım ya Mustafa Muhammed
Ya Rab nasıl eyleyim şefaatinı alayım
Ümmetinden olayım ya Mustafa Muhammed
Ümmetinden olanlar şefaatinı alanlar
Cennet ehli olanlar ya Mustafa Muhammed

Ahmed'in muradı sensin zikri ve yadı sensin
İşlerin anahtarı sensin ya Mustafa Muhammed. .(Yesevî, 2001: 58-59).

Ahmed Yesevî'ye göre, sünnet-i seniyyeye ittiba etmek, gerçek anlamda Allah'a inananlar arasına girmeye vesile olduğundan, büyük bir öneme sahiptir. Özellikle, nefis ve şeytanın hücumları zamanında bu gerçeğe riayet etmek ayrı bir önem taşır. Doğrudan doğruya sünnete ittibâ etmek, Peygamber Efendimizi (sav) hatırlatması açısından, İlahi huzuru bulmaya da sebebiyet verir. Hatta sünnetin en küçük bir meselesi hükmünde olan yemek, içmek ve yatmak adabı, bir nevi ibadet teşkil ettiğinden Peygamber Efendimiz'e (sav) ittibâ düşündürdüğünden, İslamiyetin bir edebi olduğunu da hatıra getirir.



Ahmed Yesevi'de Peygambere bağlılık bir özlem ve hasrettir. Peygamber ahlakı ile ahlaklanmak ve gereğini yaşamak ibadet hükmünde değerlendirilmiştir. Büyük bir muhabbetle bağlı olduğu Peygamber Efendimiz'in (sav) beşeri ilişkilerde gösterdiği engin hoşgörü ve sevgiyi nasıl ve nerede kullanılması gerektiği üzerinde durarak, aynı istikamette yürümeyi meslek haline getirmiştir. Peygamber Efendimiz (sav) hayatı boyunca hiç kimsenin kalbini kırmamıştır. Enes b. Mâlik: "On yıl süreyle Allah Resûlü (s.a.v) ne hizmet ettim. Beni asla azarlamadı. Yaptığım bir işe, "Bunu niye yaptın?"; yapmadığım bir işten dolayı da "Niye yapmadın?" diye kızmadı." (Buhari, İsti'zan, 10) diye rivayet etmiştir. Yesevî de Peygamber Efendimizin (sav) bu özelliğini göz önüne alarak, hiç bir kimsenin kalbini kırmamak, gönlünü incitmemek ve yetimlerin gözetilmesinin gerektiğini belirtir.

Ahmed Yesevî, peygamber ahlakının bütün vecibelerini yerine getirmeye çalışır. Tasarruf ve kanaat sahibi olmaya özen gösterir. İsrafa kaçmadan harcamada bulunurken, fakirliğinden dolayı da üzüntü duymayan bir kişiliğe sahiptir. Ahlakını örnek aldığı Peygamber Efendimiz'in (sav), bu yönünü "Çıplaklık ve açlığa kanaatli Muhammed" (Yesevî, 2001: 59) dizesiyle dile getirir.

Yesevî, Peygamber Efendimiz'in (sav) ibadet yönündeki tutumunun da yerine getirilmesine özellikle vurgu yapar. Resûlullah'ın (sav) "Ayakları şişinceye kadar kıyâmı uzatarak gece namazı kılardı." Kendisine; "Allah, senin gelmiş geçmiş bütün günahlarını bağışlandığı halde niçin bu kadar kendini yoruyorsun?" diyenlere: "Şükredici bir kul olmayayım mı?" (Tirmizî, Şemâil, 44) diye cevap verirdi. Ahmed Yesevi, bu konuyu "Gece yatıp uyumaz, tilâvetli Muhammed" (Yesevî, 2001: 59) diye ifade etmiştir.

Hz. Muhammed'in (sav) Dîvân-ı Hikmet'te Geçen İsimleri

Hz. Muhammed'in (sav), Dîvân -ı Hikmet'te geçen isim ve unvanları kullanım sıklığına göre sıklığına göre şöyledir:

Muhammed: Hikmet 8(3), 1 0(2), 36(1 O), 36(11),40(24), 41 (21), 42, 81, 104, 112(4), 115 = 79 kez.

Mustafa: Hikmet 1, 2, 8(21), 9, 1 0(2), 1 6, 18(2), 23, 38(4), 80(5), 88, 99, 124,136, 142 = 44 kez.

Pir-i mugan Hak Mustafa bî-şek biling: Hikmet 2 = 1 kez.

Pir-i mugan: Hikmet 1(2), 2(2), S, 6, 12, 13, 15, 17, 19, 21(2) 26,41, 51, 59(2), 60, 63, 64, 69, 91, 95(4), 108, 123, 124, 128(2), 137 = 34 kez.

Hak Mustafa: Hikmet 1 (2), 2(6), 3, 4, S, 8(2), 18, 38(2), 46(3), 49(3), 60, 67, 79, 80, 86, 88, 1 02 = 29 kez.

Resul: Hikmet 1 (2), 1 o, 12, 38(1 O), 43, 46, 51, 67, 79, 80(2), 88(2), 89, 90, 92, 112, 136, 142 = 29 kez.

Mustafa Muhammed: Hikmet 39(17) = 17 kez.

Muhammed Mustafa: Hikmet 18, 37(9), Münacat = 11 kez.

Hak Resul: Hikmet 9, 18, 19, 26(2), 42, 44, 80(2), 81, 119 = 11 kez.

Resuluİlah: Hikmet 9, 37, 80(2), 86(3), 112, Münacat = 9 kez.

Peygamber: Hikmet 18, 46(2), 60, 80, 100, Münacat = 7 kez.

Habib: 80(2), 112 = 3 kez.

Hazret Hikmet 41, 80(2) = 3 kez.

Server: Hikmet 40, 60, 80 = 3 kez~

Ahmed: Hikmet 8, 117 = 2 kez.

Rehber: Hikmet 40, 60 = 2 kez.



Alem fahrî: Hikmet 99 = 1 kez.
Asl-ı vücud-ı adem: Hikmet 39 = 1 kez.
Habib-i Halık: Hikmet 39 = 1 kez.
Hâdî: Hikmet 60 = 1 kez.
Hâdiyu'l-müdüllîn: Hikmet 39 = 1 kez.
Hak bendesi: Hikmet 26 = 1 kez.
Hatemü'n-nebiyyin: Hikmet 39 = 1 kez.
Hü l asa-yı halayı k: Hikmet 39 = 1 kez.
Kamer-i bağ-ı kevneyn: Hikmet 39 = 1 kez
Kurret ayneyn: Hikmet 39 = 1 kez.
Müddessir: Hikmet 39 = 1 kez.
Mürsel ü nebi-yi hatem: Hikmet 39 = 1 kez.
Rahmeten.li'l-alemin: Hikmet 80 = 1 kez.
Resul Mustafa: Hikmet 90 = 1 kez.
Seyyidü'l-mürselin: Hikmet 39 = 1 kez.
Sultan: Hikmet 8 = 1 kez.
Tuba-yı kabe kavseyn: Hikmet 39 = 1 kez. (Yoldaş, 2009: 26-27).

Sonuç

Ahmet Yesevî, Allah'ın rızasını her şeyin önünde görmüştür. İnsan hayatının maddi ve manevi yönü itibariyle anlam kazanabilmesinin yegane yolunun da Allah ve Peygamber sevgisinden geçtiğine vurgu yapmıştır. Peygambere itaati de, sadece sözde kalan bir durum olmadığını, bunun göstergesinin O'nun sünnetine uymak, kısaca O'nun ahlakı ile ahlaklanmaktan geçtiğini belirtmiştir. Yeseviyye tarikatının kurucusu olan Hoca Ahmet Yesevî, insanları irşad etmede peygamber sevgisini eğitim ve öğretimlerine esas yapmıştır.

Yesevî sayesinde Türkler, İslam dünyasında ve özellikle Orta Asya'da bir takım bâtıl düşüncelerden korunarak Ehl-i Sünnet itikadına bağlı bir İslam geleneğini benimsemişlerdir. Yine Yesevî'nin diğer bir özelliği Türk Dili'nin gelişmesindeki rolü olmuştur. İrşad faaliyetlerinde Türk dilini kullanmıştır. Tebliğimizi onun güzel bir hikmeti ile bitirmek istiyoruz:

On sekiz bin âleme server olan Muhammed;
Otuz üç bin ashâba rehber olan Muhammed.

Çıplaklık ve açlığa kanaatlı Muhammed;
Asî, câfi ümmete şefaatlı Muhammed.

Geceleri yatıp uyumaz, tilâvetli Muhammed;
Garip ile yetime mürüvvetli Muhammed.

Yoldan azan günahkara hidayetli Muhammed;
Muhtaç düşse herkese, kifayetli Muhammed.

Ebu Cehl ve Ebu Leheb'e siyasetli Muhammed;
Melâmetin sabunu, selâmetli Muhammed.



Namaz, oruç kılıcı, ibadetli Muhammed;
Dinmeyip tesbih söyleyici, riyazetli Muhammed

Lanetli, lanetlenmiş şeytana siyasetli Muhammed;
Şeriatın yoluna inayetli Muhammed.

Tarikate yol gösterici, iradetli Muhammed;
Hakikate mukteda, icazetli Muhammed.

Duaları müstecap, icabetli Muhammed;
Kötülüğe iyilik, kerametli Muhammed.

Tevfik veren zâlîme, celaletli Muhammed;
Secde kılan eğilip, itaatlı Muhammed.

Beş vakit namaz olduğunda imametli Muhammed;
Mirâc aşır vardığında şehadetli Muhammed.

Arş ve Kürsü pazarı, inayetli Muhammed;
Sekiz cennet sahibi velayetli Muhammed. (Yesevî,2001: 59-60).

KAYNAKÇA

- Buhârî Muhammed b. İsmâil (2008). el-Câmiu's-Sahîh. 1. Baskı, Riyâd.
- Güzel, A. (2007). Ahmet Yesevî'nin Fakr-nâme'si Üzerine Bir İnceleme. Öncü yay., Ankara.
- Kara, M. (1993). Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler 2. Bursa.
- Türer, O. (1996). Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufi Sahsiyeti. Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri, Haz. Mehmet Seker-Necdet Yılmaz, Sûle yay., İstanbul.
- Tirmizî, (1962). el-Câmiu's-Sahîh. (Mustafa Halebî baskısı), Mısır.
- Yesevî, A. (2001). Divan-ı Hikmet. , (hazırlayan, Hayati Bice), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, Ankara.
- Yoldaş, K. (2009). Ahmed Yesevî'de Hz. Muhammed Sevgisi. Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum, 7-8 Mart 2009, Adapazarı, Sekizinci Oturum.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Recieved: 24.02.2016 - *Accepted*: 13.05.2016

Yemen’de İslam Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mezhep Faktörünün Etkisi

Yusuf GÖKALP

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana, TÜRKİYE

E-Posta: ygokalp@cu.edu.tr

Öz

Yemen’de birbirlerinden bağımsız olarak varlığını sürdüren kabilelerin İslam’ı benimsemesiyle birlikte ilk halifeler ardından Emevî ve Abbasîler tarafından atanan valiler Yemen’de idareyi ele almışlardır. Kabile çatışmalarının yoğun olarak devam ettiği ve halifelerin adının sadece hutbelerde okutulduğu bu dönemde küçük çaplı devletlerin yanı sıra Haricîler, İsmailîler ve Zeydîlerin de iktidar olma peşinde koştukları görülmektedir. Mezheplerin, çeşitli sebeplerle merkezden uzaklaşıp Yemen’i kendilerine faaliyet alanı olarak tercih etmeye başlamalarından itibaren bir denge unsuru ve siyasi birer aktör olarak Yemen’in toplumsal hayatında yer almaya başladıkları söylenebilir. Siyasi istikrarsızlığın yanı sıra zaman zaman çok şiddetli boyutlara ulaşan mezhepler arası çatışmaların Yemen’de toplumsal hayatı derinden etkilediği görülmektedir. Yemen siyasi hayatına yön veren üç temel faktörün kabilecilik, mezhepler ve dışarıdan yapılan siyasi müdahaleler olduğu anlaşılmaktadır. Yemen’in merkezi bölgelerde varlığı tehdit altında olan mezheplerin sığınağı haline geldiğini ve bölgeye sığınan bütün mezhebi unsurların yerel kabilelerin de desteğini alarak kendi hâkimiyetlerini tesis etme gayretinde olduklarını söylenebilir. Bu durum doğal olarak tarih boyunca Yemen’de bir iktidar mücadelesine yol açmıştır. Bu iktidar mücadelesinin bir ayağını da mezhep farklılaşmasının oluşturduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yemen, İslam, mezhep, kabilecilik, zeydiyye, şia, ehl-i sünnet



The Effect of Madhabs in Oman on Islamic Political Thought

Abstract

After the embracement of Islam by the tribes which continued to live separately from each other in Yaman the governors who appointed by the first caliphs, Umayyads and Abbasids ruled Yemen. It is seen that in this period during which tribal conflicts intensely kept going and the names of caliphs were read only in Friday sermons, the Kharijites, Ismailites and Zeydites run in pursuit of power as well as small states. It can be said that after the madhhabs chose Yemen as an area of their activities, leaving the center for various reasons, they began to play a part in the social life of Yemen as an element of balance and a political actor. Apart from the political instability, intersectarian clashes at times reach at severe dimensions is seen to have a deep influence on the social life of Yemen. In fact, it can be said that the three main factors directing the political life of Yemen are tribalism, madhhabs and external political interventions. It can be said that Yemen became a shelter for the sects whose existence were under treat in the central regions and all sectarian elements which took refuge in the region made attempts to establish their sovereignty by taking support of local tribes. Naturally this situation led throughout history to power struggle in Yemen. It is seen that sectarian differentiation constitutes one aspect of this power struggle.

Keywords: al-Yaman, Islam, sect, tribalism, zeydites, shi'a, ahl al-sunna



Giriş

Dini bakımdan büyük bir karışıklık içerisinde olan Yemen’de İslam’ın yayılmasından önce Yahudi ve Hıristiyanlığın yanı sıra Arap yarımadasında eskiden beri varlığını sürdüren Putperestlik Mecusîliğin de benimsendiği bilinmektedir. Yemen’de göçebe kabilelerin birbirleriyle ve yabancılarla süregelen mücadelesi ırk ve din temelli siyasi, sosyal ve kültürel huzursuzluklara zemin hazırlamıştır. Bölgede birbirlerinden bağımsız olarak varlığını sürdüren kabilelerin İslam’ı benimsemesiyle birlikte ilk halifeler ardından Emevî ve Abbasiler tarafından atanan valiler Yemen’de idareyi ele almışlardır. Kabile çatışmalarının yoğun olarak devam ettiği ve halifelerin adının sadece hutbelerde okutulduğu bu dönemde küçük çaplı devletlerin yanı sıra Haricîler, İsmailîler ve Zeydîlerin de iktidar olma peşinde koştukları görülmektedir (Seyyid, 1998: 41-87; Gökalp, 2014b: 21-42).

Bu dönemde sırasıyla Ziyadîler, Ya’furîler ve ardından Ziyadîler daha sonra ise Necâhîler kendi hanedanlıklarını tesis etmişlerdir. Sünnî din anlayışının temsilcileri ve Abbasilerin uzantısı olarak ortaya çıkan bu hanedanlıklardan ayrı olarak Şîî gelenekte yer alan fırka mensuplarının da Yemen’de kendi hâkimiyetlerini tesis ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede İsmailî Şîîler Karmatîlik ve Suleyhîler adı altında devlet kurmuşlardır. Zeydî Şîîler ise Sa’da merkezli Kuzey Yemen’de kendi hâkimiyetlerini tesis etmişlerdir (Gökalp, 2014a: 165-188).

Yemen’in Coğrafi Konumu

Bu günkü siyasi sınırları dışında, Arap yarımadasının güney batısında yer alan Yemen’in tarih boyunca siyasi ve fiziki sınırları konusunda kaynaklarda muhtelif bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Kızıldeniz’e ve Hint Okyanusu’nun Aden körfezine kıyısı olan Yemen kuzeyden Suudi Arabistan, doğudan Uman ile komu bir ülkedir. Babülmendep boğazı ile Afrika kıtasından ayrılır. Bu gün resmi adı el-Cumhuriyyetü’l-Yemeniyye, yüzölçümü 536.869 kilometre kare, nüfusu 24.200.000, başşehri San’a, diğer önemli şehirleri ise Aden, Taiz, Hudeybe, İb ve Mükella’dır (Kurt, 2013: 400). Fiziki olarak kuzey ve güney olmak üzere ikiye ayrılan ve dağlık kesimden oluşan kuzey Yemen’in en önemli şehrinin ise Sa’da olduğu söylenebilir.

Antik dönemlerde Arabia Felix (Mesut Arabistan) olarak adlandırılan (Tomar, 2013: 401) Yemen için tarihçilerin özel bir ilgi duydukları görülmektedir. Kaynaklarda Yemen, Necid, Hicaz, ve Tihame olarak dört bölüme ayrılan Arap yarımadasının Necran ile Umman arasında kalan bölgesinin Yemen olduğu ifade edilmektedir. Farklı bir tasnifte ise Arap yarımadası Yemen ve Şam olmak üzere ikiye ayrılmakta San’a, Hadramevt ve Uman’dan oluşan bölgenin Yemen olduğu belirtilmektedir (el-Hamevi, 1990: 2/159; el-Hemedani, 1974: 49; Istahri, 1961: 21). Çağdaş araştırmacılardan el-Curafî Arap yarımadasının güneyinde yer alan Yemen’in batıdan Kızıldeniz, güney doğudan Aden Körfezi, kuzey doğudan Necid, kuzey batıdan ise Hicaz çevrili olan bölgeden ibaret olduğunu belirtmektedir (el-Curafî, 1987: 41). Coğrafi sınırlarını tespit edebilmek zor gibi gözükse de Arap yarımadasının güney batı kısmından ibaret olan geniş bölgenin Yemen olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Yemen’de Dini Toplumsal Yapı

İslam’ın geldiği dönemde bölgenin tamamını kontrolü altında tutan merkezi bir idarenin



olmadığı ve kabile sisteminin hâkim oluşu Yemen’de halkın İslamiyet’le tanışması yine kabilelerin ayrı ayrı İslam’ı kabullenmesiyle gerçekleşmiştir. Kuzey Yemen’in Tihâme bölgesinde yaşayan Devs ve Eş’ar kabileleri ile güneyde yaşayan Himyer, Hemdan, Sudâ, Havlan, Behrâ ve Ruhâ kabilelerinin yanı sıra Yemen’de yaşayan Sasaniler daha Hz. Muhammed’in sağlığında Müslüman olmuşlardır (Gökalp, 2014a: 25). Hz. Muhammed’in vefatının sonra kısa zaman içerisinde Yemen bölgesinin tamamının İslamiyeti benimsediği görülmektedir (ez-Zebidi 1988: 38-56; Fayda, 1982: 66-118).

İlk halifelerin ardından Emeviler ve Abbasiler döneminde bölgede istikrar bütünüyle sağlanamamıştır. Yemen’de var olan kabilecilik anlayışının bu açıdan sürekli bir problem teşkil ettiği söylenebilir. Mezheplerin teşekkül etmeye başlamasıyla birlikte kabile asabiyetinin yanı sıra mezhebi bir yapılanma ağırlığını hissettirmeye başlamıştır. Abbasiler döneminde Yemen, Şafî mezhebi kanalıyla Sünnî anlayışın egemenliğinin yanı sıra Zeydîler ve İsmailîler gibi Şîî mezheplerin de faaliyet alanı haline gelmiştir (Gökalp, 2014a: 25; Yahya b. Hüseyin, 1968: 134-139).

Yemen’in siyasi ve dinî hayatının şekillenmesinde kadîm bir gelenek olan kabileciliğin, eski din ve felsefî ekollerin, dışarıdan gelerek bölgenin idaresini ele alan devletlerin ve İslam düşüncesinin ürünü olan mezheplerin etkili olduğu görülmektedir (eş-Şuca, 1987: 23-74). Yemen, bir taraftan büyük çoğunluğu Araplardan oluşan kabileler ve bölgeye sonradan gelerek burayı kendilerine dini-siyasi hâkimiyet alanı olarak seçen mezheplerden oluşan bir dini toplumsal yapıya sahiptir.

İslam’ın İlk Dönemlerinde Mezheplerin Faaliyet Alanı Olarak Yemen

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Yemen, Haricîler, Karmatî İsmailîler, Zeydîler ve Şafî Eşarî Sünnîlerin yayıldığı bölgeler arasında yer almaktadır. Emevî, Abbasî ve daha sonra Eyyübîler gibi devletlerin din anlayışını temsil eden Sünnîliğin yayıldığı Yemen bölgesi merkezi konumda olan bölgelerde yer edinemeyen diğer mezhep mensupları için her zaman tercih edilen bir faaliyet alanı olmuştur. Bölgenin coğrafi konumu ve kültürel yapısının farklı mezheplerin taraftar bulması için uygun bir zemin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Yemen’de faaliyet gösteren mezheplerin doğrudan veya yerel hanedanlıkların desteğini alarak bir iktidar mücadelesi içerisine girdikleri görülmektedir. Bu çerçevede Sünnî düşüncüyü temsil eden devletlerin yanı sıra Haricîlerin sonuç vermeyen girişimlerine karşılık İsmailîler ve Zeydîler kendi devletlerini kurmuşlardır. Hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda Ya’furîler, Tarfoğulları, Zeydîler, Ziyadîler ve Necâhîler gibi hanedanlıkların hüküm sürdüğü Yemen’in farklı bölgelerinde Gulat Şia, Zeydîlik, Mu’tezile, Hanefî ve Malikîliğin hüküm sürdüğü belirtilmektedir (Gökalp, 2014b: 21-22).

Yemen’de Harici Faaliyetler

İslam tarihinde siyasi-itikadi bir fırka olarak ilk ortaya çıkan Haricîler, Sıffin savaşında “lâ hükme illallah” sloganıyla Ali b. Ebî Tâlib’in ordusundan ayrılarak Harûra’ya gidip burayı merkez edinerek faaliyetlerini yürütmeye başlamışlardır. Ali b. Ebî Tâlib’in ardından Emevîler döneminde Haricîlerin Kûfe, Basra, Musul, Horasan Güney Arabistan, Mısır ve Kuzey Afrika’ya kadar yayıldıkları ve söz konusu bölgelerde sayısız isyan girişiminde buldukları görülmektedir (Demircan, 1996: 133 vd.). Abbasiler döneminde siyasi açıdan zayıflayan Haricîler kendi içerisinde çok sayıda fırkaya ayrılmıştır. Bunlardan Ezârîka, Necedât, Acaride, Beyhesiyye ve Sufriyye gibi fırkalar zaman içerisinde varlığını



yitirirken ılımlı görüşleriyle tanınan İbaziyye fırkası Kuzey Afrika'nın yanı sıra Uman ve Yemen'de varlığını sürdürmüştür (el-Bağdadi, 1991: 43; Fığlalı, 1983; Karabiber, 2013: 11-22).

Yemen'i de kapsayan ve Güney Arabistan olarak bilinen bölgede ilk Haricî isyan İbadîler tarafından çıkarılmıştır. İbâzîlerin Uman ve Yemen'de faaliyetlerini yoğunlaştırdığı görülmektedir. Bu süreçte Emevî valisi Haccac tarafından İbâzîlerin lideri Ebû Şa'sha Cabir b. Zeyd'in Uman'a sürülmesiyle Ebû Şa'sha'nın kabilesi Ezd başta olmak üzere bölge halkından büyük destek gören İbaziyye ilk önce Uman'da kendisine yer edinmiştir (Demircan, 1996: 222). 96/714 yılında Ebû Şa'sha'nın ölümü üzerine Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (145/762) İbâzîlerin lideri olmuştur. Ebû Ubeyde'nin destekçilerinden Ebû Hamza'nın (128/745) Mekke'de Mervan b. Muhammed aleyhine propaganda yaparken Hadramevt'ten gelen Kinde kabilesinden Tâlibu'l-Hak lakaplı Abdullah b. Yahya ile tanışması İbâzîliğin Hadramevt ve Yemen'e sıçramasına vesile olmuştur. Ebû Hamza kendisini Hadramevt'e davet eden Tâlibu'l-Hak'ı bölgenin imamı tayin eder. İbâzîlerin Basra'daki lideri Ebû Ubeyde'nin de izniyle isyan faaliyetlerini yürüten Tâlibu'l-Hak Abdullah b. Yahya 129/746 yılında San'a şehrini ele geçirir. Halife Mervan'ın San'a valisi el-Kâsım b. Ömer İbâzîlere karşı direnmeye çalışırsa da başarılı olamaz (es-Sururi, 2004: 632; Karabiber, 2013: 113).

Tâlibu'l-Hak'ın 129/747 yılında Ebû Hamza'yı hâkimiyet alanını genişletmek için Mekke'ye göndermesi ise Yemen'deki kısa süreli İbâzî hâkimiyetin sonunu hazırlamıştır. Mekke'yi geçiren Ebû Hamza 130/747 yılında birkaç aylığına Medine'yi de kontrolüne alsın bile İbnu'l-Atiyye komutasında Mervan tarafından gönderilen orduyla Vadi'l-Kurâ'da yapılan savaş neticesinde adamlarıyla birlikte öldürülür. Hemen ardından Yemen'e giden İbnu'l-Atiyye burada bulunan Tâlibu'l-Hak ve yaklaşık bin kadar taraftarını, İbâzîleri öldürür. Geriye kalan İbâzîler ise dağılırlar. San'a'ya giren İbnu'l-Atiyye burada yakalayabildiği İbâzîleri de öldürtür (Fığlalı, 1983: 93-95; Karabiber, 2013: 115; Demircan, 1996: 226). Yemen'in sonraki tarihinde Haricîlerin siyasi olarak bir hâkimiyet tesis ettiklerine dair herhangi bir haber bulunmamaktadır. Ancak 6/12. yüzyılda Yemen'de kısa süreli hüküm süren Mehdîlerin furû'da Hanefî olmalarına rağmen günah işleyeni tekfir edip öldürmeleri, kendi görüşlerini benimsemeyen ehl-i kiblenin öldürülebileceğini, çocuklarının köleleştirilebileceğini savundukları ve yine Ali b. Mehdî'nin içki içen, müzik dinleyen, zina eden, Cuma namazına katılmayan askerlerinin öldürülmesini emrettiği yönündeki rivayetlerden dolayı onların Haricî olabileceği belirtilmektedir. Ayrıca İbni Vâsıl, 569/1173 yılında Turan Şah Yemen'e vardığı zaman burada bir Haricî olan Ali b. Mehdî'nin hüküm sürdüğünü (İbn Vâsıl, 2004: 1/238) belirtmektedir (Gökalp, 2014b: 24).

Batniliğin Yemen'e Geçişi

Yemen'e İsmailîlik, Mansûr el-Yemen ve Ali b. Fadl tarafından götürülmüştür. Ali ve Mansûr'un faaliyetleri Hac mevsiminde Yemenli hac kafilesıyla birlikte 268/881 yılı başlarında Yemen'e gitmeleriyle başlamıştır. Mansûr el-Yemen, Aden-i Ebyen'e giderek buradaki Benî Mûsâ kabilesinden imam adına biat almış ve Aden-i Lâa'ya yerleşmiştir. Daveti kısa sürede etrafa yayılan Mansûr, Lâa dağına bir kale inşa ederek kendisine bir ordu hazırlamış ve Yemen'in muhtelif şehirlerini ele geçirmeye başlamıştır. 292/904 yılında Cebel-i Mesver'i ve ardından da San'a'yı ele geçirerek Benî Ya'fur'u buradan çıkarmıştır. Yemen nahiyelerine, Yemâme'ye, Bahreyn'e, Sind'e, Hind'e, Mısır'a ve



Mağrib'e dâiler göndermiş (Kadı Numan, 1970: 44-47) böylece İsmâilî davetin sadece Yemen'de değil, Yemen dışında da yayılmasına yönelik girişimlerde bulunmuştur (İdrisi, 1986: 5/32-38; el-Alevi, 1972: 389; Avcu, 2011: 281). 298/910 yılı sonlarında Zeydî İmam Yahyâ b. Hüseyin el-Hâdî ile'l-Hak'ın ölümüyle (el-Alevi, 1972: 396) Karmatîler Yemen'de biraz daha güçlü konuma gelmişlerdir. Ali b. Fadl da 303/915 yılında hayatını kaybetmiştir. Ali'nin ölümünden sonra yerine oğlunun geçmesini fırsat bilen Ya'furilerin lideri Esad b. Ebî Ya'fur Müzeyhira'ya saldırarak bir yıl kuşatmış ve sonunda Ali b. Fadl'ın oğlunun elindeki kaleleri zapt etmiştir. 304/916 yılında gerçekleşen bu olaydan sonra San'a'da Ali b. Fadl'ın kurduğu devlet sona ermiştir (el-Alevi, 1972: 403).

302/914 yılında Mansûr el-Yemen ölümü üzerine ise onun yerine Abdullah b. Abbas eş-Şâvirî ve sonra da oğlu Hasan b. Mansûr geçmiştir. Mansûr el-Yemen'in Ubeydullah el-Mehdî ile yazışmaları ve o kimi atarsa ona itaat etmeleri yönündeki vasiyetine göre Ubeydullah'a yazmışlar o da Şâvirî'yi baş dâi olarak atamıştır. Ancak Şâvirî'yi öldürerek hareketin lideri olan Hasan b. Mansur el-Yemen durumu güçlenince kendisinin İsmâilî davetten vazgeçtiğini ilan ederek bölgenin valisi İbn Ebî'l-Arcâ'ya itaatini bildirmiştir. Ancak vali İbn Ebî'l-Arcâ'nın onu öldürmesi, Hasan'ın Mesver'de yerine bıraktığı İbrahim b. Abdülhamid'in de İsmâilîlik'ten vazgeçmesiyle Mansur'un daveti son bulmuştur. Kısa süre sonra ise İbrahim'den sonra yerine geçen İbn-i Ruaym Fâtımîler'in dördüncü halifesi Muiz Lidînillâh ile irtibata geçerek İsmailî daveti bölgede yeniden inşa etmeyi başarmıştır (el-Hazreci, 1983: 627-629).

İbn Ruaym ölmeden önce yerine Himyer kabilesinin Şibam kolundan Yusuf b. Emşeh'i, o da aynı kabilede Süleyman b. Abdillâh'ı bırakmıştır. Süleyman b. Abdillâh Fâtımî halifeleri Hâkim Bi Emrillâh ve Mustansır Billâh dönemlerinde daveti yürüterek onlara bağlı kalmaya devam etmiş, zenginliği, soyluluğu ve cömertliği sayesinde Yemen'de İsmailî davetin yeniden güçlenmesini sağlamıştır (Hammadi, 1939: 89). Süleyman b. Abdillâh'ın ölmeden önce yerine bıraktığı Muhammed b. Ali es-Suleyhî etraftaki İsmailîler'le anlaşarak 439/1047 yılında Mesver dağına çıkmış buradaki hükmünü sağlamlaştırdıktan sonra bölgedeki faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır.

Fatımi halifesi Hakim bi Emrillah zamanında Muhammed b. Ali es-Suleyhi tarafından Yemen'de Batıni İsmaili hakimiyetin yeniden sağlandığı görülmektedir. Onun çabalarıyla Suleyhîler İsmailî bir devlet olarak yeniden bölgede etkin bir güç haline gelmişlerdir (es-Sururi, 2004: 639-642). Suleyhîler 532/1138 yılında Seyyide Hürre Ervâ'nın vefatıyla birlikte geniş çaplı otoritelerini kaybetmişler ve yoğun olarak yaşadıkları bazı bölgelerde varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir (Daftari, 2005: 310-315; Gökalp, 2014b: 25-29; Avcu, 2011: 281-288) .

Zeydiyye'nin Hakim Dini ve Siyasi Yapıya Kavuşması

Siyasi-itikadi bir fırka olarak Zeydiyye'nin ortaya çıkışı Emevîler döneminin sonlarına denk gelmektedir. Zeydiyye, imamet iddiaları çerçevesinde ortaya çıkmış ve beş esas olarak tevhid, adalet, el-va'd ve'l-void, el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-münker ve imamet prensipleri (el-Hadi ile'l-Hak, 1993: 19-22; Emir Hüseyin Bedruddin, 1999: 12-66) etrafında şekillenmiştir. Ancak imamın ismen değil de vasıflarıyla belirlenmiş olması gerektiği noktasında diğer Şiî fırkalardan ayrılmaktadır (Bozan, 2004: 21-37). Zeydiyye'nin Şiî gelenek içerisinde yer almakla birlikte başlangıcından itibaren kendine özgü bir imamet anlayışıyla müstakil bir fırka olarak teşekkül ettiği ve varlığını günümüze kadara sürdürdüğü



görülmektedir (Gökalp, 2014a: 92-98).

Zeyd b. Ali ve oğlu Yahya'dan sonra Abbasilere karşı giriştikleri isyanlarda başarılı olamayan Zeydîler, faaliyetlerini merkezden uzak ve kısmen otorite boşluğu olan bölgelere kaydırılmışlardır. Bu çerçevede Yemen, Zeydîlerin faaliyet alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zeydiyye'nin Yemen'deki hâkimiyeti ise, el- Hâdî ile'l-Hak olarak bilinen imam Yahya b. Hüseyin (298/910) tarafından tesis edilmiştir (el-Alevi, 1972: 41; el-Yemani, 1994: 41; ez-Zebidi, 1988: 122). Yahya b. Hüseyin siyasi kişiliğinin yanı sıra ilmî kişiliği ile de Zeydî düşüncenin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir (Şerefuddin, 1985: 16). Yahya b. Hüseyin 284/897 yılında Yemen'de siyasi faaliyetlerine başlamış ve kısa süre içerisinde Sa'da merkezli Kuzey Yemen'de Zeydî hâkimiyetini tesis etmiştir (el-Alevi, 1972: 42 vd.; Yahya b. Hüseyin, 1968: 167-181; Gökalp, 2014a: 167-188). Kuzey Yemen'de kontrolü ele alan Yahya b. Hüseyin 288/901 yılından itibaren Güney Yemen'e yönelmiştir. Güney Yemen'de sürekli bir kontrol sağlayamayan Zeydîler burada özellikle Karmatî İsmailîlerle yoğun bir mücadeleye girdikleri görülmektedir (el-Alevi, 1972: 289; Avcu, 2011: 282-288). Yemen Zeydîlerinin bölgedeki bu ilk hâkimiyeti el-Mehdî Lidînillah Hüseyin b. Kâsım'ın 404/1013 yılındaki ölümüyle kesintiye uğramıştır. 439/1047 yılında bölgenin Süleyhîlerin kontrolüne geçmesiyle ilk Zeydî devleti son bulmuştur (el-Muhalli, trz: 2/64; el-Yemani, 1994: 41-48).

444/1052 yılında Ali b. Muhammed es-Süleyhî ile yapılan savaşta Zeydî imam Ebu'l-Feth en-Nasır ed-Deylemî'nin hayatını kaybetmesiyle Sa'da ve Senâ'a gibi bölgelerdeki Zeydî hâkimiyeti tamamen İsmailî Süleyhîlerin eline geçmiş ve Ahmed b. Süleyman dönemine kadar durum böyle devam etmiştir (el-Curafi, 1987: 175; Gökalp, 2014b: 50-51). İmam Ahmed b. Süleyman tarafından kuzey Yemen'de yeniden tesis edilen Zeydi hakimiyeti bir takım kesintilere uğrasa da günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Ahmed b. Süleyman tarafından oluşturulan ve 614/1217 yılında imam Abdullah b. Hamza'nın ölümüyle kesintiye uğrayan ikinci Zeydi hakimiyetinden sonra Yemen'nin siyasi hayatında Zeydiler yine etkili olmaya devam etmişlerdir. Bu dönemden itibaren Eyyubiler ve Osmanlılar gibi Sünni devletlerin bölgede idareyi ellerinde tutmaları sebebiyle Zeydiyye dışındaki mezheplerin etkinliği gittikçe zayıflamıştır. Ancak özellikle dağlık ve zor coğrafi koşullara sahip Sa'da merkezli kuzey Yemen'de Zeydiler her zaman etkin siyasi konumlarını muhafaza etmişlerdir. 945/1538 yılından itibaren Yemen'in Osmanlı devletine bağlanmasından sonra zaman zaman yerel yöneticilerin kötü yönetimlerinden kaynaklanan sebeplerle Zeydi imamlar Osmanlı idaresine karşı başkaldırma çabası içerisinde olmuşlardır. Önce el-Mutahhar b. Şerefuddin ve ardından da İmam Mansur Billah Kasım b. Muhammed'in 1006/1579 yılından 1029/1619 yılına kadar sürdürdüğü mücadeleler dikkat çekmektedir. Nitekim İmam el-Müeyyid Muhammed b. Kasım'ın 1054/1644 yılında ölümüne kadar Osmanlı güçleri bölgeden çekilmek durumunda kalmıştır. Böylece yeniden yönetimi ele geçiren Zeydilerin hakimiyeti 1848 yılına kadar devam etmiştir.

20. Yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde ise 1904 yılında imam olarak kabul edilen Yahya Osmanlı devletine karşı yeni bir mücadele sürecini başlatmıştır. Neticede 1918 yılında Osmanlı güçleri Yemen'i terk ederek idareyi İmam Yahya'ya bırakmışlardır. İmam Yahya ise 1948 yılındaki ölümüne kadar 44 yıl Yemen'de Zeydi hâkimiyetini devam ettirmiştir (Gökalp, 2007: 90-91). Günümüzde Zeydiler kuzey Yemen'nin hakim siyasi ve dini unsuru olarak Yemen toplumsal hayatındaki varlıklarını sürdürmektedirler.



Mezhebi bir oluşumun kurumsallaşmasında siyasi desteğin etkisini dikkate aldığımızda Yemen’de yaşanan devletleşme sürecinin toplumsal bir taban bulma, fiziki varlığını devam ettirme ve yeni yorumların ortaya çıkması açısından Zeydî düşünceye büyük bir katkı sağladığını söyleyebiliriz (Gökalp, 2014a: 217). Bu süreç Zeydiyye’nin Yemen tarihinde siyasi ve toplumsal bir aktör olarak yerini almasını sağlamıştır.

Mu’tezili Fikirlerin Yemen’e Taşınması

Tevhid, Adalet, el-Va’d ve’l-Vaid, el-Menziletü beyne’l-Menzileteyn ve Emri bi’l-Ma’ruf ve Nehy-i ani’l-Münker olarak biline beş prensip çerçevesinde görüşleri (Kadı Abdulcabbar, 2006) şekillenen Mu’tezile Abbasî halifeleri Me’mun, Mu’tasım ve Vasık tarafından resmen desteklenen ve mihme dönemi olarak da nitelenen sürecin sona ermesiyle birlikte siyasi ve toplumsal desteğini kaybetmiştir. Fikri alanda kendini yenileyemeyen Mu’tezilî düşünce bundan sonra belirli kişiler vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmaya başlanmıştır. Mezhep olarak etkinliğini kaybeden Mu’tezile’nin Taberistan ve Yemen gibi farklı bölgeler ve Zeydiyye içerisinde varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Hadis taraftarlarının desteklenmesi ve daha sonra da Eş’arîliğin kabul görmeye başlamasıyla birlikte Mu’tezile’nin Şia ile bir yakınlaşma sürecine girdiği görülmektedir (Aydınlı, 2003: 255-260). Mu’tezilî düşünce Şia içerisinde yer alarak kendi başına olmasa da varlığını devam ettirmeyi sürdürmüştür (Akoğlu, 2006: 263-277).

Mu’tezilî fikirlerin Yemen’e taşınması ise büyük oranda, Mu’tezilî âlimlerden ders alan Zeydîlerin Yemen’e gitmesi ve yanlarında da Mu’tezilî eserleri götürmesiyle gerçekleşmiştir. Mu’tezilî temsilcilerden Davud b. Muhammed el-Geylanî’nin, Allâme Abdullah b. Zeyd el-Ansî’nin ve Allâme Muhammed b. İsa el-İrakî’nin yanlarına aldıkları kitaplarla birlikte Irak’tan Yemen’e geldikleri bilinmektedir (Seyyid, 1988: 255; Gökalp, 2014c: 96-102). Mu’tezilî fikirlerin ve eserlerin yoğun olarak hicri altıncı yüzyılda Yemen’e ulaştığı görülmektedir. Abdullah b. Zeyd el-Ansî’nin 501/1107 yılında yanına aldığı kitaplarla birlikte özellikle Mutarrifiyye ile mücadele etmek üzere Yemen’e gitmesi Mu’tezili fikirlerin Yemen’e taşınması hususunda kırılma noktası olmuştur. Ayrıca Yemen’de ikinci kez Zeydî devletini tesis eden isimlerden İmam Mütevekkil Alallah Ahmed b. Süleyman ve İmam Mansur Billâh Abdullah b. Hamza’nın, Mu’tezilî görüşleri öğrenmeleri için bazı Zeydîleri Yemen dışına görevlendirdikleri bilinmektedir. Kadı Ebû Yahya Cafer bizzat İmam Mütevekkil Alallah tarafından, Zeyd b. Ali el-Beyhakî, Ebû Hâşim el-Cubbaî ve Ebu’l-Kâsım el-Belhî’nin taraftarlarıyla buluşup onlardan Mu’tezilî görüşleri öğrenmesi ve Mu’tezilî eserleri alıp getirmesi amacıyla Irak’a gönderilmiştir (el-Muhalli, trz: 2/106). Altı/onikinci yüzyılın başlarından itibaren Basra Mu’tezile ekolüne ait eserlerin Yemen’e taşındığı anlaşılmaktadır (Seyyid, 1988: 242). Bu dönemden itibaren Mu’tezile’nin müstakil bir topluluk olmasa bile öğretileriyle Yemen Zeydîleri içerisinde varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Nitekim 840/1437 yılında ölen meşhur Zeydî imamı ve âlimi el-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahya el-Murtazâ’nın hilafet konusu hariç diğer konularda Mu’tezile’nin görüşlerini benimsediği belirtilmektedir (Gökalp, 2014b: 32-35).

Sünniliğin Yemen’de Hakimiyeti

Zeydi Şiiilerden sonra Yemen’de en etkili mezhebi unsurun Sünnilik olduğu görülmektedir. Farklı yorum biçimleri altında Sünni öğretiler Zaman içerisinde güney Yemen’de benimsenmiştir. Yemen’de, Abbasîler döneminden itibaren Hanbelî, Şafîî ve



Eş'arî din anlayışlarının kabul edildiği görülmektedir (Yahya b. Hüseyin, 1968: 144). Yemen'de Sünniliğin Siyasi temsilcisi olarak merkezden tayin ettiği valiler aracılığı ile Abbasî devleti varlığını sürdürmektedir. Abbasîlerin merkezi otoritesinin zayıfladığı dönemlerde ise Ya'furîler gibi hanedanlıklar Sünniliği temsil etmeye devam etmişlerdir (ez-Zebidi, 1988: 111-113; Yahya b. Hüseyin, 1968: 154; Gökalp, 2014a: 29-30). Sünnilik adına Şafîliğin Yemen'de yayılmaya başlamasından önce özellikle Yemen'in güney kesimlerinde bölge halkının Hicaz bölgesi ulemasının görüşlerine tabi oldukları belirtilmektedir (Seyyid, 1988: 44; Gökalp, 2013: 95). Hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda daha ziyade hadis taraftarlarının bölgede faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Yemen'in mezhebi yapısı hakkında verilen bilgilerden hareketle San'a ve Tihâma'de Sünnilerin ve Sa'da'da kısmen Hanefilerin, Necd bölgesinde ise Süfyan es-Sevrî'nin görüşlerinin yaygın olduğunu (Makdisi, 1906: 96) söyleyebiliriz. Bu durum günümüze kadar devam etmiştir. Ancak Zeydi Şilerle Sünniler arasındaki ilişkilerin çatışmacı bir hal almaktan ziyade teorik zeminde tartışma konusu olduğunu ifade edebiliriz (Gökalp, 2013: 87-114).

Şafîliğin Yemen'de Hanefiliğin yerini aldığı ve yaygınlık kazandığı görülmektedir. Ayrıca Yemen Şafîlerinin fikhî konularda İmam Şafî'nin görüşlerine uyarken itikadî konularda ise Hanbelî oldukları vurgulanmaktadır (Seyyid, 1988: 59). 569/1173 yılında Eyyübîlerin Yemen'e gelişine kadar geçen süre zarfında Şafî mezhebi ekseninde Sünnî öğretilerin varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Yemen'de hâkimiyetin Eyyübîlerin eline geçmesiyle birlikte Eşarîliğin bölgede yayılmaya başladığı görülmektedir. Zebid'de inşa edilen medresede Şafî fakihlerin ders verdiği nakledilmektedir (el-Yemani, 1994: 81). Eşarî öğretiler, Mısır başta olmak üzere Eyyübîlerin hâkim olduğu bütün bölgelerde hâkim din anlayışına dönüşmüştür. Ebû İshak eş-Şirazî, Ebû Bekr el-Bakillânî, İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Gazalî gibi isimler vasıtasıyla şöhret olan Eşarîliğin Yemen'e geçişi Ebû İshak eş-Şirazî'nin ve el-İmranî'nin el-Beyan gibi kitapları üzerinden olmuştur.

Gazalî'nin öğretileri ise Yemen Eşarîlerinin dayanağını oluşturmuştur. Tevil karşıtı olan Hanbelî Şafîler ile teville imkan tanıyan Eşarî Şafîler arasındaki suçlamaların tekfir boyutuna ulaşmış olması dikkat çekmektedir. Nihayetinde özellikle Güney Yemen'de Eşarî din anlayışının kabul gördüğü anlaşılmaktadır (el-Ca'di, 1981: 177-184; Kalaycı, 2013: 174; Gökalp, 2013: 98). Yemen'de Eyyübîlerden sonra hüküm süren Resûlîlerin Taiz, Cened, Zebid, Zafar ve Aden gibi şehirlerde kütüphane açarak ilmi faaliyetlerin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Daha sonra Tahirîler döneminde ise medreselerde Şafî mezhebi öğretilmiş ve Yemen'de Şafîlik giderek güçlenmiştir (Tomar, 2013: 415). Hicri sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda San'a ve Zebid gibi Yemen'in önemli şehirlerinde yaşayan Sünnî ulemanın Şafî mezhebinin öğretilerini benimsedikleri görülmektedir (el-Berihî, 1994: 18-27).

Yemen'de Siyasi Hayatın Şekillenmesinde Mezheplerin Etkisi

Tarih boyunca Yemen'in içinde bulunduğu bu karmaşık siyasi ve dini ortamda Zeydiler başta olmak üzere İsmaililer, Hariciler ve Sünnî mezhepler gerek iktidar olma heveslerinden gerekse gerekse bölgedeki hâkim unsurlardan biri olmalarından dolayı her fırsatta kendi dini ve siyasi görüşlerine uygun bir yönetim kurma çabası içerisinde olmuşlardır. Giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi, siyasi açıdan tarih boyunca yaşanan siyasi mücadeleler ve süregelen savaşların yanı sıra yabancı güçlerin Yemen'deki tahakkümü bölgedeki toplumsal istikrarsızlığı sürekli hale getirmiştir. Kadim göçebe kabilelerin birbirleriyle ve dışarıdan gelen güçlerle süregelen mücadelesi ırk ve din temelli siyasi, sosyal ve kültürel



huzursuzluklara zemin hazırlamıştır. İslam tarihinin ilk dönemlerinde Yemen’de bölgenin tamamını kontrol edebilecek durumda her hangi bir merkezi yönetimin olmadığı görülmektedir (Gökalp, 2015: 26-30).

Sünnî din anlayışının temsilcileri ve Abbasîlerin uzantısı olarak ortaya çıkan hanedanlıklardan ayrı olarak Şîî geleneğe yer alan fırka mensupları da Yemen’de kendi hâkimiyetlerini tesis etmişlerdir. İsmailî Şîîler, Karmatîlik adı altında 268/881-303/915 yılları arasında ve ardından da Suleyhîler adıyla 439/1066-532/1138 yılları arasında devlet kurmuşlardır. Zeydî Şîîler ise 284/897-

404/1013 yılları arasında Sa’da merkezli Kuzey Yemen’de imam el-Hâdî ile’l-Hak Yahya b. Hüseyin liderliğinde ilk Zeydî devletini kurmuşlardır (Gökalp, 2014b: 38).

Mezheplerin, çeşitli sebeplerle merkezden uzaklaşıp Yemen’i kendilerine faaliyet alanı olarak tercih etmeye başlamalarından itibaren bir denge unsuru ve siyasi aktörler olarak Yemen’in toplumsal hayatında yer almaya başladıkları söylenebilir. Yemen’de dışarıdan müdahalelere açık ve kabile esasına dayalı bölünmüş siyasi yapı mezheplerin propaganda yapmasına uygun bir zemin oluşturmaktadır. Varlıklarını sağlama alma endişesi içerisinde olan mezheplerin sürekli olarak bir iktidar peşinde oldukları bilinmektedir. Yemen’de yaşanan sürecin iktidar-mezhep ilişkisi açısından da ayrıca değerlendirilmesi faydalı olacaktır. İktidar merkezli mezhep veya mezhep merkezli iktidar yapılanmasının Yemen’in siyasi hayatına şekil verdiği ve bölgenin istikrarsızlaşmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Siyasi istikrarsızlığın yanı sıra zaman zaman çok şiddetli boyutlara ulaşan mezhepler arası çatışmaların Yemen’de toplumsal hayatı derinden etkilediği görülmektedir. Nihayetinde Yemen siyasi hayatına yön veren üç temel faktörün kabilecilik, mezhepler ve dışarıdan yapılan siyasi müdahaleler olduğu söylenebilir (Gökalp, 2015: 26).

Bölgenin coğrafi konumu ve kültürel yapısının farklı mezheplerin taraftar bulması için uygun bir zemin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Yemen’de faaliyet gösteren mezheplerin doğrudan veya yerel hanedanlıkların desteğini alarak bir iktidar mücadelesi içerisine girdikleri görülmektedir. Bu çerçevede Sünnî düşüncüyü temsil eden devletlerin yanı sıra Haricîlerin ve Şîî mezhepler bölgede nüfuz mücadelesine girişmişlerdir. Süleyhî hanedanlığının sona ermesiyle toplumsal tabanını kaybeden İsmailî Şîîlerden bağımsız olarak Zeydîler Kuzey Yemen’de dini/siyasi bir aktör olarak kalıcı bir unsur haline gelmişlerdir.

Yemen’in merkezi bölgelerde varlığı tehdit altında olan mezheplerin sığınağı haline gelmesi ve bölgeye sığınan bütün mezhebi unsurların yerel kabilelerin de desteğini alarak kendi hâkimiyetlerini tesis etme gayreti doğal olarak Yemen’de bir iktidar mücadelesine yol açmıştır. Sünniliği benimseyen merkezi konumdaki devletlerin siyasi hâkimiyetlerine karşılık umumiyetle Şîî geleneğe gelen muhalif güçlerin direnişi şeklinde cereyan eden Yemen’deki iktidar mücadelesinde zaman zaman aynı düşünce içerisinde yer alan mezhebi unsurların birbirleriyle çatışma halinde oldukları da görülmektedir.

Yemen siyasi hayatına baktığımız zaman merkezi yönetimin zayıflamaya başladığı andan itibaren her zaman yerel kabilelerin kendi bağımsızlıklarını ilan ettiğini görmekteyiz. Toplumsal kimliğin önemli bir unsuru olan kabileciliğin yanı sıra mezheplerde söz konusu toplumsal kimliğin belirleyici unsuru haline gelmesiyle kabileler arasında sonu gelmeyen çatışmalar kaçınılmaz olmuştur. Bu durum Yemen’i her zaman dış müdahalelere açık hale getirmiştir (Hasan Süleyman Mahmud, 1969: 6-44; el-Figi, 1982: 9-16).



Yemen'i kendilerine faaliyet alanı olarak tercih etmeye başlamalarından itibaren bir denge unsuru ve siyasi birer aktör olarak Yemen'in toplumsal hayatında yer almaya başladıkları söylenebilir. Yemen'de dışarıdan müdahalelere açık ve kabile esasına dayalı bölünmüş siyasi yapı aynı zamanda mezheplerin propaganda yapmasına uygun bir zemin oluşturmaktadır. Varlıklarını sağlama alma endişesi içerisinde olan mezheplerin sürekli olarak bir iktidar peşinde oldukları bilinmektedir. İktidar merkezli mezhep veya mezhep merkezli iktidar yapılanmasının Yemen'in siyasi hayatına şekil verdiği ve bölgenin istikrarsızlaşmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Siyasi istikrarsızlığın yanı sıra zaman zaman çok şiddetli boyutlara ulaşan mezhepler arası çatışmaların (Gökalp, 2014a: 184) Yemen'de toplumsal hayatı derinden etkilediği görülmektedir. Nihayetinde kabilecilik, mezhepler ve dışarıdan yapılan siyasi müdahalelerin Yemen siyasi hayatına yön veren temel faktörler olduğunun altını çizmekte fayda olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Yemen'de yaşanan bu günlük çatışmaların çözümünde siyasi/dini bir aktör olarak mezheplerin doğru okunmasının sorunların çözümüne katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Mezhepleri sadece birer itikadi farklılaşma olarak okumak ve tarihsel/toplumsal bağlamından kopararak analiz etmeye çalışmak sorunların çözümü yerine daha da derinleşmesine sebebiyet verecektir. Biz burada Yemen örneği üzerinden konuyu ele almaya çalıştık ama asıl yapılması gereken bütün İslam dünyasını kapsayacak şekilde mezhep faktörünün doğru bir zeminde ele alınması olacaktır.

Sonuç

İslam tarihi boyunca mezhepler siyasi dini hayatın şekillenmesinde etkili bir konumda ve yönlendirici olmuşlardır. Bu durum bir taraftan mezheplerin tarihsel gelişimini etkilediği gibi diğer taraftan İslam siyasi düşüncesinin de şekillenmesinde etkili olmuştur. Tarihsel süreç içerisinde mezhep ile toplumsal kimlik arasında varoluşsal bir ilişki ortaya çıkmıştır. Bu durumun Müslümanların birbirlerine yaklaşımını da doğrudan etkilediği görülmektedir. Üstelik tekfir boyutuna varan bir ötekileştirmenin telafisi zor sorunların ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Fikri zeminde yürütülen fikri münakaşaların İslam düşüncesine büyük zenginlik katmasına karşılık taassup, taklit ve ötekileştirmeye dayalı mezhebi yaklaşımların İslam üst kimliğinin unutulmasıyla mezhep kimliği üzerinden davranış geliştirilmesine yol açtığı söylenebilir. Bu gün itibarıyla Müslümanlar arasında mezhep farklılığından kaynaklanan ciddi problemlerin olduğu ve bu problemlerin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatı olumsuz etkilediği görülmektedir. Sorun sadece Yemen bölgesiyle sınırlı tutulmamalıdır ancak Yemen bir örnek olarak dikkat çekici bir konumdadır.

Mezheplerin, çeşitli sebeplerle merkezden uzaklaşıp Yemen'i kendilerine faaliyet alanı olarak tercih etmeye başlamalarından itibaren bir denge unsuru ve siyasi birer aktör olarak Yemen'in toplumsal hayatında yer almaya başladıkları söylenebilir. Yemen'de dışarıdan müdahalelere açık ve kabile esasına dayalı bölünmüş siyasi yapı aynı zamanda mezheplerin propaganda yapmasına uygun bir zemin oluşturmaktadır. Varlıklarını sağlama alma endişesi içerisinde olan mezheplerin sürekli olarak bir iktidar peşinde oldukları bilinmektedir. İfade ettiğimiz gibi, iktidar merkezli mezhep veya mezhep merkezli iktidar yapılanmasının Yemen'in siyasi hayatına şekil verdiği ve bölgenin istikrarsızlaşmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Siyasi istikrarsızlığın yanı sıra zaman zaman çok şiddetli boyutlara ulaşan mezhepler arası çatışmaların Yemen'de toplumsal hayatı derinden etkilediği görülmektedir.

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Yemen, Haricîler, Karmatî İsmailîler, Zeydîler



ve Şafî Eşarî Sünnîlerin yayıldığı bölgeler arasında yer almaktadır. Bölgenin coğrafi konumu ve kültürel yapısının farklı mezheplerin taraftar bulması için uygun bir zemin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Yemen’de faaliyet gösteren mezheplerin doğrudan veya yerel hanedanlıkların desteğini alarak bir iktidar mücadelesi içerisine girdikleri görülmektedir. Bu çerçevede Sünnî düşüncüyü temsil eden devletlerin yanı sıra Haricîlerin sonuç vermeyen girişimlerine karşılık İsmailîler ve Zeydîler kendi devletlerini kurmuşlardır. Yemen’in merkezi bölgelerde varlığı tehdit altında olan mezheplerin sığınağı haline geldiğini ve bölgeye sığınan bütün mezhebi unsurların yerel kabilelerin de desteğini alarak kendi hâkimiyetlerini tesis etme gayretinde olmaları doğal olarak tarih boyunca Yemen’de bir iktidar mücadelesinin sergilenmesine yol açmıştır.

KAYNAKÇA

- Akoğlu, M. (2006). *Mihne Sürecinde Mu’tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- El-Alevi, Ali b. Muhammed. (1972). *Siretü’l-Hadi İle’l-Hak Yahya b. Hüseyin*. (thk. Süheyl zekkar). Beyrut: Daru’l-Kütüb.
- Avcu, A. (2011). *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Aydınlı, O. (2003). *Mu’tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- El-Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir. (1991). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. (çev. E. R. Fığlalı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bedruddin, Emir H. (1995). *El-İkdu’s-Semin fi Ma’rifeti Rabbi’l-Alemin*. (thk. Yahya Salim İzzan). Sa’da: Daru’t-Turasi’l-Yemeniyye.
- El-Berihî, Abdulvehhab b. Abdirrahman el-Yemenî. (1994). *Tabakatu Sülehai’l-Yemen el-Ma’ruf Tarihu’l-Berihî*. (thk. A. Muhammed el-Habeşi). San’a: Daru’t-Turasi’l-Yemeniyye.
- Bozan, M. (2004). “Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Edildikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme). *DÜİFD.*, c. VI/1, ss. 21-37.
- El-Ca’dî, Ömer b. Ali. (1981). *Tabakatu Fukahai’l-Yemen*. (thk. Fuad Seyyid). Kahire: Daru’l-Kütüb.
- El-Curafî, A. (1987). *El-Muktetaf Min Tarihi’l-Yemen*. Beyrut: el-Asru’l-Hadis.
- Daftary, F. (2005). *Muhaliif İslam’ın 1400 Yılı İsmaililer Tarih ve Kuram*. (çev. Ercüment Özkaya). Ankara: Rastlantı Yayınları.
- Demircan, A. (1996). *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Fayda, M. (1982). *İslamiyetin Güney Arabistan’da Yayılışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (1983). *İbadiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Gökalp, Y. (2007). “Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi”. *ÇÜİFD.*, c.7, s. 2, ss. 55-94.



- Gökalp, Y. (2013). “Yemen’de Zeydi-Sünni İlişkilerinin Tarihi Arka Planı”. *E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. c. VII/2. ss. 87-114.
- Gökalp, Y. (2014a). *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*. Ankara: Araştırma.
- Gökalp, Y. (2014b). *Zeydi Düşüncenin Tarihsel Gelişimi 6-7/12-13. Yüzyıllar*. Ankara: Araştırma.
- Gökalp, Y. (2014c). “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mu’tezile’nin Etkisi”. *E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. c. VII/1. Ss. 87-128.
- Gökalp, Y. (2015). “Yemen Tarihinde Dini Siyasi Bir Aktör Olarak Zeydilik”. *ORSAM Orta Doğu Analiz*. c. 7, s. 68, ss. 25-30.
- El-Hammadi, Muhammed b. Malik. (1948). *Batniliğin ve Karmatiliğin İç Yüzü*. (Çev. İsmail Hatib Erzen). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- El-Hemedani, Hasan b. Ahmed (1974). *Sıfatu Cezireti’l-Arab*. (thk. Muhammed b. Ali el-Ekva) Riyad.
- El-Istahri, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed. (1961). *El-Mesalik el-Memalik*. (thk. Cabir Abdulhalm) Kahire.
- İbn Vasıl, Cemaluddin Muhammed b. Salim. (2004). *Müferricu’l-Kürub fi Ahbari Beni Eyyub*. (thk. Ömer A. Tedmuri). Kahire.
- İdrisi, İdris b. İmaduddin. (1986). *Uyunu’l-Ahbar*. (thk. Mustafa Galib) Beyrut.
- Kadı Abdulcabbar (2006). *Mu’tezile’de Din Usulü*. (çev. Murat Memiş). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kadı Numan, M. (1970). *İftitahu’d-Dave*. (thk. Vedat el-Kadı). Beyrut.
- Kalaycı, M. (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarilik- Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Karabiber, N. K. (2013). *Hariciliğin Tarihi Serüveni Hicri I. Ve II. Asır*. İzmir.
- Kasım b. Muhammed b. Ali (2000). *Kitabu’l-Esas li Akaidi’l-Ekyas*. (thk. Abdullah el-Haşimi). Sa’da: Mektebetü’t-Türasi’l-İslamiyye.
- Kurt, H. (2013). “Yemen” mad. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 43, ss. 400-4001: İstanbul: Diyanet Yayınevi
- Mahmud, H. S. (1969). *Tarihu’l-Yemeni’s-Siyasi fi’l-Asri’l-İslami*. Bağdat.
- Makdisi, Şemsuddin Ebu Abdillan Muhammed b. Ahmed. (1906). *Ahsenü’t-Tekasim fi Ma’rifeti’l-Ekalim*. Leiden.
- El-Muhalli, Ebu’l-Hasan Husamuddin Hamid. (Trz). *Hadaiku’l-Verdiyye fi Menakıbu Eimmeti’z-Zeydiyye*. Yazmadan Tıpkı Basım: Daru’l-Usame.
- Onat, H.- Ateş, O. (2012). “Haricilik” *İslam Mezhepleri Tarihi el-Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Seyyid, E.F. (1988). *Tarihu Mezahibi’d-Diniyye fi Biladi’l-Yemen*. Kahire: Daru’l-Mısrıyye.
- Es-Sururi, M. (2004). *El-Hayatu’s-Siyasiyye ve Mezahiru’l-Hadara fi’l-Yemen fi Ahdi’l-*



Düveliyyeti'l-Müstakille. Sa'na.

Eş-Şuca, A. (1987). *El-Yemen fi Sadri'l-İslam*. Dimeşk.

Tomar, C. (2013). "Yemen" mad. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 43, ss. 401-406: İstanbul: Diyanet Yayınevi

Yahya b. Hüseyin, Kasım b. Muhammed. (1968). *Gayetü'l-Emani fi Ahbari'l-Katri'l-Yemani*. (thk. S.A. Asur). Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Arabi.

Yakut el-Hamevi, Şihabuddin Ebu Abdillan. (1990). *Mu'cemu'l-Buldan*. (thk. Ferid Abdulaziz el-Cüdi) Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

El-Yemeni, Taceddin Abdalbaki. (1965). *Tarihu'l-Yemen*. (thk. Mustafa Hicazi). Beyrut: Daru'l-Avde.

Ez-Zebidi, Abu'z-Ziya abdurrahman. (1988). *Kitabu Gurretu'l-Uyun bi Ahbari'l-Yemeni'l-Meymun*. (thk. Muhammed b. Ali el-Ekva). Kahire.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Received: 21.03.2016 - *Accepted*: 17.05.2016

Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer Açısından Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programları*

Tuğrul YÜRÜK

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana, TÜRKİYE

E-posta: tyuruk79@gmail.com

Öz

Çalışmada din öğretimi programlarında İslamiyet içindeki ve dışındaki yorum farklılıklarına ne ölçüde değinildiği ve nasıl yaklaşıldığı sorusunun cevaplanması hedeflenmektedir. Çalışmada doküman inceleme yöntemi kullanılmış ve içerik analizi yapılmıştır. Veri toplama aracı ise Cumhuriyet döneminin başlangıcından günümüzde kadar uygulanan din öğretimi programlarıdır. Bu programlar, 2000 yılı öncesi (1924-1982) ve sonrası (2000-2010) şeklinde iki temel başlık altında incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde hazırlanan programlarda (1924-1948), İslam dışındaki farklı dinlerden bahsedilmemiştir. Cumhuriyet döneminde farklı dinlerle ilgili bilgilere ilk defa 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Programında yer verilmiştir. Ancak ilk defa farklı dinlerden müstakil konu başlıkları altında bahsedilmesi 1976 Ortaokul Din Dersi Programıyla gerçekleşmiştir. Cumhuriyet dönemi din öğretimi programları İslamiyet içindeki farklı yorumlara ayrılan yer açısından incelendiğinde 2000 yılına kadarki din öğretimi programlarında İslamiyet içindeki farklı yorumlarla ilgili bir konu başlığının olmadığı görülmektedir. Bu yorumlarla ilk defa 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında karşılaşmaktayız. 2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında daha da ileri bir adım atılarak dört Sünni fihri-amelî mezheple birlikte Caferilik mezhebine de değinilmiştir. Cumhuriyet dönemi programları genel olarak incelendiğinde 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının yer verdiği konular ve kazanımlar aracılığıyla İslam içi ve dışı farklı din anlayışlarına yönelik olumlu bakış açısı kazandırmayı hedeflemesi açısından diğerlerinden farklılaştığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din öğretimi farklı din anlayışları din kültürü ve ahlak bilgisi dersi

* Bu çalışma, 13-15 Nisan 2016 tarihleri arasında Türkistan/Kazakistan’da düzenlenen 5. Uluslararası Bilim, Kültür ve Spor Kongresi’nde sunulan “Farklı Din Anlayışlarına Ayrılan Yer Açısından Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Öğretimi Programları” isimli tebliğin düzenlenmiş şeklidir. İlgili etkinliğe katılım Çukurova Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi tarafından SED-2016-6319 no’lu proje desteğiyle sağlanmıştır.



Curriculums of Religious Education with Regard to Inclusion of Different Religious Approaches in Republic Period in Turkey

Tuğrul YÜRÜK

Divinity Faculty, Cukurova University, Adana, TURKEY

E-mail: tyuruk79@gmail.com

Abstract

In this study, it is aimed to answer the question of to what extent were the interpretation differences inside and outside the Islam included, and how were they approached in religious education curriculums. It is planned to use document review and content analysis methods in this paper. The paper's data collection tools are religious education curriculums which are applied from the beginning of Republic period until today. It is thought to examine and evaluate these curriculums under two chapters as Pre-2000 (1924-1982) and Post-2000 (2000-2010). In the curriculums prepared in the first period of Republic (1924-1948), different religions other than Islam were unmentioned. In the Republic period, the information related to different religions was first included the curriculum, which was prepared in 1956. However, different religions were handled in separate chapters for the first time within the curriculum, which was prepared in 1976. It can be seen that there is no separate chapters about it within Pre-2000 religious education curriculums. These interpretation differences can be seen for the first time in the curriculum, which was prepared in 2000. A further step has been taken with the 2005 curriculum by referring to Jafarism as well as four Sunni fiqh and applied sects. When Republic Period curriculums are examined in general, it can be inferred that the 2000 curriculum differentiates from others in the way of aiming to give a positive point of view of different religious understandings inside and outside the Islam by means of the topics and gains it includes.

Keywords: Religious education, different religious approaches, the course of religious culture and moral knowledge



Giriş

Günümüz dünyasında toplumlar çoğul bir yapı arz etmektedir. Bu yapının en çok etkili olduğu alanlardan birisi din eğitimi ve öğretimidir. Toplumlardaki çoğul yapıyı göz önünde bulunduran farklı din öğretimi modellerinin ortaya konulması ve uygulanması bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Ülkemizdeki din öğretimi uygulamaları da dünyadaki çoğul yapı ve çoğulculuk ile ilgili tartışmalardan etkilenmektedir (Konu ile ilgili tartışmalar için bkz. Kaymakcan (2007); Aşlamacı (2008); Gündüz (2008); Tosun (2010); Kutlu (2009); Bulut (2010); Bayar)2014); Yıldırım (2014); Türkiye’de Din ve Eğitim: Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci (2011). Cumhuriyetin başlangıcından bu yana din öğretimi programlarında farklı din anlayışlarına oranları değişmekle birlikte her dönem daha fazla yer vermeye başlanması bu etkinin bir göstergesidir. Özellikle son dönemlerde din öğretimi programlarıyla ilgili içerik tartışmalarında programların çoğulculuğa verdiği yer sıklıkla gündeme gelmekte ve program bu yönde eleştirilere uğramaktadır. Bu eleştiriler karşısında programlarda bazı değişiklikler (Programlara yönelik eleştiriler doğrultusunda yapılan değişiklikler ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Kaymakcan, 2008; Özenç, 2008; Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararlarının Uygulanmasının İzlenmesi, 2013) yapılmıştır.

Bildiride ele aldığımız temel problem, farklı dinlerin ve İslam’ın farklı yorumlarının Cumhuriyet dönemi din öğretimi programlarında ne oranda yer aldığıdır. Nitekim çoğulculuğun din eğitimi ve öğretiminde dikkate alındığını gösteren önemli noktalardan birisi farklı din anlayışlarının programlarda ne kadar ve hangi bakış açısıyla yer bulduğudur (Kula, 2012: 318-319; Aydın, Osmanoğlu, 2015: 100). Türkiye’deki din öğretimi programlarının bu doğrultuda incelenmesi gerektiği kanaatinde olduğumuz için böyle bir problemi ele almayı tercih ettik. Bu çerçevede temel amacımız; ülkemizde Cumhuriyet döneminde uygulanan din öğretimi programlarında farklı dinlere ve İslam’ın farklı yorumlarına verilen yeri ortaya koymaktır.

Araştırmada cevap aradığımız temel soru, “*Cumhuriyet döneminde uygulanan din öğretimi programlarında farklı dinlere ve İslam içi farklı yorumlar yer verilmiş midir?*” sorusudur.

Araştırmada, doküman inceleme yöntemi kullanılmış ve içerik analizi yapılmıştır. Veri toplama aracı da Cumhuriyet döneminde uygulanan din öğretimi programlarıdır. Cumhuriyet dönemi din öğretimi programları değerlendirilirken ilk olarak 2000 yılı öncesi (1924-1982), daha sonra da 2000 yılı ve sonrası (2000-2010) din öğretimi programlarına yer verilmiştir. Bu şekildeki bir ayrımın temel nedeni, Cumhuriyet dönemi din öğretimi programları arasında 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının öncekilere göre farklı bir bakış açısı getirmesidir. Din öğretimi programlarının bu şekilde iki dönem halinde değerlendirilmesinin bir diğer sebebi; program anlayışları bakımından 2000 yılı öncesi ve sonrası dönemlere ait programların kendi dönemleri içerisinde birbirine yakın olduğu düşüncesidir.



2000 Yılı Öncesi Din Öğretimi Programları

Cumhuriyet döneminin ilk programları olan 1924 İlkokul Kuran-ı Kerim ve Din Dersleri Müfredat Programı¹, 1924 Lise Birinci Devre (Ortaokul) 1. ve 2. Sınıf Din Dersleri Müfredat Programı, 1926 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programı, 1930 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programı (Şehir ve Köy İlkokulları)² ve 1948 İlkokul Din Dersleri Müfredatı³ içeriğinde İslam'ın dışındaki dinler veya mezheplerle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Din dersi programlarında ilk defa diğer dinlerden bahsedilmesi, 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Programıdır. Bu programda ortaokul 2. sınıf programının ilk ünitesi olan “Müslümanlıkta Allah İnancı, Peygamberimiz” başlığı altında önceki programlarda olduğu gibi sadece Hz. Muhammed’e değil, “İslamıktan önceki dinleri tebliğ eden peygamberler” başlığıyla İslamiyet’ten önceki dinlere ait peygamberlere de değinilmiştir. Yine 2. sınıfta “Kuran ve Hadis” başlığı altında “Diğer Mukaddes Kitaplar ve Kur’an”, “Zamanımızda yeryüzündeki dinler ve İslam’ın bunlar arasındaki yeri” başlığında ise “Yeryüzündeki büyük dinler hangileridir?” konularına yer verilmiştir (Maarif Vekaleti Tebliğler Dergisi, 17 Eylül 1956: 148). Bundan önceki programlarda da Hz. Muhammed dışındaki peygamberler ve Kur’an-ı Kerim haricindeki kitaplar ile ilgili bilgiler vardır ancak 1956 programının farkı ilk defa İslamiyet’ten farklı dinlere ayrı bir başlık ayrılmasıdır.

1967 Lise ve Bunlara Muadil Öğretim Kurumları ile Lise Derecesindeki Din Dersi Programı 1. sınıfta “Dinler Tarihi’ne Toplu Bir Bakış-Semavi Dinler Arasında İslam Dini” ünitesi yer almıştır (MEB Tebliğler Dergisi, 23 Ekim 1967: 372). Görüldüğü üzere bu programda dinler semavi-semavi olmayan şekilde ayrılmıştır. 1968 İlkokul Din Bilgisi 5. sınıf programında diğer dinler ile ilgili bir ünite başlığı bulunmamasıyla birlikte “Kitaplara İnanmak” ünitesinde kutsal kitaplara, “Peygamberlere İnanmak” başlığı ile Hz. Muhammed ve başlıca peygamberlere yer verilmiştir (İlkokul Programı, 1969: 110). Ancak İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin dışındaki dinlerin kutsal kitapları programa dahil edilmemiştir. Daha önce 1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Programında “Mukaddes Kitaplar” şeklindeki tanımlama yerini “Dört hak kitap” tanımlamasına bırakmıştır. Programın bu şekilde tanımlama yapması, programın İslam’ın kutsal kitaplar hakkındaki bakış açısını yansıttığını göstermektedir. 5. sınıftaki üniteler arasındaki “Peygamberlere İnanmak” ünitesi içerisinde ise “Peygamberlerden başlıcaları”na yer verilmiştir.

1976 Ortaokul Din Dersi Programı 1. sınıfta “Genel Anlamda Din” ünitesi “En Büyük İlahi Dinler” konusunda ilahi dinler olarak ifade edilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet ayrı

¹ 4. sınıfta Hz. Muhammed’in hayatı anlatılırken diğer peygamberlerin menkıbelerinin anlatılacağı belirtilmiştir. Bkz. İlk Mekteplerin Müfredat Programı (1340 (1924): 13).

² 1926 4. sınıf ve 1930 Şehir İlkokulları 5. sınıf programının konuları içinde yer alan “İslam Dininin Esasları” konu başlığı altında “Kimsenin dinine, itikadına, işine karışmamak. İslam Dininde her şahıs kendi itikadından ve işinden sorumludur. Başkalarının imanına karışmaya kimsenin hakkı yoktur” şeklinde bir madde yer almaktadır. Her ne kadar İslam’ın içindeki farklı yorumlar ve dinler hakkında bilgiye yer verilmesi de bu madde ile programda inanç özgürlüğü ve farklı inançlara saygı konusu vurgulanmaya başlanmıştır. Bkz. İlk Mekteplerin Müfredat Programı (1927: 47).

³ 5. sınıf Din Dersi müfredat konuları arasında yer alan “Peygambere iman” ve “Allah’ın Kitaplarına İman” konusunda Hz. Muhammed’in dışındaki peygamberlere ve Kur’an-ı Kerim’in dışındaki kutsal kitaplara değinilmiştir. Bkz. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Heyeti’nin 25/XI/1948 tarih ve 232 sayılı kararı, 2-3.



konu başlıkları halindedir. “İslam Dininin Temel Prensipleri: İman” ünitesinde “Kitaplara iman” ve “Peygamberlere iman” başlığı altında Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitapları ve peygamberleri ile ilgili bilgiler bulunmaktadır (MEB Tebliğler Dergisi, 27 Eylül 1976: 338). 1976 Ortaokul Din Dersi Programı 3. sınıf konuları arasında “İlahi Dinler Arasında İslamiyet” başlığı altında Yahudilik ve Hıristiyanlığa yer verilmiştir (MEB Tebliğler Dergisi, 27 Eylül 1976: 339). Böylece Cumhuriyet döneminde ilk defa bir programda İslamiyet dışındaki dinlere ismen yer verilmiştir. Programda dinlerden bahsedilirken din tasnifinin ilahi-ilahi olmayan şeklinde yapıldığı görülmektedir. Yine tasnifin “en büyük ilahi dinler” şeklinde yapılması da dikkat çekicidir. Tasnifte yer alan “en büyük” ifadesinden kastedilen yaşayan ilahi dinlerdir.

1976 Lise Din Bilgisi Programı 1. sınıfta “Din Ne Demektir?” ünitesinin alt başlıklarından birisi “Dinler Hakkında Kısa Bilgi”dir. Yine “İslam Dini” ünitesinde “Kitaplara iman” ve “Peygamberlere iman” konuları bulunmaktadır (MEB Tebliğler Dergisi, 27 Eylül 1976: 339). Lise 3. sınıfta ise “Dinler Tarihine Toplu Bir Bakış” ünitesinde “Kaç türlü din vardır?”, “Hak dinler hangileridir?” konularına yer verilmiştir. “Hak Dinler Hangileridir?” başlığında hak din olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktan bahsedilmiştir (MEB Tebliğler Dergisi, 27 Eylül 1976: 340). Bu programda dinler arasında hak-hak olmayan şeklinde bir ayırım yapılmaktadır.

1982 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı 5. sınıfta yer alan “Kitaplara İnanmak” ünitesinde “Dört büyük kitap” başlığı altında Kur’an-ı Kerim dışında kutsal olarak kabul edilen üç kitaba daha yer verilmiştir. “Peygamberlere İnanmak” ünitesinde de “Peygamberler ve Allah niçin peygamberleri göndermiştir?” ile “Kitabı Olan Peygamberler” konusu bulunmaktadır. Programda bahsedilen “dört büyük kitap”tan kasıt Zebur, Tevrat, İncil ve Kur’an’dır. Bu şekilde “dört büyük kitap”tan bahsedilmesinin diğer programlarda yer alan semavi-semavi olmayan, ilahi-ilahi olmayan, hak-hak olmayan gibi dinler arasındaki sınıflamanın 1982 programında devam ettirildiğini göstermektedir.

1982 yılı programı 6. sınıfta “Din Kavramı” ünitesi içerisinde “Dinler hakkında genel bilgi” başlığı ile İslam dini ile birlikte Musevilik ve Hıristiyanlığa yer verilmiştir. 7. sınıf programında “Kitaplara İman” ünitesinde “Suhuf” ve “Kitaplar” konuları bulunmaktadır. “Peygamberlere İman” ünitesinde “Peygamber Kavramı ve Peygamberlere İnanmak”, “İnsanların Peygamberlere Olan İhtiyacı”, “Peygamberlerin Sıfatları” konularından bahsedilmiştir. 8. sınıf programında “Kuran ve Hz. Muhammed” ünitesi içerisinde “Kuran’da Peygamber Kıssaları” başlığı ile bazı peygamberlerle ilgili kıssalara yer verilmiştir. 8. sınıfta bulunan “Türklerin, Başka Dinden Olanlara Karşı Tutumları” başlığı da diğer dinlere bakışa örneklik teşkil etmesi açısından önemlidir.

1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Programı 1. sınıfta “Dinler ve Özellikleri” ünitesinde “İlkel dinler”, “Çin dinleri”, “Hint dinleri”, “Musevilik” ve “Hıristiyanlık” yer almıştır. Ancak ünitenin devamında “Son Din Müslümanlık” ve “Semavi Dinlerdeki Ortak Yönler” konularından da bahsedilmiş, son olarak “İslâmın Allah İnanıcı”na yer verilmiştir. Görüldüğü üzere ünitenin başlığında dinlere karşı objektif bir ifade varken alt başlıklarda diğer dinler İslam dini bakış açısından değerlendirilmiştir. 3. sınıfta “Yeryüzündeki Dinler ve İslâm Dini” ünitesi bulunmaktadır. Bu ünite içerisinde “Yeryüzündeki dinler ve coğrafi dağılımları” alt başlığı yer almaktadır. Daha sonraki alt başlıklar ise yeryüzündeki “Müslüman ülkeler ve bu ülkelerle ilişkilerimiz” konularına ayrılmıştır.



1982 Lise Müfredat Programı 1. sınıfta “Din”, “Dinler ve Özellikleri” üniteleri bulunmaktadır. 3. sınıftaki “Yeryüzündeki Dinler ve İslam Dini” isimli ünite de farklı dinlere yönelik bilgiler içermektedir (Altaş, 2002: 156). Programda dinlerin “Yeryüzündeki Dinler” şeklinde tasnif edilmesi dinler arasında herhangi bir yargılamaya yer vermeden, objektif bir tasnif yapılmaya çalışıldığını göstermektedir.

1988 İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı⁴, 1992 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programı ile 1982 İlkokul Din ve Ahlak Bilgisi Programının içerikleri genel olarak birbirinin aynısıdır. Ancak 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Dersi Programı 3. sınıftaki “Yeryüzündeki Dinler ve İslâm Dini” ünitesi, 1992 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programında yer almamaktadır. 1992 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı 1. sınıfta 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Dersi Programına ilaveten “Dinler ve Özellikleri” ünitesinin içeriğine “Türklerde “ehlibeyt” sevgisi” konusu eklenmiştir. Ancak 1982 Ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi Dersi Programı 3. sınıfta bulunan “Yeryüzündeki Dinler ve İslâm Dini” ünitesi, 1992 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında yer almamaktadır.

2000 yılı öncesindeki din öğretimi programları genel olarak değerlendirildiğinde içeriğin genellikle İslam dini merkeze alınarak oluşturulduğu tespit edilmiştir. Diğer inanışlar ile ilgili konularda ise İslam dininin bakış açısının hakim olduğu görülmektedir. 1982 yılı ile birlikte hazırlanan din öğretimi programlarında öğrencilerin İslam dinini benimsemeleri gibi bir amaçtan söz edilmemekle birlikte İslam dini ile ilgili bilgilere daha geniş yer ayrılmış, İslam dışındaki dinlere az da olsa yer verilmiştir. Bahsedilen dinler ise Yahudilik ve Hristiyanlıktır. Bu dinlerin dışında kalan diğer dinlerden bahsedilmemiştir. 2000 yılı öncesindeki din öğretimi programlarında İslam dini içerisindeki farklı yorumlardan bahsedilmemektedir.

Tablo 1. 2000 Yılı Öncesi (1924-1982) Din Öğretimi Programlarında Farklı Din Anlayışları

Yıl	Düzyer/Sınıf	Ünite	Konu
1924 İlkokul Kuran-ı Kerim ve Din Dersleri Müfredat Programı	-	-	-
1924 Lise Birinci Devre (Ortaokul) 1. ve 2. Sınıf Din Dersleri Müfredat Programı	-	-	-
1926 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programı	-	-	-
1930 İlk Mektep Din Dersleri Müfredat Programı (Şehir ve Köy İlkokulları)	-	-	-
1948 İlkokul Din Dersleri Müfredatı	-	-	-
1956 Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Programı	Ortaokul 2	Müslümanlıkta Allah İnancı, Peygamberimiz Kuran ve Hadis	İslamıktan önceki dinleri tebliğ eden peygamberler Diğer Mukaddes Kitaplar ve Kur'an

⁴ 1982 Anayasası'nın 24. maddesi ile Din Bilgisi ve Ahlak dersi, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” adıyla birleştirilerek tek ders halinde bütün ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulması mecburi hale getirilmiştir. 1982 yılında yürürlüğe konan programda dersin adı “Din ve Ahlak Bilgisi” iken 1988 programında “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” olarak değiştirilmiştir. Bkz. Gündüz (1998: 553).



Yıl	Düzyey/Sınıf	Ünite	Konu
		Zamanımızda yeryüzündeki dinler ve İslam'ın bunlar arasındaki yeri	Yeryüzündeki büyük dinler hangileridir?
1967 Lise ve Bunlara Muadil Öğretim Kurumları ile Lise Derecesindeki Din Dersi Programı	Lise 1	Dinler Tarihi'ne Toplu Bir Bakış-Semavi Dinler Arasında İslam Dini	
1968 İlkokul Din Bilgisi Programı	İlkokul 5	Kitaplara İnanmak (İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin kutsal kitapları) Peygamberlere İnanmak (Hz. Muhammed ve başlıca peygamberler)	
1976 Ortaokul Din Dersi Programı	Ortaokul 1	Genel Anlamda Din İslam Dininin Temel Prensipleri: İman	En Büyük İlahi Dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet) • Kitaplara iman (Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitapları) • Peygamberlere iman (Yahudilik ve Hıristiyanlığın peygamberleri)
1976 Ortaokul Din Dersi Programı	Ortaokul 3	İlahi Dinler Arasında İslamiyet (Yahudilik ve Hıristiyanlık)	
1976 Lise Din Bilgisi Programı	Lise 1	Din Ne Demektir? İslam Dini	Dinler Hakkında Kısa Bilgi • Kitaplara iman • Peygamberlere iman
1976 Lise Din Bilgisi Programı	Lise 3	Dinler Tarihine Toplu Bir Bakış	Kaç türlü din vardır? Hak dinler hangileridir? (Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık)
1982 Temel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı	İlköğretim 5	Kitaplara İnanmak Peygamberlere İnanmak	Dört büyük kitap (Kur'an, İncil, Tevrat, Zebur) • Peygamberler ve Allah niçin peygamberleri göndermiştir? • Kitabı Olan Peygamberler
1982 Temel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı	İlköğretim 6	Din Kavramı	Dinler hakkında genel bilgi (İslam, Musevilik ve Hıristiyanlık)
1982 Temel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı	İlköğretim 7	Kitaplara İman Peygamberlere İman	Suhuf Kitaplar • Peygamber Kavramı ve Peygamberlere İnanmak • İnsanların Peygamberlere Olan İhtiyacı • Peygamberlerin Sıfatları
1982 Temel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı	İlköğretim 8	Kuran ve Hz. Muhammed Türklerin, Başka Dinden Olanlara Karşı Tutumları	Kuran'da Peygamber Kıssaları



Yıl	Düzy/Sınıf	Ünite	Konu
1982 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı	Ortaöğretim 1	Dinler ve Özellikleri	İlkel dinler, Çin dinleri, Hint dinleri, Musevilik ve Hıristiyanlık
1982 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı	Ortaöğretim 3	Yeryüzündeki Dinler ve İslâm Dini	
1992 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programı	Ortaöğretim 1	Dinler ve Özellikleri	Türklerde “Ehlibeyt” Sevgisi

2000 Yılı ve Sonrası Din Öğretimi Programları

2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programları önceki dönemde uygulanan programlardan birçok açıdan büyük farklılıklar göstermektedir. Bunlardan en önemlisi, programın önceki programlardan farklı bir din ve eğitim anlayışına sahip olmasıdır. Programa göre, program geliştirilirken öğrenciye dinin evrensel barış kültürünün yaratılmasında ve hoşgörü ortamının oluşturulmasında katkıda bulunabileceği bilgisinin kazandırılması ve insanların kendi örf ve adetleri kadar başka milletlerin de örf ve adetlerine saygı ve hoşgörü gösterebilmesi dikkate alınan temel ilkeler arasındadır. Programda bütün dinlerin temel amacının iyi insan yetiştirmek olduğu, bu çerçevede öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarını genişletmek ve başka din mensuplarına hoşgörü ve anlayışlı davranmalarını sağlamak (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği, 2002: 93) amacıyla Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm ile ilgili bilgilere yer verilerek İslam'ın bu dinler karşısındaki konumunun değerlendirilmesinin gerçekleştirileceği belirtilmiştir (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği, 2002: 92). Öğrenme-öğretme süreçlerinde uyulması gereken ilkeler arasında dinsel anlayış ve uygulama farklılıklarının bir zenginlik olduğunun öğrencilere fark ettirilmesinin (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği, 2002: 93) bulunması da din içi çoğulculuğa programda yer vermeye çalışıldığının bir göstergesidir. Benzer şekilde programın temel ilkeleri ortaya konulurken mezheplerin ayrımcılık değil, dinin anlaşılma biçimlerini ortaya koyan bir zenginlik olduğunun (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği, 2002: 88) belirtilmesi de önemlidir. Yine bireysel açıdan “öğrencilerin İslam dinini ve diğer dinleri ana kaynaklarına dayalı olarak tanımasını gerektiğini kavrayabilmeleri”; toplumsal açıdan “toplumdaki farklı dini anlayış ve yaşayışların dinin özü ile ilgili olmayıp sosyal bir olgu olduğunu tanıyabilmeleri, başkalarının inanç ve yaşayışlarına hoşgörü ile yaklaşabilmeleri”; evrensel açıdan “diğer dinleri temel özellikleriyle tanıyarak, bağlılarına hoşgörüyle yaklaşabilmelerinin” (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği, 2002: 96-97) genel amaçlar arasında ifade edilmesi, din içi ve din dışı farklılıklara karşı olumlu bakış açılarının kazandırılmak istendiğinin önemli bir göstergesidir.

2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında belirtilen ilkeler ve amaçlar doğrultusunda oluşturulan muhtevada 5. sınıf ünitelerinden birisi, “Peygamberleri Tanıyalım” ünitesidir. Bu ünite içerisinde Hz. Muhammed dışındaki peygamberlere de yer verilmiştir. Ayrıca “Peygamberlere Gelen Mesaj Aynı Amaca Yöneliktir” konu başlığı ile dinlerin ortak hedefler ortaya koyduğu düşüncesi kazandırılmaya çalışılmaktadır (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği, 2002: 106). 6. sınıfta yer alan “Kutsal Kitapları Tanıyalım” ünitesinde Kur'an-ı Kerim ile birlikte Tevrat, Zebur ve İncil hakkında bilgilere yer verilmiştir (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi



Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği, 2002: 125). 2000 programında da kutsal kitaplar konusunda yine önceki programlarda olduğu gibi sadece dört kutsal kitaptan bahsedilmesi ve ilahi/semavi olmadığı kabul edilen dinlerin kutsal kitaplarından bahsedilmemesi geleneğinin devam ettiği görülmektedir.

7. sınıfta yer alan “Dinleri Tanıyalım” ünitesinde “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinleri Tanıyalım” başlığı ile Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm dinleri ile ilgili bilgilere ve “Başkalarının İnançlarına Saygı Gösterelim” konusuna yer verilmiştir. Programda dinlerden bahsedilirken günümüzde yaşayan büyük dinler ifadesi kullanılmıştır. Burada geçen “günümüzde yaşayan büyük dinler” ifadesi içerisindeki “büyük”lüğün neye göre olduğu belirsizdir. Eğer büyüklükten mensuplarının sayısı kastedilmekteyse yukarıdaki dinlerden bazılarının bu sınıflamaya dahil olmaması gerektiği söylenebilir.

8. sınıftaki “Dindeki Anlayış Farklılıkları” ünitesi din içi anlayış farklılıklarına yönelik bir ünedir. Cumhuriyet dönemi din öğretimi programları içerisinde ilk defa bu ünite kapsamında İslam içerisinde yer alan farklı yorumlar konusu ele alınmış ve din anlayışlarındaki farklılıkların sebepleri, din anlayışındaki farklılıklara dayalı olarak oluşmuş mezhep, tarikat, cemaat gibi oluşumların kökenleri vb. konular üzerinde durulmuştur. Yine 8. sınıfta yer alan “Dinlerin ve İslâmın Evrensel Öğütleri” ünitesi ile de dinlerin ortak ilkelerine yer verilmiştir (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği, 2002: 152).

2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programında genel olarak 2000 programının bakış açısının devam ettiği görülmektedir (Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2005: 10-15, 74). Program muhtevası incelendiğinde 9. sınıftaki “İnsan ve Din” ünitesinde “İnanmanın Çeşitli Biçimleri” konusyla Monoteizm, Politeizm ve Ateizm gibi inanç biçimlerinden bahsedilmiştir (Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2005: 74). Böylece Cumhuriyet tarihinde ilk defa Ateizm konusu din öğretimi programlarında yer almıştır. 11. sınıfta “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinde Cumhuriyet tarihinde ilk defa dört Sünni fihri-amelî mezheple birlikte Caferilik mezhebine de yer verildiği görülmektedir (Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2005: 77)⁵. 12. sınıftaki “Dinlerde İbadetler” (Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2005: 75) ünitesi ile “Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri” ünitesi din dışı farklı yorumlarla ilgilidir. 2000 programında haklarında bazı bilgiler verilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet dinlerinden bu programda İbrahimi dinler şeklinde bahsedilmektedir. Önceki programda bu dinlerin yanı sıra Hinduizm ve Budizm hakkında da bilgi verilmişti. Bu programda bahsedilen dinler ise Hint Dinleri başlığı altında Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm; Çin ve Japon Dinleri başlığı altında Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm ile geleneksel dinlerdir. Böylece Cumhuriyet döneminde ilk defa Sihizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm ve geleneksel dinler ile ilgili bilgiler bu programda yer almıştır (Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2005: 80). 11. sınıftaki “İslâm Düşüncesinde Yorumlar” ve 12. sınıfta “İslâm Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” (Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2005: 77) üniteleri de din içi farklı yorumlarla ilgili

⁵ Programda Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik ile ilgili konulara yer verilmesi ile ilgili bir araştırma için bkz. Öztaşkın (2012).



ünitelerdir. Görüldüğü üzere bu programda dinlerin tasnifi, 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programlarındaki “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler” şeklindeki tasnife benzemekle birlikte “günümüzde” ve “büyük” ifadeleri kaldırılarak “Yaşayan Dinler” şeklindeki bir tasnife dönüşmüştür.

2005 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programında önceki programla kıyaslandığında Alevilik-Bektaşilik konularına kısmen yer verildiği görülmektedir. Özellikle okuma metnininin 9 tanesinden 5’inin Alevilik-Bektaşilik ile ilgili seçilmesinin bir yenilik olduğu söylenebilir (Kaymakcan, 2007: 192-193). 2005 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programında İslam dışı dinlere üçe yakın ünite ayrılmakta, diğer ünitelere oranla % 10 civarında diğer dinlere yer verilmektedir (Kaymakcan, 2007: 200).

2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı 4. ve 5. sınıfta doğrudan diğer dinler ile ilgili bir içerik bulunmamaktadır. 6. sınıfta “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç” (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2006: 71) ünitesinde Hz. Muhammed’in dışındaki peygamberlere ve Kur’an’dan başka ilahi kitaplara da değinilmiştir. “İslamiyet ve Türkler” ünitesinde ise diğer şahıslarla birlikte Hacı Bektaş Veli (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2006: 76) gibi Alevi kültüründe önem atfedilen bir şahsiyete yer verilmiştir. 8. sınıfta “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinde “Din ve Din Anlayışı”, “Din Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, “İslam Düşüncesinde Yorum Biçimleri”⁶, “Din Anlayışındaki Farklılıklar Niçin Zenginliktir?” (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2006: 74) konuları bulunmaktadır. 8. sınıfta “Dinler ve Evrensel Öğütleri” ünitesinde bulunan konumuzla ilgili başlıklar ise “Niçin Birden Çok Din Vardır?”, “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinleri Tanıyalım”⁷, “Dinlerin ve İslam’ın Evrensel Öğütleri” ve Başkalarının İnançlarına Hoşgörülü Olmak”tır. 2005 Ortaöğretim DKAB Öğretim Programında dinler, “Yaşayan Dinler” şeklinde tasnif edilmişken bu programda 2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programlarındaki gibi “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler” şeklindeki tasnife yer verilmiştir.

2010 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programının içeriği incelendiğinde 6. sınıfta “Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç” ünitesinde “Peygamber ve Peygamberlere İman” ile “İlahî Kitap ve İlahî Kitaplara İman” (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2010: 72) konuları yer almaktadır. “İslamiyet ve Türkler” ünitesinde “Türkler Arasında İslam’ın Yayılmasında Etkili Olan Bazı Şahsiyetler” arasında Alevi anlayışta 12 imamdan biri olarak kabul edilen ve önemli isimler arasında olan Ali er- Rıza ve Hacı Bektaş Veli’ye yer verilmiştir (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2010: 77; İlk ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında Alevilik-Bektaşilik konuları ile ilgili bir araştırma için bkz. Şimşek, Güngör, 2013). 7. sınıfta “Oruç İbadeti” ünitesinde “Muharrem Orucu”na (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2010: 73) yer verilmiştir. “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinde “Din ve Din Anlayışı”, “Din Anlayışındaki Yorum

⁶ Bu konunun alt başlıkları olarak da “İnançla İlgili Yorumlar”, “Fıkhi Yorumlar”, “Tasavvufi Yorumlar” bulunmaktadır.

⁷ Bu dinler arasında Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam anlatılmaktadır.



Farklılıklarının Sebepleri”, “İslam Düşüncesinde Yorum Biçimleri”⁸, “Din Anlayışındaki Farklılıklar Niçin Zenginliktir?” konuları bulunmaktadır. 8. sınıfta “Zekat, Hac ve Kurban İbadeti” ünitesinde “Kurban Tıglama (Kesme) Duası” (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2010: 85) isimli bir okuma metni bulunmaktadır. “Dinler ve Evrensel Öğütleri” ünitesinde konumuzla ilgili olarak “Günümüzde Yaşayan Dinleri Tanıyalım”⁹, Dinlerin ve İslam’ın Evrensel Öğütleri” ve Başkalarının İnançlarına Hoşgörülü Olmak” (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, 2010: 77) konuları yer almaktadır. Bu programda 2000 ve 2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarındaki “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler” şeklindeki tasnifin “Günümüzde Yaşayan Dinler” şeklinde değiştiği görülmektedir.

2010 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12.Sınıflar) Öğretim Programındaki farklı dinler ve İslam içi yorumlar ile ilgili üniteler 2005 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programıyla büyük oranda benzerlikler taşımakla birlikte bazı farklılıklar da bulunmaktadır. 2005 programında 11. sınıftaki “İslam ve Barış” ünitesi bu programda yer almamıştır. Bu ünitenin yerine “Aile ve Din” ünitesi getirilmiştir. Bu ünite bulunan “Dinler Evliliğe Önem Verir” konusu dinlerin evliliğe yönelik bakış açısından bahsetmektedir (Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2010: 65). 12. sınıftaki “İslâm Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” ünitesinde “Kültürümüzde Etkin Olan Tasavvufi Yorumlar” konusuna daha önceki programda da yer verilmişti. Ancak bu ünite içerisinde yer alan “Nusayrılık” konusu, Cumhuriyet döneminde ilk defa bu programda yer almaktadır (Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, 2010: 64).

Tablo 2. 2000 sonrası (2000-2010) Din Öğretimi Programlarında Farklı Din Anlayışları

Yıl	Düzy/Sınıf	Ünite	Konu
2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları	İlköğretim 5	Peygamberleri Tanıyalım	Peygamberlere Gelen Mesaj Aynı Amaca Yöneliktir
2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları	İlköğretim 6	Kutsal Kitapları Tanıyalım (Kur’an, Tevrat, Zebur ve İncil)	
2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları	İlköğretim 7	Dinleri Tanıyalım	<ul style="list-style-type: none">• Günümüzde Yaşayan Büyük Dinleri Tanıyalım (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm)• Başkalarının İnançlarına Saygı Gösterelim

⁸ Bunlar arasında “İnançla İlgili Yorumlar”, “Fikhi Yorumlar” ve “Tasavvufi Yorumlar” konuları bulunmaktadır. Tasavvufi yorumlar arasında da Alevilik-Bektaşılık konusuna diğerlerine göre daha ayrıntılı yer verilmiştir. Bkz. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı (2010: 75).

⁹ Bu dinler arasında Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam anlatılmaktadır. Bkz. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı (2010: 77).



Special Issue on the Proceedings of the 5th ISCS Conference, 2016 - KAZAKHSTAN

Yıl	Düzy/Sımf	Ünite	Konu
2000 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programları	İlköğretim 8	Dindeki Anlayış Farklılıkları (İslam içerisinde yer alan farklı yorumlar) <hr/> Dinlerin ve İslâmın Evrensel Öğütleri	
2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı	Orta Öğretim 9	İnsan ve Din	İnanmanın Çeşitli Biçimleri (Monoteizm, Politeizm ve Ateizm gibi inanç biçimleri)
2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı	Orta Öğretim 11	İslam Düşüncesinde Yorumlar (dört Sünni fihki-amelî mezheple birlikte Caferilik mezhebi)	
2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı	Orta Öğretim 12	Dinlerde İbadetler <hr/> Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet (İbrahimi dinler), Hint Dinleri (Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm), Çin ve Japon Dinleri (Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm), geleneksel dinler	
2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı	Orta Öğretim 12	İslâm Düşüncesinde Tasavvufî Yorumlar	
2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı	İlköğretim 6	Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç	
2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı	İlköğretim 8	İslam Düşüncesinde Yorumlar <hr/> Dinler ve Evrensel Öğütleri	<ul style="list-style-type: none">• Din ve Din Anlayışı• Din Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri• İslam Düşüncesinde Yorum Biçimleri• Din Anlayışındaki Farklılıklar Niçin Zenginliktir?• Niçin Birden Çok Din Vardır?• Günümüzde Yaşayan Büyük Dinleri Tanıyalım (Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam)• Dinlerin ve İslam'ın Evrensel Öğütleri



Yıl	Düzy/Sınıf	Ünite	Konu
			<ul style="list-style-type: none">Başkalarının İnançlarına Hoşgörülü Olmak
2010 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı	İlköğretim 6	Peygamberlere ve İlahi Kitaplara İnanç	<ul style="list-style-type: none">Peygamber ve Peygamberlere İmanİlahî Kitap ve İlahî Kitaplara İman
2010 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı	İlköğretim 7	İslam Düşüncesinde Yorumlar	<ul style="list-style-type: none">Din ve Din AnlayışıDin Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleriİslam Düşüncesinde Yorum BiçimleriDin Anlayışındaki Farklılıklar Niçin Zenginliktir?
2010 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı	İlköğretim 8	Dinler ve Evrensel Öğütleri	<ul style="list-style-type: none">Günümüzde Yaşayan Dinleri Tanıyalım (Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam)Dinlerin ve İslam'ın Evrensel ÖğütleriBaşkalarının İnançlarına Hoşgörülü Olmak
2010 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12.Sınıflar) Öğretim Programı	Ortaöğretim 11	Aile ve Din	Dinler Evliliğe Önem Verir

Sonuç

Sonuç olarak Cumhuriyet dönemi din öğretimi programlarında farklı dinlere verilen yer ile ilgili tespitler şu şekildedir: Cumhuriyet döneminde ilk defa 1956 *Ortaokullar ve Bunlara Muadil Diğer Okullar İçin Din Dersleri Programı* ile farklı dinler ile ilgili bilgilere değinilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte farklı dinlerden -Yahudilik ve Hıristiyanlıktan- ilk defa ismen bahsedilmesi 1976 *Ortaokul Din Dersi Programı* ile olmuştur. Bu programlardaki bakış açısının İslam merkezli olduğu görülmektedir. Daha sonraki programlarda da aynı bakış açısı devam ettirilmiştir. Bunu programlarda dinlerin tasnif edilmiş şeklinde görebilmekteyiz. Mesela dinler 1967 *Lise ve Bunlara Muadil Öğretim Kurumları ile Lise Derecesindeki Din Dersi Programında* semavi-semavi olmayan, 1976 *Ortaokul Din Dersi Programında* ilahi-ilahi olmayan, 1976 *Lise Din Bilgisi Programında* hak-hak olmayan şekilde tasnif edilmiştir.

Dinler tasnifinin 1982 *Lise Müfredat Programı* ile değiştiği görülmektedir. Bu programda dinler, “Yeryüzündeki Dinler”, 2000 *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında* “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler”, 2005 *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programında* “Yaşayan Dinler”, 2006 *İlköğretim DKAB Öğretim Programında* “Günümüzde Yaşayan Büyük Dinler”, 2010



İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programında “Günümüzde Yaşayan Dinler” şeklinde tasnif edilmiştir. Ayrıca 2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında ilk defa Sihizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm ve geleneksel dinlere de programlarda müstakil başlıklar halinde yer verilmiştir.

Cumhuriyet dönemi din öğretimi programlarında İslamiyet içindeki farklı yorumlara verilen yer ile ilgili tespitler ise şu şekildedir: Cumhuriyet döneminde 2000 yılında hazırlanan *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarına* kadar programların hiçbirisinde İslamiyet içindeki farklı yorumlar ile ilgili bir başlık bulunmamaktadır. Bu programda “Dindeki Anlayış Farklılıkları” ünitesi ile ilk defa İslamiyet içindeki farklı yorumlardan bahsedilmiştir. *2005 Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı* bu konuda önemli bir adım daha atarak dört Sünni fihri-amelî mezheple birlikte Caferilik mezhebine yer vermiştir. Ayrıca *2005 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programıyla* birlikte Cumhuriyet döneminde ilk defa Ateizm konusu programa dahil olmuştur. *2010 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programında* “İslamiyet ve Türkler” ünitesinde “Türkler Arasında İslam’ın Yayılmasında Etkili Olan Bazı Şahsiyetler” arasında Alevi anlayışta 12 imamdan biri olarak kabul edilen Ali er-Rıza ve Hacı Bektaş Veli hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca “İslâm Düşüncesinde Tasavvufî Yorumlar” ünitesinde “Kültürümüzde Etkin Olan Tasavvufî Yorumlar” başlığı altında Cumhuriyet döneminde ilk defa “Nusayrilik” konusu programa dahil edilmiştir.

2000 yılı öncesindeki dönemde 1982 yılında uygulanmaya başlanan din öğretimi programına kadar çoğulcu bakış açısının programlara çok fazla yansımadağı görülmektedir. 1982 programıyla nispeten çoğulculuğa doğru bir geçiş yapılmaktadır. Bu programda da İslam dini ile ilgili bilgiler ağırlığını devam ettirmekle birlikte İslam dışındaki dinlere de yer verilmiştir. 2000 yılında hazırlanan din öğretimi programında öğrencilere farklılıklara karşı saygı ve hoşgörü davranışları kazandırma gibi hedeflere yer verilmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca programın İslam dışı dinlere yönelik bakış açısı ve onlara program içeriğinde yer vermesi yönüyle çoğulculuğu yansıttığı ifade edilebilir. Ancak her ne kadar farklılıklara karşı saygı ve hoşgörüyü kazandırma gibi hedeflere yer verilse de içerikte din içi yorum farklılıkları doğrudan programda yer almamaktadır. Bu durum 2005 ve 2006 yılındaki din öğretimi programlarıyla biraz değişmiştir. Çünkü sözü edilen programlarla birlikte içerikte İslam dini içerisindeki farklı yorumlara yer vermeye başlanmıştır.

Teşekkür

Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon birimine bu çalışmaya verdiği destekten dolayı teşekkür ederim.



KAYNAKÇA

- Altaş, N. (2002). Türkiye’de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001). *Dini Araştırmalar*, 4(12).
- Aşlamacı, İ. (2008). *Çoğulculuk ve Din Eğitimi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararlarının Uygulanmasının İzlenmesi (2013). Ankara İHOP.
- Aydın, MŞ., Osmanoğlu, C. (2015) *Kültürlerarası Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınevi.
- Bayar, M. (2014). Çoğulculuk Bağlamında İmam Hatip Lisesi Kalam Dersinde Alevilik Bektaşilik Öğretimi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(31), (s. 551-559).
- Bulut, Z. (2010). Dinsel Çoğulculuk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Diğer Dinlerin Öğretimi. *Kelam Araştırmaları*, 8(2), (s. 65-90).
- Gündüz, H. (2008). *İlköğretim Din Dersi Kitaplarında Diğer Dinlerin Öğretimi (Zorunlu Din Öğretimi Öncesi ve Sonrası Dönemlere Ait Ders Kitapları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gündüz, T. (1998). Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7).
- İlk Mekteplerin Müfredat Programı* (1924). İstanbul: Maarif Vekaleti İlk Tedrisat Dairesi.
- İlk Mekteplerin Müfredat Programı* (1927). İstanbul: Devlet Matbaası.
- İlkokul Programı* (1969). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı* (2006). Ankara: MEB.
- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)* (2002). Ankara: MEB Yayınları.
- Kaymakcan, R. (2007). Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 7(1).
- Kaymakcan, R. (2007). *Yeni Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi.
- Kaymakcan, R. (6 Mart 2008). Danıştay, “Din Dersi Konusunda Niçin Görüş Değiştirdi?”. *Zaman Gazetesi*.
- Kula, OB. (2012). *Almanya’da Türk Kültürü, Çok-kültürlülük ve Kültürlerarası Eğitim*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kutlu, S. (2009). Laik Örgün Eğitim Sisteminde Doktrin Merkezli Çoğulcu Din Eğitimi Mümkün mü?. *Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı (29-30 Mayıs 2009)*, Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı* (2005). Ankara: MEB Yayınları.



Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı (2010). Ankara: MEB.

Özenç, B. (2008). AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu. *İÜHFİM*, 66(2), (s. 191-226).

Öztaşkın, ÖB. (2012). Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61, (s. 251-252).

Şimşek, E., Özcan, G. (2013). Alevi Yapısallaşması, Talepler ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşilik. *Turkish Studies*, 8(3) , (s. 539-565).

Tebliğler Dergisi (17 Eylül 1956). 19(921), Maarif Vekaleti.

Tebliğler Dergisi (23 Ekim 1967). 30(1475), Milli Eğitim Bakanlığı.

Tebliğler Dergisi (27 Eylül 1976), 39(1900), Milli Eğitim Bakanlığı.

Tosun, C. (2010). Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler. *Türkiye’de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü Geleceği)*, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, (s. 655-672).

Türkiye’de Din ve Eğitim: Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci (2011). (Yayına haz. Aytuğ Şaşmaz, Batuhan Aydagül, Işık Tüzün, İrem Aktaşlı). İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi.

Yıldırım, M. (2014). (2011-2012 Öğretim Yılından Uygulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programına İlişkin Bir Değerlendirme.

<http://www.aihmiz.org.tr/aktarimlar/dosyalar/1349647350.pdf>, Erişim Tarihi: 08.04.2015.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Recieved: 27.03.2016 - *Accepted*: 17.05.2016

Etkili İletişim Açısından Fevâtihu's-Süver ve Havâtimus'-Süver

Ali KARATAŞ

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Denizli/TÜRKİYE

E-Posta: alिकaratas@pau.edu.tr

Öz

Bilindiği üzere bir mesaj verilmek istendiğinde, konuya başlarken ve hatta konu bitirilirken, seçilen üslup ve ifadeler mesajının etkili olmasını sağlar. İşte bu nokta Kuran açısından düşünüldüğünde, öncelikle Kuran'ın, Allah'ın insana bir mesajı oluşu ve onun bu mesajı sunarken etkili bir yöntem seçmiş olması, vahyin asıl hedefine ulaşması için gereklidir. Sure başlangıçları incelendiğinde Kuran'ın bu anlamda etkileyici bir üsluba sahip olduğu, hatta sure başlangıçları ile sonu arasında da bir münasebet bulunduğu fark edilecektir. Bu münasebete bakıldığında konular arasında birbirini tamamlayıcı, örneklendirici veya zıt olma gibi çeşitli ilişki özellikleri görülmektedir. Bunlar dikkate alınarak muhatapla konuşmada çeşitli yöntemler ve stratejiler geliştirilebilir. Bu noktalardan hareketle biz, bu bildirimizde bazı sure başlarında yer alan üslupların, konuların, sure sonları ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu da etkili iletişim açısından kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İletişim, etkili iletişim, Kur'ân, Fevâtihu's-Süver, Havâtimus'-Süver, münâsebet



Effective Communication in the Context of the Beginnings of Sûrah and the Ends of Surah

Abstract

It is known that is very important method that we choose, when we begin to explain a subject or for the finish it in the best style. At this point, when we think that the Kur'an is God's message and that we need explain in the best style, we need to choose and use the best methods. It is necessity for achieve to the real goal revelation. When we examined the initial of Surah, it will be noted that the issue between the end and the initial period of Surah have connections. When we look from this point we see that the topics are related to each other and, that one should complete the second or brings the opposite case. Taking this into account, we can develop new methods in the communication. From this point, in our declaration, we will try to reveal the relationship between heads and ends of surah in terms of style and subject as basing on some surah. So we will try to consider briefly in terms of effective communication.

Keywords: Communication, effective communication, Qur'an, The beginnings of sûrah, the ends of surah, relationship



Giriş

İnsanlar arasında doğru ve sağlıklı ilişkilerin ortaya çıkmasında iletişim sürecinin sorunsuz gerçekleşmesi gerekmektedir. İletişimde muhataba bir mesaj verilmek istendiğinde, konuya başlarken, konu bitirilirken seçilen üslup ve ifadeler mesajın etkili olmasını sağlar. İşte bu nokta Kur'ân açısından düşünüldüğünde, öncelikle Kuran'ın, Allah'ın insana bir mesajı oluşu, onun bu mesajı sunarken etkili bir yöntem seçmiş olması, vahyin asıl hedefine ulaşması için bir gereklilik olmaktadır. Bu sebeple Allah, Kur'ân'ı kendilerine gönderdiği toplumun dilini ve bu dilin üslup özelliklerini seçerek bu toplumla etkili bir iletişim kurmuştur. Arap toplumunun hitap özelliklerinde mevcut olan yemin, tekrar, teşbih, mecaz, istiare, kinaye vb. türden ifadeleri, mesajını aktarmada dikkate almış ve bu anlamda söylemde zirvede olan bu toplumu kendisine hayran bırakmıştır. Hatta mesajın içeriğine inanmakta direnen bazı kimseler de inkârlarına rağmen bu gerçeği itiraf etmişler, zaman zaman gizlice Kur'ân okuyanları dinlemek suretiyle fiili olarak da bu itiraflarını sergilemişlerdir. Zikredilen noktaları iletişim açısından dikkate aldığımızda, bu iletişimde, alıcı durumunda olan bizlerin iletişim teknikleri itibariyle yöntem ittihaz etme ve bunu bir davranış haline getirmede kazanacağımız önemli hususların olacağı muhakkaktır. Bu noktada Kur'ân'da iletişimi ele alan bazı araştırmalar mevcuttur; (Gümrükçüoğlu, 2011) ancak bunlar bizim bu bildirimizde özel olarak üzerinde duracağımız sure başları ve sonları arasındaki münasebet bağlamındaki etkili bir iletişime dikkat çekmemişlerdir.

İşte buradan yola çıkarak biz bu çalışmamızda, bu mesajı oluşturan surelerle ilgili münasebet noktasından hareket edip bazı surelerin başı ve sonu arasında ilgi kurulabileceğini dikkate alıp bunu etkili iletişim açısından değerlendireceğiz ve bazı sonuçlara ulaşmaya deneyeceğiz. Bunun için öncelikle iletişim ve etkili iletişim konusunu kuramsal açıdan ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra etkili iletişim açısından ilişki kurmak için, konunun ele alındığı münâsebetü'l-Kur'ân ilmine değineceğiz ve daha sonra bazı veriler elde etmeye çalışacağız.

İletişim ve Etkili İletişim

İletişim belirli bir düşünce, mesaj ya da bilinç içeriğinin söz konuşma ya da söylenimler türünden çeşitli araçlarla bir insandan ya da zihinden bir başkasına aktarılma süreci olarak tanımlanmaktadır. (Cevizci, 2014, s. 232) Etkili iletişim ise iletişimin kalite veya işlevini yerine getirme noktasında sahip olduğu değeri ortaya koyan bir durumu ifade etmektedir. Etkili iletişim için mesajı ileten kişinin aktarma becerisi yanında, iletilecek olan mesajın iletme aracı olan ifadelerin düzgün ve etkili olması, konuşulanların doğru ve yerinde olması da önem arz etmektedir. (Ege, 2013, s. 397, 400)

Anlaşmak, insanın kendisini ifade edip karşındakinin anlamasını sağlamak, önemsediyini ve önemsenmek istediğini göstermek, etkili iletişim becerisi ile sağlanır. Bu bağlamda yaptığımız bir konuşmanın daha belagatli ve etkileyici olmasında birçok unsur önemli olduğu gibi giriş ve sonuç kısmının da etkileyici olması, konuşma sonrasında muhatapta kalıcı izler bırakma ve iletişime açık bir ortam oluşturma açısından son derece önemlidir.

İletişimde mesajı gönderen, alan, mesajın iletme şekli bulunmalı ve bu mesajın alıcı tarafından anlamlandırılması gerekir. Anlamlandırmanın gerçekleşmesi için öncelikle göndericinin mesajının anlaşılır olması ve bunun için de seçilen kaynağın mesajı iletmeye uygun olması gereklidir. Bu süreçte, bunlardan herhangi birisinde ortaya çıkan sorun, mesajın yerine ulaşmamasına veya ulaşırsa da yanlış anlaşılmasına neden olacaktır. Muhatapta bir anlam bulmayan, kabul veya ret tarzında bir karşılığı olmayan yani geri bildirim olmayan



mesajlar iletişim olarak görülmez. Bunun için iletilen mesajın bir geri bildirimi bulunması gerekmektedir.

Mesajın iletimi bazen sözlü bazen de yazılı olabilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Kur'ân sözel bir hitap olarak muhataba iletilmiş, bu iletim sürecinde ileten ve iletilen arasındaki kaynak, kendisine vahyin gönderildiği toplumun dili olan Arapça ve Arapçanın söylem özelliklerine göre gerçekleşmiştir. (Gümrükçüoğlu, 2011) Mesajın kendisine iletildiği insanlar da bu mesaja kabul ve ret şeklinde bir geri bildirimde bulunmuş ve böylece Allah ile muhataplar arasında bir iletişim gerçekleşmiştir. Kur'ân'ın Mushaf haline getirilmesiyle birlikte sözlü gerçekleşen iletişim, yerini yazılı bir metnin inşa edici durumuna bırakmış, sözlü iletişimde mesajın harici unsurlarını oluşturan noktalar, yazılı metinde dışarıda kalmıştır. Bu sebeple iki kapak arasındaki yazılı formları üzerinden iletişime geçildiğinde, bu harici durumların tespit edilmesine ihtiyaç hissettirmiştir. Mesela Cuma suresi, içeriğini farklı harici durumların oluşturduğu anlamlı bir bütünlüğe sahiptir. Birincisi Yahudilerin kendilerini çeşitli açılardan seçilmiş bir toplum olarak görmesiyle ilgili nokta ve ikincisi de cuma namazı esnasında bazı sahabelerin Hz. Peygamber'i hutbede ayakta bırakmasıdır. Farklı anlam örgülerine sahip bu iki olay, mesajın iletimi açısından anlamlı bir bütün halinde Cuma suresinin temasını teşkil etmiştir. Şöyle ki:

Kendisini seçilmiş ve Allah'ın özel kulları gören Yahudiler, bu noktada Arapları aşağılarlar. Allah da buna karşın onlardan peygamber gelmiş olmasının, onlara kitap verilmesi ve özel gün olarak Cumartesi'nin belirlenmesinin Allah katında bir değer ifade etmediğini vurgulamak maksadıyla adeta, asıl önemli olanın Allah'ı tesbih etmek olduğunu surede bildirmiştir. Yine Allah'ı anmaktan kaçan Müslümanlara da eğlence ve ticaret gibi şeylerin tesbih ve Allah'ı zikir yanında değersiz olduğunu deklere etmiştir. Ayrıca iki farklı toplumun durumları odak bir konu olarak Allah'ı tesbih ve zikir etrafında birleştirilmiştir. Yahudilerin metin harici iddiaları ile Müslümanların ticaret kervanlarını gördüklerindeki olayın ayrıntıları, işte mesaj yazılı hale geldiğinde neredeyse kaybolmuş gibidir. Ancak sureyi bir bütün halinde okuduğumuzda ise bu olumsuzluk yanında, bunu azaltmada katkı sağlamaktadır. Surenin sunumuna baktığımızda, surede olaylar örgüsü konu edilmekle birlikte, surenin girişi doğrudan olaya işaretler yerine, verilmek istenen mesajı ifade edecek etkili mukkaddime niteliğinde bir mesajla başlamıştır. Surenin devamında ise bu mesajın daha da kalıcı olmasını sağlayan olaylarla ilişkili ayetler sıralanmıştır. Bu çerçevede münasebet olgusuna yaklaştığımızda sözlü iletişimde harici unsurları biliyor olma noktasında, ilk muhatabın daha avantajlı olduğunu düşünebiliriz; ancak biraz önce ifade ettiğimiz gibi surenin genel manadaki münasebeti bir arada görülüp değerlendirilebilir. Buradaki etki gücünü artıracak şey ise boşlukları doldurmak için metin dışı iletişim unsurlarıyla ilgili araştırmaların bulgularını dikkate almaktır.

Münâsebetü'l-Kur'ân

Münasebet, n-s-b kökünden türemiştir ve akrabalık, birbiriyle uyumlu olma ve münasip olma manasına gelmektedir. Kur'ân'ın ayet ve sureleri arasında bir ilişki ve bağ olduğundan hareketle bu ilişkiyi ortaya koyma noktasında geliştirilen ilim de münâsebetü'l-Kur'ân şeklinde ifade edilmiştir. Münasebet konusu aynı zamanda Kur'ân'ın icazı ile de ilişkilidir. Çünkü ayetler ve sureler arasında var olduğu düşünülen irtibat, Kur'ân'ın muciz bir kitap olmasının doğal sonucu olarak kabul edilir. Hatta münasebet ve icaz ilişkisinde Kur'ân, asıl itibariye tek bir harften başlayarak gittikçe açılan ve bu açılmayla ortaya çıkan her bir söz, bir şekilde anlam itibariyle birbiriyle bir anlam bağına sahip olarak açılmaktadır. Nitekim Razi



konuya böyle yaklaşmış ve bu da günümüzde yazılan tefsirlere de yansımıştır. Mesela *Kur'ân Yolu* isimli Türkçe meal ve tefsirde bu “Denebilir ki bismelenin başındaki “bi” edatından başlayarak besmeleye, sonra Fâtiha’ya ve devamında bütün Kur’ân’a doğru ilahi sırlar perde perde açılmakta; yoğunlaştırılmış dar hacimden, yoğunluğa gittikçe hafifleyen geniş hacimlere doğru yansıyan ilahi irşadın ışığı âlemlere yayılmaktadır.” şeklinde ifade edilmiştir. (Karaman vd., 2014)

Münasebet ilmi Zerkeşî’ye göre öyle bir ilimdir ki bunun değerini ancak akıl sahipleri kavrar ve kelamın sahibinin kıymeti onunla anlaşılır. Bu ilmin faydası ise kelamın cüzlerini birleştirerek sağlam bir yapı ile birbirine bağlamakla ortaya çıkar. Bir kelamda esas olan kelamın cüzleri arasında irtibatsızlık değil, bu cüzlerin birbiriyle bütünlük oluşturmasıdır. (ez-Zerkeşî, 1994, s. I/131) Ayetler ve sureler arasında münasebet bulunduğu yönündeki fikir Ebu Bekir en-Nisâbüri (324/936) tarafından ifade edilmiştir. Daha sonra Zemahşer’inin el-Keşşaf’ında bunun üzerinde durulmuş, Ebu Bekir İbnu'l-Arabî, lafızlarının dizilişi ve manalarının bütünlüğü itibariyle Kur'an'ın adeta bir tek kelime gibi uyum taşıdığını ifade etmiştir. Fahrüddin Razi ve Burhanuddin Bika’i münasebet konusunu tefsirlerinde Kur'an'ı anlamının bir yöntemi olarak ortaya koymuşlardır. (Yılmaz, 2006, s. XXXI/569-570) Tenasüb konusuyla ilgili genel olarak bu şekilde bir tarihsel gelişme ortaya konmasına ve münasebetle ilgili daha çok Râzî’nin ismi geçmesine rağmen bize göre ondan daha önce İmam Mâtürîdî “sıla” kavramı ile ayetler ve sureler arası münasebete dikkat çekmiş; ayet ve sureler arasında anlam ilişkilerinden söz etmiştir. (Karataş, 2014, s. ...)

Ayetler ve sureler arasındaki irtibat Mushaf tertibinin tevkifi yani vahye dayandığı yaklaşımının bir neticesidir. Buna göre ayetler, sureler arasında ve ayetlerin ve surelerin kendi içinde anlam ve lafız itibariyle bir bağ olduğu tezi hareket noktası olmaktadır. Bu düşünce bazı ilimlerin rivayete dayanmasına karşın, akli bir çıkarıma dayanmış ve bu sebeple anlam itibariyle bağ kurmanın zor bir iş olduğu da ifade edilmiştir. Münasebete karşı çıkanların temel hareket noktası, Kur’ân farklı zaman dilimlerinde gelmiş sözel bir hitap olmasıdır ve bu sebeple münasebet olmak zorunda değildir. Ancak buna karşın münasebetin varlığına inanan ve hatta bunu zorunlu görenler, her ne kadar farklı zamanlarda gelmiş olsa da Allah’ın ilmi ve kudretinin bir gereği olarak gönderdiği ayetleri arasında münasebet olmasının doğal olduğunu düşünmüşler, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bunu icazın bir gereği kabul etmişlerdir.

Müfessirler, arka arkaya gelen âyetler veya sûreler arasında açık bir ilişki olduğunda ve biri diğerini tefsir ve tekit gibi çeşitli açılardan anlam bakımından tamamladığında aradaki münasebet yönünü göstermeye gerek duymamışlardır. İhtiyaç duydukları durumlar daha çok münasebet yokmuş gibi görünen âyet grupları ve sûreler arasında olmuştur. Bunun için de daha çok her sûrenin ana temasını tesbit ettikten sonra münasebet itibariyle asıl maksada yakınlık veya uzaklık yönünden bir tür derecelendirmeyi tercih etmişlerdir. (Yılmaz, 2006, s. XXXI/569-570)

Münasebet olgusu ayet içi, ayetler arası, sure içi, sureler arası ve Kuran içi olmak üzere çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Sure içi münasebet surenin ismi ile muhtevası ve surenin başı ile sonu arasında değerlendirilmiştir. Bizim bu çalışmamızda sadece surenin başı ve sonu arasındaki münasebet konusu dikkate alınmıştır. Sûrenin başı ile sonu arasındaki münâsebetler *tetimme*, *icmâl-tafsîl*, *umûm-husûs*, *sebeb-sonuç*, *mukabele*, *benzerlik*, *istidrat*, *tehallus*, vb. kelimelerle ifade edilmiştir. (Şentürk, 2016, s. 155; Demirci, 2015 (Bahar)) Ancak surenin kendi içindeki münasebeti bazen sadece başı ve sonu arasında değil, başından itibaren birbiriyle çeşitli şekillerde başlayıp devam edebilir. (Şentürk, 2016, s. 157) Cuma suresi bunun için bir örnek olarak zikredilebilir. İlk ayette göklerde ve yerde olan her şeyin



Allah'ı tespit ettiği zikredilmiş, devamında çeşitli meziyetlere sahip olmanın insanı ön plana çıkarmayacağı vurgulanmış ve son ayette de insanın Allah'ı anmaktan alıkoyacak davranış olarak namaz vaktinde ticaret ve eğlenceye vurgu yapılmıştır. Sanki burada başından itibaren şöyle bir mana vurgulanmak istemiştir. Göklerde ve yerde her şey Allah zikrederken Yahudilerin kendileriyle övünmelerinin bir doğru bir tavır olmadığı, asıl önemli olanın Allah'ın gönderdikleriyle amel etmenin önemi Allah'ı zikirden alıkoyacak tavırlardan uzak olunması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Yani başka bir deyişle her varlık Allah'ı tesbih ederken insanın da tesbihi engelleyecek şeylerden yüz çevrilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Burada tesbihi engelleyecek durumlar son ayetle örneklendirilmiştir.

Surenin başı ve sonu arasındaki münasebet incelendiğinde bu ilişki çeşitli açılardan kurulabilir; ancak en azından bizim ele alacağımız örnekler ilişkinin daha *çok mevzu bütünlüğü veya mevzunun tamamlanması* açıdan bir bağ ifade ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre münasebet konusal bağ itibarıyla düşünüldüğünde etkili iletişim bağlamında bize bir yöntem öğretmesi noktasında konuya odaklanabiliriz. Çünkü bir konuşmayı yapan kişinin konuşmasının giriş kısmı muhatabın konuya dikkat kesilmesinde önemli olacaktır. Eğer muhatabın zihni dinlemeye hazır değilse söylenecekler dikkatin çekilebilmesi için mutlaka etkili bir giriş yapılması önem arz edecektir. Bu noktada hemen akla bazı surelerin başında yer alan harufu mukatta harfleri gelmektedir. Zerkeşi'ye göre bu harflerin yer aldığı sureler gelinceye kadar müşrikler Kuran okunurken gürültü yapmışlar; ancak bu harflerle başlayan sureler geldiğinde, surelerin bu etkili başlangıcı, onları aciz bırakmış ve artık gürültü yapmaya cesaret edememişlerdir. (ez-Zerkeşi, 1994) Bu durum bir konuda konuşacak olanın, muhatabına daha baştan ikna ediciliğini ortaya koyma noktasında zikredilebilir.

Ayrıca Mevdûdî'nin bu harflerle ilgili yaptığı açıklama Arapların muhatabı ile iletişimini etkili kılmak için böylesi bir hareket tarzı içinde olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede bu harfler, anlamı bilinmeyen harfler olmayıp muhatabın söyleyeceklerine dikkat çekmek için kullanılan ifadeler olarak anlaşılabilir. Bunun aksini düşündüğümüzde Kur'an'ın bir hitap olması açısından, söze anlamı bilinmeyen bir hitapla başlanması, mesaj açısından bir eksiklik olarak görülebilir ki Allah'ın anlamsız bir sözle başlaması, onun isimleri ve sıfatları noktasında çok uygun bir yaklaşım olmayacaktır.

Yine birçok surenin başladığı konu ile bitişinde zikredilen ifadeler arasında, ciddi bir münasebet bulunmaktadır. Buradan anladığımız sadece konuşmanın veya bir konunun girişinin etkili olması değil, aynı zamanda konunun bitirilirken verilmek istenen mesajın baştaki ile arasında bir münasebet olmasıdır. Şimdi konuyu örneklendirmeye çalışalım:

Örnek 1: Bakara Suresi

Ayet sayısı ve uzunluk bakımından en uzun süre olduğu gibi konu çeşitliliği itibarıyla de çok yönlü bir özelliğe sahip olan bu sure müminlerin özellikleri ve onların başarıya ulaşacakları şeklindeki bir giriş ile başlar. Sonundaki iki ayet de müminlerin vasıflarını ve bazı durumlara karşı tavırlarını örneklendirerek bitmektedir. Bir diğer önemli ilişki ise Kur'an'da şüphe olmadığı ifade edildikten sonra, surenin sonunda peygamberin ve müminlerin önceki vahiy geleneğine iman ettiğinin ifade edilmesidir. Bu mana sure başında da müminlerin özellikleri arasında gösterilmiştir. Baştaki haruf-u mukattayı da bir şekilde ilk ve son ayetlerle ilişkilendirebiliriz. Şöyle ki: Elif, lâm ve mimden müteşekkil olan bu kitapta şüphe yoktur ve işte bu kitap müttakilere yol gösterir. Bu müttakiler hem bu kitaba hem de daha öncekilere iman ederler.



Son ayette zikredilen şu hususlar belki de önemli bir mesaj olarak Müslümanlara aktarılmak istenmiş olabilir: Ey müminler, zikredilen bu vasıflara sahip olmak sizin gücünüzün üstünde ve yapamayacağınız şeyler değildir. Zaman zaman bunları yerine getirme de unutmaya ve yanılma gibi durumlarla karşılaşabilirsiniz. Yapmanız gereken bağışlanma dilemenizdir. Çünkü sizler Kur'anı ve öncekileri inkâr etmediniz, kâfirler bunları kabul etmediler ve hatta bunların karşısında oldular. Bu sebeple onların tavırlarına karşı Allah'tan yardım dileyiniz.

İletişim Açısından Surenin Başı ve Sonu Arasındaki Münasebet

Surenin girişinde muhatapla kurulacak ilişkide zikredilecek hususlar çok öz bir şekilde ifade edilmiş ve daha sonra bu öz kısımda verilmek istenen mesaj örneklendirme yoluyla hem surenin başında hem de sonunda açıklanmıştır.

Örnek 2: Ra'd Suresi

Surenin ilk ve son ayetlerinin mealleri: “Elif Lâm Mîm Râ. İşte bunlar Kitabın âyetleridir. Sana Rabbinden indirilen gerçektir; fakat insanların çoğu inanmazlar”

Sûre ismini on üçüncü âyetten, Allah'ı tesbih ettiği bildirilen ve “gök gürültüsü” manasına gelen “ra'd” kelimesinden almıştır. İlk ayette Allah'ın kitabına işaret var, son ayette bu kitabın bilgisinin Allah'ın katında olduğu ifade edilmektedir. İlk ayette peygambere indirilenin gerçek olduğu son ayette ise peygamberi kabul etmeyenlere cevap verilmiştir.

İletişim Açısından Surenin Başı ve Sonu Arasındaki Münasebet

Muhatabınız inanan veya inanmayan kimselerden olabilir. Onlarla iletişiminizde etkili olmak istiyorsanız onlarla yaptığımız konuşmanız bir bütünlük içinde olmalıdır. Konuşmanızın başlangıcı, içeriğine dikkat çekecek şekilde bu surenin mukatta' harfleri ile başlaması gibi etkili ifadelerle başlamalıdır.

Örnek 3: Tekâsür Suresi

Surenin Meali: “Çoklukla övünmek sizi, kabirlere varıncaya (ölünceye) kadar oyaladı. Hayır; ileride bileceksiniz! Hayır, Hayır! İleride bileceksiniz! Hayır, kesin olarak bir bilseniz.”

Bu sure Mekke döneminde inmiştir ve sekiz âyettir. Tekâsür, mal, mülk ve çoluk-çocuğun çokluğuyla övünmek demektir. İlk ayette insanların mal, mülk ve evlat çokluğuyla övündükleri, ikinci ayette övünmelerinin onları mezarlarda yatan yakınlarına varıncaya kadar övünmeye götürdüğü ifade edilmektedir. Son ayette ise bu insanların nimetlerden hesaba çekileceği vurgulanmaktadır.

İletişim Açısından Surenin Başı ve Sonu Arasındaki Münasebet

Allah insana mal, mülk, evlat vermiş; insanlar bu nimetlerin gereğini ve şükürünü yerine getirmeleri ve bunları vereni idrak etmeleri gerekmesine rağmen onlar bunun tersine davranmışlar ve bunları aralarında karşılıklı övünme aracı kılmışlardır. Bu nimeti vereni inkâr etmişlerdir. Çoklukla övünme aracı kıldıkları bu nimetlerden hesaba çekileceklerdir. İlk ayet bu nimetlerin çokluk yarışına alet edildiğini son ayet ise bu insanların bu nimetlerden sorgulanacaklarını haber vermiştir.



Allah, sureyi öyle güzel bir üslupla başlatmış ki insanların bu nimetlerin gereğini asıl mecrasından çıkardıklarını ifade ederek etkili bir giriş yaparak muhatabın dikkatini çekmiş ve muhatabı daha sonra zikredeceği mesaja yönlendirmiştir ve sonunda da insanların bunlardan hesaba çekileceğini vurgulayarak, etkileyici bir iletişim sürecini işletmiştir. Bu yöntemle bizlere bir metot öğretmiştir: Buna göre iletişimde, mesaj vermede başarılı olmak istiyorsanız giriş ve bitiş cümleleriniz maksadınızla örtüşmelidir.

Değerlendirme ve Sonuç

Sure başlarında ve sure sonlarında, bazen konuların tekrar edildiği görülmektedir. Bu da bize muhatapla konuşmamızı bitirirken başta söylediklerimizin zihinlere yerleşmesi ve kalıcı olması için tekrar yapmamız gerektiğini göstermektedir. Mü'minûn suresinde olduğu gibi zikredilen konular arasında zıtlık olması, anlatılmak istenen mesajın mukayese edilmesinin zihinlerde daha da somutlaştırmada başvurulabilecek bir yöntem olduğunu dair de ipucu vermektedir. Ayrıca başta verilen konunun genişletilmiş haliyle sure sonunda açıklanması, konuşmada tedrici davranılması yönünde bir fikri akla getirmektedir. Bu da başlangıçta özet mahiyetinde ifade edilen bir fikrin, daha sonradan açık hale getirilebileceğine dair bir uygulama olacaktır.

Kur'ân, Müslümanın huzurlu bir hayat geçirmesi ve varoluşunu gerçekleştirmek için bazen emirler bazen de yasaklar koyar. Bunlar kimi zaman Müslümanın doğrudan kendi şahsıyla kimi zaman da diğer Müslüman ve insanlarla olan ilişkilerini düzenleme özelliğine sahiptir ve bunun temel noktalarından birisi de karşılıklı hakları koruyarak insanların iletişimlerinin devamını sağlamaktır. Emir ve yasakların içeriği kadar bunların Kur'ân'da söylenme şekli de Müslümanlar için aslında bir eğitim yöntemi olarak karşımıza çıktığı için, buradan hareketle sağlıklı iletişim ilkelerinin inşa edilmesinde, Kuran üsluplarını dikkate almak gerekebilir. Mesela Hz. İbrahim, babasını şirkten uzaklaştırmak isterken babası müşrik bir insan olmasına rağmen, babasına karşı nazik bir ifade ile hitap etmektedir. Bu örnek bizlere iletişim kurduğumuz kimselere karşı, inanç noktasında bizlerden tam tersi bir yerde olsalar bile onlara karşı nazik bir üslup seçmemiz gerektiğini bizlere öğretiyor olabilir. Burada Kur'ân, bu örnekten hareketle Allah'a ortak koşmanın yasak olduğunu bildirmiş ve bunu yaparken örnekte yer alan iki kişi arasındaki iletişimin şeklini seçtiği ifade kalıplarıyla ortaya koymuştur. Böylece iletişim noktasında bizlere belki de bir yöntem öğretmek istemiş olabilir. İşte bu sebeple, bu durum iletişim ilkelerinin geliştirilmesi ve iletişime Kur'ân'î bir bakış açısı kazandırılması, için bu alanda ayrıntılı araştırmalara yönelmeyi gerektirebilir. Çünkü Kur'ân, insanın farklılıklar içinde yaratılmasının sebebi olarak onların birbirlerinin tanımları (teârafû) gerekçesini zikretmiştir.



KAYNAKÇA

- Cevizci, A. (2014). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: 2014.
- Demirci, S. (2015 (Bahar)). Kur'ân Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenâsüb. *Ekev Akademi Dergisi*, 147-172.
- Ege, R. (2013). Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik. R. E. Recai Doğan içinde, *Din Eğitimi El Kitabı* (s. 486). Ankara : Grafiker.
- ez-Zerkeşî, B. (1994). *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Gümrükçüoğlu, S. (2011). *Kur'an'da iletişim dili* . İstanbul: Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü .
- Karaman vd., H. K. (2014). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı.
- Karataş, A. (2014). *İmam Mâtürîdî'nin Kur'ân Anlayışı ve Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil Yöntemi*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık.
- Şentürk, M. (2016). *Münâbetü'l-Kurân Âyet ve Sûreler Arasındaki İrtibatı Yeniden Düşünmek*. Ankara: İlâhiyat.
- Yılmaz, M. F. (2006). Münâsebetü'l-Âyât ve's-Süver. *DİA*.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Recieved: 28.03.2016 - *Accepted*: 11.06.2016

Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı

Ertuğrul DÖNER

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana, TÜRKİYE

E-posta: ertugruldoner@hotmail.com

Öz

Modern dönemde İsrâiliyyât özellikle tefsirde çok ciddi bir sorun olarak görülmüştür. Modernleşme sürecinde genel olarak İslam tarihinin ve İslamî ilimlerin yeni bir tenkit süzgecinden geçirildiği ve bu bağlamda birtakım kavramlara ve değerlere dair hiyerarşinin altüst olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Batı'daki rasyonalizm, pozitivism gibi felsefi akımlar, Kitab-ı Mukaddes'le ilgili tarihsel eleştiri yöntemi ve kutsal metinlerin mitolojiden arındırılması (demitolojizasyon) teklifi gibi birtakım etkenlerin modern dönem İslam dünyasındaki İsrâiliyyât karşıtlığına etki edip etmediği veya ne ölçüde etki ettiği meselesi araştırma konumuz açısından önemlidir. Ayrıca, XX. yüzyılın başlarından itibaren Müslümanlarla Yahudiler arasında yaşanan birtakım siyasî problemler ve gergin ilişkilerin İsrâiliyyât karşıtı söylemi besleyip beslemediği meselesi de araştırmamızda ele alacağımız konulardandır.

Anahtar Kelimeler: İsrâiliyyât, tefsir, bilgi, kaynak, değer.



The Isra'iliyyat Perception in the Modern Period

Ertuğrul DÖNER

Çukurova University, Adana, TURKEY

E-mail: ertugruldoner@hotmail.com

Abstract

Isra'iliyyāt has been seen as a critical problem in the modern period, in tafsīr in particular. It is possible to say that Islamic history and Islamic sciences have been examined very closely in the rationalization process, and so the hierarchy of some conceptions and values have disrupted. It is important for our study whether the factors such as a method of the historical criticism related to Holy Scriptures and a suggestion of demythologization of them made by some philosophical movements in the West, rationalism and positivism in particular, have effects upon anti-isra'iliyyāt discourse in the Islamic World, and if so, to what extent they have. Also, that whether some political problems and tense relations between the Muslims and Jews from the beginning of the 20th century have developed the anti-isra'iliyyāt discourse is one of the matters we examine in this study.

Keywords: Isra'iliyyat, tafsir, information, referance, value



Giriş

Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı

Modern dönemde kendini İslam'a izafe eden düşüncelerin temel iddia ve önermeleri büyük ölçüde harici sâiklerin sevgiyle belirlenmiştir. Söz konusu sâiklerden maksat, özellikle son birkaç yüzyıllık dönemde büyük bir maddi güç kazanan ve muhaliflerine galebe çalan Batı'nın siyasi, askerî, ekonomik ve kültürel sadmeleridir. XVIII. yüzyıldan itibaren genelde bütün İslam âlemi, özelde Osmanlı Devleti Batı'dan gelen çok yönlü sadmelere maruz kalmış ve bu sadmeleri en az hasarla savuşturmaya çalışmıştır. Hâliyle, modern dönem İslam dünyasına ait düşünceler de aynı sadmelere mukabele gayretiyle ortaya çıkmıştır (Öztürk 2009: 3; Aydın 2006: 38).

İslam dünyasının Batı'ya mukabelesi kabaca üç şekilde olmuştur. Birincisi, Batı'ya ait ne varsa tümünden reddetme ve Batı'nın sadmeleri karşısında bir taraftan kendi kabuğuna çekilme, bir taraftan da mazinin üstünlük ve ihtişamında hâl-i hazırın perişanlığına teselli arama şeklinde; ikincisi derin bir hayranlık ve hürmete binaen, Batı'yı tümünden benimseme ve parlak istikbalin Batı'da olduğunu vehmetme şeklinde tezahür etmiştir. Üçüncü mukabele ise kısmen red kısmen kabul ya da şartlı kabul eğilimi şeklinde kendini göstermiştir.

Modern dönem İslam dünyasında Batı'ya mukabelenin belki de en yaygın şekli, bu son eğilimdir. İslam dünyasındaki inhitat, inkıraz ve taahhür probleminin dinden değil, geleneksel din telakkisinden kaynaklandığına inanan bu hâkim ve temsil gücü yüksek eğilim ağırlıklı olarak dinî tefekkürde ıslah ve tecdit projesi üzerinde durmuştur. Bu noktada denebilir ki ıslah ve ıslahçılık projesi çağdaş İslam düşüncesinin ana damarını oluşturur. Başka bir ifadeyle, çağdaş İslâmî düşünce akımlarının pek çoğundaki belirgin vasıf ıslah kavramında ifadesini bulur. Arapçada "iyi ve yararlı olma" anlamındaki "salâh" kökünden türeyen ıslah kelimesi genel çerçevede, "düzeltmek, iyi hale getirmek" manasında kullanılır ve bir ölçüde Batı'daki reform kelimesine karşılık gelir. İslahçılık ise modern İslâmî literatürdeki teknik, sistematik ve dar anlamıyla bilhassa Cemâleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) öncülüğünde gelişen ve "Selefi akılcılık" diye de nitelenen düşünce tarzını, daha genel çerçevede ise son iki asırlık zaman diliminde İslâmî kimliğe atıf şartıyla yenilik taraftarı olan ve İslam dünyasının yenilenmeye muhtaç olduğu fikrini savunan çevreleri ifade eder (Sönmez 2002: 155-157; Öztürk 2013: 13-14; Çetinkaya 2012: 504).

İslam dünyasının Batı karşısında mağlup duruma düşmesinin sebepleri ve bu kötü durumdan çıkış yolları aranırken birçok Müslüman ilim ve fikir adamı mevcut durumu dinin aslî hüviyetini tarihî tecrübe içerisinde kaybetmesinin ve aynı zamanda temel dinî metinlerin (naslar) yanlış yorumlanmasının mukadder bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Buna göre ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurafe ve bidatler sokulmuş, ulema arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, nasların ve diğer aslî kaynakların yerine fakihler, kelamcılar ve müfessirlere ait şahsi görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirip tembelleştirmiş ve bütün bu sorunlar İslam dünyasının gerilemesi ve Ehl-i küfür karşısında mağlup/mahcp duruma düşmesi gibi bir sonuca müncer olmuştur. Bu kötü durumu iyiye tahvil etmek ve tarihin akışını yeniden müslümanların lehine çevirmek için hem saf İslam'a, yani Kur'an ve Sünnet ile Selef-i salihînin yoluna dönmek, hem de dinî düşüncüyü ıslah etmek kaçınılmazdır.

Reşid Rıza, saadet ve selamete erme Müslümanların dinlerinin mefhumunda mevcutken, bugün fevz-ü felaha nail olmuş yahut saadet ve selamet yollarını anlamış, tam manasıyla



istiklalini muhafaza etmiş bir Müslüman memleketi bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre dinin tarifinin Müslümanlara muvafık gelmemesi, Müslümanların o tarifin dışında yürüdükleri bir din yolu üzere olduklarına ve Müslümanların dinin tarif ettiği sınırların dışına çıktıklarına karşılık gelmektedir (Rıza t.y.: 42). Oryantalist dilin inşa ettiği *mağlup* İslam dünyasına yönelik tasvirler ve *gururuyla oynanmış* Müslümanların zihnî olarak belirli bir dairenin içine hapsedme, onları Avrupa merkezli siyasi arzular doğrultusunda değişime zorlama teşebbüsleri, ilmî ve fikrî olmaktan çok, siyasî görünümüdür. XIX. ve XX. yüzyıllardaki Müslüman aydınları meşgul eden “İslam terakkiye manidir” düşüncesi Müslümanların terk etmeleri gereken birtakım yanlışlara dikkat çekmiştir (Kara 2001: 45).

Gerileme ve çöküşün ana sebebi olarak zikredilen o günkü din anlayışı ve İslam’ın yaşanma şekline yönelik eleştiriler başta hurafelere, bâtıl inançlara, menkıbelere, İsrâiliyyât’a bulanmış bir din anlayışı olmak üzere, otoriter bir siyasi rejim, âtil, hareketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük bir toplumsal yapı, içtihat, irade yerine tevekkül ve sabrı öne çıkaran kaderci zihniyet ve şerhlere, haşiyelere boğulmuş bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretemeyen bir eğitim sistemi olarak gösterilmiştir. *Tarihî İslam* diye bir kategori ihdas edip bunun karşısına *Gerçek İslam*’ı koymak ve hakiki dine tekrar ulaşmak için *kaynaklara dönüş* fikrini savunmanın gerekliliği ile İslam kültür ve medeniyetine ait birçok unsurun yeniden değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi ön plana çıkarılmıştır (Kara 2000: 193-194).

Kaynaklara dönüş fikrine dayalı bu yeni okuma sürecinde “tefsir, hadis, tarih ve tasavvuf külliyatlarında bulunan İsrâiliyyât tasfiye edilmelidir” düşüncesi hâkim olmuştur. Müslüman düşünürlere göre İslam’a yönelik en ciddi eleştiriler bu rivayetlerden gelen bilgi ve haberler olup, bu haberler en kısa sürede bertaraf edilmelidir. Özellikle klasik dönemde daha çok İslam dışı olduğu gerekçesiyle eleştirilen bu bilgi ve haber türü, modern dönemde daha çok akıldışı ve İslam’ı siyasi ve ideolojik bir noktaya sürükleyen ve hatta Müslüman-Yahudi polemığının önemli bir malzemesi olarak görülmüştür. Mesela Seyyid Ahmed Han, (ö. 1898) Kur’an kıssalarında geçen ve İslam geleneğinde hissî/kevnî mucize olarak telakki edilen hususları, sözgelimi Hz. Musa’nın denize asasını vurup denizin yarılması hâdisesini bilindik med-cezirle açıklama yoluna gitmiştir. XIX. yüzyıl Batı dünyasındaki koyu determinist tabiat felsefesinden ilham alan bu yorum tarzı Hint alt kıtasında Ahmedüddîn Amritsârî (ö. 1936), Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951), Hafız Eslem Ceracpûrî (ö. 1955), Meşrikî (ö. 1963) gibi birçok Müslüman ilim ve fikir adamı tarafından da Kur’an kıssalarına tatbik edilmiştir (Öztürk 2003: 167-200). Benzer yorumlar XIX. yüzyılın sonlarında Arap-Müslüman dünyasında da rağbet görmüştür. Mesela Kevâkibî, Fîl sûresinde sözü edilen “sürüler hâlindeki kuşlar”ı salgın hastalık mikrobu taşıyan sinekler olarak yorumlamış ve bu ilginç yorum Muhammed Abduh tarafından da benimsenip şöhrete kavuşturulmuştur (Abduh 1994: 120-121).

Modern dönemde Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza’nın öncülük ettiği selefi akılcı yaklaşımda İsrâiliyyât tefsirin belki de en problemlisi meselesi gibi algılanıp tanımlanmıştır. Öyle ki Abduh, daha ilk kuşaklardan silsile halinde gelmesine ve İslamî literatürü bütünüyle kaplamasına rağmen İsrâiliyyât diye adlandırılan bilgi ve haber malzemesini tümünden reddedici bir tutum takınmıştır (Tottoli 2002: 176). Reşid Rıza ise hocasının izinden giderek Abduh ile başlayan eleştirel yaklaşımı daha da ileri bir safhaya taşımak suretiyle radikal bir tavır sergilemiştir (Jansen 1999: 74).

Aslında bu tavır özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kesîr’in İsrâiliyyât’a bakış açısının modern döneme yansıtılmış varyantı gibidir. Bunun da ötesinde Reşid Rıza Ehl-i Sünnet geleneğinde tartışılmaz bir otoriteye sahip olan bazı hadis mecmualarındaki rivayetlerin doğrudan



İsrâiliyyât kaynaklı olduğunu söyleyerek reddetme yoluna gitmiştir. Mesela, “[Ey İsrailoğulları!] Yine vaktiyle size şöyle emretmiştik: Şu beldeye girin ve oradaki nimetlerden dilediğiniz gibi istifade edin. Lakin oraya [şımarık, azgın bir tavırla değil,] saygılı bir şekilde girin ve “Rabbimiz! Dileğimiz isyanımızın affıdır.” deyin ki biz de sizin günahlarınızı bağışlayalım. Nitekim biz iman ve ibadette samimi, sebatkâr olanlara nimetlerimizi daha da artırırız.” mealindeki Bakara 2/58. ayetle ilgili olarak Suyûtî’nin, “İsrailoğullarına, ‘Şu kapıdan secde ederek girin ve ‘hitta’ deyin’ denildi; ama onlar bu sözü değiştirerek, “Bizim ekmeğe ve aşaya ihtiyacımız var” manasında ‘Başakta buğday’ dediler ve arkaları dönük vaziyette şehre girdiler.” şeklinde kaydettiği bir rivayete yer vermiş ve fakat bu rivayetin İsrâilî kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Reşid Rıza’ya göre müfessirler Yahudilere ait bu tür haberler ve görüşleri kritik etmeksizin tefsirde kullanma hatasına düşmüşlerdir. Suyûtî’nin bahis konusu ayetin izahında tercih ettiği görüş Buhârî’nin *es-Sahîh*’inde de rivayet olarak nakledilmiştir; fakat bu rivayet de sonuçta İsrâilî illetten bağımsız değildir (Rıza 1999: I, 266).

Reşid Rızâ, Bakara 2/58. ayetle hemen hemen aynı mealdeki A’râf 7/161. ayetin tefsirinde Muhammed Abduh’a atıfla *febeddelellezîne zalemû minhüm ğayrallezî kîle lehüm* ifadesi bağlamında nakledilen tüm rivayetlerin İsrâiliyyât kategorisinde uydurma olduğunu söylemiştir. Gerçi bu rivayetlerin bir kısmı Buhârî ve Müslim tarafından da tahrir edilen Ebû Hüreyre hadisi gibi merfu hükmünde olabilir; ancak Ebû Hüreyre ilgili hadisi bizzat Hz. Peygamber’den işittiğini açıkça belirtmemiştir. Onun bu hadisi Ka’b el-Ahbâr’dan işitmesi muhtemeldir. Sonuç itibarıyla, bu tür İsrâilî rivayetler her ne kadar senet yönünden sahih kabul edilse de bu durum gerçek manada sahih oldukları anlamına gelmez (Rıza 1999: IX, 311).

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza İsrâilî haberleri reddetme hususunda en dikkat çekici argümanları, özellikle mühtedi olarak görünen Ka’b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi ve Farişî kökenli kişilerin saf ve sahih İslam’ı bozmak maksadıyla ürettikleri asılsız bilgiler ve haberlere karşı bilinç ve duyarlılık oluşturmak, bu tür bilgiler ve haberlerden uzak durmaktır. Abduh ve Rıza söz konusu kişilerin gerçekte ihtida edip İslam’ı benimsemedikleri kanaatinde. Daha açıkçası Ka’b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih Müslüman Araplara karşı entrika çevirmeye çalışan kimselerdir. Reşid Rıza bu konuyla ilgili olarak A’râf 7/107. ayetin tefsirinde şunları söylemektedir:

İbadete düşkün bir kişi olduğu yönünde rivayetler mevcutsa da Vehb b. Münebbih hakkındaki şahsi kanaatim tam manasıyla olumsuzdur. Zann-ı galibime göre Vehb mensubu olduğu Fars kavmine derin sevgi besleyen bir kişiydi. Oysa Farşlılar İslam’a ve Araplara öteden beri tuzak kurmakla uğraşan, yanı sıra gerek rivayet gerek Şîlik yoluyla bu Müslüman Arap toplumunun bünyesine desiseler sokmaya çalışan bir halktır... Bana göre İsrâilî Ka’b el-Ahbâr da Vehb b. Münebbih gibidir. Tâbiûn kuşağına mensup olan bu zatlar hiçbir menkul ve makul temele dayanmayan tuhaf şeylerle ilgili sayısız rivayette bulunmuşlardır. Bu iki zatın mensup olduğu toplumlar, İran topraklarını fetheden ve aynı zamanda Yahudileri Hicaz’dan sürgüne gönderen Müslüman Arap milletine komplolar düzenlemekten geri durmayan toplumlardır. Öyle ki ikinci halifeyi (Hz. Ömer) katleden kişi, kendi halkının gizli bir teşkilatı tarafından gönderilmiş/görevlendirilmiş bir Farşlı idi. Üçüncü halife Hz. Osman’ın katilleri ise Yahudi Abdullah b. Sebe’nin desiseleriyle ayartılmış kimselerdi. Erken dönem İslam dünyasındaki bütün siyasi karmaşalar ve rivayet temelli yalanların kökeni Sebeiyye teşkilatı ile Farşlılara ait komitalara dayanır (Rıza 1999: IX, 39).

Reşid Rıza’ya göre rivayet ağırlıklı tefsir literatüründeki nakillerin çok büyük bir kısmı İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin kıssaları ve mucizeleri başta olmak üzere Ashab-ı



Kehf, İrem, Hârût-Mârût ve Avc b. Unuk gibi hikayeler ile kıyamet alametleri, kıyametin kopması ve sonrasına ilişkin gaybî konularla ilgilidir. Bu nakillerin çoğu hurafe türünden olup hemen hiçbir sahih mesnedi yoktur. Hâl böyle iken bazı sahabîler dahi bu tür hurafeleri birer hakikat mesabesinde görerek tasdik etmiştir. İşte bu yüzden Ahmed b. Hanbel tefsir, melâhim ve meğâzinin asılsız olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu sözü, tefsir alanında hiçbir sahih hadis bulunmadığına değil, mevcut rivayetlerin çoğunlukla muttasıl bir senetten yoksun olduğuna, sahih ve senedi muttasıl rivayetler arasında ise ihticaca müsait merfu haber oranının çok az olduğuna işaret etmektedir (Rıza 1999: I, 13-15).

İslam dininin temel meselelerini sosyal reformcu bir kimlikle okumaya çalışan ve bu çerçevede düşünsel yenilenme ile insan unsuruna dayanan bir rönesans gerçekleştirmeyi amaçlayan Muhammed Abduh İslâmî rönesansa giden yolda Kur'an'ı ilk durak/uğrak olarak algılar. Bu yüzden Kur'an'ın yeni bir bakış açısıyla canlı ve dinamik bir şekilde yorumlanması kaçınılmazdır. Yorum faaliyetindeki en temel ilke, Kur'an'ın vahyediliş maksadını gözetmek, yani ilâhî kelâmın varlık sebebinin, insanları doğru yola ulaştırma hedefinden başka bir şey olmadığını asla unutmamaktır. Dolayısıyla Kur'an'ı anlayıp yorumlamayı, klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere, metin çözümleme faaliyetine indirgememek gerekir. Ayrıca Kur'an tefsirinde sıhhati sübut bulmamış rivayet malzemesine ve dolayısıyla İsrâilî haberlere itibar edilmemelidir. Bilakis Kur'an öncelikle Kur'an'la yorumlanmalı ve bu süreçte akıl da olabildiğince etkin kılınmalıdır (İşcan 1998: 160-167, 261-295).

Bir taraftan saf islam ve ana kaynaklara dönüş maksadıyla Selefe vurgu yapan, diğer taraftan da Kur'an'ın anlaşılmasında akli ön plana çıkaran Abduh "Selefi akılcılık" diye isimlendirilebilecek bu söyleminde açmazlara düşmüştür. Bu açmazlardan biri Kur'an kıssalarının yorumunda Seleften gelen nakilleri hiç dikkate almaması, hatta bu nakilleri anlamsız bulmasında kendini gösterir. Denilebilir ki Abduh bazı Kur'an kıssalarını dahi lafzî ve literal anlamlarıyla mitolojik karakterli algılamış ve bu kıssaları tevil yoluyla bir anlamda mitolojik karakterinden arındırmaya çalışmıştır.

Bununla ilgili örnek vermek gerekirse, Bakara 2/30-39. ayetlerdeki Âdem, cennet ve düşüş kıssası sahabe ve tâbiûn müfessirlerince gerçekten yaşanmış bir hadise olarak izah edilmiş ve bu izahlar kapsamında Âdem'in cennetten ayrılırken yeryüzünde kullanmak üzere yanına örs, çekiç ve kerpeten aldığı, cennetten kovulmasının ardından Hindistan'a veya Seylan (Serendib) adasına düştüğü, o sırada başının gökyüzüne değdiği gibi şeylerden söz edilmiştir (Suyûtî 1983: I, 135-143). Ne var ki Abduh seleften menkul bu izahlara hiç itibar etmemiş, üstelik ilgili ayetlerin zâhirî anlamıyla da yetinmeyip Bâtînliliği hatırlatan te'viller üretme cihetine gitmiştir. Şöyle ki Abduh'a göre Âdem kıssası aslında temsili olup bu kıssada geçen cennette iskân, yasak ağacın meyvesinden yeme ve işlenen suçtan dolayı tövbe etme gibi temalar insan hayatındaki üç evreye karşılık gelir. Daha açıkçası, cennette iskân edilmiş ve bilahare oradan iniş/düşüş, aslında tekvinî bir emir olup bu emir insanoğlunun hayatta birtakım evrelerden geçtiğine delalet eder. İnsan hayatındaki ilk evre, üzüntü ve kederin olmadığı, her şeyin oyun ve eğlenceden ibaret gibi algılandığı çocukluk evresidir. İnsan bu evrede adeta sık ağaçlarla örülü olan, gözelerden sular fışkıran ve bin bir çeşit meyveler bulunan bir cennette yaşar. Bakara 2/35. ayetteki, "Ey Âdem! Eşinle birlikte cennete yerleş" ifadesi işte bu evreye işaret eder. Aynı ayetteki "külû"/Oradaki nimetlerden istediğiniz gibi yiyip için, istifade edin" emri de tıpkı iskân emri gibi tekvinî olup güzel ve temiz olan şeylerin insanoğluna helal kılındığına ve yine insana iyiyi kötüden ayırt edebilme yetisinin verildiğine delalet eder. Yine aynı ayetteki "Şu ağaca yaklaşmayın!" emri ise insana kötülük bilgisinin ilham edildiğini gösterir.



Ne var ki insanın gerçek kimlik ve kişiliği bu aşamada tam olarak oluşmamış ve bu yüzden, özünde zaten var olan kötülük dürtülerine boyun eğmiştir. Bakara 2/36. ayetteki, “Tümünüz oradan inin!” ifadesi ise insanın olgunlaşıp sorumluluğunun idrakine vardığı aşamaya işaret eder (Rıza 1999: I, 232-234).

Bu yorumların tanıklık ettiği gibi, Abduh ve Reşid Rıza'nın selefi ıslahçılık söyleminde önemli bir yer tutan İsrâiliyyât karşıtlığı aslında selefte sadakat ve ittiba söylemiyle pek bağdaşmamaktadır. Çünkü ilk nesil Müslümanların Kur'an kıssalarına ilişkin menkıbevi yorumları, söz konusu ilkeye istinaden muteber sayılması gerekirken Abduh ve Reşid Rıza tarafından İsrâiliyyât kapsamında itibarsızlaştırılmış, bu arada İsrâiliyyât'ın kaynağı olarak genelde Ehl-i kitap, özelde Yahudi geleneğine atıf yapılmıştır. Hâl böyleyken *Menâr* tefsirinde birçok kez Kitâb-ı Mukaddes pasajlarından alıntılar yapılmış ve A'râf 7/133. ayetin tefsirinde görüleceği üzere bilhassa Eski Ahit metinleri temel kaynak gibi kullanılmıştır.

Bu çelişkiyi fark eden Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman Rûmî'ye göre Muhammed Abduh ve Reşid Rıza İsrâiliyyât konusunda başkalarına haram gördüklerini kendilerine helal kılmış gibidirler. Zira bu isimler bir yandan tefsirde Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarına başvurmayı İsrâiliyyât diye reddederken, diğer taraftan Tevrat ve İncil'den sık sık nakillerde bulunmuşlar, hatta kimi zaman Kur'an nassını Tevrat'ın onayına sunmuşlardır (Rûmî 1986: II, 765).

Esasen Abduh ve Reşid Rıza'nın ana kaynaklara dönüş ve selefte ittiba vurgusu, muhalif çevrelerden gelmesi muhtemel türedilik, aidiyetsizlik ve köksüzlük gibi ithamlara karşı sağlam bir kökene dayanma ve böylece savunulan fikriyata meşruiyet zemini oluşturma amacına hizmet eden bir araç işlevi görmektedir. Dinî düşüncede ıslah ve tecdit projesi ise büyük ölçüde modern akıl ve paradigmalardan yürütülmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaş selefi ıslahçılıktaki saf İslam'a dönüş söylemi, temel referans noktasında erken dönemlerdeki İslâmî tefekkür ve tedeyyüne atıfta bulunmakta ve bu yönüyle geleneğe yaslanmakta, ancak bugüne ve geleceğe yönelik hedeflerinde modernist bir çizgide yol almaktadır (Öztürk 2005: 293-294).

Sonuç olarak denebilir ki modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtı söylemin argüman tedarikçisi özellikle Reşid Rıza'nın temsil ettiği yeni selefiliktir. Ancak bu selefliğin İsrâiliyyât'a yönelik olumsuz bakış açısındaki temel gerekçeler eski seleflikten (İbn Teymiyye ve İbn Kesîr selefliği) oldukça farklıdır. Zira eski seleflikte İsrâiliyyât karşıtlığı temelde sübut problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslam şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de söz edilebilir. Ancak sübut problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Kaldı ki bir rivayet sübut yönünden sahih ve sağlam ise muhtevasının şeriata ve akla aykırılığı söz konusu olamaz. Çünkü Ehl-i hadis ve selefi paradigmaya göre bir rivayetin Hz. Peygamber veya sahabeye aidiyeti gerçekten tespit edilmişse, muhtevasının şeriata aykırı olduğu düşünülemez. Aksi takdirde Hz. Peygamber ve sahabenin İslam şeriatına aykırı şeyler söylediğini kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. Kısacası Ehl-i hadis ve klasik selefliğe göre senet açısından sübut bulmuş sahih rivayetlerde şeriata aykırı bir muhteva olmaz; eğer varsa o takdirde söz konusu rivayetler sahih değildir. Bu hüküm akla aykırılık için de büyük ölçüde geçerlidir.

Çağdaş selefliğin İsrâiliyyât karşıtlığındaki temel gerekçe sübuttan ziyade delalet problemiyle ilgilidir. Delalet probleminden maksat İsrâiliyyât'ın sayısız bidat ve hurafe içermesi ve aynı zamanda akla aykırı anlatımlar ihtiva etmesidir. Bu selefliğin “selefi akılcılık” diye de nitelendirildiği göz önüne alındığında, modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığında akıl kıstasına büyük önem atfedildiği, dolayısıyla İsrâiliyyât türü rivayetlerin



kıymetini tespitinde akla uygunluğun en temel ölçütlerden biri olarak kullanıldığı hükmüne varılabilir. Bu durum bir yönüyle Batı'daki Aydınlanma hareketinden itibaren metafizik konuların eleştirel yaklaşımla ele alınmaya başlanması ve kültürel etkileşim sonucunda bu yaklaşımın İslam dünyasında taraftar bulması, diğer bir yönüyle de oryantalistlerin İsrâiliyyât üzerinden İslam'a yönelttiği tenkitler karşısında sağlam bir savunma hattı oluşturma çabasıyla ilgilidir. Reşid Rıza'nın aşağıdaki ifadeleri tam da bu olguya işaret etmektedir:

Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı teyit eden mucizelerden söz edilmemiş olsaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslam'a yönelip hidayete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslam akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslam'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'an, sonra da Nebi'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mahiyettedir... Kevnî acaipliklere/mucizelere gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delaletlerine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman mistiklerine izafe edilen rivayetlerin/hikâyelerin sayısı Tevrat ve İncil'de bahsi geçen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri işbu kevnî acaiplikler, mucizelerdir (Rıza 1406: 105; a.mlf 1999: XI, 145).

Reşid Rıza'nın bu pasajdaki akıl ve bilim vurgusunun Seyyid Ahmed Han ve tilmizlerince temsil edilen Hint İslam modernistlerince de benimsendiğini hatırlatmak gerekir. Burada sözü edilen akıl natüralist, rasyonalist, mantıkçı pozitivist sistemde tanımlanan akla yakın bir akıldır. Deney, gözlem ve modern bilim üzerinden kendini mutlaklaştıran bu aklın ölçütlerine göre din hurafeler bid'atler ve İsrâiliyyât'tan ayıklanıp saf ve rafine biçimde ortaya konulmalıdır. Ne var ki Kur'an'da zikri geçen akıl, çağdaş rasyonel akıldan öte, deney ve gözlem konusu olmayan şeylere (gayb) iman eden ve daha da önemlisi imanın güdümünde iş gören mevhib akıldır. Bunun içindir ki Ankebût 29/43. ayetin sonunda yer alan *ve-mâ ya'kilühâ ille'l-âlimûn* ifadesi, bir rivayete göre Hz. Peygamber tarafından, "Akılla Allah'ı tanıyıp bilen, O'na itaat edip masiyetten vazgeçen kimse" diye izah edilmiştir (İbn Atiyye 2001: III, 319). Ayrıca Hac 22/46, A'râf 7/170, Muhammed 47/24, Kâf 50/37. ayetlere bakıldığında, insanın anlayıp kavrama, düşünme ve bilme gibi kabiliyetlerinin "kalb" kelimesine atıfla ifade edildiği görülür. Kur'an ve hadislerde *fûâd*, *sadr*, *lûb*, *nühâ* gibi kelimelerin genellikle "kalp" manasında kullanıldığı müsellemdir. Bütün bunlar dikkate alındığında, aklın zihinsel olduğu kadar da duygusal bir yönünün bulunduğu fark edilir. Hâlbuki Reşid Rıza'nın yukarıdaki pasajda sözünü ettiği akıl, garîzî akıldan öte Batıdaki natüralist felsefenin hizmetindeki bir müktesep (rasyonel) akla işaret ediyor gibidir.

Modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığındaki akıl dışılık vurgusu hurafeye gönderme yapar. Çünkü hurafe kavramı asılsızlık kadar akla aykırılık manası da taşır. Bunun içindir ki Zehebî İsrâiliyyât'ın temel sakıncaları arasında, İslam'ın bir hurafe dini şeklinde tasavvur edilmesine yol açmasından söz etmiştir. Zehebî'ye göre hurafeler, asılsız hikâyeler ve saçmalıklarla (türrehât) dolu olan İsrâiliyyât bütünüyle şirazesinden çıkmış akılların (ukûl-i dâlle) örüntüsüdür. Öyle anlaşılıyor ki Zehebî'nin "dâlle" diye nitelendirdiği akıl/ukûl, iman veya sahih inanç dairesinden çıkmış akıldan ziyade, modern bilim ve bilimciliğe iman dairesinden çıkmış ve hatta pozitivizm ilmihaline sadakattan yan çizmiş akıldır. Çünkü Zehebî "ukûl-i dâlle"nin ürettiği İsrâiliyyât'a örnek olarak, Âdem'in başının bulutlara değdiği veya sema ile



boy ölçüştüğü yolundaki rivayetleri zikretmekte ve bu rivayetlerdeki muhtevayı aklen muhal gördüğü için hurafe türü İsrâiliyyât diye kategorize etmektedir (Zehebî 1985: 32).

Ehl-i Sünnet kelimindeki Allah anlayışına münafî rivayetleri de İsrâiliyyât bağlamında değerlendiren Zehebî'ye göre İsrâilî rivayet malzemesi teşbih ve teccimle ilgili anlatımlar içermekte ve bu anlatımlar Müslümanların sahih akidesini ifsat etmektedir. Ne var ki Zehebî böyle söylemekle, sahabe ve tâbiûnu akide ifsadıyla itham etmiş olmaktadır. Çünkü en muteber hadis kitaplarında dahi teşbih ve teccime örnek gösterilebilecek sayısız rivayet mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında başta Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûnu Mücessime ve Müşebbihe'den saymak icap eder. Nakle sadakat konusunda Ehl-i hadis ve Selefîyye (Ehl-i Sünnet-i Hâssa) ekolünün eline hiç kimsenin su dökemeyeceği apaçık bir gerçektir ve bu gerçeklikten hareketle denebilir ki Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd ed-Darimî (ö. 280/894) gibi Ehl-i hadis ve Selefîyye ulemasının *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı kitaplarında ortaya konulan hadis/rivayet temelli Allah tasavvuru müteahhir dönem Ehl-i Sünnet kelimindeki temel kabullere göre Müşebbihe ve Mücessime'ye uygun düşmektedir. Zehebî'nin sahih kabul ettiği Allah tasavvuru ise Ehl-i hadis ve Selefîyye'nin kabullerine göre Cehmiyye ve Zenadika'nın tanrı tasavvuruna karşılık gelmektedir.

Modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtlığının temel gerekçelerinden biri de Fahreddîn er-Râzî'nin sistematize ettiği ismet-i enbiya fikridir. Erken dönemlerde ismet konusuyla ilişkilendirilmeyen birçok mesele, sözgelimi Âdem'in ilahi emri dinlemeyip yasak ağaca yaklaşması, Hz. Dâvûd'un Üriyâ adlı bir adamın ölmesini sağlayıp onun karısıyla evlenmesi, Hz. Süleyman'ın atları kesmesi, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'a gönlünü kaptırıp onunla evlenmesi özellikle Fahreddîn er-Râzî tarafından ismet-i enbiyaya aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiş ve bu anlayış zaman içinde pekişerek günümüze kadar gelmiştir (Öztürk 2014: 226).

İsmet-i enbiya fikriyle bağdaşmaz kabul edilen İsrâiliyyât bağlamında, İslam düşmanları vurgusu dikkati çeker. Özellikle Gârânîk hadisesi ve Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliğiyle ilgili rivayetlerin İslam düşmanlarına ve/veya münafıklara ait desiseler olduğu vurgulanır. Zehebî İsrâiliyyât'ın tanım ve kapsamını ortaya koyarken şöyle söyler: "Bazı müfessirler ve muhaddisler İsrâiliyyât'ın kapsamını genişletmiş ve gerek Yahudiler gerek başka dinler/kültürlere mensup çevrelerdeki İslam düşmanlarınca tefsir ve hadise sokulan ve kadim bir kaynaktan aslı bulunmayan birtakım haberleri de İsrâiliyyât'tan saymışlardır. Bu tür haberler aslında İslam düşmanlarınca uydurulmuştur. Bunlar söz konusu haberleri art niyetli, kötü maksatlı olarak uydurmuşlar ve tıpkı Garanik kıssası ile Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'la evliliği hikâyesinde olduğu gibi, uydurma rivayetleri Müslümanların inancını ifsat etmek maksadıyla tefsir ve hadis edebiyatına sokmuşlardır (Zehebî 1985: 13-14)."

Bu değerlendirme doğru kabul edildiği takdirde Katâde, İbn Zeyd, Kelbî, Mukâtil b. Süleyman, Yahyâ b. Sellâm, Taberî, Beğavî ve daha birçok büyük müfessirin İslam düşmanı olduğunu söylemek gerekir. Çünkü bütün bu müfessirler Zeyneb bint Cahş kıssasını Ahzab 33/37. ayetin tek izahı olarak zikretmişlerdir. Katâde ve İbn Zeyd'den gelen rivayetlerin İslam düşmanlarınca uydurulup bu isimlere izafe edilmiş olması mümkün ve muhtemeldir. Peki ya Taberî'nin söz konusu ayeti rivayetten bağımsız olarak tam da bu şekilde tefsir etmesi, ardından "Bizim bu izahımıza paralel olarak bazı rivayetlerde de şunlar zikredilmiştir" demesine ne buyrulur? Zehebî'nin söylediklerine bakılırsa, Taberî'yi İslam düşmanı, münafık veya zındık diye itham etmek gerekir. Yine bu açıdan bakıldığında, Yûsuf 12/24. ayet bağlamında Hz. Yûsuf'un harama uçkur çözme keyfiyetini anlatan İbn Abbas'tan Saîd b. Cübeyr'e (Kurtubî 2006: IX, 100), Duhâ 93/7. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in kırk yıl



boyunca kâfir veya kendi halkının şirk inancı üzere yaşadığını söyleyen Kelbî'den Süddî'ye (Fahreddîn er-Râzî 2004: XXXI, 195) kadar birçok âlimi de “zenadîka” zümresine dâhil etmek ve/veya bütün bu isimlerden menkul tefsir rivayetlerini bir çırpıda inkâr kolaycılığına kaçmak gerekir.

Bütün bu değerlendirmelerin ardından İsrâiliyyât meselesi bağlamında çağdaş İslam dünyasının genel Batı ve oryantalizm karşıtlığının yanında daha özel olarak Yahudilik ve Siyonizm karşıtlığından da söz etmek ve İsrâiliyyât'a yönelik menfi tutumun daha ziyade bu ikinci karşıtlıkla ilgili olduğuna dikkat çekmek gerekir. Nitekim birçok çağdaş Arap yazar Yahudilik ve Siyonizm karşıtlığı üzerine müstakil eserler telif etmiştir. İzzet Derveze'nin (ö. 1984) *el-Udvânu 'l-İsrâiliyyi 'l-Kadîm ve 'l-Udvânu 's-Sihyûniyyi 'l-Hadîs, el-Cüzûru 'l-Kadîme li Ahdâsi Benî İsrâîl ve 'l-Yehûd, Kıssatü 'l-Gazvi 's-Sihyûniyye* gibi eserleri bu telif türünün akla gelen ilk örneklerindedir.

Yahudilik ve Siyonizm karşıtlığının İsrâiliyyât konusuna yansımalarını Reşid Rıza (ö. 1935), Ahmed Emîn (ö. 1954) ve Mahmûd Ebû Reyze (ö. 1970) gibi Müslüman müelliflerin özellikle Ka'b el-Ahbâr'ın Yahudi kökenli olmasına atıfla Hz. Ömer'in öldürülmesinde rol oynadığı, hatta ilk siyonist olduğu gibi değerlendirmelerde görmek mümkündür. Hadis ve sünnete dair şüpheci fikirleriyle sahâbe ve bilhassa Ebû Hüreyre hakkındaki ithamlarıyla tanınan Mısırlı yazar Mahmûd Ebû Reyze İsrâiliyyât meselesini Yahudi düşmanlığına dayalı komplo teorileri ekseninde izah etme yoluna gitmiştir. Şöyle ki ona göre Müslümanlar için en azılı düşman Yahudilerdir. Çünkü Yahudiler kendilerini seçilmiş bir topluluk görmekte, kendilerinden başka hiç kimsenin de böyle bir durumu haiz olmadığını iddia etmektedirler. Yine onlar, yurtlarından çıkarılmaları ve uzunca bir süre çölde kalmaları sebebiyle hilekâr ve entrikacı bir toplum haline gelmişlerdir. Gerçekte Yahudi oldukları halde müslüman gibi görünen hilekâr, kurnaz ve düzenbaz isimler arasında Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Abdullah b. Selâm sayılabilir.

Bu kişiler İslam'a kendi dinlerinden birtakım bilgi ve rivayetler katmış, kendi kültürlerindeki asılsız ve hurafî anlatıları İslâmî alana taşımışlardır. Ebû Reyze'ye göre, “Kur'an'ı Kerim yazıyla kayıt altına alınıp, hafızlar tarafından ezberlendiğinden Kur'an'a müdahale edilememiş, ona bir harf, bir kelime karıştırmak gibi bir yola başvuramayacakları için bu durum karşısında peygamberin sözleri hakkında konuşma yolunu seçmişlerdir. Onlar, peygamberin söylemediği şeyleri söylemiş gibi göstererek ona istedikleri gibi iftira atmışlardır. Kur'an'ı Kerim'in yazı ile kayıt altına alındığı şekilde hadislerin yazıya geçirilmemiş olması onların ekmeğine yağ sürmüştür (Ebû Reyze 1119: 118).

Ebû Reyze'nin İsrâiliyyât meselesiyle ilgili bu yaklaşımında İsrail devletinin kurulması ve Ortadoğuda ciddi çatışmaların yaşanması kuşkusuz etkili olmuştur. Nitekim Ebû Reyze, “İlk Siyonist Ka'b el-Ahbâr” adlı bir makale kaleme almıştır (Juynboll 1969: 122). Öte yandan Ebû Reyze'nin Ka'b el-Ahbâr hakkındaki iddiaları kadim Yahudi-Müslüman ilişkileri ve İsrâiliyyât ile çağdaş siyonizm ve Filistin meselesi arasında bir bağlantı kurduğu, bu bağlantının nüzul dönemindeki Medine Yahudileriyle Filistin'deki çağdaş siyonist Yahudileri bir nevi özdeş kılmak gibi bir sonuç doğurmuş, dolayısıyla İsrâiliyyât, Arap-İsrail anlaşmazlığına Müslümanlar açısından tepki koymanın adı olmuştur (Nettler 1998: 11-12).

Tottoli de İsrâiliyyât teriminin çağdaş İsrail devletinin kurulmasıyla ilişkili olarak yeni bir anlam kazandığından ve Ahmed Bahâuddîn'in *İsrâiliyyât vemâ ba 'de 'l-Udvân* (Kahire 1967), Âişe Abdurrahmân'ın *el-İsrâiliyyât fi 'l-Gazvi 'l-Fikrî* (Kahire 1975) gibi kitaplarda bu yeni anlamıyla kullanıldığından söz etmiştir ki Tottoli'nin bu tespiti doğrudur. Zira Âişe



Abdurrahmân anılan eserinin, “İtiraf etmeliyim ki izleğinde ortaya koyduğum mantıksal kurgumun şüphe götürür olmasından dolayı bu çalışmayı yayınlama hususunda uzun zaman tereddüt ettim” ifadesiyle başlayan giriş kısmında İsrâiliyyât kavramını İsrail devleti, Siyonizm, Yahudilerin çağdaş dünyanın başına ördüğü çoraplar ve Filistin’in işgali gibi meselelerle irtibatlı bir kavram olarak kullanmıştır (Abdurrahmân 1975: 13-22).

Aişe Abdurrahman’a göre özellikle Yahudi oryantalistler İsrâiliyyât’ı yeni bir mevziye çekmeye çalışmışlardır. Onlar, tefsir kitapları üzerine yazılmış haşiyelerden, genel kabule mazhar olmamış, güvenilirlikten uzak bazı kitaplardan nakillerde bulunarak Kur’an, Sünnet ve İslam fikhını kendi kaynaklarına irca etmeye çabalamışlardır. Bu bağlamda Yahudilerin Müslümanlara yönelik husumetinin yeni olmadığını, bilakis bu husumetin en başından beri mevcut olup nesiller boyu birikerek süregeldiğini ifade eden Aişe Abdurrahman, Yahudilerin İslam’a yönelik düşmanlıklarının ilk olarak İsrâilî haberlerde kendini gösterdiğini, Yahudi din adamlarının münafıkça bir tavır sergilediklerini ve kendi dinî miraslarını İsrâiliyyat yoluyla İslam kültürüne aktardıklarını söylemiştir (Abdurrahmân 1975: 85, 93, 107).

Sonuç olarak denebilir ki “Klasik İslam kaynakları İsrâiliyyât problemine özel ilgi göstermemiş, bu tür rivayetlere sadece ihtiyaç halinde yer vermiştir. Fakat bir taraftan Avrupa’da aydınlanma hareketinden itibaren metafizik konuların eleştirel ve bir anlamda pozitivist yaklaşımla ele alınmaya başlanması, diğer taraftan şarkiyatçıların İsrâiliyyât yoluyla İslam’a tenkitler yöneltmesi üzerine Müslüman âlimler temel kaynakları yeniden gözden geçirmeye başlamış ve ilk olarak İsrâilî bilgileri yoğun biçimde ihtiva eden vaaz ve irşad kitaplarını ele alıp eleştiriye tabi tutmuşlardır” (Hatiboğlu 2001: XXIII, 197).

Modern dönemde İsrâiliyyât, teolojik ve epistemolojik bir okumadan çok, ideolojik ve polemik amaçlı kullanılmıştır. Klasik dönemde, İslam kültürüyle uyuşup-uyuşmayan bilgi ve rivayetleri ifade etmek için kullanılan İsrâiliyyât, modern dönemde İslam’ı ve Müslümanların akaidini bozmak, Müslümanlara zarar vermek amaçlı kullanılan bilgi ve rivayet türüne karşılık gelmektedir. Klasik dönemde başka bir kültürden alınmış veya belirli ölçülerde muteber bir bilgi türünden bahsedilirken, modern dönem algısında İslam’a sokuşturulmuş, tefsirlere yamanmış yalan-yanlış bilgiler topluluğu olarak değerlendirilmiştir (Kara 2011: 97).

Sonuç ve Değerlendirme

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr’in eserlerinde tespit edilen ve fakat onların sistematik olarak ortaya koymaya çalıştıkları İsrâiliyyât karşıtlığına modern dönem İslam dünyasında çok belirgin bir savunmacı (apolojetik) dil ve üslup eklenmiştir. Özellikle dinî alanda ıslah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi çağdaş akılcı seleflerin kullandıkları bu dil ve üslup İslam dünyasının içinden yükselen ve kelâmî ortodoksiye ters düşen söylemlerden çok, dışarıdan, yani Batı’dan İslam dünyasına yöneltilen ithamlara dikkat kesilmiş ve bunları çürütmeyi kendine temel hedef edinmiştir.

Modern dönem İslam dünyasındaki ıslah ve tecdit söyleminde gerileme ve çöküşün ana sebebi olarak zikredilen geleneksel din anlayışı ve İslam’ı kavrayış tarzına yönelik eleştiriler kapsamında tefsir ilminin klasik hüviyeti sorgulanmış ve bilhassa rivayet ağırlıklı tefsir literatürü İsrâiliyyât kavramlaştırmasıyla bir bakıma itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu yeni anlayış çerçevesinde tarihsel ve geleneksel İslam yerine saf İslam’ı ortaya koyma, bunun için de salt ana kaynaklara başvurma fikri ön plana çıkarılmış, dolayısıyla tefsir de bütün geleneksel unsurlarından arındırılmak suretiyle sırf hidayet maksatlı bir faaliyet olarak



tanımlanmıştır. Hâliyle bu tür bir tefsir tarzında rivayet kaynaklı bilgi malzemesi “İsrâiliyyât” adlandırılması çok ciddi bir sorun olarak algılanmıştır.

İsrâiliyyât konusunda Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimlerce temsil edilen bu olumsuz yaklaşım Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han, Ebü'l-Kelâm Âzâd, Şiblî Nu'mânî, Hamîdüddin Ferâhî, Seyyid Süleyman Nedvî, Mevdûdî ve Emîn Ahsen Islâhî gibi Müslüman âlim, mütefekkir ve müfessirlerce de hemen hemen aynıyla benimsenmiştir. Yine aynı yaklaşım Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Remzi Na'nâa, Muhammed Ebû Şehbe gibi İsrâiliyyât'a dair müstakil eser telif eden birçok isim tarafından da sürdürülmüş ve bu eserlerdeki bilgi, görüş ve değerlendirmeler hemen hiçbir şekilde kritik edilmeksizin Türkiye'deki İlahiyat akademisyenlerince de tekrar edilegelmiştir. Modern dönem İslam dünyasında Mahmûd Ebû Reyze gibi bazı isimler ise tâbiûn kuşağındaki İsrâiliyyât ravilerinin en meşhuru olarak tanınan Ka'b el-Ahbâr hakkında “siyonist” gibi nitelemelerde bulunacak ve İsrâiliyyât meselesini bir bakıma komplo teorisiyle ele alacak kadar aşırı fikirleri dillendirmiştir.

Modern dönem selefî düşünce çizgisindeki İsrâiliyyât'a yönelik olumsuz tavırdaki gerekçeler klasik dönem selefilikten oldukça farklıdır. Klasik İbn Teymiyye selefilğinde İsrâiliyyât karşıtlığı önemli ölçüde rivayet ve sübut problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslam şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de söz edilebilir. Ancak sübut problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Modern dönem selefilikteki İsrâiliyyât karşıtlığı ise sübuttan ziyade delalet problemiyle ilgilidir. Delalet probleminden maksat İsrâilî bilgi ve rivayetlerin sayısız bidat ve hurafe içermesi ve aynı zamanda aklın verilerine ters düşmesidir.

Bu temel gerekçelerin yanında birçok oryantalistik çalışmada İslam dininin Yahudilik ve Hıristiyanlıktan esinlenmiş-etkilenmiş olduğu iddiasında bulunulması, 1948'de İsrail devletinin kurulması ve buna bağlı olarak Filistin meselesinin ortaya çıkması gibi sebepler de modern dönem İslam dünyasındaki İsrâiliyyât karşıtı söylemin güçlenmesine katkı sağlamıştır. Nitekim İzzet Derveze, Âişe Abdurrahmân gibi bazı Müslümanlar İsrâiliyyât meselesini İsrâil ve siyonizm meselesi bağlamında ele alan çalışmalara imza atmışlardır.

Modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtlığı temelde İslam dünyasının son birkaç yüzyıldan bu yana kendisini Batı karşısında yenilmiş, ezilmiş ve edilgen hâle getirilmiş bir konumda algılamasına ve bu algının kaçınılmaz sonucu olarak çok ciddi bir özgüven kaybına uğraması ile irtibatlı bir durum olarak teşhis edilebilir. Buna mukabil İslam'ın erken dönemlerinde, bilhassa sahabe ve tâbiûn devrinde farklı kültürlere ait bilgi ve rivayet malzemesine başvurulmuş ve bu malzemenin tefsir sahasında kullanılmış olmasının da esas itibarıyla kendinden emin ve özgüven sahibi olma algısıyla irtibatlı olduğu söylenebilir.



KAYNAKÇA

- Abduh, M. (1994). *Tefsîru Cüz 'i Amme*, Kahire.
- Abdurrahmân, Â. (1975). *el-İsrâiliyyât fi 'l-Ğazvi 'l-Fikrî*, Kahire.
- Aydın, H. (2006). “İslam Modernizmi: Türkiye’deki Yansımaları ve İşlevleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27.
- Çetinkaya, B. (2012). “Çağdaş İslâm Düşüncesi”, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ankara.
- Ebû Reyve, M. (1119). *Edva ' ale 's Sünneti 'l-Muhammediyye*, Kahire.
- Hatiboğlu, İ. (2001). “İsrâiliyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.
- İbn Atiyye, A. (2001). *el-Muharrerü 'l-Vecîz*, Beyrut.
- İşcan, Z. (1998). *Muhammed Abduh 'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Jansen, J. (1999). *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, trc. Halilrahman Açar, Ankara.
- Juynboll, G. (1969). *The Authenticity of the Tradition Literature, Discussion in Modern Egypt*, Leiden.
- Kara, İ. (2000). “Türkiye’de Din ve Modernleşme (Modernleşme Teşebbüslerinin Dinleşmesi) -Metodolojik Temel Problemler-”, *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul.
- Kara, İ. (2001). “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not”, *İslâmiyât*, cilt: 4, sayı: 4.
- Kara, İ. (2011). *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kurtubî, M. (2006). *el-Câmi ' li Ahkâmi 'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut.
- Nettler, R. (1998). “Early Islam, Modern Islam and Judaism: The Isra’iliyyat in Modern Islamic Thought”, *Studies in Muslim-Jewish Relations: Muslim-Jewish Encounters; Intellectual Traditions and Modern Politics*, Oxford: Harwood Academic Publications.
- Öztürk, M. (2003). “Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur’an Ekolü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1.
- Öztürk, M. (2004). “Neo-Selefilik ve Kur’an-Reşid Rıza’nın Kur’an ve Yorum Anlayışı Üzerine-”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 4, sayı: 2.
- Öztürk, M. (2005). *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Öztürk, M. (2009). “İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 1.
- Öztürk, M. (2013). *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Öztürk, M. (2014). *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Râzî, F. (2004). *et-Tefsîru 'l-Kebîr (Mefâtihu 'l-Ğayb)*, Beyrut.
- Rıza, R. (1406). *el-Vahyü 'l-Muhammedî*, Beyrut.



Rıza, R. (1999). *Tefsîru 'l-Menâr*, Beyrut.

Rıza, R. (t.y.). “Akâid-i İslâmiyye”, trc. Ahmed Hamdi Aksekili, *Sebilürreşâd*, X/237.

Rûmî, S. (1986). *İtticâhâtü 't-Tefsîr fi 'l-Karni 'r-Râbi' Aşere*, Riyad.

Sönmez, M. (2002). “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18.

Suyûtî, C. (1983). *ed-Dürrü 'l-Mensûr fi 't-Tefsîri 'l-Me'sûr*, Beyrut.

Tottoli, R. (2002). *Biblical Prophets in The Qur'ân and Muslim Literature*, Survey: Curzen.

Zehebî, H. (1985). *el-İsrâiliyyât fi 't-Tefsîr ve 'l-Hadîs*, Dimeşk.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Received: 20.03.2016 - *Accepted*: 19.05.2016

Hanefi-Mâturîdî Düşüncede Kelâm ve Usulü'l-Fıkh İlişkisi

İsmail ŞIK

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Adana, TÜRKİYE

E-posta: ismailahmet@cu.edu.tr

Öz

Kelâm ilmi ve Usulu'l-Fıkh yani İslam Hukuk Felsefesi ilimleri Müslümanların bilim dünyasına kazandırdığı, sistematik düşünceye dayalı felsefî birikim gerektiren teori ve pratiğin birleştirildiği ilimlerdir. Mâturîdî kelâm düşüncesini anlayabilmek için Ebû Hanîfe'nin Fıkh Usulü ve Kelâm ilimlerini nasıl değerlendirdiğini bilmek oldukça önemlidir. Ebû Hanîfe her iki ilim için önem arz eden “*fıkh*” kavramına sıklıkla vurgu yapar ve bu kavramı “kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi” şeklinde tanımlar. Bu tanımın insan yaşamı dikkate alındığında oldukça önemli bir alanı kapsadığı görülecektir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin, “*el-Fıkhü'l-Ekber*” tabirini Kelâm ilmi için kullanmasından bununla “itikad sahasında doğru ve güvenilir olanı bilmek” manasını kastettiği ortaya çıkar. Nitekim İlk dönemlerde “*fıkh*” kavramı, itikad, amel ve ahlak alanını kuşatan geniş bir sahayı ifade etmektedir. Kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi demek olan fıkh kavramının itikadi konulardaki kısmına “*el-Fıkhü'l-Ekber*”, ameli alandaki kısmına “*el-Fıkhü'l-Ahkâm*” denmiştir. Yine Ebû Hanîfe'ye ait “dinde fıkh, ahkâmda fıkhıtan daha iyidir” görüşü onun bakış açısını göstermektedir. Nitekim dinde derinleşmek tabiri Hanefi-Mâturîdî geleneğinde İlm-i Tevhid'de derinleşmek olarak kabul edilmiştir. O bu yüzden ilmihal kavramını amele dâhil hükümlerin öğretildiği Fıkh ilmi olarak değil, imana dâhil hükümlerin öğretildiği İlm-i Tevhid olarak açıklamıştır. Bu anlayış daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Hanefiler arasında “Dinde fıkh olan Tevhid İlmi, şeri meselelerden ibaret olan Fıkh İlminden üstündür” prensibi benimsenmiştir. Böylelikle klasik dönem Mâturîdî kelâm anlayışına hâkim olan “Kişinin ilmihal bilgisi öğrenmesi farzdır” ibaresi ile kastedilenin, iman hükümlerinin öğrenilmesi olduğu açıktır.

Anahtar Kelimeler: Hanefilik; mâturîdîlik; kelâm; usulü'l-fıkh.



Relationship Between Theology and Method of Law in Thought of Hanafi -Maturidite

İsmail ŞİK

Cukurova University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Adana, TURKEY

E-posta: ismailahmet@cu.edu.tr

Abstract

Usulü'l-Fiqh and theology are two important branches of science that Muslim has brought to this sciences. This theory is based on the systematic accumulation that requires philosophical thought and the practice of science are combined. Abu Hanifa, which is important for both science "jurisprudence" emphasizes the concept and the concept of "people know their rights and responsibilities" in the form of definitions. Considering that human life will be seen that this definition covers a large area from a religious perspective. In this context, Abu Hanifa, "al-Fıkhul-Akbar" with it for the use of the so-called scientific theology "creeds field know that accurate and reliable" means to reveal that he actually meant. Indeed, in the first term "fiqh" concept, creeds, and deeds it was to express a large area surrounding the ethics. In favor of the theological issues and the concept of canon law, which means that people know what is against "al-Fıkhul-Akbar", action on the part of the field, "al-Fıkhul-Ahkam" was called. Hanafi fiqh in the religion of Tewhed science, sherry 'is superior to merely a matter of fiqh principle that has been adopted. Classical period, which was the dominant theological understanding Maturidi "People's scientific status information is obligatory to learn" what is meant by the phrase, appeared to be learning the faith provisions.

Keywords: hanefism; maturidite; theology; procedures of jurisprudence.



Giriş

Kelâm İlmi ve Usulu'l-Fıkh yani İslam Hukuk Felsefesi ilmi Müslümanların bilim dünyasına kazandırdığı (Atay, 2003, s.175; Ay, 2006, s. 3), sistematik düşünceye dayalı felsefi birikim gerektiren teori ve pratiğin birleştirildiği ilimlerdir(Şık, 2015, 32). Mâtûridi kelâm düşüncesini anlayabilmek için usul ve furû'da takipçisi oldukları Ebû Hanife'nin Fıkıh Usulü ve Kelâm İlimlerini nasıl değerlendirdiğini bilmek oldukça hayatidir. Görüleceği üzere Ebû Hanife her iki ilim için önem arz eden "fıkh" kavramına vurgu yapması ve bu kavramı "kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi" şeklinde tanımlaması önemlidir. Bu tanımın usûl ve furûğ'un alanı göz önünde tutulduğunda dini açıdan geniş bir sahayı kapsadığı ortadadır (Çalışkan, 2006, 5). Bu bağlamda Ebû Hanife'nin, "el-Fıkhü'l-Ekber" tabirini, "itikad sahasında doğru ve güvenilir olanı bilmek" manasını ifade ederek Kelâm ilminin çalışma alanı, metodu ve gayesini kapsayacak şekilde için kullanması önemlidir (Beyâdî, trs, 28; Öz, 1992, 35). Bilindiği üzere erken dönemlerde "fıkh" kavramı, itikad, amel ve ahlak alanını kuşatan geniş bir sahayı işarete etmekteydi. Bundan dolayı kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi demek olan fıkh kavramının itikadi konulardaki kısmına "el-Fıkhü'l-Ekber", ameli alandaki kısmına "el-Fıkhü'l-Ahkâm" denmiştir.(Hanefî, trs, 68; Çelebi, 2002, s.70; Beyâzizâde,2010, s. 26-30)

1.Hanefi-Mâturîdî Düşüncede Kelâm ve Usuli'l-Fıkh

Klasik düşüncede din(inanç/akaid), ahkâm (şeriat/fıkıh) manasına alındığında Ebû Hanife'ye ait olan "dinde fıkh, ahkâmda fıkhıtan daha iyidir" görüşü onun bu konudaki bakış açısını göstermektedir (Ebû Hanife, 1981, 43). Benzer yaklaşımları Mâturîdî'de görmekteyiz (Mâturîdî, 2010, 3-5). Nitekim dinde derinleşmek tabiri Hanefi-Mâturîdî /Semerkad Hanefi ekolünde İlm-i Tevhid'de derinleşmek olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşıma göre ilmihal kavramını amele dâhil hükümlerin öğretildiği Fıkıh ilmi olarak değil, imana dâhil hükümlerin öğretildiği İlm-i Tevhid olarak açıklamak önemli bir reflektir (Yörükân, 2006, s.245).

Bu anlayış daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Hanefiler arasında dinde fıkh (dinin özünü anlama) olan Tevhid ilmi, şeri' meselelerden ibaret olan Fıkıh ilminden üstündür prensibi benimsenmiştir. Bu bağlamda klasik dönem Mâturîdî kelâm anlayışına hâkim olan "Kişinin ilmihal bilgisi öğrenmesi farzdır" ibaresi ile kastedilenin, iman hükümlerinin öğrenilmesi olduğu ortaya çıkmıştır (Subki,2000, 92-93). Ancak İslami ilimlerindeki gelişmeler neticesinde "fıkh" kavramı zamanla ilk dönemlerdeki anlama, anlayış veya anlayıştaki incelik manalarından daha kapsamlı bir anlam zeminine kaymıştır (Goldziher, 1992, ²⁷⁷). Beklide bu yüzden Mâturîdî, "fıkıh" kavramının özellikle bilişsel yönü üzerinde durmuş, bunun önemini vurgulamıştır. Ona göre fıkh, bir şeyi başka bir şeyin vasıtasıyla ya da delaletiyle bilmek, görünen vasıtasıyla görünmeyen hakkında bilgiye ulaşmak anlamına gelmektedir (Özcan, 1987, 143-144). Ancak bu sıradan bir bilme eylemi olmayıp, bilinen şeyin tamamına nüfuz etme, görünenden hareket ederek görünmeyene ulaşma anlamındadır (Beşer, 2006, 34). Nitekim Tevbe sûresi 122. Ayette geçen "tefekkahu" kelimesi dinde derinleşmeyi, kelimelerin anlamına ve kullanım gayesine nüfuz etmeyi içerir.¹ Sonuç

¹ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

"Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dini ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."



itibariyle Hanefi-Mâtûrîdî gelenekte “*fikh*” kavramı, düşüncede isabet etme, hükmün dayandığı gizli manayı görüş ve bunu akli çıkarımla bulup ortaya çıkarma olarak tanımlanır (Lâmişî, 1398, 253).

Bu benzer tanımlardan hareketle mâtûrîdî gelenekte, “*fikh*” kavramının teemmül, tedebbür, tefekkür, nazar, marife, akletme, istidlal gibi kavramlarla yakın ilişkili olduğunu söyleyebiliriz (Özdeş,2003, 125). Bu anlama alındığında “*fikh*”, dinin üzerine düşünme ve kapsadığı alanların tamamına yönelik bir anlama faaliyeti olarak görülebilir (Beşer, s. 44). Fıkıh kavramı bu şekilde tanımlandığında mâtûrîdî düşüncenin bilgi sisteminde fikhin amacı, “Allah’ın varlığı ve birliği, Hz. Peygamberin nübüvveti ve Ahiret gününün varlığının bilinmesidir” denilebilir (Özcan,1987, 145-150).

Dini anlama ve yorumlama iki ana tavrıdan bahsedebiliriz. Bunlar ilki gelenekselcilik olarak da tanımlanan Ashâbu’l-Hadis ve akılcı tavrı ile dini düşüncede akli kullanmak olarak ta tanımlanan rey anlayışı ya da reyciliktir. İslam düşünce tarihinin serüveni irdelendiğinde Usulü’l-Fıkıh ve Kelâm İlimlerinin akılcı düşünce yanlıları (Ashâbu’l-Rey) tarafından kurulup geliştirildiğini söylemek mümkündür (Atay,1992, 19-20). Çağdaş düşünürlerden Hanefî’ye göre Kelâm İlmine, dinde var olanları, akli usullerle elde etmeyi amaçladığı için “*Usulü’l-Din*” adı verilmiştir (Hanefî, I, 63).

Erken dönemde sistematik akıl yürütmenin Kelâm ve Fıkıh Usulü ilimlerinde uygulanmasında bir farklılık söz konusu değildir. Ancak sonraki asırlarda Yunan felsefesi aracılığıyla Kelâm İlminin içerisine yoğun bir şekilde Kur’ani olmayan kavramların girmesiyle farklılıklar ortaya çıkmış ve bu farklılıklar zamanla çoğalmıştır. Bu farklılaşmalar normal karşılanması gereken bir husustur. İlmi çalışmaların gelişmesi yeni kavram ve fikirlerin ortaya çıkması doğal olarak Kelâm’da fikri zenginlik olarak değerlendirebileceğimiz bu hadisleri doğurmuştur. Bunun yanında İslam inanç esaslarını vahiyden hareketle ortaya koyup ispat eden Kelâm’ın bunlar üzerinde oluşabilecek şüpheleri ortadan kaldırmaya yarayan bir ilim olduğu düşünüldüğünde (İci, s. 7; Cürçânî, I, s. 39-41) Kelâm ve Fıkıh Usulü ilimlerinin ortak paydasının, doğru bilgi ve doğru kavrayışa ulaşma yöntemi olduğu ve birbirlerini yoğun bir şekilde etkiledikleri görülecektir (Fazlurrahman, 2001, s. 129).

Aklın idrak alanı dikkate alınarak yapılan nazari akıl, ameli akıl sınıflandırmasında nazari akıl, “*Usulü’l-Din*” yani “*Kelâm İlmi*”, ameli akli ise “*Fıkıh Usulü*” karşılamaktadır (Düzgün, 2005, 125). Bu şekilde bir tasnifle akli usullerin tesisi, hem teorik hem de pratik alanı kuşatması sağlanmaktadır. Söz konusu teorik alan Kelâm İlmini, pratik alan Fıkıh Usulü ile karşılanır. Bu iki ilmin arasındaki diğer bir ortak nokta ise her ikisinin de asılları esas almaları ve bunu yaparken de sistemlerini akla dayandırmalarıdır (Hanefî, s. 63). Kaldı ki Kelâm İlmi aklın ve vahyin ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde siyasi, hukuksal ve kültürel etkinlikleri belirleyici bir unsur olarak etkin olduğundan, Fıkıh Usulü ile üst düzey yardımlaşma ve dayanışma içinde olmak zorundadır (Evkuran, 2005, s.122). Bu Kelâm İlmi ile Fıkıh Usulü arasındaki ortak bir konu olarak değerlendirilebilir. Nitekim usulcülerin kitaplarına Kelâm İlminin verileri ile başlamaları bunu desteklemektedir (Neşşâr, I, S. 61).

Fıkıh Usulü ilmini düşünce metodu veya usulü ya da tafsili delillerden hüküm çıkarabilme kuralları olarak tanımlarsak (Beşer, s. 44) bu ilmin dini metinlerin anlaşılmasını sağlayan fonksiyonunun önemi daha da belirginleşecektir. Bu anlamda Fıkıh Usulü ilminin amacı, Kur’an’daki temel davranış hükümlerinin belirlenmesi (Paçacı, 1995, s. 85-86) şeklinde tanımlanırsa, bir konu hakkında hüküm çıkarma noktasında ortak paydasında Kelâm ve Usulü’l Fıkıh İlimlerinin bir birine en yakın ilimler olduğu bir kere daha ortaya çıkacaktır.



Ancak Kelâmın hükmünün kalbi fiilleri, fıkıhın hükmünün ise bedeni fiilleri kapsadığı göz ardı edilmemelidir (Düzgün-Ay, 2005, s.7).

Bir başka açıdan kelâmi tartışmaların dinin itikadi yönünü bilmek ve anlamak için çaba sarf edilmesinden kaynaklandığı fikrinden hareketle, usul tartışmalarının Kelâm İlmini yönlendirdiği de söylenebilir. Ya da bir bakıma kelâm tartışmalarının usulü yönlendirdiği doğrultusunda da düşünmek mümkün olacaktır. Çağdaş düşünürlerden Ahmed Emin'in de ifadesi ile Mâturîdî ve Ebû Hanîfe'nin sıhhatli saymadığı ve delil olarak almadığı bir haberi, Şafii'nin delil alması tabii olarak farklı sonuçlara ulaşılması neticesini doğuracaktır.

Ancak bu Kelâm düşüncesinden dolayı Fıkıh'ta, ne de Fıkıh anlayışından dolayı Kelâm'da bir karşı karşıya gelmenin ifade edilmesi değildir. Burada asıl olan usul anlayışlarındaki farklılıklardır. Farklı usul anlayışlarının doğal sonucu olarak iki ekol, her iki ilim dalında farklı sonuçlar elde etmiştir. Bu açıdan metodik olarak değerlendirildiğinde fıkıh mezhepleriyle kelâm okulları arasında ciddi bir ilişkinin olduğu ortaya çıkmaktadır (Watt, 2004, s.113)

Fıkıha dair bazı eserlerin içerisinde itikadi risalelerin mevcut olması da bir başka önemli husustur. Bunun sebebi, sıhhatli ve sağlam bir doktrine inanmanın şer'i bir mecburiyet olmasıyla açıklanabilir (Watt, s.15). Bu aynı zamanda her iki ilim arasında Fıkıh ilmi aracılığıyla, doğrudan kurulan ilişkinin bir sonucudur. Usulü'd-Din yani Kelâm ilmi genel teori ve usul ilmi olduğundan o bu diyalogun itikadi nazari yönünü, Usulü'l-Fıkıh ise ameli nazariyeyi ifade etmektedir (Hanefî, I, s. 64).

2.Usulü'l-Fıkıh İlminin Kelâm ilminden Ayrılma Serüveni

Fıkıh ilminin Kelâm ilminden bağımsız müstakil bir ilim dalı olarak ilk defa Halife Memun (Şavaş, 1993, s.95) devrinde tercüme hareketleriyle ortaya çıktığı söylenebilir. Bilindiği üzere dönemde raviler yoluyla gelen bilgiler için "*ilim*", aklın ve reyin kullanımı ile elde edilen istidlali bilgiler için "*fıkıh*" tabiri kullanılmaktaydı (Çalışkan, s. 6) Bu verilerin ışığında her iki ilmin düşünce yapısı, metodu ve ilmi verileri yoluyla birbirlerini etkilediklerini söylemek mümkün olacaktır. Bu konuda dikkati çeken diğer bir nokta, Hanefî usülcülerin tecrübeyi önceleyen tümevarım metodunu, Şafii usülcülerin ise teoriyi esas alan tümdengelim metodunu ağırlıklı olarak kullanmalarındadır. Bu yüzden Şafii usülcülerin yaklaşımına "Kelâmcıların metodu", Hanefî usülcülerin yaklaşımına "Fâkihlerin metodu" yakıştırması yapılmıştır (Ay, s.31).

Usulü'l-Fıkıh'ta var olan tartışmaların yoğun olarak kavramsal düzlemde ve tanımlamada olduğu da unutulmamalıdır (Özen, 2006, s. 241). Tanımlar, kavramların sınırlarını belirlemeye özgü ifadeler olduğundan bir düşünce ekolünün teolojik anlayışı en iyi şekilde onlarla tanımlanır ve tarif edilir. Bu açıdan fıkıh usulü yazarlarının usul görüşlerinin, mensup oldukları kelâm ekollerinin prensipleriyle uyum halinde olması, fikirlerine aykırı olmaması dikkat çekicidir. Bu, diğer bir yönden, kelâm eserlerindeki görüşlerin kabul edilen usul prensiplerinden hareketle ortaya konduğunu ve her iki alanda açıklanan görüşlerin bu yüzden birbirlerine uygun olduğu yolundaki kanıyı da pekiştirecektir.

Bu açıdan önemli olan konu Kelâm ve Usulü'l-Fıkıh ilimleri arasındaki bu etkileşimin sınırlarının belirlenmesi meselesidir. Yani Kelâm ilmi, veri ve metodu ile Fıkıh Usulü ilmine yol göstermektedir yoksa Fıkıh Usulü ilmi, verileri ve metoduyla Kelâm ilmini



aydınlatmaktadır. Kelâm metodu açısından akli bilgiyi öncelemesinden dolayı Fıkıh Usulüne göre teorik anlamda bir önceliğinin olduğunu söylememiz mümkündür (Özen, 223).

Teorik usul ve ameli usul kavramları burada önemli bir ayrıma işaret eder. “Usulü’l-Din”, hem kavramsal hem de uygulamalı yönü, Fıkıh ve Fıkıh Usulü ise sadece uygulamalı yön ve onun usulünü ifade etmektedir (Düzgün-Ay, s.15). Bir başka deyişle Kelâm ilmi aslı incelerken, Usulü’l-Fıkh ise furu’yu kendine konu edinir. Burada belirgin tavır Kelâm’ın usullerini akla dayandırarak ortaya koyması ve Usulü’l-Fıkhın bunları kullanmasıdır (Hanefi, I, 65).

Bu konuda düşüncemizi teyit eden hususlardan biri de Kelâm İlmi’nin usulü yani “*Kelâm Usulü*” ya da “*Usulü’l-Kelâm*” ifadelerine ilim tarihinde rastlayamamamızdır. Kelâm ilmi “*Usulü’l-Din*” diye isimlendirilirken onun bizzat dini, dinin asıllarını anlamının usulü olduğu kabul edilmiş ve bu fikre vurgu yapılmıştır. Bu yüzden Kelâm ilminin kendisi bizzat usuldür.

Kelâm ve Fıkıh Usulü ilimleri arasındaki diyalogu anlamamızı kolaylaştıracak unsurlardan biri de ilimlerin tasnifindeki yaklaşımlardır. Öncelikle İslami ilimler kendi aralarında tanımlayıcı ve kural koyucu olarak sınıflandırmakta fayda vardır. Bu tasnifte Hadis, Tefsir gibi ilimler tanımlayıcı sınıfta Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf ise kural koyucu ilimler sınıflandırmasında yer alır. Kural koyucu ilimler belirgin özelliği, tanımlayıcı ilimlerden elde ettiği verileri kendi metod ve bakış açılarıyla mevcut sorunları çözmeye ve sistem geliştirmede kullanmalarındır. Bu yüzden “ilim” tabiri kural koyucu, “ûlum” tabiri ise tanımlayıcı ilimleri ifade etmek için kullanılmaktadır (Düzgün, 2008, 292-293).

İslam âlimleri, ilimleri şeri’ ya da nakli ve akli veya tabii ilimler diye iki ana çatıya ayırmıştır. (Demir, 2000, s.105) Bu tasnife göre Kelâm, Fıkıh, Usulü’l-Fıkh ilimleri şeri nakli ilimler sınıfındadır (İbn Haldun, 2000, s. 345-346). Diğer bir sınıflamada ise Farabi, Kelâm ve Fıkıh ilmini pratik ilimler sınıfında değerlendirir (Farabi, İhsânu’l-Ulum, s.139). Yapılan bir başka sınıflandırmada İzmirli İsmail Hakkı, Ebû Hanife döneminde kabul edilen bir yaklaşımdan hareket etmiştir. Ona göre İslami ilim çatısı altında bulunan Fıkıh ilmi: a-fıkhü’l-viddani, b-fıkhü’l-ameli ve c-fıkhü’l-itikadi olarak tasnif edilmelidir. Fıkhü’l-Viddani ile ilmi ahlak ve ilmi Tasavvuf, fıkhü’l-ameli ile günlük hayata yönelik hukuki konuları kapsayan Fıkıh ifade edilmektedir. Fıkhü’l-İtikâdi ise tamamen inanç konularının ele alındığı Akaid/Kelâm ilmidir. Burada fıkıh tabirinin itikadi, hukuki ve ahlaki tüm ilimleri kapsayan bir şemsiye kavram olarak kullanıldığı görülmektedir (İzmirli İsmail Hakkı, 1339-1341, I, s.71-77).

Hanefi-Mâturîdî gelenekten Alâeddin es-Semerkindi’ye göre Fıkıh Usulü, Kelâm ilminin bir dalıdır. Fıkıh usulü sahasında yazılan eserler aynı zaman da yazarın itikadi görüşlerine ve inancına uygun olmak durumundadır (Semerkandi, 2004, s. 8). Semerkandi’nin ilimlerin tasnifi ile ilgili bu görüşleri nazari akıl ile ameli akıl birleştirilmiştir (Farabi, 1995, s.107). Böylece İslam dininin temel kavramlarından biri olan tevhid, sadece nazari bir unsur olmaktan çıkarılarak ameli boyuta taşınmıştır (Hanefi, I, s. 66.)

Genel olarak İslami ilimlerin sınıflandırılmasında konu ve muhtevastan hareketle en üst basamakta kabul edilen Kelâm ilmi, aynı zamanda bütün dini ilimlerin de savunuculuğunu da üstlenmiştir. Çünkü bu ilmin kabulleri diğer dini ilimlerin ilkelerini oluşturmaktadır. Bir prensip olarak, bir ilmin ilkeleri, o ilmin konusunu değil bir üst ilmin konusunu teşkil eder. Usulü’l-Fıkh ilminin genel ilkeleri Kelâmda ispatı yapılan konulardan oluşmaktadır (Özen, 2006, s. 225). Bu açıdan Kelâm İlmi, külli bir ilimdir. Usulü’l-Fıkh başta olmak üzere diğer İslami ilimler ise ona göre cüz’i ilimlerdir (Gazali, 1322, I, s. 55). Dolayısıyla Usulü’l-Fıkh



ilmi Kelâm ilminin bir alt dalıdır. Kelâm İlmi, aklın doğru kullanılmasını hedefleyen dini bir ilim olmasından dolayı akli yönü felsefe ve mantıkla ilişkili bir şekilde gelişirken, nakli yönü de Tefsir ve Hadis ilimleri ile beraber ilerlediği söylenebilir (Şık, 42-46).

Ebû Hanife, Kelâm ilmini bildiğinden fıkhıta kullanacağı nakli verileri nasçı yaklaşımlarda görmediğimiz bir incelikte tetkik etmiştir. O, Kelâm ilminden elde ettiği bu birikimi Fıkıh Usulüne uygulamış, gelen rivayetleri hemen kabul etmek yerine değerlendirmiş, bir kısmını da reddetmiştir (Atay, s. 139). Bu açıdan Ebû Hanife'nin hadisleri kabul için ortaya koyduğu ölçüt onu bir muhaddis olarak değil bir fâkih olarak değerlendirdiğimizde anlaşılabilir. Nitekim o, fıkhi bir konuda çoğu zaman bir hadisi kullanmak yerine kendi reyini kullanmayı tercih etmiştir (Ünal, 1994, s. 267).

Ebû Hanife, hem mütekellim hem de fâkih olduğu ve düşünce sisteminde bu iki ilmi birleştirdiği için, onun ekolüne mensup âlimlerin çoğu Fıkıh ve Kelâm ilimlerini beraber öğrenip her ikisinde de söz sahibi olmuşlardır (Atay, s. 107). Ebû Hanife döneminde temel akaid öğretiminden sonra fıkıh ilmine duyulan ihtiyacı göz önüne alarak pratiğe yönelmiştir (Acimamatov, s. 19). O, bu yüzden fâkihlerin mütekellimi olarak isimlendirilmiştir (Bağdadi, 1990, s.36). Onun bu tutumu takipçileri olan Hanefiler arasında oldukça ilgi görmüş ve sonraki dönemlerde de her iki ilim dalında beraber ilerleme söz konusu olmuştur. Bundan dolayı Hanefi usulcüler aynı zamanda Kelâmcı usulcüler olarak değerlendirilebilir (Düzgün, s. 230). Mâturîdi, Ebû Mûin en-Nesefî, Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, Lâmişi, Aleaddin Semerkandî bunlardan bazılarıdır. Onların bu gayreti ve çabaları, dini bir bütün olarak anlayabilme başarısını getirmiştir (Nesefî, I, s. 357).

Semerkand Hanefilerinin lideri olan Mâturîdi, Ebû Hanife'nin itikadi ve fıkhi görüşleri çerçevesinde uzmanlaşan bir âlimdir. Nitekim Mâturîdi kendi döneminin Semerkand Hanefilerinin fıkıh ve kelâm sahasında ileri gelen simalarından biri olmuştur. O aynı zamanda çağının ihtiyaçlarına cevap verecek bir fıkıh anlayışını kurulması ve sistemleştirilmesine de öncülük etmiştir (Kutlu, 2003, s. 22). Böylece Fıkıh ve Kelâm ilimlerinde beraber uzmanlaşma geleneği İslam âlimleri arasında uzun yıllar devam etmiş, birçok Mâturîdi kelâmcı hem Fıkıh hem de Kelâm ilimlerinde derinleşmiştir. Onlardan Mâturîdi gibi Usulü'l-Fıkıh sahasında eserler yazıp, kelâmcı yönleri kadar fakih yönlerini de ön plana çıkaranlar oldukça fazla olmuştur. Ancak bu husus sadece Mâturîdi gelenekteki kelâmcılara ait bir özellik değildir. Eş'ari geleneğe mensup âlimlerin de büyük bir kısmı her iki ilimde uzmanlaşmıştır. Bu tavır o dönemin genel bir tutumudur. Ancak Hanefi-Mâturîdi anlayışın, Kelâm algısı ve geleneği, rey metoduna sıklıkla başvurduğundan dolayı Usulü'l-Fıkıh ilmine daha yatkındır.

Sonuç

Hanefi-Mâturîdi âlimlerin dini ilimler sahasındaki eserlerinde ana hatlarıyla iki türlü yaklaşım sergiledikleri görülecektir. İlk grupta olan eserlerde, usul ve furu ilimleri birleştirilmiştir. Bu eserler akli ve nakli ilimlerin her ikisinde de bilgi sahibi olan kişiler tarafından yazıldıkları için bütüncül bir yapıya sahiptirler. İkinci gruptaki eserler ise dinin sadece furu yönünü dikkate alan, naslardan fıkhi hükümler çıkarmak için yapılan çalışmalardır.

Zamanla tek bir konu etrafında müstakil fıkıh çalışmaları yapılırsa da Mâturîdi kelâmcıların fıkıha dair olan eserlerinin, fıkıhın furu sahasından daha çok usul sahasında olduğu gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Ebû Hanife örneğinde olduğu gibi usul ilmine vakıf olan Mâturîdi kelâmcıları, usul konularında görüşlerini açıklarken bunu bir fakih olarak değil,



sahayı bilen uzman bir kelâmcı olarak değerlendirmek mümkündür. Bundan dolayı Hanefî-Mâturîdî kelâmcıların görüşleri kelâm eserlerinde değil aynı zamanda Usulü'l-Fıkh eserlerine de aranmaktadır. Ayrıca Mâturîdî kelâmcılarının fıkıh usulü ile ilgili tanımları ile kelâm sahasında söyledikleri arasında bir tutarlılığın olması, tevhid-i nazari ile tevhid-i ameliyi birleştirmeyi başarmıştır.

Mâverâunnehir bölgesinde bulunan birçok Hanefî-Mâturîdî âliminin fıkıh ve kelâm ilimlerinde beraber uzmanlaşmış olmaları, onların teolojik düşüncelerini anlayabilmek için mutlaka usul anlayışlarının da bilinmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Acimamatov, Z. (2005). *Ebû Hanîfe Ve Fergana Vadisindeki Etkisi*, AÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi)

Ahmed, E. (1969). *Zuhru'l-İslam*, Beyrut.

Atay, H. (1992). *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara. (2003). “Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Bilgi Kuramı”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ed: Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyat.

Ay, M. (2006). *Şadru's-Şeria' da Varlık*, Ankara: Kitâbiyat.

Barthold, W. (1992). *İslam Medeniyeti Tarihi*, İzah ve Düzeltmeler: Fuat Köprülü, TTKB, Ankara.

Bağdadi, A. (1990). *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Beyrut.

Beşer, F. (2006). “Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi”, *Usul-İslam Araştırmaları*, Ocak-Haziran, Sayı V: 33-62.

Beyâdi, K. (1992). *İşâretü'l-Merâm an İbâretü'l-İmam*, Beyrut.

Cürcâni, SŞ. (2001). *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut.

Çalışkan, İ. (2006). “Fıkıh İlminin Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi”, *Fıkıh*, Ankara: İlitam-Ankuzem.

Beyazizâde Ahmed Efendi, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri, çev: İlyas Çelebi, İstanbul 2010.

Çelebi, İ. (2002). “Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanife”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, Cilt. 15, sayı 1-2.

Demir, H. (2000). “Klasik İlim Sınıflandırmaları ve Kelâm İlminin Konumu”, *Kelâm İlminin İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, Kelâm ABD Toplantısı, İzmir.

Düzgün, ŞA. (2005). “Bilgi”, *Sistemik Kelâm*, Ed: Ahmet Akbulut, İlitam, Ankara. (2008). *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule, Ankara.

Düzgün, ŞA., - Ay, M. (2005), “Kelâm İlminin Doğuşu, Gelişimi ve İslami ilimler İçerisindeki Yeri”, *Sistemik Kelâm*, İlitam, Ankara.

Ebû H. (1981). *Fıkhu'l-Ebsât*, çev: Mustafa Öz, İstanbul.

Evkuran, M. (2005), *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Ankara Okulu Yay, Ankara.

Farabi, Muhammed b. Tarkan (1995). *el-Medinetü'l-Fâzıla*, thk: Nasri Nadir, Beyrut.



- (1996) İhsânu'l-Ulum, Beyrut.
- Fazlurrahman (2001), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay, Ankara.
- Gazali (1322). *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, Mısır.
- Gıvanof, J. (2003), “Fırak Edebiyatında İmamı Ebu Hanife'nin Tasviri Ve İlgi Meseleler”, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, Haz: Sönmez Kutlu, Ankara.
- Goldziher, İgnaz, “İslam Hukuku”, (Barthold, W. *İslam Medeniyeti Tarihi* içerisinde).
- Hanefi, H. (trs), *et-Turâs ve't-Tecdid mine'l- Akâid ile's-Sevrâ*, Kahire.
- İbn Haldun (2000). *Mukaddimetü'-İbn. Haldun*, Beyrut.
- İci, A. (1990). *el-Mevâkıf fi İlmi Kelam*, Beyrut.
- İzmirli İsmail Hakkı, (1339-1341). *Yeni İlmi Kelam*, Evkâfi İslamiyye Mat., İstanbul.
- Kutlu, S. (2003). “Bilinmeyen Yönleriyle İmamı Mâtûrîdî”, İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik, Ed: Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyat.
- Lâmişî (1398). *Keşfu'l-Elfâz*, Tah: M. Hasan Mustafa Çelebi, Mecelletü'l-Bahsü'l-İlmi ve Türâsî'l-İslâmî, Sayı: 1: 245-267.
- Mâtûrîdî, EM. (2005). *Kitâbü't-Tevhid*, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara.
- Nesefi, EM. (1993-2003). *et-Tabsıratu'l-Edille*, thk: Hüseyin Atay/Ş. Ali Düzgün, Ankara.
- Neşşâr, AS. (1999), *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev: Osman Tunç, İstanbul.
- Öz, M. (1992). *İmam Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul.
- Özcan, H. “Mâtûrîdî'nin Bilgi Teorisinde “Fıkıh” Terimi”, *DEÜİFD*, İzmir, 1987, Sayı IV.
- Özdeş, T. (2003). *Mâtûrîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay, İstanbul.
- Özen, Ş. (2006) “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelami Tartışmaların Rolü”, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul, , Ensar Neş., İSAV.
- Paçacı, M. (1995). “Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair”, *Journal Of Islamic Research*, Vol: 8, No:2, Spring.
- Semerkindî, A. (2004), *el-Mizan fî Usuli'l-Fıkıh*, tahk: Yahya Murad, Beyrut.
- Subki, (2000). “es-Seyfu'l-Meşhûr fi Akideti'l-Ebî Mansûr”, haz: M. Saim, Yeprem, İstanbul.
- Şavaş, H. (1993). *İslam Tarihi II Emeviler ve Abbasiler Devri*, Kayseri.
- Şık, İ. (2015). *Mâtûrîdî İnanç Sistemi*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Ünal, İH. (1994). *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİBY, Ankara.
- Watt, M. W., (2004). *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev: Süleyman Ateş, Pınar Yay., İstanbul.
- Yörükân, YZ. (2006). *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, İstanbul.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Received: 05.03.2016 - *Accepted*: 16.05.2016

Tıbb-ı Nebevî Kavramı Bağlamında Hz. Peygamberin Öğretilerinde Vakit Vurgusu*

Bekir TATLI

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana, TÜRKİYE

E-Posta: tatlibekir37@gmail.com

Öz

“Zaman yönetimi” günümüz insanının en önemli problemlerinden biri haline gelmiştir. Hepimizin kabul edeceği gibi zamana riayet etmemek insan davranışlarında *laubaliliği*, *ciddiyetsizliği* ve *disiplinsizliği* doğurur. Bunun aynı zamanda tedavi edilmesi gereken bir hastalık olduğu konunun uzmanlarınca dile getirilmektedir. Yani zaman mefhumuna önem verilmediği, *zamana riayetsizlik hastalığı* tedavi edilmediği takdirde bunun önemli kayıplara yol açması kaçınılmazdır. Modern araştırmalarda, zaman algısının sosyal bir olgu olduğu, insanlar arası ilişkileri düzenlediği, bunun çocukluktan başlayarak öğrenilmesi gerektiği; fertlerin ilk on yılda zaman algısına uygun bir şekilde kendini disiplin altına almayı ve kısıtlamayı öğrenmediği takdirde toplumda yetişkin bir insan konumunu elde etmesinin zor olabileceği ifade edilmektedir. Hz. Peygamber, 23 sene gibi tarihte oldukça kısa sayılabilecek bir zaman diliminde özellikle sosyal ve ahlâkî meselelerde dağınık ve başıboş bir hayat sürmekte olan bir câhiliyye toplumunu, ibadet hayatından ferdî yaşayışına ve ahlâkî davranışlarına varıncaya kadar son derece *programlı bir hayat* sürmeye alıştıran tabiri câizse “adam eden” bir muallimdir. Onun getirdiği sistem öylesine programlı ve sistemattiktir ki, bir şekilde kendini ona uydurabilen fertleri kısa sürede zamanın değerini bilen ve asla zaman israfına tahammülü olmayan bireyler haline dönüştürmesi olağan bir hâdis olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak zaman yönetimi ve zamanı iyi veya kötü kullanma, bireylerin hayattaki başarılarını veya başarısızlıklarını belirleyen en önemli etkenlerden biridir. Müslüman bireyler için de aynı şey söz konusudur. Bunun için Rasûlullah (s.a.) Efendimiz iki cihanda başarılı olmamız için bizzat kendisi zamana riayet konusunda bizlere örnek olmuş ve dikkat edilmesi gereken hususları kendi hayatıyla göstermiştir. Tebliğimizde öncelikle *Tıbb-ı Nebevî* kavramı çerçevesinde Hz. Peygamber’in zaman yönetimiyle ilgili olarak dikkat çektiği hususları kısaca sıralayacak; sonra da Müslüman bireylerin onun belirlediği esasların neresinde, daha doğrusu ne kadar uzağında olduğu konusunda bir hasbıhal yapmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Hz. Muhammed, Tıbb-ı Nebevî, İslâmî Tıp, sağlık, zaman/vakit, hadis, sünnet

* Bu bildiri, Çukurova Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi tarafından SED-2016-6235 kodlu proje olarak desteklenmiştir.



Emphasis of Time in Prophet Muhammad's Teachings in Context of the Prophetic Medicine (Tibb al-Nabawi) Concept

Abstract

Time management has become one of the most important problems of modern man. As we all agree carelessness of the time causes sauciness, frivolity and indiscipline in human behaviors. It is also a disorder as the specialized experts said that requires treatment. Namely it is inevitable to lead to significant losses if not given attention to concept of time and if not treated carelessness disease. In modern researches it is said that perception of time is a social phenomenon; regulates relationships between people and it must be learned, starting from childhood; may be difficult to obtain a position of an adult human in the society if individuals do not be learned to regiment and restrict themselves. Prophet Muhammad so to speak, is a teacher who had “made a man” in a relatively short period of time in the history, society of a Jahiliyyah living disorganized and rambling especially in social and moral issues from worship life to personal lives and to moral behaviors with exercising highly scheduled lives. The system he brought is so programmed and systematic that it is a normal event to transform the people who believed it in a short period, to people knowing the value of time, not tolerating waste of time. As a result, time management and using the time good or bad is one of the most important factors determine success or failure of the individuals in the life. It’s possible the same things for Muslim individuals. Therefore Prophet Muhammad is an example for us to be successful in two worlds, before and after death, because he had himself always adhered to time and demonstrate us subjects to be considered with his life. In our article firstly we will enumerate briefly subjects that Prophet Muhammad had taken attention them concerning time management within the framework of “Tibb al-Nabawi” (Prophetic Medicine) Concept and then relationship between Muslims and time management.

Keywords: Prophet Muhammad; Tibb al-Nabawi; Prophetic/Islamic Medicine; health; time; hadith; sunnah



Giriş

“Zaman yönetimi” günümüz insanının en önemli problemlerinden biri haline gelmiştir. Hepimizin kabul edeceği gibi zamana riayet etmemek insan davranışlarında *laubaliliği*, *ciddiyetsizliği* ve *disiplinsizliği* doğurur. Bunun aynı zamanda tedavi edilmesi gereken bir hastalık olduğu konunun uzmanlarınca dile getirilmektedir. Yani zaman mefhumuna önem verilmediği, “*zamana riayetsizlik hastalığı*” tedavi edilmediği takdirde bunun önemli kayıplara yol açması kaçınılmazdır. Hayatın her alanında bu geçerli bir kuraldır. Futbolda zamansız kafa topuna çıkan bir oyuncu topa yetişemediği için boşa çaba sarf etmiş ve pozisyonu kaçırmak suretiyle belki bütün takımın emeklerini harcamış olur. Yine zamansız ileri atılan futbolcu ofsaytta kalır ve attığı gol geçersiz sayılır. Dünya çapında nice ünlü koşucu vardır ki, herkesten önce yani zamansız olarak harekete geçtiği için oyundan diskalifiye edilir, böylece bütün bir yılın maddî ve manevî emekleri heba olur. Mesela dünyaca ünlü atlet *Usain Bolt*, Güney Kore’de gerçekleşen 2011 Dünya Atletizm Şampiyonası’nda 100m finalinde *hatalı çıkış* yapmış ve diskalifiye olmuş; bu olay dünyaya “*Usain Bolt’tan akıl almaz hata!*” başlığıyla duyurulmuştur. Yine basketbolda 24 saniyelik hücum süresini iyi değerlendiremeyen takım topu kaybetmiş sayılır. Bunun tersi de mümkündür; pek çok spor dalında kazananı “son saniye” hamlesi belirler. Süre bitmeden müsabakanın sona ermediğine ve mesela 90⁺⁵’te bir son dakika golünün, son saniye basketinin bazen şampiyonları belirlediğine şahit olmuşuzdur.

Modern araştırmalarda, zaman algısının sosyal bir olgu olduğu, insanlar arası ilişkileri düzenlediği, bunun çocukluktan başlayarak öğrenilmesi gerektiği; fertlerin ilk on yılda zaman algısına uygun bir şekilde kendini disiplin altına almayı ve kısıtlamayı öğrenmediği takdirde toplumda yetişkin bir insan konumunu elde etmesinin zor olabileceği ifade edilmektedir (Sezen, 2013: 3).

Hz. Peygamber, 23 sene gibi tarihte oldukça kısa sayılabilecek bir zaman diliminde özellikle sosyal ve ahlâkî meselelerde dağınık ve başıboş bir hayat sürmekte olan bir câhiliyye toplumunu, ibadet hayatından ferdî yaşayışına ve ahlâkî davranışlarına varıncaya kadar son derece *programlı bir hayat* sürmeye alıştıran tabiri câizse “adam eden” bir muallimdir. Onun getirdiği sistem öylesine programlı ve sistemattir ki, bir şekilde kendini ona uydurabilen fertleri kısa sürede zamanın değerini bilen ve asla zaman israfına tahammülü olmayan bireyler haline dönüştürmesi olağan bir hâdise olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sözgelimi Rasûlullah’ın öğretilerinde yer bulan düzenli **ibadet hayatı** tamamıyla “*zamana bağlı*” olarak işler. Her şeyden önce ibadetlerin bizzat kendileri “belirli zamanlarda” yapılmak durumundadır. *“Namaz, müminler üzerine إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا”* (Nisa, 4/103). Rasûlullah (a.s.) bunu “günde beş defa” ve belirli zamanlarda yerine getirmiştir. **Oruç**, insâk diye tabir edilen sabahın ilk vakitlerinden başlayarak güneşin batışına kadar süren ve günün “belirli bir zaman aralığında” yapılması gereken bir ibadettir. **Zekât**, şartlarını taşıyan bir servetten ödenmesi icap eden ve “yılda bir defa” elden çıkarılan bir miktarın adıdır. En nihayetinde **hac** da yıl içerisinde “*belirli aylarda*” icra edilen hatta bu belirli ayların içinde Arafat’ta bütün Müslümanların toplandığı o “tek günde” aynı mekânda bulunulmadığı takdirde geçersiz olan bir ibadettir. Bütün bunlara **kelime-i şehadet** dediğimiz Allah’ın birliğinin ve Hz. Muhammed’in peygamberliğinin “buluş çağı” adı verilen bir zaman diliminde ve “ölüm gelmeden önce” gönülden kabul edilmesini de ekleyebiliriz. Bu durumda **İslâm’ın beş esasının** tamamının “zaman”



kavramıyla mutlak bir bağının olduğunu söylemek abartı değil, gerçeğin ta kendisi olmaktadır.

Sadece İslâm'ın bu beş esasının değil, Rasûlullah'ın bütün öğretilerinin zamanla bir irtibatı istenirse bulunabilir. Söz gelimi, Hz. Peygamberin görevlerinden biri insanları ahlâklı bireyler olarak yetiştirmektir. Çok büyük bir ihtimalle zamanı dikkatli kullanmadığı için “*verdiği sözü yerine getirmeyen*” kişileri Yüce Peygamber *münafık* olarak addetmiştir (Buhârî, 1999: İman 33, no: 33).

Bütün bu örnekler aynı zamanda vakti iyi kullanamamanın, bir taraftan “*acelecilik*” diğer taraftan da “*tembellik*” ile de yakın ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bunların her ikisi de önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu iki kavramdan “*acelecilik*” ile ilgili en acı örneği 2015 yılı hac mevsiminde Mina’da yaşanan izdihamda gördük. Maalesef şeytan taşlama esnasında binlerce Müslüman hacı adayının sorumsuzluğu ve sırasını beklemeyip acele etmesi yani zamansız hareketi sonucu en iyimser tahminle 769 kişi vefat etmiş (ki sayının 4 binin üzerinde olduğu yönünde iddialar da vardır), 934 kişi de yaralanmıştır. Bu durum Müslümanlar olarak bizlerin zaman yönetimi konusunda hâlâ ciddi eksikleri olduğunun bir işaretidir. Olaydaki bir başka vahamet ise, esasen gerekli tedbirleri almayarak görevini ihmalden dolayı asıl sorumlu olan Suudî yetkililerin hem diğer insanları suçlayıp hem de olayı “*takdir-i ilahi*” olarak nitelemesidir ki, bu sadece şark kurnazlığıyla sorumluluktan kaçma çabası olarak değerlendirilebilecek cinsten bir aymazlıktır.

Buraya kadar yazdıklarımızla demek istediğimiz odur ki; zaman yönetimi ve zamanı iyi veya kötü kullanma, bireylerin hayattaki başarılarını veya başarısızlıklarını belirleyen en önemli etkenlerden biridir. Müslüman bireyler için de aynı şey söz konusudur. Bunun için Rasûlullah (s.a.) Efendimiz iki cihanda başarılı olmamız için bizzat kendisi zamana riayet konusunda bizlere örnek olmuş ve dikkat edilmesi gereken hususları kendi hayatıyla göstermiştir. Biz de bu tebliğimizde öncelikle *Tıbb-ı Nebvî* kavramı çerçevesinde Hz. Peygamber’in zaman yönetimiyle ilgili olarak dikkat çektiği hususları kısaca sıralayacak; sonra da Müslüman bireylerin onun belirlediği esasların neresinde, daha doğrusu ne kadar uzağında olduğu konusunda bir hasbihal yapmaya çalışacağız.

Tıbb-ı Nebvî Kavramından Ne Anlamalıyız?

Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)’da verilen bilgiye göre, hadis kitaplarında Hz. Peygambere atfedilen tıbbı dair hadislerde genellikle sağlığın önemi, tedavinin meşruiyeti ve koruyucu hekimlikle ilgili tavsiyeler yer almakta, ayrıca tedavi için önerilen bazı ilâçlar zikredilmektedir. Günümüzde hastalığa yakalanmamak için gerekli tedbirleri önceden alıp sağlığı korumayı ifade eden koruyucu hekimlik (hıfzıssıhha) Hz. Peygamber’in tıp anlayışının en önemli yanlarından biridir. Resûl-i Ekrem’in, “*Birçok insan şu iki nimetin kıymetini bilmez: Sağlık ve boş vakit*”; “*Hasta olmadan önce sağlığınızın değerini bilin*”; “*Bir yerde veba çıktığını duyarsanız oraya girmeyin; bulunduğunuz yerde veba görülmüşse oradan ayrılmayın*”; “*Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçın*” gibi sözleriyle sağlığın korunmasını tavsiye etmesi modern koruyucu hekimlik ve karantina anlayışıyla uyum halindedir. Hadislerde ilâçla ve dua ile tedavinin tavsiye edildiği de görülmektedir. Dinî metinler tıp ilmine kavram ve usul açısından bazı yenilikler getirmekle birlikte özellikle tıbb-ı nebevî eserlerinde hadislerin kaynaklarının ve sıhhat durumlarının gösterilmesi amaçlanmadığından o dönemde yaygın olan tıp anlayışına uyan bazı zayıf ve uydurma rivayetler de bu kitaplara girmiştir. (Tekineş, 2012: 86)



Hepimizce malumdur ki bütün peygamberler gibi son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.) de Allah'tan almış olduğu mesajları insanlara ileten ve onları özellikle ahlâkî çöküntüden kurtarmak üzere gönderilmiş ilâhî bir elçidir. Onun hayatı boyunca en çok üzerinde durmuş olduğu konu, toplumu ahlâkî kokuşmuşluktan kurtararak onları hem kendi aralarındaki münasebetlerde hem de Allah'a karşı kulluk görevlerinde başarıya ulaştırmak ve hak-hukuk tanıyan şuurlu bir topluluk haline getirmektir. Bu anlamda Rasûlullah'ın öğretilerinin büyük oranda ahlâkî içerikli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bununla birlikte Hz. Peygamber gerek Arap örfünden edindiği tecrübeler yardımıyla ve gerekse kendi öngörülerini ile tıbbî içerikli diyebileceğimiz bazı talimatlar da vermiş olabilir. Bunlardan bir kısmının ilâhî kaynaklı yani vahiyden elde edilmiş bilgiler kabilinden olması da mümkündür. Ancak şunu asla unutmamız gerekir ki, Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesindeki amaç, tıbbî yahut zirâî konuları insanlara öğretmek değil, onları ahlâken istenen seviyelere çıkarmaktır. Peygamberler tıpla, ziraatle, ticaretle vs. uğraşmış olsalar da bu meslekler onların gerçek mesleği değildir. Bu anlamda Peygamber'in (a.s.) öğretileri arasında yer aldığı halde modern tıbbın verileriyle tıpatıp aynı olan konular olduğu gibi onunla uyuşmayan hususlar da bulunabilir. Bu durumda tıbbı uygun olmayan verilerin Hz. Peygamber'in Arap örfünden edindiği veya kendi tecrübesine dayanan bilgiler olduğunu düşünmemizde hiçbir sakınca olmasa gerektir. Dolayısıyla bunları vahiy gibi algılama zorunluluğu olmadığına inanıyoruz.

Bizim bu bildirimizde ele alacağımız zaman konusu da bu açıdan değerlendirildiğinde, aynı şekilde bunlardan bir kısmının da vahiy içerikli olması mümkünken bir kısmının vahiy olmayabileceğini düşünüyoruz. Tebliğimizde bu konunun üzerinde yeri geldiğinde durmayı planlıyoruz.

Hz. Peygamberin Öğretilerinde Vakit Vurgusu

Rasûlullah'ın (a.s.) hadisleri arasında onun zaman olgusuna vurgu yapan en önemli beyanlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. نَعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ

Sahâbî Abdullah b. Abbas'tan nakledildiğine göre Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: “İnsanların çoğunun aldandığı iki nimet vardır: Sağlık ve boş vakit.” (Buhârî, 1999: Rikâk 1, no: 6412. Hadis için ayrıca bkz. Dârimî, 2000: Rikâk 2, no: 2709; Tirmizî, (ts.): Zühd 1, no: 2304. Tirmizî hadisin hemen peşinden yaptığı yorumda bu rivâyetin “hasen-sahih” olduğunu söylemiş ve bu konuda ayrıca Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Saîd b. Ebî Hind'den gelen hadislerle işaret etmiştir.)

Buhârî'nin (v. 256/870) bu hadis-i şerifi serdettiği bab başlığı da oldukça hoş ve manidardır ki (باب لَا عَيْشَ إِلَّا عَيْشُ الْآخِرَةِ) burada müellif Hz. Muhammed'in “(Gerçek) hayat ancak âhîret hayatıdır.” sözünü kullanarak bu dünya hayatının çok çabuk sona ereceğine, zamanın su gibi akıp gideceğine ve boş vakte aldanmamak gerektiğine işaret etmek istemiş olmalıdır.



2. اِعْتَبِرْ حَمْسًا قَبْلَ حَمْسِ حَيَاتِكَ قَبْلَ مَوْتِكَ وَصِحَّتِكَ قَبْلَ سَقَمِكَ وَفَرَاغَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ وَشَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ وَغَنَّاكَ قَبْلَ فُقْرِكَ

İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'den gelen “merfû” şekilleri olmakla birlikte genellikle Amr b. Meymûn el-Evdî'den “mürsel” olarak nakledilen bu rivâyete göre Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Beş şey gelmeden önce beş şeyi ganimet bil: Ölümünden önce hayatının, hastalığından önce sağlığının, meşguliyetinden önce boş vaktinin, yaşlılığından önce gençliğinin ve fakirliğinden önce zenginliğinin.”(Ebû Hüreyre'den: Rabî' b. Habîb, 1415: 351, no: 896. İbn Abbas'tan: Hâkim, 1411/1990: IV, 341, no: 7846 -Şeyhayn'ın şartına göre sahih deniyor-. Ayrıca bkz. Beyhakî, 1410: VII, 263, no: 10248; Münzirî, 1417: IV, 125, no: 5081; Aclûnî, 1405: I, 166, no: 436. Amr b. Meymûn'dan mürsel olarak: İbnü'l-Mübârek, (ts.): 2, no: 2; İbn Ebî Şeybe, 1409: VII, 77, no: 34319; Ebû Nuaym, 1405: IV, 148; Kudâî, 1407/1986: I, 425, no: 729; Bağavî, 1403/1983: XIV, 223-224, no: 4021).

Ebû Hüreyre'den nakledilen rivâyetin “munkatı” olduğu anlaşılmaktadır. Hâkim, İbn Abbas rivâyetinin “sahih” olduğunu söylerken, İbn Abbas'tan gelen merfû ve Amr b. Meymûn'dan nakledilen mürsel rivâyete değinen Suyûtî de, bu rivâyetin “hasen” derecesinde olduğuna işaret etmiştir (Bkz. Hâkim, 1411/1990: IV, 341, no: 7846; Suyûtî, 1410/1990: I, 77-78, no: 1210).

3. اِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يُوَافِقُهَا مُسْلِمٌ يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى فِيهَا خَيْرًا اِلَّا اَعْطَاهُ اِيَّاهُ قَالَ وَهِيَ سَاعَةٌ خَفِيَّةٌ

“Cumada öyle bir saat vardır ki, onda Allah Teâlâ, kendisinden hayır isteyen her Müslümana istediğini verir. O az bir vakittir.”

Kaynaklarımızda yaygın bir şekilde ve büyük oranda Ebû Hüreyre'den (Mesela bkz. Mâlik, (ts.): I, 108, no: 240; Ahmed, (ts.): II, 485, no: 10307; Buhârî, 1410/1990: Cum'a 35, no: 893, Talâk 22, no: 4988, Deavât 61, no: 6037; Müslim, (ts.): Cum'a 13, 14, no: 852) nakledilmekte olup, yanı sıra Ebû Saîd el-Hudrî (İbn Ebî Şeybe, 1409: I, 436, no: 5029. Ayrıca bkz. Abdurrezzak, 1403: III, 261, no: 5584; Ahmed, (ts.): II, 272, no: 7674, III, 39, no: 11365), Enes b. Mâlik (Şâfî, s. 70; İbn Ebî Şeybe, 1409: I, 477, no: 5517) ve Abdullah b. Selâm'a (Ahmed, (ts.): V, 451, no: 23832) isnâd edilen rivâyetler de söz konusudur. Suyûtî bu rivâyetin “sahih” olduğunu ifade etmiştir (1410/1990: I, 139, no: 2311).

İcabet saatinin vakti, gizlenmesinin hikmeti, başka ümmetlerde de olup olmadığı, her cuma günü mevcudiyeti ve yer değiştirmesi gibi konularda ulemâ arasında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır (Bu konuda günümüz araştırmacılarından İbrahim Kutluay'ın yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışma özlü ve güzel bilgiler içermektedir. Onun verdiği bilgiye göre, icabet saatinin vaktine ilişkin kırktan fazla görüş ve rivâyeti ele alan İbn Hacer, bunlar arasında en kuvvetli ve sahih görüş olarak, imamın minber üzerinde oturduğu an ile namaz bitimi arasında bir süreyi dile getiren Ebû Musa hadisini göstermiştir. Ayrıntılar için bkz. Kutluay, 2009: 254-262, özellikle 261).

4. Sahâbî Hanzala el-Kâtib'den (Hanzala b. er-Rebî' b. Sayfî et-Temîmî “Hanzala el-Kâtib” diye bilinen bir sahâbî olup, Kûfe'de yaşamış ve Hz. Ali'den sonra vefat etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 279, no: 1590) gelen bazı rivâyetlerde, Hz. Peygamber'in: “Kim; rukûlarıyla, secdeleriyle, abdestleriyle ve vakitleriyle beş vakit namaza devam eder ve onların Allah'ın onun üzerindeki bir hakkı olduğunu bilirse cennete girer/onun için cennet vacip



olur/cehennem ona haram olur.” şeklinde buyurduğu bildirilir (Ahmed, (ts.): IV, 267, iki ayrı rivâyet. Ebû'd-Derdâ ve Hz. Âişe'den merfû olarak gelen bazı rivâyetlerde de benzer ifadelere rastlanır. Bkz. Ebû Dâvud, 1409/1988: Salât 9, no: 429; Taberânî, 1415: IV, 215, no: 4012).

Abdullah b. Amr'dan merfû olarak nakledilen bir rivâyette de Hz. Peygamber'in namazdan bahsettiği ve ona devam eden için kıyâmet gününde namazın bir nur ve cehennemden kurtuluşuna vesile olacak bir burhan (delil, rehber) olacağını söylediği belirtilmektedir (Ahmed, (ts.): II, 169, no: 6576; Dârimî, 1407: II, 390, no: 2721; İbn Hibbân, 1414/1993: IV, 329, no: 1467; Heysemî, 1407: I, 292).

5. مَنْ عَدَا إِلَى الْمَسْجِدِ أَوْ رَاحَ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُ نُزُلَهُ مِنْ الْجَنَّةِ كُلَّمَا عَدَا أَوْ رَاحَ

Ebû Hüreyre'den merfû olarak rivâyet edilen ve Buhârî ve Müslim dâhil pek çok müellif tarafından aynı tarikle kaydedilen bu rivâyette Rasûlullah'ın şöyle söylediği ifade edilmiştir: *“Kim sabah erkenden ve gece geç vakitte mescide giderse, Allah da onun her gidişinde cennetteki konağını hazırlar.”* (İbn Ebî Şeybe, 1409: VII, 115, no: 34611. Ayrıca bkz. Ahmed, (ts.): II, 508, no: 10616; Buhârî, 1410/1990: Cemâat 9, no: 631; Müslim, (ts.): Mesâcid 285, no: 669; İbn Huzeyme, 1390/1970: II, 376, no: 1496; Ebû Avâne, 1998: I, 316, no: 1121; İbn Hibbân, 1414/1993: V, 385, no: 2037; Beyhakî, 1410: III, 64, no: 2881; a.mlf. 1414/1994: III, 62, no: 4750).

Bu rivâyet hakkında İmam Bağavî “sıhhati üzerine ittifak edilmiştir” derken, Suyûtî de “sahih” olduğu yönünde kanaat belirtmiştir (Bağavî, 1403/1983: II, 352, no: 467; Suyûtî, 1410/1990: II, 535, no: 8870).

6. الصَّلَاةُ الْخَمْسُ كَفَّارَةٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا اجْتَنِبَ الْكِبَائِرَ

“Büyük günahlardan sakınıldığı sürece beş vakit namaz, aralardaki günahlar için bir keffârettir.”

Kaynaklarımızda namazın günahlara keffâret olduğu konusu yaygın olarak rivâyet edilir. Buradaki lâfızlarla rivâyeti ise genellikle beş vakit namazla birlikte *“ve cumadan diğer cumaya kadarki günahlar için”* ilâvesi ile ve çoğunlukla Ebû Hüreyre'den merfû olarak gelir (Mesela bkz. Müslim, (ts.): Tahâret 14, 15, 16, no: 233. Ayrıca bkz. Abdurrezzak, 1403: III, 267, no: 5588; İbn Mâce, (ts.): İkâmetu's-salât 79, no: 1086; Tirmizî, (ts.): Salât 46, no: 214; İbn Huzeyme, 1390/1970: III, 158, no: 1814; Ebû Ya'lâ, 1404/1984: XI, 371, no: 6486; Ebû Avâne, 1998: I, 363, no: 1311, II, 20). Bu rivâyetin de “sahih” olduğu anlaşılmaktadır (Bkz. Bağavî, 1403/1983: II, 177, no: 345; Suyûtî, 1410/1990: II, 319, no: 5171).

7. عَجَلُوا بِالصَّلَاةِ قَبْلَ الْقُوْتِ وَعَجَلُوا بِالتَّوْبَةِ قَبْلَ الْمَوْتِ

“Vakti geçmeden önce namazda, ölüm gelmeden önce ise tevbede acele ediniz.” (Elbânî, (ts.): I, 152, no: 75; a.mlf., (ts.): I, 174, no: 75; Şâmile-2; a.mlf., 1420/2000: I, 174, no: 75).

Türk-İslâm mimarîsinde yazılı süslemede oldukça yaygın olarak kullanılmakta olan bu ibare, çoğunlukla hadis olduğu belirtilmeden kaydedilir. Bununla birlikte Bursa Yeşil Türbe'de ve Bursa Üftade Camii'nde olduğu gibi bazı mimarî yapılarda hadis formunda yazıldığına da rastlıyoruz ki söz konusu türbede metnin üzerinde kûfî yazıyla *“Peygamber (s.a.) buyurdu ki...”* (قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) denilmek suretiyle, bunun Rasûlullah'a ait bir söz olduğu



anlatılmak istenmiştir. Hadis olduğu belirtilmeden yazıldığı çeşitli yapılarda (Edirne Üç Şerefeli Camii, Edirne Sultan II. Beyazıt Camii vs.) bile bu ifadeler, çeşitli hadislerin arasında zikredildiği için hadis olduğu hissettirilmiştir.

Ne var ki, mezkûr sözlerin muteber hadis kaynaklarımızda bulunmaması sebebiyle hadis değil, **kelâm-ı kibar** olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Sağânî bu sözün hadis olmadığı kanaatindedir ve uydurma rivâyetler arasında bunu da zikretmiş; Elbânî de mevzû olmakla birlikte manasının sahih olduğunu dile getirmiştir (Bkz. Sağânî, (ts.): 2; Elbânî, 1420/2000: I, 174, no: 75).

Bunların yanı sıra Rasûlullah'ın zaman ile ilgili başka sözlerini de bulmamız mümkündür. Çalışmamızın hacmini büyütmemek için bunların zikrinden sarf-ı nazar ediyoruz (Bu meyanda Allah Teâlâ nazarında en sevimli amellerden birinin “*vaktinde kılınan namaz*” olduğunu beyan eden; namaz vakitlerine riayet etmeyen yöneticileri eleştiren rivâyetler (Buhârî, 1410/1990: Mevâkîtu's-salât 4, no: 504; Müslim, (ts.): Mesâcid 238-244, no: 648) konumuzu ilgilendirmektedir. Yine Rasûlullah'ın (s.a.), “dehre” (zamana) sövmeyi yasaklayan; dehre sövmenin Allah'a sövmek anlamına geleceğini hatırlatan rivayeti (Buhârî, 1410/1990: Edeb 101, no: 5827; Müslim, (ts.): el-Elfâz mine'l-edeb 1-5, no: 2246, 2247) zikredilebilir. Dehr ile ilgili hadis hakkında bir inceleme için bkz. Karahan, 2008: 463-518).

Müslüman Bireyin Zamanla İmtihani

Hz. Peygamber'in öğretilerinin Müslüman bireyleri son derece planlı, disiplinli, çalışkan ve zamana riayet konusunda titiz olmaya sevk etmesi gerekir/beklenirken, durum hiç de bu istikamette olmamış ve maalesef Müslümanlar bu konularda geneli itibariyle sınıfta kalmışlardır. Nitekim;

- Söz verdiği yere zamanında gitmemek âdeta sıradan bir hal almıştır.
- İcra edilecek bir programa zamanında başlamamak her nedense âdetten sayılır olmuştur.

Hatta bu konuda en hassas olması gereken yöneticiler tam tersine randevusuna zamanında gelmemeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Üstelik onların bu halleri eleştirilmesi gereken bir şey iken;

“Geldimse no'la ben şuarâ bezmine âhir?”

“Âdet budur, âhirde gelir bezme ekâbir!” (Nev'î)

(Ben şairler meclisine en son geldim ise bunda şaşılacak ne var? Meclise büyüklerin en son gelmesi âdettir, âdettendir.) gibisinden İslâm ahlâkıyla asla örtüşmeyen bir beyitle de mazur gösterilmeye çalışılmaktadır.

- Sempozyumlardan okullardaki derslere, siyasetçilerin açık hava toplantılarından, kutlu doğum programlarına; işyerine, mesaisine, randevularına, hatta konserine varıncaya kadar hayatın neredeyse her alanında geç kalmak normal bir durummuş gibi algılanır hale gelmiştir.

Mesela bir parti liderinin alanı teşrifi(!) 16.00 olarak ilan edilmişse, bu illa ki öyle olacak diye bir şey yoktur, pekâlâ 17.00'yi hatta 18.00'i de bulabilir, hiç belli olmaz! Üstelik ona saygı duyup da saatler öncesinden oraya gelen bunca kalabalığa bir özür bile dileme ihtiyacı hissedilmez. Aslında bekleyenler de buna alıştırmıştır ve durumdan pek şikâyetçi değillerdir; ne de olsa o bir liderdir ve beklenmeye değer bir kişiliktir. Boşa geçtiği için heba olan saatlerin ne önemi olabilir ki?



Sadece siyasetçiler mi böyledir? Elbette hayır! Bir ilköğretim okulu tarafından Adana’da 2015 yılı Kutlu Doğum etkinlikleri çerçevesinde gerçekleştirilen ve saat 10.00’da başlayacağı ilan edilen bir program, sırf ilgili ilçe milli eğitim müdürü gelmedi diye yaklaşık bir buçuk saat gecikmeli olarak başlatılmış; bu arada ne saatinde orada hazır bulunan konuşmacıdan ve ne de saatlerce sıcak ortamda sıkılarak beklemek zorunda bırakılan insanlardan bir özür bile dilenmemiştir. Halbuki ne olmalıydı? Birileri yetişemedi diye programda aksama ihtimali belirlediği anda, yine de program olması gerektiği gibi tam saatinde başlatılmalıydı. Gelmesi gereken yöneticiler saatinde orada olamadıysa, yapacak bir şey yoktur; fedakârlık yapması gerekenler de onlardır. Birileri bir şeyleri kaçırırsa, bu bekletilenlerin değil, zamanını iyi yönetemediği için gecikenlerin sorunudur. Nitekim zamanında uçağa binmesi gereken bir yolcu belli bir sürenin üstünde geciktiği zaman, pencerenin öbür tarafında beklemekte olan uçak hareket etmeden gelmiş olsa bile binmesine izin verilmemektedir. İşte ancak böyle kararlı ve tavizsiz hareket edildiği takdirde herkes bir sonraki randevusuna zamanında gelmeyi kendiliğinden öğrenecektir. Aksi takdirde sorunun halledilmesi mümkün görünmemektedir.

- Müslüman bireyin maalesef televizyon başında, internet ortamlarında veya sosyal platformlarda saatlerce harcayacak kadar boş zamanı vardır.

Bunun için esfle söylemek gerekir ki; yıllarca devam ede gelen dizi filmlere, fikstür gereği haftalarca sürecek spor müsabakalarına, spor programlarında oynanmış maçlar üzerine aynı pozisyonun tekrar tekrar izlenmesi suretiyle uzmanlar(!) tarafından getirilen yorumlara, evlilik programlarına, sanal âlemdaki oyunlara, yine sanal ortamlarda (facebook/instagram vb.) arkadaşlar arasındaki “beğen”lere, “yorum yap”lara, “paylaş”lara vs. feda edilecek saatlerin hiçbir önemi yoktur. Bütün bunlar, zaman kaybı olarak görülmesi şurada dursun, türlü bahanelerle haklı çıkarılmaya çalışılan ve âdiyattan sayılan vakalardandır.

- Bu arada hatırlamamız gereken bir başka boş zaman aktivitesinin(!) mekânı da kahvehanelerdir. Artık “kıraathane” adıyla uzaktan yakından bir ilgisi kalmamış bu yerler maalesef işsizinden emeklisine kadar genci/yaşlısı pek çok insanımızın vaktini boş yere harcadığı daha doğrusu heder ettiği mekânlar konumundadır. Bunlara pekâlâ spor salonlarını, statları, kafeleri de ekleyebiliriz.

Türkiye’nin büyük kesiminde kahvehane ve benzeri yerlerin zaman israfı, işten uzaklaştırmak, tembellik, kamplaşmalara neden olmak, meslek edinmeyi önlemek gibi olumsuz işlevleri olduğu çeşitli araştırmalarda söz konusu edilmiştir (Mesela bunlardan biri için bkz. Okumuş, 2001: 77-78).

Sonuç

Rasûlullah’ın vakit ile ilgili öğretilerinin tıbb-ı nebevî bağlamında değerlendirilerek bir nevi “koruyucu hekimlik” kapsamında ele alınması mümkündür. Yani sağlıklı bir toplum inşânda zamanı tasarruflu kullanmanın, sonradan karşılaşılabilecek pek çok olumsuzluğun önüne geçilmesinde hayati öneme sahip olduğu söylenebilir. Kaynak itibarıyla ise bu öğretilerin ilâhî kaynaklı olması muhtemel olabileceği gibi, bizzat Rasûlullah’ın bilgi ve tecrübesiyle kazandığı bir öngörünün neticesi de olabilir.

Rasûlullah’ın “vakit” konusunda duyarsız ve zaman kavramıyla arası kötü olan bir Müslüman nesil yetiştirmek istemediği kesindir. Bunun için fert fert hepimizin kendine çekidüzen vermesinin zamanı gelip de geçmektedir. Herhalde bugün özelde Türk dünyası ve genelde



İslâm toplumu olarak yapmamız gereken şey; zihnimizde yanlış yer eden “boş zaman” kavramını yeniden ele alarak, bunu “Boş kaldığında (yeniden) yorul!” (İnşirah, 94/7) âyeti çerçevesinde anlamlandırmak ve yorulmak bilmeden, “zamana mutlak riayet” kaydıyla çalışmaya devam etmektir. Şu an için bu satırların yazarı da dâhil fert ve toplum olarak bu seviyeden henüz oldukça uzakta olduğumuz âşikârdır.

KAYNAKÇA

Abdurezzak (1403). *Musannef*, Beyrut.

Abdülvahid S (2013). “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Zaman Yönetimi Becerilerinin İncelenmesi”, *Akademik Bakış Dergisi*, sayı: 38, Eylül-Ekim.

Aclûnî (1405). Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs, Beyrut.

Ahmed (ts.). *Müsned*, Mısır.

Bağavî (1403/1983). *Şerhu's-sünne*, thk. Züheyr eş-Şâvîş ve Şuayb el-Arnâvut, Beyrut.

Beyhakî (1410). *Şuabu'l-îmân*, Beyrut.

Beyhakî (1414/1994). *es-Sünenu'l-kübrâ*, Mekke.

Buhârî (1410/1990). *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut.

Buhârî (1999/1419). *Sahîhu'l-Buhârî*, Dârusselâm, Riyad.

Dârimî (1407). *Sünen*, Beyrut.

Dârimî (1421/2000). *Sünen*, Dârulma'rife, Beyrut.

Ebû Avâne (1998). *Müsned*, Beyrut.

Ebû Dâvud (1409/1988). *Sünen*, Beyrut.

Ebû Nu'aym (1405). *Hilyetu'l-evliyâ*, Beyrut.

Ebû Ya'lâ (1404/1984). *Müsned*, Dımeşk.

Elbânî (ts.). *es-Silsiletü'd-daîfe*, (Şâmîle 2).

Elbânî (ts.). *es-Silsiletü'd-daîfe* (Muhtasara), (Şâmîle 2).

Elbânî (1420/2000). *Silsiletu'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdûa ve eseruhâ's-seyyi' fi'l-ümme*, Riyad.

Hâkim (1411/1990). *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut.

Heysemî (1407). *Mecmau'z-zevâid*, Kâhire-Beyrut.

İbn Ebî Şeybe (1409). *Kitâbu'l-musannef fil-ehâdis ve'l-âsâr*, Riyad.

İbn Hacer (1416). *Takribu't-Tehzîb*, Riyad.

İbn Hibbân (1414/1993). *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, Beyrut.

İbn Huzeyme (1390/1970). *Sahîh*, Beyrut.

İbn Mâce (ts.). *Sünen*, Kâhire.



İbnü'l-Mübârek (ts.). *ez-Zühd*, Beyrut.

Karahan A (2008). “Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkit ve Tetkiki”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 17, sayı: 2, ss. 463-518, Bursa.

Kudâî (1407/1986). *Müsnedu's-Şihâb*, Beyrut.

Kutluay İ. (2009). *Mukaddes Zaman ve Mekânlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul.

Mâlik (ts.). *el-Muvatta'*, Mısır.

Münzirî (1417). *et-Terğîb ve't-terhîb*, Beyrut.

Müslim (ts.) *Sahîh*, Beyrut.

Okumuş E., (2001). “Boş Zamanlar ve Din- I”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2, Diyarbakır.

Rabî' b. Habîb (1415). *el-Câmiu's-sahîh (Müsned)*, Beyrut.

Sağânî (ts.). *Kitâbu'l-mevdûât*, (Şâmîle-2).

Suyûtî (1410/1990). *el-Câmiu's-sağîr fî ehâdîsi'l-Beşîri'n-nezîr*, Beyrut.

Şâfiî (ts.). *Müsned*, Beyrut.

Taberânî (1415). *el-Mu'cemu'l-evsat*, Kâhire.

Tekineş (2012). “Tıbb-ı Nebevî”, *DİA*, XLI, 85-88, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul.

Tirmizî (ts.). *el-Câmiu's-Sahîh (Sünen)*, Beyrut.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Recieved: 09.03.2016 - *Accepted*: 06.05.2016

Dini Edebi Metinler Olarak Menâkıbnâmelerin İslam Tasavvufundaki Önemi Hoca Ahmed Yesevî Menâkıbnâmeleri Örneği

Ömer Faruk TEBER

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
Öğretim Üyesi, Antalya, TÜRKİYE

E-Posta: omerfarukteber@akdeniz.edu.tr

Öz

İslâmî Türk edebiyatının en özgün eserlerinden birisi olan Menâkıbnâmeler, tasavvuf ve zühd hayatı içindeki velilerin faziletlerini, kerâmet ve olağanüstü hallerini sonraki nesillere nakleden sözlü gelenek ve yazılı kaynakların derlenmesiyle oluşturulan anonim veya müellifi belli eserlerdir. Velâyetnâme ve Menâkıp kitapları tarikatın müntesiplerinin tarikata daha sıkı şekilde bağlanmasını sağlamak ve tarikata saygınlık kazandırmak gibi bir takım fonksiyonlar icra etmektedir. Biz bu çalışmamızda Hüsameddin Hüseyin b. Ali Sıgnâkî (ö. 1311) tarafından yazıldığı bilinen *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî*, Sultân Ahmed b. Mevlânâ Mahmud Hazînî tarafından yazılmış olan *Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* ve Hoca Ahmed Yesevî'nin halifesi Sûfi Muhammed Danişmend'in *Mir'âtu'l-Kulûb*'u ile muhtasar olarak Menâkıb kitaplarında yer alan Menâkıb-ı Ahmed Yesevî adlı eserleri üzerinden değerlendirmeler sunacağız.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî; Menakıbname; Velayaename; Menâkıb-ı Ahmed Yesevî



The Importance of Manaqibnamas in Islamic Mysticism as Religious-Literary Texts: Example of Ahmed Yasavî's Manaqibnamas

Abstract

As one of the most original works of Islamic-Turkish Literature, Manaqibnamas are the anonymous or non-anonymous works which were composed with the compilation of oral and written sources which transfer the merits (fadilats), oracles (karâmats) and extraordinary cases of walis, who are in a mystic and ascetic life, to the next generations. Works of genre of Walayatnama and Manaqibnama have some functions such as to have members of brotherhood adhere tariqat more firmly and gain the tariqat prestige. In this study we shall make some considerations with reference to *Manâqib Ahmad Yasavî* known to be written by Husamaddin Husayin b. Ali Sighnâkî (d. 1311), *Javâhir al-Abrâr min Amvâj al-Bihâr* written by Sultân Ahmad b. Mawlâna Mahmûd Hazînî, *Mir'ât al-Qulûb* and *Manâkib Ahmad Yasavî* by Sûfi Muhammed Danishmand, lieutenant (khalifa) of Ahmad Yasavî and *Manâqib Ahmad Yasavî* reported in an abridged form in Manaqibnamas.

Keywords: Ahmad Yasavî; Manaqibnama; Walayatnama; Manâqib Ahmad Yasavî



Giriş

Menâkıbnâmelerde Türk kültürünün belli başlı motifleri ile Türk dünyasının çeşitli coğrafyalarında millî, manevî kültür bütünlüğü içinde olduğunu gösteren işaretlerin varlığı bilimsel bir gerçekliktir. Çünkü menkıbeler tarihî gerçekliklerden mülhem olarak kaydedilen insan ürünü anlatılardır.

Vilâyetnâme adı verilen Bektâşî menâkıbnâmeleri, IX. (XV.) yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmıştır. *Vilâyetnâme* Uzun Firdevsî tarafından yazıldığı tahmin edilen ve Bektâşî geleneğinin nasıl kurulup geliştiğini, inanç ve ahlâk esaslarının ne olduğunu, Hacı Bektâş-ı Velî'ye dâir çeşitli rivâyetleri, kerâmet hikayelerini anlatan destânî bir eserdir. Velâyetnâmeler inanç konularını ve ibâdet anlayışlarını sistematik biçimde ortaya koymaz ancak onlar Hoca Ahmet Yesevî, Lokmân-ı Parende, Yusuf Hemedâni, Şeyh Safiyüddîn, Hacı Bektâş-ı Velî, Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal gibi inanç önderlerinin öğretilerinin aydınlatılması ve tarihsel şahsiyetlerinin tanınması açısından önemli bir yere sahip olan eserlerdir. Tarihî olayları destansı bir tarzda aktardığı için belli bir tenkitten geçirildikten sonra bilimsel tarzda yararlanılabilecek söz konusu anonim eserler, öğretilerin yorumlanması veya insanın somutlaştırma ihtiyacından dolayı itikadî telakkilerin soyut taraflarının daha anlaşılır hale getirme çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır.

Tarihin herhangi bir döneminde, başlangıçta olmuş olan veya olduğuna inanılan bu tür kutsal metinler, sadece övgü nitelikli destansı kayıtlar olmayıp, aynı zamanda menbaî derin insanî duygulara dayanan bilimsel faaliyetlerin vazgeçilmez verileri sayılırlar.

Burada duygunun anlatımından maksat, duygunun bizzat kendisi değil, bir imgeye dönüştürülmüş şeklidir. Simgesel anlatım aynı zamanda duyguların nesnelleşmesini ifade etmektedir.

Menkabevî türde kaydedilmiş eserlerin muhtevasının, yaşanmamış olduğunu farzetmek ve kişilerin tarihsel şahsiyetleri ile tamamen tezat teşkil etmesi de düşünülmemelidir. Çünkü menkıbeyi oluşturan şey insanın bizzat kendisidir, dış dünyayı ve dış dünyanın bizde oluşturduğu duygulara dayanarak anlama ve yorumlama eğilimidir.

Tebliğimizde Menkabevî unsurların toplumsal hayattaki karşılıklarını manevi izdüşümlerini analiz etmeye çalışacağız. Türk düşünce tarihinde ve İslâm coğrafyasının bir parçası olan Orta Asya topluluklarında manevi hayatı derinden etkileyen şahsiyetlerin başında gelen Türkistan Piri Hoca Ahmet Yesevi ile ilgili kaydedilmiş menkabeler üzerinden Yesevi düşüncesinin dinî, ahlâkî ve boyutlar üzerinde durulacaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında genel olarak tercih edilen “Deskriptif (betimleyici) metod” esas alınmıştır. Kişi, görüş ve mezhepleri, kısaca araştırmaya konu olan tarihî materyali anlamaya yönelik bir durum tespiti yapılmaya gayret edilmiştir. Kronolojik süreci takip ederek olayların gelişimi, mümkün olduğu kadar dönemin kaynaklarına dayanılarak bir Mezhepler Tarihi araştırmasının sınırları içerisinde verilmeye çalışılmış, bunun yanı sıra süreç içerisinde yer yer mukayese ve tahliller yapılarak süreçten kopmadan olayları ve kavramları anlamlandırmaya gayret edilmiştir.



Menkabe ve Menkabevî Eser Geleneği

Müfred halde Menkîbe, çoğulu/cem'i Menâkıb, sözlükte “isabet etmek”, “bir şeyden söz etmek”, “haber vermek” anlamlarında kullanılan Arapça “Nakabe”(Zebîdî, trz: IV/301; İbn Manzûr,1414: I/767) fiilinden türemiş “öğünülecek güzel iş, hareket ve davranış” “erdemli davranışlar” “hüner ve meziyetler” manalarına gelmektedir. Terim/ıstilah olarak da Hz. Peygamberin sahabeleri, Râşit halifeler, Ehl-i Beyt, mezheb imamları ve İslâm'ın gelmesinden itibaren bir kısım önemli dinî, tarihî şahsiyetlerin hal tercümelerine dair yazılan yahut herhangi bir topluluğun, şehirlerin veya mekanların mümtaz vasıflarını ifade eden eserlerin veya her hangi bir tarihsel şahsiyetin soyunun övülecek işlerinden bahseden eserleri tanımlamaktadır (Ocak, 1997:27; Şahin, 2010:358) .

Tasavvufun III. (IX.) yüzyıldan sonra İslâm dünyasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte menkîbe kelimesi sûfîlerin hikmetli sözlerini ve örnek alınacak faziletli davranışlarını ifade etmek için kullanılmaya başlanmış*, bu alanda tasavvufî tabakat ve teracim kitaplarında, âdâb ve erkâna dair yazılı kaynaklarda Bâyezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Hafs el-Haddâd gibi sûfîlerin hikmetli sözlerine ve faziletli davranışlarına yer verilmiştir (Şahin, 2004 :29/112).

Özellikle yazılış gayesi dinî ve tarihî şahsiyetlerin kerâmetleri ile o kerametleri gösteren ulu kişilerin yüceltilmesi olan menâkıb kitapları başlangıçta sadece tarikat pîrleri için yazılmış, zamanla muhtevası tarikat içinde önemli yere sahip şeyhleri, tarikatı silsilesinde yer alan diğer sûfîleri ve şeyhin halifeleri ile şeyh ailelerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Hatta bazen belli bir coğrafi bölgeyi içine alan yerlerde yaşayan evliya ve tarihi şahsiyetler için de yine menâkıbnâmeler kaleme alınmıştır (Şahin, 2004:29/112).

Hoca Ahmed Yesevi Menâkıbnâmeleri

Menâkıbnâmelerin en dikkat çeken özelliklerinden birisi ve belki de en önemlisi, eserlerin yazılırken tarihe kaynaklık edeceğinden habersiz olarak halkın tepkilerini doğrudan yansıtan birinci elden kaynaklar arasında yer almasıdır. Bu anlamda diğer birçok tarihi eser niteliğindeki kroniklere nazaran sahipsiz bilgi içerebilmektedirler (İnalçık, 1993: 25). Öte taraftan gerek tasavvuf önderinin ve gerekse de halkın ürettiği olağanüstü davranışlar, sözler ve kerâmetler yalnızca o düşüncenin yaygınlaşmasıyla değil aynı zamanda toplumsal hayatın içindeki ihtiyaçlar ve olaylar ile de yakından ilgilidir. Menkîbelerdeki semboller ve bir takım inanç motiflerini bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir.

* Bu tür eserler için bkz. Hazinî, Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr, haz. Cihan Okuyucu, Kayseri 1995; Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye, Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi, Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, TTK. Yay., İstanbul 1984; Uşaklı Ali ibn-i Hacı Mustafa, Velâyetnâme-i Kolu Açık Hacim Sultân, Derleyen Derviş Burhan, Çev. Mustafa Erbay, Ayyıldız Yay., Ankara 1993; Tâcü'l-arifin Es-Seyyid Ebû'l-Vefâ Menâkıbnâmesi, Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri, Haz. Dursun Gümüoğlu, Can Yay., İstanbul 2006; Odman Baba Velâyetnâmesi, Vilâyetnâme-i Şâhî Gö'çek Abdal, Haz. Şevki Koca, Bektâşî Kültür Derneği Yay., İstanbul 2002; Otman Baba Velâyetnâmesi , (Tenkitli Metin), Haz. Filiz Kılıç, Mustafa Arslan Tuncay Bülbül, Ankara 2007; Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi, TTK. Yay., Ankara 1999; a.g.mlf., Abdal Musa Velâyetnâmesi, TTK. Yay., Ankara 1999; Şükrü Elçin, “Bir Şeyh Şücaeddin Baba Velâyetnâmesi”, Türk Kültürü Araştırmaları, XXII/1-2 (1984), ss.200-218; “Demir Baba Vilâyetnâmesi”, haz. Bedri Noyan, İstanbul 1976.



Türk Menâkıbnâmeciliği XI. Yüzyılda telif edilen ve Karahanlı hükümdarı Abdulkerim Satuk Buğra Han'ın hayatını konu edinen *Tezkire-i Satuk Buğra Han* ilk Türk menâkıbnâmesi sayılmaktadır. Edebiyat tarihçileri tarihteki kahramanların hayat hikayeleri ve kahramanlıklarından, olağanüstü güçlerinden bahseden dinî-edebî ve destansı bu tür eserlere yine menâkıbnâme türü eserler olarak literatürdeki yerini belirlemişlerdir (Şahin, 2010: 360).

Türk menâkıbnâmeciliği *Tezkire-i Satuk Buğra Han*'dan sonra da devam etmiş özellikle Türkistanlı büyük mutasavvıf Hoca Ahmet Yesevî ile ilgili menâkıbnâmeler yazılmıştır. Bu menâkıbnâmelerin tespit edilebilen en eski nüshası Hüsameddin Hüseyin b. Ali Sıgnâkî (ö. 1311) tarafından yazıldığı bilinen *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî* adlı eserdir. Bu eserde Hoca Ahmed Yesevî'nin tarihsel şahsiyeti, dinî ve ilmî kişiliği ile halk arasında yaşayan rivayetler edebî bir dil ile olan Farsça kaydedilmiştir**. Eser Sıgnâkî'nin dilinden dönemin tasavvuf hakkındaki toplumun anlayışını sunduğu gibi mutasavvıf zahitlerin dış görünüşlerini çehardarbı (saçı, sakalı, bıyığı ve kaşları alınmış), raksettiklerini (Yiğit o kişidir ki, teveccüh eder de bağ raksa başlar); abdallâr, veliler ve kerâmet ehl-i sûfilerin kadın-erkek zikir ve sema etmeleri gibi âdetlerinden bahsederek dervişlerin yaşam biçimlerinden söz etmektedir (Tosun, 1998:71-78).

Sıgnâkî eserde Yesevî dervişlerinin düşünce dünyasını aktarırken bir kutu içindeki ateşin pamuğa zarar vermediği gibi kadın erkek birlikte zikretmesinden de dervişlerin gönüllerine bir zarar gelmeyeceği anlatılmış; edeb kusuru işlememeye dikkat çekmiş ve âdaba riayeti teşvik etmiştir (Tosun, 1998: 78). Halkın cefasına sabreden dervişin zafere ulaşabileceğini salık vererek, tasavvuf düşüncesinin temel düsturlarından olan Hakk'a vuslat olabilmek için halka hoş görü ile bakabilmeyi öğütlemiştir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin önde gelen halifelerinden birisi olan Sûfi Muhammed Danişmend Zernûkî'nin (Köprülü, 1966: 27) yazdığı *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî* elimizde olmamakla birlikte muhtasar bir takım bilgilere ulaşılabilineceği çağdaş araştırmacılar (Tosun, 1997: 46) tarafından dile getirilmektedir*. Genellikle Bektaşî menâkıbnâmelerinin, Türkler'in islamiyet öncesi dinlerinden de izler taşımakta olduğu bir takım araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. bu izler *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli*, *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâ'ud-dîn* ve *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*'da yoğunudur. Bektaşî menâkıbnâmesi olmamakla birlikte Bektaşiliğin oluşmasından önce yazılan *Menâkıbu'l Kudsiye*'de de islam öncesi inanç izlerini en az *Menâkıb-ı Hacı Bektâş Veli* kadar taşımakta olduğu ifade edilmektedir (Ocak, 2005: 12-22). Bununla birlikte Hoca Ahmet Yesevî menâkıbnâmesi, ile yine Hoca Ahmet Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'i ile *Hazîni*'nin yazdığı *Cevâhiru'l-Ebrâr* ve Hoca Ahmet Yesevî'nin söz ve nasihatlarını ihtiva eden en eski menâkıb türü eser onun halifesi Sûfi Muhammed Danişmend'in *Mir'âtu'l-Kulûb* (Tosun, 1998: 73) adlı eserler dikkate alındığında Ahmed Yesevî'nin inanç ve itikad dünyasının Tevhid, nübüvvet ve me'ad iman esaslarının oluşturduğunu; mahlukata merhamet ilkesinin esas alındığı Melâmî karakterde bir Matûrîdi izlerin oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

** Özbekistan/Taşkent Fenler Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi Nr.11084'de (vr.11b-14a) arasında *Risâle-i Hüsameddin-i Sıgnâkî* adıyla kayıtlı olan bu eserin tahkikli neşri yapılmıştır.

* Bu çalışmada yazar, Âlim Şeyh olarak marûf Muhammed Âlim Sıddikî'nin *Lemhat min Nefahati'l-Kuds* adlı eserindeki Yesevî ile ilgili bilgilerin temelde Sufi Danişmend'in yazdığı *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî*'ye dayandığı için onun muhtevası hakkında elimizde yeterince bilgi bulunduğunu ve hatta muhtasar bir metnin olduğunu yazmaktadır.



Türkistan Piri Hoca Ahmet Yesevî ile ilgili menâkıbnâme türü bir başka eser, XVI. Yüzyılda kaydedilen Sultân Ahmed b. Mevlânâ Mahmud Hazîni tarafından yazılmış ve Sultan III. Murad'a sunulmuş olan Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr adlı eserdir (Hazini, 1995). Eserin müellifi Hazinî, Orta Asya'da tasavvuf hareketinin çok etkili olduğu bir dönemde yetişerek, Yesevî şeyhlerinden Seyyid Mansûr Kaşıktıraşı'ye intisab etmiştir**.

Cevâhiru'l-ibrâr, Orta Asya Mâverâünnehir bölgesi Türk dünyasının en büyük velisi Hoca Ahmet Yesevî', şahsiyeti ve menkıbeleriyle kurucusu olduğu Yeseviyye tarikatını tarihi, âdâb ve erkânı hakkında en eski ve orijinal bilgileri içermektedir (Azamat, 1993: 7/432). Bu eserde ayrıca Ahmed Yesevî'nin halifeleri ile ilişkilerinden bahsedilmekte, Yeseviye tarikatının temel doktrinlerinden söz edilmektedir (Şahin, 2010: 360).

Sonuç

Sonuç olarak, Menâkıbnâmeler, alanın bilim insanları tarafından eleştirel bir gözle analiz edilmesinden sonra akademik araştırmalara konu edildiğinde zengin birer folklor ve tarih kaynağı oldukları görülecektir. Bu eserler sayesinde tarihi olaylar, tarihi, şahsiyetler, dönemin sosyo-ekonomik, kültürel ve dini yönleri ile gelenek ve göreneklere hakkında bilgi elde edilmiş olacaktır (Köprülü, 1943: VII/27/384). Osmanlıdan günümüze tevârüs eden Bektâşî Erkânâmelerinde mürşid-i kâmil olarak Hoca Ahmed Yesevî'ye, Pir-i Kamil olarak da Hacı Bektâş-ı Velî'ye atıfta bulunulması bu düşüncenin somut bir tezahürüdür (Teber, 2008:46-52).

Bektâşî Erkânâmelerinde bireysel ve sosyal tekamüle insan-ı kâmil anlayışı bağlamında dolaylı bir atıfta bulunulmuş, ele alınan konular içerisinde şerî'at, tarikat, hakikat ve ma'rifet itibarıyla tam ve olgun şahsiyet tarif edilmiştir. Hoca Ahmet Yesevî'nin öğretilerinden mülhem Bektâşî Tarikatın amacı da zaten bu dört hususun kemale erdirilmesinden oluşmaktadır.

KAYNAKÇA

Azamat, N. (1993), "Cevâhiru'l-Ebrâr", *DİA*, (7/432), İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.

Demir Baba Velâyetnâmesi, (1976), .haz. Bedri Noyan, İstanbul.

Elçin, Ş.(1984), "Bir Şeyh Şucaeddin Baba Velâyetnâmesi",*Türk Kültürü Araştırmaları*, XXII/1-2 ,200-218

Elvan Ç. (1984), Menâkıbü'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye, Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi, Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul, TTK. Yay.

Güzel, A. (1999), Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi, Ankara, TTK. Yay.

Hazîni, SA.(1995), Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr, Yesevî Menâkıbnâmesi, haz. Cihan Okuyucu, Kayseri.

** M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabının Ahmed Yesevî'nin hayatı ve Yeseviyye tarikatı ile ilgili bölümünü, önemini özellikle vurguladığı bu eserdeki bilgiler çerçevesinde ele almıştır.



- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî, (1414), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut.
- İnalçık, H.(1993), “Derwish and Sultan: An Analysis of The Otman Baba Vilâyetnâmesi”, *The Middle East and the Balkans Under The Ottoman Empire, Essays on Economy and Society*, Bloomington.
- Köprülü, F. (1943), “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları”, *Bellekten*, VII/27, 379-522.
- Köprülü, F. (1966), *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara, TTK.,
- Ocak, AY.(1997), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, Ankara, TTK Yay.
- Ocak, AY. (2005), *.Alevî ve Bektâşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul.
- Risâle-i Hüsameddin-i Sıgnâkî, Özbekistan/Taşkent Fenler Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi Nr.11084. (vr.11b-14a).
- Odman Baba Velâyetnâmesi, Vilâyetnâme-i Şâhî Gö'çek Abdal, (2002), Haz. Şevki Koca, İstanbul, Bektâşî Kültür Derneği Yay.
- Otman Baba Velâyetnâmesi , (Tenkitli Metin), (2007), Haz. Filiz Kılıç, Mustafa Arslan Tuncay Bülbül, Ankara.
- Şahin, H. (2004), “Menâkıbnâme”, *DİA.*, C. 29, (ss. 112-113). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şahin, H. (2010), “Alevi-Bektâşî Tarihinin Yazılı Kaynakları:Velayetnameler”, *Anadolu'da Aleviliğin Dünü Bugünü*, ss.356-366, Edit. Halil İbrahim Bulut, Sakarya, Sakarya Üniv.
- Tâcü'l-arifin Es-Seyyid Ebû'l-Vefâ Menâkıbnâmesi, Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri, (2006), Haz. Dursun Gümüsoğlu, İstanbul, Can Yay.
- Teber, ÖF. (2008), *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara, Aktif.
- Tosun, N. (Ocak-Haziran 1998), “Ahmet Yesevî'nin Menâkıbı”, *İLAM Araştırma Dergisi*, C.III, S.1, 71-78.
- Tosun, N. (Temmuz-Aralık 1997), “Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risale: Mirâtu'l-Kulûb”, *İLAM Araştırma Dergisi*, C.II, S. 2, 41-86.
- Uşaklı Ali ibn-i Hacı Mustafa, (1993), *Velâyetnâme-i Kolu Açık Hacim Sultân*, Derleyen Derviş Burhan, Çev. Mustafa Erbay, Ankara, Ayyıldız Yay.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed, (trz.), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, Daru'l-Hidâye, Beyrut.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Recieved: 29.03.2016 - *Accepted*: 06.06.2016

İslam Hukukunda Karşı Cinse Benzeme Yasağının Kılık Kıyafetle İlgili Sınırları

İsmail YALÇIN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Denizli, TÜRKİYE

E-Posta: isyalcin@gmail.com

Öz

İslam, hukuki değerlerini beş temel esasın korunması etrafında şekillendirmiştir. Bunlardan biri neslin korunmasıdır. Neslin korunması, ırz, namus, nikâh, aile, mahremiyet gibi değerlerin korunmasını, buna karşılık zinanın, zinaya vesile olabilecek her türlü evlilik dışı cinsel yaklaşmanın ve cinsel sapkınlıkların engellenmesini gerektirmektedir. Neslin korunması aynı zamanda erkek ve kadın her iki cinsiyetin cinsel kimliklerini korumalarına ve bu kimliğin gereğini yerine getirmeye gayret etmelerine bağlıdır. Fakat günümüzde özgürlük, moda, trend gibi sihirli sözcüklerin ardına gizlenerek yaygınlaştırılan cinsiyetsizleştirme, üniseks kıyafetler, mahremiyeti önemsizleştirme, nikah ve aileyi değersizleştirme, cinsiyet rollerinin dejenere etme, cinsel sapkınlıkları tabii bir insan hakkı gibi gösterme hep nesli bozacak yaklaşımlardır. Kıyafet konusunda karşı cinse özenme ve onun kıyafetlerini giyme de bir cinsel sapmadır. Niyet ve toplumsal algıyla açığa çıkan cinsel sapmalar İslam hukukunda hoş görülmez. Doğuştan gelen veya sonradan oluşan bir bozukluk sebebiyle cinsel kimlik konusunda fiziki veya ruhsal rahatsızlığı bulunanlar tedavi edilerek en uygun cinsel kimliğe kavuşması sağlanır.

Anahtar Kelimeler: Benzeme, teşebbüh, cinsel sapma, kılık kıyafet.



The Limits of Cross Dressing in Islamic Law

Abstract

Islam has formulated its legal rules around the preservation of five fundamental pillars. One of these is the preservation of progeny. The preservation of progeny requires safeguarding values such as chastity, marriage, family, privacy and, at the same time, prevention of fornication, forms of extra-marital sexual intimacy that may lead to fornication, or any other sexual deviations. Protection of progeny also requires men and women to preserve their sexual identity and try to live a life in accordance with this identity. However, nowadays there are efforts to eliminate the difference between genders and to change gender roles in ways that are inconsistent with natural disposition. Making the youth genderless using concepts such as freedom, fashion or trend, directing them towards unisex clothing, eliminating feelings of shame and privacy and presenting sexual deviancies as an issue of natural human rights are among these efforts. People who experience mental or physical problems because of anomalies that are innate or occur later on in life should not be abused and regarded as a third gender; instead, they should be treated and re-gained into the society. Clothing like the opposite sex or imitating those cloths is also a form of sexual deviancy. However, this is best manifested when the exact clothes of the opposite sex are worn. Being similar in its name or form is not enough. The fact that this is a sexual deviancy is understood through the intention of the person doing the act and through the customs and perception of the society. Islamic law prohibits such acts and foresees for these punishment both in this life and in the hereafter.

Keywords: transvestism, cross dressing, sexual deviancy, clothing



Giriş

Allah, tanışıp yakınlaşmaları için insanı kabileler ve milletleri ayırdığı insanoğlunu bir erkek ve dişiden yaratmış ve neslin devamını bu iki cinsin birleşmesine bağlamıştır. İki cinsi birbiri için cazibe odağı, birbirinin tamamlayıcısı ve toplumun yapıtaşı olan ailenin çekirdeğidir. Ailenin korunması için erkek ve kadın cinsiyet farklılıklarının korunması gerekir. Bu farklılıklar sadece fiziksel görünümde değil, davranışlarda konuşmalarda duyguları yansıtan tepkilerde ve toplumsal rollerde görülür. Kılık kıyafet ve süslenme dışarıdan cinsiyeti en bariz gösteren ayırıcı unsurlardan biridir. Görebildiğimiz kadarıyla bütün dünyada kadın ve erkek kıyafetleri arasında farklılıklar bulunmakta ve genellikle kadın kıyafetleri erkek kıyafetlerinden daha süslü olmaktadır.

Cinsiyet farklılıklarının korunması ve her bir cinsiyetin kendine has özelliklerini belirgin şekilde öne çıkarması İslam kaynaklarında kuvvetle vurgulanmıştır. Aralarında küçük farklar bulunan bir gurup rivayete göre Hz. Peygamber, hal, tavır ve davranışlarıyla karşı cinse benzemeye çalışanları, karşı cinsin kıyafetini giyenleri şiddetle kınamış ve bu türden davranışları ile toplum içinde kötü ahlaki örneklik edenlerin evden ve toplumdan uzaklaştırılmasını istemiştir. Kuran'ı Kerim'de ve hadis rivayetlerinde yer alan müteaddit ifadeler, kadınların erkeklere göre daha fazla süslenebileceğine işaret etmiş ve bu süslenmenin toplumda ahlaki bozulmaya sebep olabilecek dereceye ulaşmaması için gerekli uyarılar yapılmıştır. Yine rivayetlerde, el, ayak ve yüz gibi organların boyanması; kulak, boyun, kol ve ayak gibi organlara takılar takılması; saçların erkeklere göre daha uzun tutulması, süslenmek için altın ve ipek kullanılması kadınlara meşru görülen davranışlar olarak zikredilmiştir.

Bütün dünyada kılık ve kıyafet açısından kadın ve erkekler arasında farklılıklar görülmektedir. Fakat bu farklılıklar yeknesak değildir. Bütün dünyada geçerli olacak şekilde belli bir cinse has kılınan bir kıyafet türünden bahsetmek zordur. Çünkü iklim şartları, gelenekler, inançlar ve ihtiyaçlar ve günümüzde moda merkezleri kıyafetleri yönlendirmekte ve dünya genelinde çok farklı kıyafet şekilleri ve çeşitleri görülmektedir. Kadın ve erkek kıyafeti olarak ancak dar alanlarda bazı genellemeler yapılabilir veya daha genel yaklaşımlarda çoğunluk esasına göre eğilimlerden bahsedilebilir. Mesela ülkemiz için etek ve başörtüsü kadın kıyafetidir denilebilirse de buna mukabil erkeklere has bir kıyafet belirlemek mesela pantolon ve kravat erkek kıyafetidir demek mümkün değildir. Daha geniş genellemelerde ancak kadınların erkeklere göre daha renkli veya süslü giyinmeye meyyal oldukları gibi bir ifade kullanılabilir.

Benzeme (Teşebbüh) Kavramı

Konu ile ilgili naslarda benzeme kavramı teşebbüh kelimesi ile ifade edilmiştir. Teşebbüh hem gayrimüslimlere benzeme hem de karşı cinse benzeme bağlamında yasaklanmış ve kınanmıştır. Her konuda ve her açıdan farklı olmak mümkün olmadığına göre yasaklanan şeyin gayrimüslimlere has olan veya karşı cinse has olan tavır ve davranış, hal ve hareket, giyim ve kuşam, şiar ve alametler olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Böyle bir benzemenin sîret ve suret boyutu, niyet ve fiil boyutu söz konusudur. Bu sebeple kınamaya ve yasaklamaya konu edilen benzeme farkında olmadan veya bilmeden ortaya çıkabilecek bir benzeme değil bilinçli, özentiye dayalı bir benzeme çabasıdır. Benzemenin diğer boyutu olan kişilerin algısı hususunda bireysel algıların değil yaygın ve genel kabullerin değer oluşturabileceği ve bu algının sonucuna göre davranışın kınanacak ve yasaklanacak bir davranış olabileceği kabul edilmelidir.



Karşı Cins Benzemeyi Yasaklayan Deliller

Nesli korumayı beş temel değerden biri olarak kabul eden İslam, meşru karı-koca ilişkisi dışında kalan her türlü cinsel yakınlaşmayı sapkınlık olarak değerlendirip haram saymıştır. Kur'an-ı Kerim nikâh ilişkisi dışında kalan zina, livâta, sevicilik gibi apaçık hayâsızlık olan davranışlardan “fahişe” ve “fahşâ” kelimeleriyle yirmi dört yerde sakındırmıştır. Ayrıca Lût kavminin erkek erkeğe ilişkiye yönelmeleri sebebiyle helak edildikleri hatırlatılmış (el-A'raf 7/80-84; Hud 11/78-83) ve Nisa Suresi 15. Ayetinin bir yorumuna göre kadın kadına ilişkiye yönelen kadınların şiddetle cezalandırılmaları istenmiştir (Karaman v.dğr., II, 29). Hadis kaynaklarında da livâta ve lezbiyenlik türü eşcinsel davranışlar yasaklandığı (Tirmizî, “Radâ”, 12; Ahmed, *Müsned*, I, 317; İbn Mâce, “Hudûd”, 12) gibi günümüzde transseksüellik olarak ifade edilen erkeğin kadınlaşması ve kadının erkekleşmesi şeklindeki sapkınlıklar ve travesti denilen karşı cinsin kıyafetlerini giyme sapkınlığı da şiddetle yasaklanmıştır.

Senedi İbn Abbas'a ulaşan iki rivayetten birinde: “Allah resulü erkeklerden kadınlara benzeyenleri ve kadınlardan erkeklere benzeyenleri lanetlemiştir” (Buhari, “Libâs”, 61). İbn Abbas'tan gelen diğer rivayette: “Hz. Peygamber erkeklerden kadınlaşanları ve kadınlardan erkekleşenleri lanetlemiş ve onları evlerinizden uzaklaştırın buyurmuştur” (Buhari, “Libâs”, 62). Ebu Hureyre'den gelen rivayette; “Allah resulü kadın elbisesi giyen erkeği ve erkek elbisesi giyen kadını lanetlemiştir” (Ebu Davud, “Libâs”, 29). Kadınlarla erkeklerin farklılığına dikkat çeken bir rivayette: “Bir kadın perde gerisinden Hz. Peygambere bir mektup uzatmış, Hz. Peygamber o eli tutmuş ve 'bu erkek eli midir kadın eli midir, bilmiyorum' demiş, bunun üzerine o kadın, 'kadın elidir' deyince 'kadın olsaydın tırnaklarının (rengini kınayla) değiştirirdin' buyurmuştur” (Ebu Davud, “Teraccül”, 4). Aynı yerde zikredilen bir başka rivayette: “Hind binti Uteybe Hz. Peygamber'e biat etmek istemiş, Hz. Peygamber ona ellerin yırtıcı hayvan pençesi gibi olduğunu söylemiş ve ellerini (kınayla) değiştirmeden biatini kabul etmeyeceğini bildirmiştir”. Bu bağlamda zikredilebilecek başka bir gurup rivayete göre Hz. Peygamber hacda erkeklerin saçlarını kısaltmalarını veya tamamen kesmelerini isterken kadınların tamamen kesmelerini yasaklamıştır (Nesâî, “Hac”, 74-75). Medine'de ellerini ve ayaklarını boyayarak kadın gibi davranan bir kişi Hz. Peygamber tarafından sürgüne gönderilmiştir (Ebu Davud, “Edeb”, 61).

Karşı cins benzemeyi veya karşı cins gibi davranışlar sergilemeyi yasaklayan rivayetleri değerlendiren hadis yorumcuları yapısal bozukluk ile bilinçli cinsel sapkınlığı birbirinden ayıran bir yaklaşım sergilemişlerdir. Buna göre doğuştan cinsiyetinde belirsizlik olan veya çeşitli derecelerde çift cinsiyetlilik gösterenler çeşitli kriterlere göre iki cinsiyetten birine dâhil edilir. Çok nadir de olsa cinsiyeti belirlenemeyenler “hünsayı müşkil” nitelemesiyle özel hükümlere tabi tutulur (Duman H, (2002)). Bu durumla karşılaşanların kendilerinin seçmedikleri durumlarından dolayı bir sorumlulukları yoktur. Aynı şekilde organlarında karşı cinsiyete benzer durumlar olmamakla birlikte doğuştan sesi veya hareketleri karşı cins benzeyen kişiler de hadiste kınanan gurubun içine dâhil değildir. Rivayetlerde lanetlenen kişiler, özentiyle, kendi kasıt ve iradeleriyle hal, tavır ve hareketlerinde, giyim ve kuşamında karşı cins benzemeye çalışan kişilerdir (bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXII, 42). Bir başka yoruma göre kadına benzeyerek lanete muhatap olan erkekler, kendilerine arkadan yaklaşılmalarda, erkeğe benzeyerek lanete muhatap olan kadınlar ise sevicilik yapanlardır (İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, X, 333).



Karşı Cins Benzemeye İlgili Tartışmalar

İslam hukukunda kılık kıyafette karşı cins benzeme bazı temel kabuller ve asli ilkeler üzerinden değerlendirilir. Allah insanları bir erkek ve bir kadından ya erkek veya kadın olarak yaratmıştır. Üçüncü bir cinsiyet yoktur. Nesli korumak, İslam'ın en üstün beş değerinden birisidir. Nesli korumak için nikâha ve aileye önem vermek, nikâhsız ilişkileri yasaklamak ve aile kurumuna zarar veren yönelimleri engellemek gerekir. Doğuştan veya sonradan, bir cinsiyete ait normal fiziki ve/veya ruhsal yapıyı göstermeyen kişiler, uzmanlar tarafından iki cinsiyetten birine yönlendirilmeli ve o cinsiyetin bütün özelliklerini kazanması için gayret gösterilmelidir. Fiziki yapısı ile ruhsal eğilimleri farklı olan, cinsiyet karakterleri tam gelişmemiş olan veya doğum sonrası çeşitli etkilerle karşıt cinsiyetin tutum ve davranışlarını sergileyen ya da kıyafetlerini giyen kimseler eğitim ve tedavi ile iki cinsiyetten birini tutarlı bir şekilde yaşamalıdır. Bunun dışındaki yönelimler İslam hukuku bakımından suçtur, günahtır ve yaptırım gerektirir.

İnsanın cinsiyet karakterini sadece dış görünüşle belirlemek bazen yanıltıcı sonuçlara götürebilir. Cinsiyeti belirleyen iç ve dış genital organlar yanında, kıllanma farklılıkları ve memelerin gelişimi gibi ikincil göstergeler de bulunmaktadır. Fakat cinsiyet özelliklerinin oluşumunda en önemli etken cinsiyet hormonlarıdır. Ayrıca cinsiyet özelliklerini etkileyen ve tam olarak tanımlanamayan başka etkenler de bulunabilir. Bu sebeple sorunlu cinsiyetin tanımlanmasında, yönlendirilmesinde ve tedavisinde psikiyatr, psikolog, endokrinolog, jinekolog, ürolog gibi birçok uzmanın el ele vermesi gerekir.

Karşı cinsin kıyafetini giymek bir cinsel sapmadır. Ancak öncelikle bu sapmaya neden olan etmenleri tespit etmek ve ona göre, sonuç olan davranışları değerlendirmek gerekir. Karşı cins kıyafeti giyen kişi, pasif eşcinsel, travesti veya transseksüel olabilir. Bu davranışının tedaviye cevap verebilecek etmenleri bulunabilir ya da sonradan kazanılmış bilinçli bir tercih olabilir. Ahlaki bir sapkınlık sebebiyle bilinçli ve iradî bir tercihle cinsiyet konusunda üçüncü bir yol bulmaya çalışanlar kınanır, kontrol altında tutulur ve toplumsal değerleri zedeledikleri için cezalandırılabilir. Diğerleriyle ilgili her türlü tedavi yöntemleri denenir ve başarılı olunamazsa topluma zararı en aza indirgenecek şekilde gerekli tedbirler alınır.

Kılık Kıyafette Karşı Cins Benzemeye İlgili Sınırlar

Dünyada ortak bir değer olarak kadın ve erkek kıyafetlerinin tam olarak ayrılabilirdiği bir durum bilinmemektedir. Ancak toplumlara göre değişebilen kadın ve erkek kıyafetleri bulunmaktadır. Karşı cins benzemeye ait kıyafet iddiası ise ya giyenin niyetiyle veya görenlerin çoğunun giyimini karşı cins andırdığını hissetmesiyle veya her ikisinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Yaygın olarak kadınların erkeklere göre daha süslü ve daha renkli giyindikleri ve makyaj yapmanın daha ziyade kadınların özelliği olduğu bilinmekle birlikte bunlar mutlak ayırıcı değildir.

Hız. Peygamber döneminde de günümüzde de Arap kadın ve erkekler etek, gömlek, entari ve pantolonda erkek ve kadın aynı ismi taşıyan birbirine benzer kıyafetler giymişlerdir. Hint kıtası Müslümanları arasında da geniş şalvar türünde bir pantolon ve üzerine sarkıtılmış gömlek/tunik ortak bir kıyafettir. Palto, kaban, pardösü, ceket, gömlek, tişört, pantolon gibi birçok kıyafetin erkek ve kadın için yapılanının adı aynıdır fakat şekil ve model olarak bilinçli ve gerekli farklılıklar taşır. Fakat son yıllarda üniseks kıyafetler denilen ve her iki cinsin ortak giyebildiği kıyafetler üretilmeye başlanmıştır. Burada ticari amaç olabileceği gibi toplumda cinsiyetsizleştirme amacına bilinçli veya bilinçsiz destek vermek de söz konusu olabilir.



Karşı cinse benzeme iddiasıyla bir kıyafeti kınamak her zaman sağlam bir temele dayanmayabilir. Bir kıyafetin kadın veya erkek kıyafeti olmasını belirleyen, geçerliliğini sürdüren örf ve kabullerdir. Hz. Peygamber döneminde yaygın olan kadın ve erkek kıyafetlerine bakıldığında gömlek, etek, tunik, entari, fistan giymenin daha yaygın olduğu, pantolon veya şalvar tarzında iki bacaklı olarak dikilen kıyafetlerin az bulunduğu Hz. Peygamberin şalvar giydiği veya giymediği yönünde rivayetler bulunmakla birlikte aştaptan şalvar giyenlerin olduğu anlaşılmaktadır. (Uysal M (2004): 58-101). Hz. Peygamber döneminde uzun elbise giymek kibir alameti sayıldığı için entari, îzar, peştamal gibi vücudun alt kısmını kapatan kıyafetlerin çok uzun olmaması hakkında rivayetler vardır. (Ebu Davud “Libâs”, 36-37; Tirmizî, “Libas”, 9; Neseî, “Ziye”, 106). Bunun yanında avret mahallinin görülmesine sebep olabilecek dizleri dikerek oturma şekillerini yasaklamıştır (Buhari, “Salât”, 20-21; Müslim, “Libâs”, 70-74) ve aynı endişeyle cemaate katılan kadınların mescitte erkeklerden önce başlarını kaldırmamalarını istemiştir (Müslim, “Salât”, 29).

Renk bakımından kıyafetlerde ayırım yaparak kırmızı ve sarı gibi renklerin kadınlar için olduğunu bu sebeple erkeklerin giymesinin uygun olmayacağını ifade eden rivayetler olduğu gibi bunda bir mahsur olmadığını ifade eden rivayetler de vardır (Buhari, Libâs, 34-35; Müslim, “Libas”, 27-31; Ebu Davud, “Libâs”, 16,18,19). Vücuda sürülen kokular bakımından da kadın ve erkek arasında farklılık olması ve erkeklerin kokusu çok boyası az, kadınların ise boyası çok kokusu az parfümler kullanması tavsiye edilmiştir. (Neseî, “Ziye”, 32).

Günümüzde de entari, fistan, etek benzeri kıyafetler bazı İslam ülkelerinde kadın ve erkekler tarafından giyilebildiği gibi, Hint Müslümanları arasında uzun gömlek ve altına geniş pantolon hem iki cins tarafından giyilmektedir. Anadolu'nun bazı kesimlerinde alt giysi olarak şalvar hem erkekler ve hem de kadınlar tarafından giyilmekte ve tesettür, pratiklik, esneklik ve işe uygunluk bakımlarından büyük kolaylık sağlamaktadır. O halde kadın ve erkek kıyafetlerinin birçok parçası isim ve şekil olarak birbirine benzeyebilir veya cinsiyete göre farklı isim alabilir. Fakat aynı ismi taşıdığına dahi, kasıtlı olarak her iki cinsiyete göre yapılmadığı sürece kadın ve erkek olarak farklılaşmakta ve kadın gömleği, kadın ceketi, kadın kazağı, kadın pardösüsü, kadın pantolonu gibi isimler almaktadır. Böyle durumlarda ayırıcı olan kadının tesettür farklılığı veya kadın bedenine uygun diğer özellikleri olacaktır. Ayrıca erkekleşme veya kadınlaşma sadece kıyafetten ibaret değildir ve cinsel bir sapkınlık olarak karşı cinsin kıyafetlerini giyenler açıkça bilinebilir.

Sonuç

İslam hukukunda cinsiyet farklarının korunması ve her iki cins arasında karşılıklı sağlıklı ve helal ilişkiler geliştirilerek sağlam aile yapılarının kurulması ve gelecek nesillerin temiz ve güvenli ortamlarda yetişmesi çok önemsenmiştir. Fıtrat kanunları gereği ergenlik çağına gelmiş her kız ve erkek eş adaydır ve evlenerek anne ve baba rollerini üstlenmeleri tabii bir beklentidir. Kadın erkek ilişkilerinin nikâh temeli üzerinden helal çerçevede yürütülmesi için toplumda her türlü cinsel sapmaya karşı tedbirler geliştirilmesi ve ortaya çıkabilecek vakaların en az zararlarla atlatılabilmesi için çözümler üretilmesi kamu görevidir. Aile, örgün ve yaygın eğitim veren bütün kurumlar çocuk ve gençlerin sağlıklı cinsel kimlik kazanmalarını sağlama konusunda iyi örnekler sunmalı ve gerekli eğitimi vermelidir. Cinsiyet konusunda fiziki veya ruhsal bir bozukluk söz konusu ise tedavi edilmeye çalışılmalı ve bu durumdakilerin kötü örnek oluşturmalarına fırsat verilmemelidir. Buna mukabil açıkça karşı cinse ait olmadıkça bu açıdan kıyafetler kınanmamalıdır. Zaman ve zemine, iklim ve coğrafyaya, gelenek ve göreneklere göre kılık ve kıyafetin değişmesi tabii karşılanmalıdır. İslam hukuku açısından



kılık kıyafette edep sınırlarının ve cinsiyet farkının korunması, gayrimüslimlerin şiarı olan elbise ve aksesuarların kullanılmaması esastır. Bu sebeple kılık kıyafette karşı cinse, gayrimüslimlere ve toplumda düşük ahlaklı kişilere benzemek yasaklanmıştır. Bunun dışında örf ve âdete, zaman ve zemine, ihtiyaç ve zevke göre tesettür ve edep sınırlarını koruyan her türlü kıyafet giyilebilir.

KAYNAKÇA

- El-Askalanî, İbn Hacer (1379h). *Fethu'l-bârî, şerhu sahihi'l-buharî*, (I-XIII), Beyrut.
- El-Aynî, Bedruddin (ty). *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-buhari*, (I-XXV), Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabî.
- Çalışkan, İ. (2011). *İslam Hukukunda Çift Cinsiyetliler (Hünsâ)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.
- Çeker, O. (1998). “Hünsâ”, *DİA*, XVIII, 491.
- Duman H (2002). İslam Hukukunda Hünsâ (Çift Cinsiyetliler), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 1, s. 295–318.
- Karaman, H. ve dğr.(2006). *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara.
- Korkmaz, A. (2011). “Din Değişim Etkileşimi Bağlamında İslami Eşcinsellik Algısında Çağdaş Kırılmalar”, *Uluslararası Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Sempozyumu*, Samsun, s. 437-461.
- Korkmaz, TH. (2015). “Renk ve Fikhî Hükümlere Tesiri”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*, 14-17 Mayıs 2015, Kütahya, s. 301-314.
- Nevevî, M. (1392h). *El-Minhâc şerhu sahihi'l-müslim*, (I-XVIII), Beyrut, 2.bs.
- Öğüt, S. (2009). Sihâk, *DİA*, XXXVII, 169.
- Rowson, EK. (2015). İlk Dönem Medine'de Efemineler (Çev. Turabi A H & Özden E), *RAST Musicology Journal/Rast Muzikoloji Dergisi*, 3(1): 1-31.
- Şahin N Z (2015). İslam Hukuku ve İslam Hukuku Bağlamında Eşcinsellik Sorunu, *Ekev Akademi Dergisi*, 62(19): 507-530.
- Yaşaroğlu, K. (2003). Livâta, *DİA*, XXVII, 198.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Received: 21.03.2016 - *Accepted*: 01.06.2016

Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın Âlimlerin Hadis İlimine Katkıları (Memlûkler Dönemine Kadar)*

Muhammet YILMAZ

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana, TÜRKİYE

E-posta: muhyilmaz@cu.edu.tr

Öz

Kadınlara dair olumsuz algıların izlerini, yaratılış kıssasına kadar götürmek mümkündür. Oysa İslam'a göre fiziksel, biyolojik ve hatta psikolojik açılardan yaratılış ve doğaları kısmen farklılık gösterse de, sorumlu bir varlık olması bakımından erkekle kadın arasında bir ayrım yoktur. Esasen Hz. Peygamber ve onu takip eden ilk dönemlerde kadının hem ilmî hem ticarî hem de siyasî alanda fark edilebilir bir etkinlik içerisinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde sadece erkekler değil, kadınlar da -diğer pek çok saha da olduğu gibi- Hz. Peygamber'in mesajını öğrenme ve öğretme konusunda büyük bir çaba içinde olmuşlardır. Daha ilk dönemde Hz. Âişe ve diğer ümmehâtü'l-mü'minîn başta olmak üzere çok sayıda kadın sahâbî hadislerin öğrenilmesi ve sonraki nesillere nakli hususunda ciddi bir gayret göstermişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, hadis, sünnet, kadın, muhaddis



The Contributions to the Hadith of Women Scholars in the Period of Prophet and after the Prophet (until the Mamluk Period)

Abstract

Traces of negative perceptions of women, it is possible to take up the story of creation. According to Islam, physical, biological and even psychological aspects of the creation and if nature were partially varied, the man in that there is no distinction between being a responsible woman. Essentially The Prophet and women in both scientific and commercial subsequent first period as well as one can easily say that in one field can be seen in political activity. Because at the time when the Quran was revealed not only the men and women have become in a great effort in learning and teaching of the Prophet's message. The first period of the Prophet Aisha and other other wives of the prophet learning of hadith, especially many women Companions and showed a serious effort in the transplant subject to subsequent generations.

Keywords: the Prophet. Prophet, hadith, sunnah, women, muhaddith



Giriş

Kur'ân, hem erkek hem de kadını insanlık ailesinin bir parçası olması bakımından eşit statüde varlıklar olarak kabul etmiş, huzurlu ve mutlu bir hayat sürmeleri için de insanların çift yaratıldığını belirtmiştir.

İslam'a göre yaratılış ve doğaları kısmen farklılık gösterse de, sorumlu bir varlık olması bakımından erkekle kadın arasında ayrım yoktur. Bununla birlikte, aileyi meydana getiren unsurlardan biri olması ve özellikle çocukların yetiştirilmesinde önemli bir rol üstlenmesi kadınların eğitim-öğretimini son derece önemli hale getirmektedir. Bu konuyu önemseyen Hz. Peygamber sadece erkekleri değil kadınları da ilme teşvik etmiş, ilim öğrenmenin her Müslüman erkek ve kadın için bir zorunluluk olduğunu vurgulamıştır.

Hz. Peygamber ve onu takip eden ilk dönemlerde kadının hem ilmî hem ticarî hem de siyasî alanda fark edilebilir bir etkinlik içerisinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde sadece erkekler değil, kadınlar da -diğer pek çok saha da olduğu gibi- Hz. Peygamber'in mesajını öğrenme ve öğretme konusunda büyük bir çaba içinde olmuşlardır. Daha ilk dönemde Hz. Aişe ve diğer ümmehâtü'l-mü'minin başta olmak üzere çok sayıda kadın sahâbî hadislerin öğrenilmesi ve sonraki nesillere nakli hususunda ciddi bir gayret göstermişlerdir.

Kendisine indirilen vahyi kadın erkek ayrımı yapmaksızın herkese ulaştırmakla görevli olan Hz. Peygamber, Kur'ân ve Sünnet'i öğrenme ve öğretmeleri amacıyla kadınların Mescid-i Nebvî'de tertip edilen dinî sohbetlere katılmalarını teşvik etmiş; hatta mazeretleri sebebiyle namaz kılamayacak durumda olanların bayram namazlarında cemaatin gerisinde durup tekbirlere iştirak etmelerini istemiştir. (Buhârî, 1982: 'Îdeyn, 15; Müslim, 1982: Salâtü'l-'Îdeyn, 1.) Nitekim bir defasında Hz. Peygamber sözlerinin cemaatin arka saflarında bulunan kadınlar tarafından iyice duyulmadığı düşüncesiyle –yanında Bilâl-i Habeşî olduğu halde– kadınların yanına gelmiş ve onlardan sadaka vermelerini istemiştir. Bunun üzerine bazı kadınlar kulaklarındaki küpelerden parmaklarındaki yüzüklere varıncaya kadar ziynet eşyalarını tasadduk etmekte tereddüt etmemişlerdir. (Buhârî, 1992: İlim, 32.)

Öyle ki vahyi ve diğer dini öğretileri öğrenme hususunda erkeklerin daha şanslı olduğunu düşünen kadınlar bile vardı. Bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Senin anlattıklarımızı öğrenme konusunda erkeklerden bize sıra gelmez oldu. Bizzat bize bir gün tayin etseniz de o gün gelerek Allah'ın size öğretmiş olduklarından bize öğretseniz" deyince, Peygamberimiz onun bu isteğini kabul ederek belirlenen bir vakit ve yerde toplanmalarını istemiştir. Bunun üzerine kadınlar bir araya gelmişler; Hz. Peygamber de Allah'ın kendisine bildirdiklerini onlara öğretmiştir. (Buhârî, 1992: İ'tisâm, 9.) Kadın sahâbînin dile getirdiği bu tür talep, Müslüman kadınların Kur'an ve Sünnet'in öğrenimi ve öğretimi konusunda erkeklerden hiç de geri kalmadıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca bu rivâyet kadın sahâbîlerin, İslam'da kadınlara mahsus ilk dinî okul olarak kabul edilen (Okıç, 1979: 26) bu tür toplantılarla bilgi eksikliklerini telafi etmeye imkân bulduklarını gösterir. Esasen Hz. Peygamber özellikle kendi hanımlarına yönelik emir ve tavsiyeleriyle evini bir nevi okul haline getirmiştir. Evine düzenli gelen kadınlar başta okuma-yazma olmak üzere öğrendikleri her şeyi daha sonra başkalarına aktarmak suretiyle ilmî bir geleneğin oluşmasına zemin hazırlamışlardır (Ateş, 2000: 29).

Kadınların okuma ve yazma öğrenmelerine ayrı bir önem vermiş olan Hz. Peygamber öncelikle kendi hanımı Hz. Hafsa'yı (v. 50/670), okuma-yazma bilen eş-Şifâ bint Abdillâh el-



'Adeviyye'den (v. 20/641) yazı yazmayı öğrenmeye teşvik etmiştir (Ahmed b. Hanbel, 1982: 372; Ebû Dâvûd, 1981: Tıb, 18; İbn Hacer, 1992: IV, 333). Şifâ, Hz. Hafsa dışında çok sayıda kadın sahâbîye okuma yazma öğretmiş ve böylece İslam'da ilk yazı öğretmeni unvanına sahip olmuştur. Bu dönemde onun dışında okuma-yazma bilen sahâbî kadınlar arasında Hz. Âişe (v. 58/678), Ümmü Seleme (v. 63/682), Kerîme bint el-Mikdâl, Ümmü Külsûm bint Ukbe ve Âişe bint Sa'd gibi isimler de kaydedilmiştir (Belâzurî, 1987: 692-693; Okiç, 1979: 22). Hz. Âişe'nin, yeğeni Âişe bint Talha'ya okuma yazma öğrettiği ve kendisine çeşitli beldelerden gelen mektuplara onun vasıtasıyla cevap verdiği bilinmektedir (Buhârî, 1989: I, 382; Ateş, 2000: 143).

Hz. Âişe ve Diğer Sahabî Kadınlar

Hz. Peygamber'den sonra yarım asra yakın bir süre sünnet ve hadis nakline kaynaklık etmiş olan Hz. Âişe'nin erkek/kadın yüzlerce talebesi olmuştur. Erkek talebeleri arasında sahabeden 'Amr b. el-Âs (v. 61/680), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (v. 44/664), Zeyd b. Hâlid el-Cühenî, Ebû Hureyre (v. 58/677), Abdullah b. 'Amr (v. 65/684), Abdullah b. Abbâs, Rabî'a b. 'Amr gibi isimler dikkat çekerken; tabiûndan da Sa'îd b. el-Müseyyeb (v. 93/711), Alkame b. Kays (v. 62/681), 'Amr b. Meymûn (v. 75/694), Ebû 'Atıyye, Mesrûk (v. 63/683), Abdullah b. Şeddâd, el-Esved b. Yezîd (v. 75/694), İbrahim b. Yezîd en-Nehaî (v. 96/714), Ebû Vâil (v. 83/702), Şurayh b. Hânî (v. 78/697), Tâvus, Abdullah b. Müleyke, Atâ b. Ebî Rabah (v. 115/733), Atâ b. Yesâr, İkrime, Alkame b. Vakkâs gibi meşhur âlimler ön plana çıkmaktadır (Aşık, 1987: 32; Savaş, 1992: 144 vd.; Yılmaz, 2008: 22).

Hz. Âişe, aralıksız devam ettiği ilmî faaliyetlerle aynı zamanda ilim meraklısı hanımlara da örnek olmuş ve onların birçoğuna hocalık yaparak bu sahada yetişmelerini sağlamıştır. Bu hanımlar arasında yetim bir kız olan Sumeysse el-Leysiyye (v. 115/733), Ümmü Külsûm bint Ebî Bekr, Safiyye bint Şeybe, Hz. Ebû Bekr'in azatlısı Büheyre, Cesre bint Decâce, kardeşi Abdurrahmân'ın kızı Hafsa, el-Hasen el-Basrî'nin annesi Hayre, Zifre bint Gâlib, Zeyneb bint Ebî Seleme, Zeyneb bint Nasr, Zeyneb es-Sehmiyye, Sümeyye el-Basriyye, Safiyye bint Şeybe, Safiyye bint Ebî Ubeyd, Âişe bint Talha (v. 110/728), 'Amre bint Abdurrahmân, Mercâne, Ümmü Alkame, Mu'âze el-'Adeviyye, Ümmü Külsûm et-Teymiyye isimleri dikkat çekmektedir (Zehebî, 1997: II, 139; Aşık, 1987: 31 vd.; Savaş, 1992: 144; Yılmaz, 2008: 22.)

Hz. Peygamber döneminde başta ümmühâtü'l-mü'minin (mü'minlerin anneleri) olmak üzere çok sayıda kadın sahâbinin Kur'an ve hadislerin öğrenilmesi ve nakli konusunda çaba sarfettikleri bilinmektedir. Erkek veya kadın sahâbîlerin dini konuları öğrenmek üzere Hz. Peygamber dışında kendisine başvurdukları isimler arasında Hz. Âişe'nin yeri oldukça önemlidir. Hz. Peygamber'den en çok hadis rivayet edenler sahabiler sıralamasında ismi dördüncü sırada zikredilen Hz. Âişe, Hz. Peygamber'le birlikte babası Hz. Ebû Bekr (v. 13/634), Hz. Ömer (v. 23/643), Sa'd b. Ebî Vakkâs (v. 55/675) ve Hamza b. 'Amr el-Eslemî gibi erkek sahâbîlerin yanı sıra Hz. Fâtıma (v. 11/632) ve Cüdâme bint Vehb gibi kadın sahâbîlerden rivayet ettiği hadislerin toplamı bir sayıma göre 2210 olarak kaydedilir. (İbn Hallikân, 1978: III, 16-20; Zehebî, 1347: II, 135-201; İbn Hacer, 1993: VI, 604; Aşık, 1987: 3 vd.; Fayda, 1989: II, 201-204).

Rasûlüllah ile müslüman kadınlar arasında önemli bir bağ vazifesi görmüş olan Hz. Âişe dışında Hz. Peygamber'den rivayette bulunan kadın sahâbîler ve rivayet ettikleri hadis sayıları ile alakalı olarak İbn Hazm'ın tesbiti şu şekildedir: Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme 378 hadis, Esmâ bnt. Yezîd 81 hadis, Ümmü'l-Mü'minin Meymûne 76 hadis,



Ümmü'l-Mü'mininin Ümmü Habîbe 65 hadis, Ümmü'l-Mü'minin Hafsa 60 hadis, Esmâ bnt. Umeys 60 hadis, Esmâ bnt. Ebû Bekr 58 hadis, Ümmü Hâni bnt. Ebû Tâlib 46 hadis, Ümmü Atıyye 40 hadis, Fâtıma bnt. Kays 34 hadis, Ümmü'l-Fadl bnt. el-Hâris 30 hadis, Ümmü Kays bnt. Mıhsan 24 hadis, er-Rubeyyi' bnt. Muavviz 21 hadis, Fatıma bnt. Rasûlullah (sav) 18 hadis, Havle bnt. Hakîm 15 hadis, Ümmü Süleym bnt. Milhân 14 hadis, eş-Şifâ bnt. Abdullah ve Sübey'a el-Eslemiyeye 12'şer hadis, Ümmü'l-Mü'minin Zeyneb bnt. Cahş, Dubâ'a bnt. ez-Zübeyr, Büsra bnt. Safvân 11'er hadis, Ümmü'l-Mü'minin Safiyye, Ümmü Mübeşşir, Ümmü Kürz, Ümmü Hişâm bnt. Hârise, Ümmü Külsûm, Ümmü Ma'kal el-Esediyeye 10'ar hadis, Ümmü'l-Husayn, Havle bnt. Kays, İbn Mes'ud'un hanımı Zeyneb, Hansâ bnt. Hıdâm, el-Fürey'a bnt. Mâlik, Ümeyme bnt. Rukayyeka 8'er hadis, Ümmü Hâlid, Ümmü Harâm bnt. Milhân, Ümmü'l-Mü'minin Cüveyriye, Zeyneb bnt. Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'in azatlısı Selmâ 7'şer hadis, Ümmü Cündeb, Ümmü'l-Alâ 6'şar hadis, Ümmü Büceyd, Ümmü'd-Derdâ, Ümmü'l-Mü'minin Sevde, Safiyye bnt. Şeybe, Ümmü Eymen 5'er hadis, Ümmü Dabbe, Bintü Leylâ, Ümmü'l-Münzir, Bintü Kerdem, Ümmü Habîbe bnt. Sehl 4'er hadis, Ümmü Eyyûb, Ümmü Cemîl, Ümmü Ferve, es-Sammâ bnt. Bişr, Fâtıma bnt. Ebû Hubeyş, Üneyse, Dürre bnt. Ebî Leheb, Ümmü Sa'd, Selâme, Meymûne bnt. Sa'd 3'er hadis. İbn Hazm bunlara ilave olarak 2'şer hadis rivayet eden 17, 1'er hadis rivayet eden de 48 kadın sahâbinin isimlerini de kaydetmiştir (Âl Selmân, 2003: 57-58).

Hız. Peygamber döneminde ilmî hayata katılımları teşvik edilen kadınların, hadislerin öğrenilmesi ve nakli konusunda gösterdikleri gayret ve çabayı görebilmek için telif edildikleri zamandan beri İslam ümmetinin kabulüne mazhar olan ve Kütüb-i Sitte olarak bilinen Buharî ve Müslim'in *Sahih*'leri ile Ebû Davud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde kadın sahabilerin rivayet ettikleri hadislerle ilgili tespitlere bakılmalıdır.

Katar'da neşredilen "Kitâbü'l-Ümme" isimli kitaplar silsilesi içinde yer alan "*Devru'l-Mer'e fi Hidmeti'l-Hadis fi'l-Kurûni'l-Selâseti'l-Ülâ*" isimli çalışmaya¹ göre ister doğrudan Hz. Peygamber'den isterse herhangi bir sahabiden rivayette bulunmuş olsun Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunan kadın sahabilerin sayısı 115 civarındadır. Bunlara sahabî olup olmadıkları ihtilaflı olan beş isim Esmâ bnt. Zeyd b. el-Hattâb, Esmâ bnt. Saîd b. Zeyd, Safiyye bnt. el-Hâris b. Talha el-Abderiyye, Âişe bnt. Mes'ud b. el-Esved ve Zeynep bnt. Nübeyt de eklenebilir. Bu sayıların Kütüb-i Sitte eserlerine dağılımı ise şu şekildedir: Buharî 31, Müslim 36, Ebû Davud 75, Tirmizî 46, Nesâî 65 ve İbn Mâce ise 60 kadın sahabiden hadis rivayet etmiştir. Bu kitaplarda kadın hadisçilerin rivayatları üçüncü asra kadar tedrici olarak azalmakta, üçüncü asra gelindiğinde neredeyse bitme noktasına gelmektedir. Daha sonraki dönemlerde hadis rivayet eden kadınların sayısının, hadis rivayet etmiş olan kadın sahabilerin sayısına ulaşmamış oldukça dikkat çekicidir.

Yine aynı çalışmaya göre kadın sahabiler dışında Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunan kadınların sayısı 103'tür. Tabiûn büyüklerinden (ikinci tabaka) 8, orta tabakadan (üçüncü tabaka) 46, dördüncü tabakadan 23, beşinci tabakadan 5, altıncı tabakadan 10, yedinci tabakadan 10 ve sekizinci tabakadan da 1 kadın alimin rivayeti bulunmaktadır. Onuncu tabakadan sonra kadınların rivayeti durmuş ve sonraki tabakalarda Kütüb-i Sitte müelliflerine ulaşan herhangi bir rivayete rastlanmamıştır.

¹http://library.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php?lang=&BabId=8&ChapterId=8&BookId=270&CatId=201&startno=0



Mizzî'nin *Tuhfetü'l-Eşrâf* ve *Tehzibü'l-Kemâl*'i ile İbn Hacer'in *et-Takrîb* adlı eserlerine dayanılarak yapılan tesbite göre, Kütüb-i Sitte'de yer alan kadın alimlerinin rivayetlerinin toplamı 2764'tür. Bunlardan 2539'u kadın sahabilere, 225'i de sahabî dışındaki diğer kadınlara aittir.

Buna göre farklı tabakalardan sahabe dışında rivayette bulunan kadın sayısı 84 ve rivayet ettikleri hadis sayısı 225 iken, 112 kadın sahabinin rivayet ettikleri hadis sayısı 2539'dur. Diğer taraftan sahabe kadınlar içinde tek başına Hz. Âişe'nin rivayeti 2081'e ulaşmaktadır. Hz. Âişe'yi çıkardığımızda diğer kadın sahabilerin rivayet ettikleri hadis sayısı 458 civarındadır. Bu durum Hz. Âişe'yi sadece kendi döneminin değil, tüm zamanlarda ayrı ve farklı kılmaktadır.

Amre bint Abdurrahmân b. Sa'd b. Zürrâre (v. 98/716)

Hiz. Âişe'nin talebesi ve tâbiün döneminin önemli hadisçileri arasında yerini almış kadın hadisçilerin başında hiç şüphesiz 'Amre bint Abdurrahmân gelmektedir. Fıkıh bilgisiyle de meşhur olan Amre, başta Hz. Âişe olmak üzere Ümmü Habîbe, Ümmü Seleme, Hamne bint Cahş, Habîbe bnt. Sehl ve Ümmü Hişâm bnt. Hârise gibi sahabilerden rivayette bulunmuştur. Kendisinden hadis rivâyet edenlerin başında ise yeğenleri Ebû Bekr b. Hazm, Abdullah ve Muhammed, kendi oğlu Ebü'r-Ricâl Muhammed b. Abdurrahmân, torunları Hârise ve Mâlik, Abdullah b. Ebî Bekr, Sa'îd b. Kays el-Ensârî'nin üç oğlu Yahyâ, Sa'd ve Abdürabbih, Süleyman b. Yesâr, Mukâtil b. Hibbân, 'Urve b. ez-Zübeyr, 'Amr b. Dînâr, Zürayk b. Hakîm, Yahyâ b. Abdillâh ve İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742) gibi âlimler yer almaktadır (İbn Sa'd, (ts.): II, 387; Zehebî, 1347: IV, 507-508; İbn Hacer, 1993: VI, 607; Bolelli, 1998: 53-55; Yılmaz, 2008: 23-24).

Hadislerin tedvini konusunda gösterdiği gayretlerle bilinen İbn Şihâb ez-Zührî'yi babası ilim öğrenmek üzere 'Amre'nin yanına göndermiş ve 'Amre'nin Hz. Âişe'nin yanında yetişmiş olduğuna dikkat çekmiştir. İbn Şihâb ise onun ilmî birikimini "bitmek tükenmek bilmeyen bir ilim denizi" olarak ifade etmiştir. (Zehebî, 1981-1985: IV, 508).

Halife Ömer b. Abdilazîz de Medîne valisi Ebû Bekr b. Muhammed b. 'Amr b. Hazm'a yazdığı mektupta Hz. Peygamber'in hadislerinin zayi olmasından endişe ettiğini belirterek, Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği hadisleri en iyi bilen olması itibarıyla 'Amre'nin Hz. Âişe'den rivâyet ettiği hadisleri yazmasını istemiştir (Zehebî, 1981-1985: IV, 507-508).

Çok sayıda hadis aliminin övgüsüne mazhar olmuş olan Amre için kullanılan vasıfların bir kısmı "sika", "hucce", "Âişe'nin hadislerini bilen en sika alimlerden biri", "alime" ve "fakih" şeklindedir.

Hafsa bint Sîrîn el-Ensâriyye (v. 101/719)

Hicrî ikinci asrın hemen başlarında vefat etmiş olan Ümmü'l-Huzeyl künyesiyle şöhret bulan Hafsa bint Sîrîn el-Ensâriyye (v. 101/719), hadiste isnad soran ilk kişi kabul edilen Muhammed b. Sîrîn'in (v. 110/728) kız kardeşidir. On iki yaşında iken Kur'an'ı ezberlemiş, Fıkıh, Hadis ve Kur'an kıraati ilmiyle meşhur olmuştur. Kardeşi Muhammed b. Sîrîn'in kıraat ile ilgili bir problemle karşılaştığında, "Gidiniz ve Hafsa'ya nasıl okuduğunu sorunuz" dediği nakledilmiştir. Enes b. Mâlik (v. 91/717), Selmân b. 'Amr ed-Dabbî, Ebü'l-'Âliyye, Ebû Zabyân Halife b. Ka'b, Ziyâd el-Hârisî, Rebâb Ümmü'r-Râih, Ümmü 'Atiyye el-Ensâriyye ve el-Hasen el-Basrî'nin annesi Hayre gibi âlimlerden hadis rivâyetinde bulunmuştur.



Kendisinden rivâyette bulunanlar arasında ise kardeşi Muhammed b. Sîrîn, Kâtâde, ‘Âsım el-Ahval, Hâlid el-Hezzâ, İbn ‘Avn, Hişâm b. Hassân gibi âlimler vardır. İyâs b. Muâviye "Hafsa'dan daha faziletli birine rastlamadım" demiştir. Hafsa'dan Kütüb-i Sitte sahipleri de rivâyette bulunmuştur (İbn Sa‘d, (ts.): VIII, 484; Zehebî, 1981-1985: IV, 507; Safedî, 1998: XIII, 67; İbn Hacer, 2004: VI, 588; Kehhâle, 1984: I, 272-274; Bolelli, 1998: 54-55; Yılmaz, 2008: 24-25).

Nefise bint el-Hasen b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (v. 208/824)

Hicrî ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başlarında Hadis ilminde öne çıkan kadın âlimler içerisinde özellikle Nefise bint el-Hasen b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib ismi dikkat çekmektedir. Mekke'de doğan, ancak kocasıyla Mısır'a giderek oraya yerleşen Nefise bint el-Hasen, Kur'ân'ı ezberlemiş ve çok sayıda hadis rivâyet etmiştir. İmam Şâfiî (v. 204/819) Mısır'a gittiğinde onu ziyaret etmiş ve ondan rivâyette bulunmuştur. Takvası ile tanınan Nefise, hasta olan Bişr b. el-Hâris el-Hâfi'yi ziyareti esnasında, Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ile karşılaşmış ve Ahmed b. Hanbel ondan kendisi için dua etmesini istemiştir. Mısırlıların kendisine büyük bir saygı gösterdiği Nefise vefat ettiğinde kocası onun cenazesini Medine'ye götürerek Cennetü'l-Bakî'ye defnetmek istemiş, fakat Mısır halkının ısrarı üzerine Derbû's-Sıbâ'daki evine defnedilmiştir (İbn Hallikân, 1978: V, 423-424; Zehebî, 1981-1985: X, 106; İbnü'l-'Imâd, 1986-1993: III, 43; Kehhâle, 1984: V, 187-188; Bolelli, 1998: 165-166; Yılmaz, 2008: 25).

Emetü'l-Vâhid bint el-Huseyn b. İsmail el-Mehâmilî (v. 377/987)

Asıl adı Süteyte olan Emetü'l-Vâhid bint el-Huseyn b. İsmail el-Mehâmilî (v. 377/987) hicrî dördüncü asrın önemli kadın fakihlerinden biri olmakla birlikte hadis sahasında da yetişmiştir. Babası el-Husneyn b. İsmail el-Mehâmilî (v. 330/942) de dördüncü asrın önemli âlimlerinden biridir. Süteyte, Kur'ân hıfzını tamamlamış, Kıraat ilmi okumuş, Şafiî Fıkhı, İslam Mîras Hukuku, Matematik ve Nahiv gibi çok sayıda ilim dalında yetişmiştir. Babası Mehâmilî'nin yanı sıra İsmail b. Abbâs el-Varrâk, Abdülgâfir b. Sellâme el-Hımsî, Ebü'l-Hasan el-Mısırî, Hamza el-Haşemî ve daha birçok âlimden hadis almış ve rivâyette bulunmuştur. Ondaki hadis rivâyet edenlerin başında ise el-Hasen b. Muhammed el-Hallâl (v. 242/856) gelir. Hallâl aynı zamanda ondan hadis yazmıştır (Hatîb el-Bağdâdî, 2001: XIV, 442-443; İbnü'l-Cevzî, 1982: VII, 138; Zehebî, 1981-1985: XV, 264; Safedî, 1998: IX, 221-22; Yâfi'î, 1997: 306; İbnü'l-'Imâd, 1986-1993: IV, 407; Mehmed Zihnî, 1294-1295: II, 396; Kehhâle, 1984: I, 89-90; Yılmaz, 2008: 25-26).

Kerîme bint Ahmed b. Muhammed b. Hâtim el-Merveziyye (v. 463/1070)

Ümmü'l-Kiram künyesiyle bilinen Kerîme bint Ahmed b. Muhammed b. Hâtim el-Merveziyye (v. 463/1070) ise hicrî beşinci asırda öne çıkan kadın hadisçilerden biri olarak dikkat çekmektedir. Yaşadığı dönemde *Sahîhu'l-Buhârî*'ye en vakıf kadın âlimlerin başında geldiği ifade edilen Ümmü'l-Kiram, dönemin önemli edebiyatçı ve hadisçileri arasında yer alan Ebü'l-Heysem Muhammed b. Mekki el-Küşmîhenî'den (v. 389/999) *Sahîhu'l-Buhârî*'yi okumuş ve rivâyet etmiştir. Onun rivâyet ettiği hadisleri yazdığı ve bunları talebesi Ebü'l-Ganâim en-Nersî ile birlikte *Sahîhu'l-Buhârî*'nin asıl nüshası ile karşılaştırdıkları nakledilmektedir. Bu kadın âlimin Mekke'ye gelip orada bir süre kaldığı, kendisinden Ebü'l-Muzaffer Mansur b. es-Sem'ânî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Tâlib el-Huseyn b. Muhammed ez-



Zeynebî gibi çok sayıda âlimin ders aldığı ve bu kişilerin ondan hadis rivâyetinde buldukları da kaydedilmektedir. Zamanının en büyük hadisçilerinden biri olan Heratlı Ebû Zerr'in, talebelerine *Sahîhu'l-Buhârî*'yi Kerîme bint Ahmed'den okumalarını tavsiye ettiği bilinmektedir (İbnü'l-Cevzî, 1982: VIII, 270; İbn Nukta, 1983: II, 324; Zehebî, 1981-1985: XVIII, 233; Safedî, 1998: XXIV, 254; Yâfi'î, 1997: III, 68; İbnü'l-'Imâd, 1986-1993: V, 266; Kehhâle, 1984: IV, 240; Bolelli, 1998: 181-182; Yılmaz, 2008: 26-27).

Şühde bint Ahmed ed-Dîneveriyye (v. 574/1178)

Altıncı asrın en önemli kadın hadisçileri arasında Irak'ta yaşamış ve "Müsnidetü'l-'Irak", "Fahru'n-Nisâ" olarak bilinen Şühde bint Ahmed ed-Dîneveriyye de (v. 574/1178) bulunmaktadır. Dönemin önemli âlimlerinden Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Abdilkâdir el-Yûsufî el-Bağdâdî'den İmam Mâlik'in *Muvatta*'nı, Muhammed b. el-Huseyn b. Herîse'den *Mu'cemü'l-İsmâ'ülî*'yi, Tarrâd b. Muhammed b. Ali ez-Zeynebî'den Ebû 'Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'ini, Muhammed b. Abdisselâm el-Ensârî'den Burkânî'nin *Kitâbü'l-Musâfaha*'sını semâ yoluyla almıştır. Şühde bint Ahmed'in hocalarından rivâyetleri arasında İbrahim b. Abdillâh b. el-Cüneyd el-Hutullî'nin *el-Mehabbe lillâh, Fevâidü Osman b. Ahmed*'in dokuzuncu cüzü, *Hadîsü Muhammed b. Abd b. Halef*'in ikinci cüzü ve *Hadîsü'l-Huseyn b. Yahyâ b. 'Ayyâş el-Kattân* gibi eserler bulunmaktadır. Ondandır alan ve rivâyette bulunanlara gelince bunların başında İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) yer almaktadır. İbnü'l-Cevzî 557/1162 yılında kıraat yoluyla ondan ders almış ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn b. Abdillâh el-Âcurrî'nin (v. 360/970) *et-Tasdîk bi'n-Nazar*'ını okumuş ve rivâyet etmiştir. İbn Asâkir (v. 571/1176) olarak meşhur olan Ali b. Hibetullah eş-Şâfiî de ondan *Garâibü Hadîsi Mâlik b. Enes*'in ilk cüzünü okumuştur. Abdullâh b. Ömer b. Ebî Bekr el-Makdisî ondan *el-Müntekâ min Hadîsi'l-Huseyn b. Şâzân*'ın beşinci cüzünü; el-Huseyn b. Ömer b. Nasr, *Emâli'l-Mehâmilî*'nin birinci ve dördüncü cüzünü, Yûnus b. Saîd b. Müsâfir b. Cümeyl el-Kattân el-Mukrî'den İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (v. 281/894) *Muhâsebetü'n-Nefs* ve *el-Ferec ba'de's-Şidde*'sini, Abdurrahmân b. Abdilvehhâb el-Hanbelî ise *Emâli'l-Mehâmilî*'nin dördüncü cüzünü okumuş ve rivâyet etmişlerdir. Oldukça güzel yazı yazdığı için kendisine el-Kâtibe dendiğini ve bu yüzden Şühde el-Kâtibe ismiyle meşhur olduğunu da burada ilave etmek gerekir (İbnü'l-Cevzî, 1982: X, 288; İbn Nukta, 1983: II, 327-328; İbn Hallikân, 1978: II, 407; Zehebî, 1981-1985: XX, 542; Yâfi'î, 1997: III, 303; Fâsî, 1990: II, 378; İbn Tağrîberdî, 1971: VI, 77; İbnü'l-'Imâd, 1986-1993: VI, 410-411; Mehmed Zihnî, 1294-1295: I, 343; Kehhâle, 1984: II, 309-312; Yılmaz, 2008: 28).

Şühde'nin hocalarından gerek semâ, kıraat gibi yöntemlerle gerekse icâzet yoluyla rivâyet ettiği ve onun tarikiyle İbn Hacer'e ulaşan çok sayıda küçük büyük eser bulunmaktadır. Bu eserler içinde İbn Hacer tarafından tamamı okunan ve rivâyet edilenler olduğu gibi, kısmen okunan ve rivâyet edilenler de mevcuttur (İbn Hacer, 2004: 76, 78, 88, 99, 110, 111, 116, 123, 124-125, 128, 131, 142, 154, 160).

Affe bint Ahmed b. Abdilkadir el-Fârifâniyye (v. 606/1209)

Hicrî yedinci asrın başlarında vefat etmiş olan 'Affe bint Ahmed b. Abdilkadir el-Fârifâniyye (v. 606/1209), "Müsnidetü Esbahân" olarak kabul edilmiş, hadis öğrenimi ve öğretimiyle meşgul olmuş bir kadın âlimdir. Fâtîma el-Cüzdâniyye'den Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr* ve *el-Mu'cemü's-Sağîr* isimli iki eseri ile Nu'aym b. Hammâd'ın *el-Fiten*'ini okumuştur. Bu kadın hadisçi Ebû Nu'aym el-Esbehânî'den (v. 430/1039) rivâyette bulunan son râvî



durumundaki Abdülvâhid b. Muhammed ed-Deştec'den semâ yoluyla rivâyette bulunanların sonuncusudur. Hamza b. el-Abbâs el-'Alevî, İshâk b. Ahmed el-Üşnânî ve Ca'fer b. Abdilvâhid es-Sekafî gibi âlimlerden de ders almıştır. Ebû Ali el-Haddâd, Ebû Ali b. el-Mehdî, Ebü'l-Ganâim b. el-Muhtedîbillâh, Ebû Sa'd b. et-Tuyûrî, Ebû Tâlib el-Yûsufî gibi çok sayıda âlim ona icâzet vermiştir. 'Afife'den hadis okuyanlar arasında Ebû Mûsâ b. Abdilganî, Hafız Dıyâüddîn el-Makdisî (v. 643/1243), İshâk el-Ebrakûhî ve İbn Nutka (v. 729/1329) gibi âlimler de bulunmaktadır. İbn Nukta ondan Taberânî'nin iki *Mu'cem*'ini ve Nu'aym b. Hammâd'ın *el-Fiten*'ini okuduğunu belirtir. 'Afife'den icâzet yoluyla rivâyette bulunan âlimlerden bir kısmı da Ali b. Ahmed b. Abdilvâhid el-Makdisî, Ahmed b. Sellâme, İbn Şeybân ve Hadîce bint Şihâbüddîn b. Râci'dir. Hadis hafızı Münzirî'ye (v. 656/1208) de icâzet vermiştir (İbn Nukta, 1983: II, 326; Münzirî, 1981: II, 194, Zehebî, 1981-1985: XXI, 481-483; Yâfi'î, Yâfi'î, 1997: IV, 6; İbnü'l-'Imâd, 1986-1993: VII, 37-38; Kehhâle, Kehhâle, 1984: III, 299; Yılmaz, 2008: 2229).

Zeyneb bint Abdirrahmân eş-Şa'riyye (v. 615/1218)

Ümmü'l-Müeyyed Zeyneb bint Abdirrahmân eş-Şa'riyye de (v. 615/1218) hicrî yedinci asrın başlarında vefat etmiş hanım hadisçilerden biridir. İbnetü's-Şa'rî olarak da bilinir. Dönemin önemli âlimlerine yetişmiş ve onlardan rivâyet ve icâzet yoluyla ders almıştır. Ebü'l-Muzaffer Abdülmün'im b. Abdilkerîm et-Tüsterî'den ve Ebü'l-Abbâs Muhammed b. İshâk er-Serrâc'tan İbn Hanbel'in *Müsned*'ini okumuştur. Ebû Muhammed İsmail b. Ebi'l-Kâsım b. Ebî Bekr en-Neysâbüri, Ebü'l-Kâsım Zâhir, Ebü'l-Fütûh Abdülvehhâb b. Şâh eş-Şâzyâdî, Ebü'l-Berekât Muhammed b. el-Fadl el-Fezârî, Zâhir b. Tâhir ve kardeşi Vecîh, Abdülcebbâr b. Muhammed el-Huvârî, Fâtıma bint Halef eş-Şahhâmî, Abdullah b. el-Firâvî, Abdürrezzâk et-Tabesî gibi âlimlerden ders almıştır. Ebü'l-Hasen Abdülgâfir b. İsmail b. Abdilgâfir el-Fârisî ve *el-Keşşâf* sahibi Zemahşerî (v. 538/1143) ona icâzet vermişlerdir. Fârisî ve Vecîh b. Tâhir'den *Sahîhu'l-Buhârî*'yi okumuştur. İbn Hallikân (v. 681/1282), onun kendisi için 610/1213 yılında yazdığı icâzeti olduğunu kaydeder (İbn Nukta, 1983: II, 326-327; İbn Hallikân, 1978: II, 344-345; Zehebî, 1981-1985: XXII, 85-86; Yâfi'î, 1997: IV, 26; Fâsî, 1990: II, 369; İbn Tağrîberdî, 1971: VI, 199; İbnü'l-'Imâd, 1986-1993: VII, 113-114; Mehmed Zihnî, 1294-1295: I, 278-279; Kehhâle, 1984: II, 75-77; Yılmaz, 2008: 29-30)

Acîbe bint Ebî Bekr el-Bâkdâriyye (v. 647/1249)

Yedinci asırdaki kadın hadisçiler arasında "Dav'ü's-Sabâh" ve "Acîbe el-Bağdâdiyye" diye de anılan 'Acîbe bint Ebî Bekr el-Bâkdâriyye (v. 647/1249) Abdullah b. Mansûr el-Mevsilî ve Abdülhak el-Yûsufî'den semâ yoluyla dersler almıştır. Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Muhammed'den Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (v. 224/838) *es-Sünne fi'l-İmân ve Me'âmilihî ve Sünenihî ve Nuksânihî* adlı eseri ile Ebû İshâk İbrahim b. İshâk el-Harbî'nin (v. 285/898) *Secdâtü'l-Kur'ân*'ını, Hafız Muhammed b. Ebî Bekr b. İsâ el-Esbehânî'den Beğavî'nin (v. 516/1122) *Şerhu's-Sünne*'sini, Hibetullah Ahmed eş-Şiblî, Ahmed b. el-Mukarreb el-Kerhî ve Şühde el-Kâtibe'den İbn Ebi'd-Dünyâ'nın *ez-Zikr lillâh*'ını, Ebû Zur'a Tâhir b. Muhammed el-Makdisî'den *Müsnedü's-Şâfi'*'yi, Yahyâ b. Sâbit b. Bündâr'dan da İmam Mâlik'in (v. 179/795) *Muvatta*'ını rivâyet etmiştir. 'Acîbe el-Bağdâdiyye, Ebû Abdillah er-Rustemî'den icâzetle rivâyette bulunanların sonuncusudur. Ona icâzet verenler arasında Mes'ûd es-Sekafî, Ebü'l-Hayr el-Bâğbân ve onun amcazâdesi Ebû Reşîd, Hibetullah b. Ahmed eş-Şiblî, Racâ b. Hâmid el-Ma'dânî gibi çok sayıda âlim vardır. Birçok kitabı sadece o rivâyet etmiştir. Talebeleri onun için on cüzlük bir *Meşyeha* hazırlamışlardır (Zehebî, 1981-



1985: XXIII, 232-233; Safedî, 1998: XIX, 346; Kehhâle, 1984: II, 257-258; Yılmaz, 2008: 30-31).

Sonuç

Müslüman kadınların Hz. Peygamber döneminden beri hadis tahammül ve edasında gösterdiği gayret ve çabalar hiç de azımsanamayacak bir nitelik arz etmektedir. Hadis kitaplarına bakıldığında Hz. Âişe başta olmak üzere, ümmehâtü'l-mü'minîn ve diğer sahabî kadınların rivayet ettikleri hadis sayısının, daha sonraki yıllara oranla çok daha fazla olması ise oldukça dikkat çekicidir. Bu durum kadınların sonraki asırlarda ilim hayatın kısmen çekildikleri ya da farklı sebeplerle geri plana itildikleri izlenimi vermektedir.

Bununla birlikte hadis okuma, rivâyet etme, icâzet alma ve icâzet verme gibi faaliyetlere hadislerin sonraki nesillere aktarılmasında faaliyet gösteren ve kendi dönemlerinin erkek-kadın âlimlerinden ders alıp yine erkek-kadın talebelerine ders veren kadın alimlerin bulunduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed B. Hanbel, (1982). *el-Müsned*, İstanbul.
- Âl Selmân, (2003), *'Inâyetü'n-Nisâ Bi'l-Hadisi'n-Nebevî*, Mısır.
- Aşık Nevzat, (1987) *Hiz. Aişe'nin Hadisçiliği*, İzmir.
- Ateş, A. Osman, (2000), *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul.
- Belâzurî, (1987), *Fütûhu'l-Büldân* (Çev. Mustafa Fayda), Ankara.
- Bolelli, Nusrettin, (1998). *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri: Hicrî İ. -V. Asır*, Müifv Yayınları, İstanbul
- Buhârî, (1982), *el-Câmi 'U's-Sahîh*, İstanbul.
- Buhârî, (1989), *el-Edebü'l-Müfred*, Beyrut.
- Ebû Dâvûd, (1981), *Sünen*, I-V, İstanbul.
- Fâsî, (1990), *Zeylü't-Takyîd Fî Ruvâti's-Sünen Ve'l-Mesânid*, Beyrut.
- Hatîb El-Bağdâdî, (2001), *Târîhu Bağdâd Ev Medîneti's-Selâm*, Beyrut 2001.
- İbn Hacer, (2004), *el- 'Mucemü'l-Müfehres* Beyrut.
- İbn Hacer, (1997), *ed-Dürerü'l-Kâmine*, Beyrut.
- İbn Hacer, (1998), *İnbâü'l-Gumr Bi Ebnâi'l- 'Umr*, Kahire.
- İbn Hacer, (1992), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut.
- İbn Hacer, (1993), *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut.
- İbn Hallikân, (1978), *Vefeyâtü'l-A 'Yân Ve Enbâü Ebnâi 'z-Zamân*, Beyrut.
- İbn Nukta, (1983), *et-Takyîd Li Ma'rifeti Ruvâti's-Süneni Ve'l-Mesânid*, Haydarâbâd.
- İbn Râfî', (1402), *el-Vefeyât*, Beyrut.
- İbn Sa'd, (ts.), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut.



- İbn Tağriberdî, (1970), *en-Nücûmü 'z-Zâhire Fî Mülûki Mısr Ve 'l-Kahire*, Kahire.
- İbnü'l-'Imâd, (1993), *Şezerâtü 'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb*, Dımaşk.
- İbnü'l-Cevzî, (1982), *el-Muntazam Fî Târîhi 'l-Mülûk Ve 'l-Ümem*, Beyrut.
- Kehhâle, (1984), *A 'Lâmü'n-Nisa Fî 'Âlemey El-'Arab Ve 'l-İslâm*, Beyrut.
- Ma'tûk, Sâlih Yûsuf, (1418), *Cuhûdü 'l-Mer'e Fî Rivâyeti 'l-Hadîs*, Beyrut.
- Makrîzî, (1998), *Kitâbü 'l-Mevâiz Ve 'l-İ'tibâr Bi Zikri 'l-Hıtat Ve 'l-Âsâr (El-Hıtat)*, Beyrut.
- Makrîzî, (2002), *Dürerü 'l-'Ukûdi 'l-Ferîde fî Terâcimi 'l-A 'Yâni 'l-Müfîde*, Beyrut.
- Mehmed Zihni (1294-1295), *Meşâhîru'n-Nisâ*, İstanbul.
- Münzirî, (1981), *et-Tekmile Li Vefeyâti'n-Nekale*, Beyrut.
- Müslim, (1982), *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul.
- Okiç, M. Tayyib, (1979), *.İslâmiyette Kadın Öğretimi*, Ankara.
- Safedî, (1998), *.A 'yânü 'l-'Asr Ve 'Avânü 'n-Nasr*, Beyrut-Dımaşk.
- Safedî, (2000), *el-Vâfi Bi 'l-Vefeyât*, Beyrut.
- Savaş, Rıza, (1992), *Hız. Muhammed Döneminde Kadın*, İstanbul.
- Sehâvî, (ts.), *ed-Dav'ü 'l-Lâmi' li Ehli 'l-Karni't-Tâsi'*, Kahire.
- Yılmaz, Muhammet, (2008), *Kadın Hadisçiler*, Ankara.
- Zehebî, (1997), *el-'İber Fî Haber Men 'Aber*, Beyrut.
- Zehebî, (1981-1985), *Siyeru A 'Lâmi 'n-Nübelâ*, Beyrut.
- Zirikli, (1992), *el-A 'lâm*, Beyrut.
- [Http://Library.İslamweb.Net/Newlibrary/Display_Umma.Php?Lang=&Babıd=8&Chapterıd=8&Bookıd=270&Catıd=201&Startno=0](http://Library.İslamweb.Net/Newlibrary/Display_Umma.Php?Lang=&Babıd=8&Chapterıd=8&Bookıd=270&Catıd=201&Startno=0)



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Recieved: 13.03.2016 - Accepted: 21.06.2016

Mu'tezile'nin Günümüzdeki Durumu

Murat AKIN

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak, TÜRKİYE

E-posta: makin119@hotmail.co.uk

Öz

İslam düşüncesinin teşekkül sürecinde ortaya çıkan ve inanç prensiplerini akli ilkelerle temellendiren Mu'tezile ekolü, özellikle akılcı ve eleştirel bir yöntem uygulaması sebebiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Diğer din ve medeniyetlerle karşılaşma sürecinde ortaya çıkıp entelektüel bir mücadelede bulunması da ayrı bir önem arz etmektedir. Ayrıca içerisinde farklı fikri eğilimleri ve dini görüşleri bulundurması da önemli özelliklerinden biridir. Tebliğimizde; bu gün bir mezhep olarak Mu'tezile ismiyle bir ekol olmasa da bunların görüşlerini savunan insanların bulunduğu bir takım verilerle delillendirilecektir. Özellikle modernist düşünce ile karşılaştırıldığında aralarında benzerliklere dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Basra, Bağdat, kalam



Current Position of Mutazilite

Abstract

With rational principles, particularly with a flowing and critical process the Mutazile philosophy which was born during the institutional period of Islam has attracted great attention. Another importance is its intellectual confrontation during its meeting with other faiths and civilisations. Having different tendencies and religious views is also another feature which can't be overlooked. Although such a philosophical sect named Mutazile does not exist in this day and age this thesis aims to prove the existence of people who defend its teaching with evidence and data. It will also draw attention to similarities when compared with modern ways of thought.

Keywords: Mutazilite, Basra, Baghdad, kalam



Mu'tezile'nin Tarihi Süreci

Mu'tezile'nin günümüzdeki durumunun daha iyi anlaşılabilmesi için, tarihi sürecini kısaca hatırlamak faydalı olacaktır. Mu'tezile'nin bir ekol olarak ortaya çıktığı tarih net olarak bilinmemekle beraber bazı tarihî verilere dayanarak bir takım yorumlar yapılmıştır. Bu konuda bilinen en meşhur bilgi; ekolün ilk defa Basra'da Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'nin Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılmasıyla ilgili olanıdır. Hasan el-Basrî 110/728 yılında vefat ettiğine ve onun öğrencisi olan Vâsıl b. Atâ da 80/699 tarihinde doğduğuna göre, Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılarak böyle bir ekolü kurması II/VIII. asrın başlarında olduğu muhtemeldir. (İbn Hallikân, 1948:I/355; Işık, 1967:50)

Basra'da doğan Mu'tezile kısa bir sürede toplumun her kesiminde etkin olmayı başardı. Emevîler döneminde onların fikirlerinden etkilenen halifeler oldu. Özellikle Emevîlerin son halifelerinden olan Yezîd b. Velid (ö. 126/743) ve Mervan b. Muhammed (ö. 127-132/744-749) bu ekolün fikirlerini kabul etmişlerdi. (Yaltkaya, 1930:6) Bu durum Mu'tezile'nin Emevîlerin son döneminden itibaren güçlenmeye başladığını göstermektedir. Ancak asıl iktidarda oldukları zaman Abbâsîler dönemi olacaktır.

Emevî devleti yıkılıp yerine Abbâsîler kurulunca Mu'tezile'nin durumunda önemli değişimler oldu. Bizzat halifeler tarafından benimsenen bir mezhep konumuna geldi. H. 198-232, M. 813-846 yılları arası Mu'tezile'nin altın çağı oldu. (Bozkurt, 2002:81) Yine özellikle Me'mûn (ö. 218/833) gibi önemli bir halifenin Mu'tezile'yi resmi mezhep olarak kabul etmesi, Mu'tezilî fikirlerin hızlıca yayılmasına imkân sağladı. (Çubukçu, 1964:52) Bu devirde ve hemen takip eden süreçte Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), en-Nazzâm (ö. 231/849), Câhız (ö. 255/868) ve Cübbâî (ö. 303/915) gibi âlimler söz sahibi oldular.

Zamanla Mu'tezile ekolü, Abbâsîler devrinde Basra (Basrîyyun) ve Bağdat (Bağdadîyyun) ekolleri olarak iki kola ayrılmıştır. (Malatî, 1968:30) Mu'tezile kelâmı iki ana damardan beslenerek gün yüzüne çıkmıştır. Mu'tezile'ye mensup âlimler yetiştikleri ilim çevresine göre Basra ekolü ve Bağdat ekolü olarak isimlendirilmişlerdir. Mu'tezile kelâm ekolü aslında Vâsıl b. Atâ'nın hocası Hasan el-Basrî'nin ders halkasından ayrılmasıyla Basra'da doğmuş ve orada gelişmeye başlamıştı. Basra'da gelişmesini sürdürürken kısa bir süre sonra bu ekol Bişr b. el-Mu'temir tarafından Bağdat'ta da teşekkül ettirildi. (İbnu'l-Murtezâ, 2009:3)

Me'mûn ilk defa 212/827 yılında Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini resmen kabul etti. (Işık, 1967:61) Kısa bir süre sonra Müslümanları bu fikri kabule zorlaması ve bu konuda bazı âlimleri sorguya çekmesi İslam tarihinde ilk defa "mihne" adı verilen bir devrin başlamasına sebep oldu. (Söylemez, 2012:10) Sorguya çekilen âlimlerin başında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) geliyordu. Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmemesinden dolayı bir takım işkencelere maruz kalmış, her sorgu sırasında kırbaçlanmak suretiyle yirmi sekiz ay devam eden bu durum ancak Mütevekkil (ö. 247/861)'in hilafeti ile son bulmuştu. (Cârullâh, 1990:178)

Halife Me'mûn döneminden sonra halifeliğe geçen Mu'tasım (ö. 218/833) da Me'mûn'un yöntemini uyguladı, hatta devletin en yüksek kademelerine Mu'tezilî şahısları getirdi. Daha sonra halifeliği devralan Vâsık (ö. 232/846) döneminde Mu'tezile zirveye çıkmıştı. Vâsık'ın vefatı ve Mütevekkil'in hilafete geçmesiyle Mu'tezile'nin parlak devri sona ermiş ve böylece çöküş devri başlamıştı. (Cârullâh, 1990:188)



Özellikle Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) gibi bir ilim adamının Mu'tezile'den ayrılıp sünî bir sistem olan Eş'arî'liği kurması, Mu'tezile için ağır bir durum olmuştur. (İbn Hallikân, 1948:I/446) Bundan sonra Mu'tezile zaman zaman varlığını hissettirmeye çalışsa da eski etkisini gösterememiştir. Özellikle mihne dönemindeki uygulamaları neticesinde ilmî etkinlikleri azalmış ve halkın nazarında itibarları kaybolmuştu.

Mu'tezile'nin Günümüzdeki Durumu

Nassın yanında akli da önemseyen Mu'tezile'nin yöntemleri uzun bir müddet dikkate alınmadı. Bu durum orta çağda entellektüel durgunluk olarak devam etti. Batı toplumu on yedinci yüzyılda bir toparlama yaşarken Müslümanlar bunu geciktirdiler. Fakat on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Hindistan, Mısır ve İstanbul gibi merkezlerde “her alanda yapılan yeniliklerin dini alanda da yapılması” gerektiğini söyleyen yenilikçi hareketleri ortaya çıktı.

Tarihi sürece bakıldığında bu yenilikçi hareketler, ilk olarak Hint-Pakistan alt kıtasında, Şah Veliyullah (ö. 1176-1762) ve “Mu'tezile'nin Hint kültürüne yakınlığını” ifade eden Ubeydullah el-Hindî (ö. 1363 1944) tarafından gerçekleşmiştir. Daha sonra bu bölgede Mu'tezile'nin fikirlerini sıkça dillendiren Seyyid Ahmet Han (ö. 1316/1898) ve Seyyid Emir Ali (ö. 1347/1928) gibi kişileri görmekteyiz. Arap Dünyası'nda ise Cemaleddin Afgânî (ö. 1314/1879), Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), Reşid Rıza (ö. 1354/1935), Ferîd Vecdî (ö. 1373/1954) ve Ahmet Emîn (ö. 1373/1954) gibi kişiler aynı fikirleri savunuyorlardı. (Çelebi, 2002:190)

Seyyid Ahmed Han, İslam'ın akılla uzlaştığını kabul ederek, Kur'an'ın da aklın ışığında açıklanması gerektiğini savunmuştur. Ona göre kainatta sebep-sonuç prensibi vardır. İlk sebep de Allah'tır. Peygamberin sözlerinin tam anlamıyla korunamadığını söyleyen Ahmed Han, peygamberlerin mucizelerini ve velilerin kerametlerini kabul etmeyen bir tutum sergilemiştir. Mucize ve keramet olarak anlatılagelen olayları tabiat kanunlarıyla tevîl etmeye çalışmıştır. Ona göre miraç fiilen vuku bulmamış, Hz. İbrahim'in parçalanmış kuşları çağırması da rüyadan ibarettir. (Öz, II/72)

Yenilikçi düşünce bakımından aynı çizgide olmalarına rağmen, Afgânî ve Abduh, Ahmed Han'ı fikirlerinden ve özellikle de İngilizlerin sömürgecilik emellerine hizmet ettiğinden dolayı eleştirmişlerdir. (Esen, 2006:209) Burada şunu ifade edelim ki; Ahmed Han'ın Mu'tezil'i düşünce de bile olmayan bazı fikirleri savunması onun XIX. yüzyıldaki batı aklından ne derecede etkilendiğini göstermektedir.

Mu'tezile'nin düşünce yapısının etkisinde olan Emir Ali de İslam'ın aslında bir akıl dini olduğunu, Kur'an'ın daima çağın ve insanların gereklerine göre yorumlanması gerektiğine inanmaktaydı. Emir Ali, çok evliliğin yasaklanması gerektiğini, Müslümanların demokrasiden yana olmaları gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'i de rasyonalist düşünceye karşı olarak suçlar. Şii olan Emir Ali, peygamberden hemen sonra Hz. Ali'nin İslam dinindeki öneminden bahseder. (Ahsan, XI/123)

Yukarıda isimlerini saydığımız âlimler, ilk başlarda buldukları çevrenin etkisiyle olmalıdır ki “Mu'tezile” ismini fazla kullanmadan fikirlerinden istifade ediyorlardı. Fakat ileri zamanlarda artık bu yenilikçi hareketlerin düşünceleri, bir takım tepkilerle beraber kitapların sayfalarında yer almaya başlamıştı. Şiblî (ö. 1332/1914) ve Muhammed İkbâl (ö. 1357/1938) gibi kişiler, bu fikirleri destekler mahiyette eserler yazdılar. (Abduh, 1324) Bunlar rasyonalist bir düşünce sistemini savundukları ve bu bağlamda Mu'tezile'yi kendilerine referans



gösterdikleri için “Mu‘tezile'nin alt kıtadaki temsilcileri” olarak görülmüşlerdir. (Çelebi, 2002:192)

Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında bu düşüncelerin Anadolu'da da savunulduğunu görmekteyiz. Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1335/1914) Musa Kazım Efendi (ö. 1338/1920), Abdullatif Harpûti (ö. 1334/1916) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) gibi şahıslar bu fikri destekleyen âlimlerdendirler. Aynı dönemde Türk dünyasında Musa Carullah Bigi (ö. 1369/1943) ve Kırımlı İsmail Gaspıralı (ö. 1914) gibi kişiler de yenilikçi fikirleri savunuyorlardı. (Çelebi, 2002:195)

Yirminci yüzyılın ikinci kısmında etkisini gösteren modernist İslami akımlarda da Mu‘tezile'nin etkisini görmek mümkündür. Özellikle Fazlur Rahman (ö. 1988), Hasan Hanefi, Cabiri, Muhammed Arkoun (ö. 2010), Fatıma Mernissi (ö. 2014) gibi kişiler kendilerini “mu‘tezili” olarak isimlendirmemekle beraber bu ekolün birçok fikirlerini hem kullanmış hem de savunmuşlardır.(Martin, ts.:942)

Fazlur Rahman, Mu‘tezile'nin İslam'a büyük hizmetlerinin olduğunu özellikle Emevî dönemindeki idarenin yaptığı uygulamalara tepki göstererek irade hürriyetini ve akılcılığı savunmalarına vurgu yapmakla beraber, akli yüceltmelerinde aşırıya gittiklerini belirtir. (Rahman, 2014:149) Bu da, Fazlur Rahman'ın gerektiğinde Mu‘tezile'yi eleştiren gerektiğinde de onların fikirlerinde istifade ettiğini göstermektedir.

Hasan Hanefi'nin yakın dönem itibariyle Abduh'tan, erken dönemde ise Mu‘tezile'den etkilendiği belirtilmekle beraber, tüm ekollerden istifade eden biri olarak tanıtılmaktadır. (Karataş, 2013:239)

Arkoun, nassın yorumlanmasında ve akılcı eleştiri yöntemini uygulamada Mu‘tezile ile bir organik bağ kurmaktadır. Kur'an'ın yaratılmış fikrine karşı çıkan Arkoun, eserlerinde “İslami akıl” (reason) kavramı üzerinde sıkça durmaktadır. Fatıma Mernissi ise Mu‘tezile'yi “akıl ve kişisel görüşün siyasi süreçlere yeniden dahil edilmesini” sağladığından dolayı önemsemektedir. Ayrıca Hasan Hanefi de *Akideden Devrime* isimli eseriyle klasik kelimelerin “modern okumasını” öngörmüştür. Bunlarla aynı düşüncede olmanın yanı sıra kendisini bil fiil Mu‘tezili olarak isimlendiren Harun Nasution (ö. 1998) gibi şahısları da görmek mümkündür. (Martin, ts.:942)

Türkiye'de çağdaş araştırmacılardan bazıları mucizelere “kâinata fizik yasaları dışında gelişen bir olay yaşanmamıştır.” diyerek İslam düşüncesinde görülmeyen farklı bir yorum getirmişlerdir. Fakat özellikle Kur'an'daki kıssalara yaklaşımlarıyla Mu‘tezile'nin yaklaşımları karşılaştırıldığında, bu şahısların yorumları “neo-mu‘tezile”den ziyade batini yorumlara yakınlık arz etmiş oluyor. Mesela Hz. İsa'nın doğumunun doğal yollarla olduğu, bir kadının kendiliğinden hamile kalabileceğini söyleyerek olayı mucizelikten çıkarıyor. Yine bazı meallerde incelenen olay aklileştirmeye çalışılıp; farkında olmadan batınilige kayılmaktadır. (Mesele Enbiya Suresi 21/96. Ayetinin nasıl yorumlandığı ve dipnotta verilen açıklamalara bkz.: İslamoğlu, 2009;575,635.) Bu metot ise Mu‘tezile'de olmayan bir akli çıkarımdır.

Kendilerini “modernist” veya “neo- Mu‘tezile” olarak görenlerin Kur'an'a yaklaşımlarına bakıldığında; Mu‘tezile ile bunlar arasında büyük bir farkın olduğu görülmektedir. Mu‘tezile'yi dinin rasyonel yorumcuları olarak isimlendirirsek bunları “neo-batıniler” olarak isimlendirmek daha doğru olacaktır. Dolayısıyla Mu‘tezile'nin modern dönemdeki bir takım



hareketlere etkisinin olduğunu söylemek mümkün, ancak aralarında organik bir bağın olduğunu söylemek mümkün değildir.

Mu'tezile ve Zeydiyye Ekolü Arasındaki İlişki

Günümüzde, ferdî olarak değil de mezhebî olarak Mu'tezile'nin bazı fikirleri şii bir ekol olan Zeydiyye tarafından da savunulmaktadır. Uluhiyyet ve kader konularında büyük ölçüde Mu'tezile'nin fikirlerinden etkilenmiş ve onları benimsemişlerdir.

Aslında bu iki ekol arasındaki ilişkiyi çok eski tarihlere götürüp Zeyd b. Ali (ö. 126/744)'in Vâsıl b. Atâ'dan ders almasına (Emin, 1936: III/267) dayandıranlar bulunmaktadır. Mu'tezile ile Zeydiyye arasındaki ilişki asırlarca devam etmiştir. İkisinin de akideleri tevhid ve adâlet üzerine bina edilmiştir. (Kahveci, 2006:35) Zeydiyye'nin Basra ekolünden farklı olarak devam ettiği imamet hakkındaki görüşleri Mu'tezile'nin Bağdat ekolüyle paralellik göstermektedir.

Zeydiyye ile Mu'tezile birbirinden çok etkilenmiştir. Daha sonraları i'tizalî fikirlerin Zeydiyye tarafından savunulduğu da olmuştur. (Watt, 1963:49) Hatta öyle ki araştırmacılar kelâmla alakalı Şiiilerin ve Mu'tezile'nin yazmış olduğu kitapları birbirinden ayıramadıkları olmuştur. Şehristânî bu konuya şöyle değinir: “Zeydiyye, usûlde Mu'tezile'ye tam uymuştur. Mu'tezile'nin önde gelen imamlarını Ehl-i Beyt'in imamlarından daha üstün görmüşlerdir.” (Şehristânî, 2006:140) Bu durum Mu'tezile ile Zeydiyye arasında kuvvetli bir bağın olduğunu göstermektedir.

Malatî, Hz. Ali'yi Peygamberden sonra insanların en faziletlisi olarak kabul ettikleri, efdal dururken mefdûlun imametinin câiz olduğunu savundukları ve sahabileri tekfir etmedikleri için Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb ve el-İskafî'nin de mensubu oldukları Bağdat ekolünü Zeydiyye fırkaları içinde belirtmektedir. (Malatî, 1968:27) Malatî'nin Zeydiyye fırkalarının ismini vermeden dört fırka olduğunu ve dördüncüsünün de Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün olduğunu (Malatî, 1968:34) belirtmesi genelde Mu'tezile'nin, özelde de Bağdat ekolünün Zeydiyye ile büyük bir ilişkisi olduğunu göstermektedir.

Kaynaklarda Mu'tezile'nin “el-menzile beyne'l-menziyleteyn” prensibinin dışındaki esasların tamamının Zeydiyye tarafından kabul edildiği geçmektedir. (Nevin, 1990:203) Yemen'de bir Zeydî devleti kuran ilk Zeydiyye imamı Yahya b. Hüseyin'in tespit ettiği beş temel prensip; tevhid, adâlet, va'd ve'l-va'îd, nübüvvet/imamet ve iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktan oluşuyordu. (Nevin, 1990:203)

Özellikle Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün imamet fikri ile Şia'nın imamet fikri paralellik göstermektedir. Basra Ekolü, peygamberimizden sonra gelen halifeleri kronolojik sırayla; Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olarak kabul etmişlerdir. Bu sıralamayı aynı zamanda fazilet sırası olarak da alanlar, Basra ekolünden Amr b. Ubeyd, en-Nazzâm ve Câhız gibi âlimlerdir. Bağdat Ekolü ise Hz. Ali'yi ilk sıraya alan bununla beraber diğer halifelerinde halifeliklerini meşru sayan bir izlenim takip etmiştir. Bağdat ekolünden olan Bişr b. el-Mu'temir, Ca'fer b. Mübeşşir, el-Hayyât ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî gibi âlimler Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir'den daha faziletli olduğuna inanırlar. (Kahveci, 2006:43)

Mu'tezile ile Şia/Zeydiyye arasındaki fikri yakınlıktan olmalıdır ki; son dönemlerde Mu'tezile'nin eserlerini neşretme ve Mu'tezilî bilginleri tanıtmaya konusunda, Şia içerisindeki zeydî grup büyük bir çaba sarf etmektedir.



Sonuç

Son tahlilde Mu'tezile'nin tarihin belli bir döneminde yaşayıp daha sonra silinip gittiğini söylemek mümkün görülmemektedir. Bu gün Mu'tezile mezhebine mensubiyeti bilinen herhangi bir ülke bulunmamaktadır. Fakat bu ekolün görüş ve metodolojisi hem ferdi olarak bazı şahıslar tarafından hem de ekol olarak bazı gruplar tarafından devam ettirilmiştir. Şöyle ki; kanaatimizce Mu'tezile'nin Basra ekolü, düşünceleriyle kısmen Ehl-i Sünnet içerisinde; Bağdat ekolü de kısmen Şîlik içerisinde devam etmektedir. Bunun daha da netleşmesi için şahıslar üzerinde daha ayrıntılı çalışmalar yapılabilir. Bizim çalışmamızda, genel manada günümüzde bu fikirlerin devam ettiğinin tespiti yapılmaktadır. Bu konuda müstakil olarak derinlemesine çalışmalar yapıp literatüre katkıda bulunulabilir.

Bugün Kelâm araştırmacılarımızın, bazı fikirlerine temel kaynak olarak bu ekollerin düşüncelerini almaları ve kabul görmeleri, bu ekolün fikirleriyle yaşadığını göstermektedir. Aradan asırlar geçmesine rağmen; Kelâm ilminde Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu usûli'l-hamse*'sinin, Tefsir ilminde Zameşeri'nin *el-Keşşâf*'ının, Usûl ilminde Ebû Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inin ve benzer eserlerin etkinliği bu ekolün halen fikir hayatımızda devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu gün Mu'tezile'ye duyduğu sempatiyi açıkça ifade eden araştırmacıların da olması, düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Mu'tezile'yi yeniden günümüze taşımak veya bu ekolü yeniden diriltmek gibi bir gayemizin olmadığını, yalnızca bir tespit yapma gayesiyle bu tebliği hazırladığımızı belirtmek isterim. Ayrıca modern dönemde görülen mu'tezilî eğilimleri homojen bir yapı olarak değerlendirmek de mümkün değildir. Çünkü bu eğilimde olanların da kendi aralarında birçok görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahsan, A. 2000, "Emir Ali, Seyyid", *DİA*, XI/123-124, İstanbul.
- Akın, M. 2013, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Bozkurt, N. 2002, *Mu'tezilenin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Cârullâh, Z. 1990, *el-Mu'tezile*, el-Müessesetu'l-Arâbiyyetu li'd-Dirasâti ve'n-neşr, Beyrut.
- Çubukçu, A. 1964, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, Ankara.
- Çelebi, İ. 2002, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, Rağbet Yay., İstanbul.
- Emin, A. 1936, *Duhâ'l-İslâm*, III/267, Beyrut.
- Esen, M. 2006, *Afganî: Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, Araştırma Yay., Ankara.
- İbn Hallikân, Ş. 1948, *Vefayâtu'l-a'yan ve enbâu ebnai'z-zemân*, Kahire.
- İslamoğlu, M. 2009, *Hayat Kitabı Gerekçeli Meal-Tefsiri*, İstanbul.
- İbnu'l-Murtezâ, A. 1430/2009, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tah. Suzana D. Wilzer, Beyrut.
- Karataş, C. 2013. *Çağdaş İslam Düşünürleri*, Ensar Yay., İstanbul.
- Kahveci, N. 2006, *Mu'tezile ile Şi'a Arasındaki Siyasal Tartışma*, Araştırma Yay., Ankara.



- Kemal, I. 1967, *Mu‘tezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, AÜİF Yay., Ankara.
- Malatî Ebu’l-Hüseyin, 1968, *et-Tenbîh ve ‘r-Redd ‘alâ Ehli’l-Ehvâ ve ‘l-Bida‘*, Nşr. M. Zâhid Kevserî, Mektebetu’l-meâ‘ârif, Beyrut.
- Richard C. Martin, ts., *Modern ve Postmodern Mutezili Söylem: Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Muahmmmed Arkoun*, Çev. Fatih Mehmet Şekerci.
- Nevin, A. 1990, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul.
- Öz, M. 1989, “Ahmed Han, Seyyid”, *DİA*, II/72-75, İstanbul.
- Rahman, F. 2014, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Râzî Fahreddin, 1398/1978, *İ‘tikâdatu Fıraki’l-Müslimîn ve ‘l-Müşrikîn*, (el-Mürşidu’l-Emin ile birlikte) Kahire.
- Söylemez, M. 2012, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Şehristânî, A. 2006, *Dinler ve Mezhepler Tarihi* (el-Milel ve’n-Nihâl), Çev. Muharrem Tan, Yeni Akademi Yay., İzmir.
- Watt, W. M. 1963, “The Political Attitudes of the Mu‘tezilah”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London.
- Yaltkaya, M. Ş. 1930, “Kaderiyye Yahut Mu‘tezile”, *Darulfunun İlahiyat Fak. Mecmuası*, S. 17, İstanbul.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Received: 13.03.2016 - *Accepted*: 24.06.2016

Harakânî'den Yesevî'ye Gönül Birliği

Murat AKIN

Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak, TÜRKİYE

E-posta: makin119@hotmail.co.uk

Öz

Tarihte büyük medeniyet kuran milletler, sahip oldukları medeniyetlerini tesis eden değerlerle anılırlar. Çünkü tarihi yapanlar, bu değerlerin bizzat kendileridir. Bu nedenle böyle değerlerin ortaya çıkardığı eser ve düşünceleri yeni nesillere aktarmak son derece önemlidir. Şüphesiz Harakânî (ö. 425/1033) ve Yesevî bu değerlerdendirler. Bu zâtlar, vefatlarının üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen halen eser ve düşünceleri ile insanlığın yoluna ışık tutmaya devam etmektedirler. Bu duygu ve düşünceler ile “Harakanî'den Yesevî'ye Gönül Birliği” başlıklı tebliğimizde, Yesevî ve kendisinden yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan Harakanî'nin hayat ve eserlerinden hareketle gönül birliğine yapılan vurguyu ele almaya çalışacağız. Diğergâm ve insanların dertleriyle ilgilenmeyi kendilerine vazife kabul eden Harakanî ve Yesevî'nin insan tasavvurlarını, insan-insan ve insan-Allah ilişkisine dair görüşlerini incelemek ve bunları sunmak tebliğimizin amacı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Harakânî, Yesevî, gönül, sevgi



The Union of Hearts from Harakani to Yesevi

Abstract

Titled "The union of hearts from Haranki to Yesevi" we take into account the lives and works of Yesevi and Harakani - who lived around a century and half apart from each other and try to evaluate the emphasis given to the union of hearts. Having accepted their altruistic duty being to deal with the problems and suffering of people, the purpose of this essay is to understand and portray Harakani's and Yesevi's views on Human purpose, human-human and human-Allah relationship.

Keywords: Harakani, Yesevi, the union of hearts, dearness



Giriş

Harakânî'nin Hayatı

Ebu'l-Hasan Harakânî Horasan'da Bistam şehrinin kuzeyinde dağlık bir alanda bulunan Harakân köyünde 352/963 yılında (Harakânî, 2001:11) fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelip 425/1034 yılı aşure günü bir salı gecesinde vefat etmiştir. (Camî, 1995:444) Bu tarihler dikkate alındığında yaklaşık yetmiş üç yıl yaşamıştır. (Akın, 2006:19-27)

Harakânî'nin şahadeti ve kabri hakkında iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Harakân'da vefat ettiği şeklindedir. Kazvîni (ö.682/1283) Harakânî'nin kabrinin Bistam yakınlarındaki Harakân'da bulunduğunu, onu ziyaret edenlerin manen rahatladığını belirtir. (Kazvinî, ts.:363) Ancak bu görüş gerek devrin mütefekkirleri gerekse sonrakilerin eserlerinde pek bahsedilmez. Birçok kaynakta sadece şehadet tarihi olan 425/1033 belirtilmiştir. (Harakânî, 2001:13)

İkinci görüş ise Harakânî'nin Kars'ta metfun olduğu şeklindedir. (Kırzioğlu, 1995:536) Bu görüşe göre Harakânî H. 421-429 yılları arasındaki Kars muharebelerine bir takım dervişleriyle katılmış, Kars hududu Yahniler dağında sağ bacağından ve sol pazusundan yara alarak kan kaybıyla şehit olmuştur. (Çelebi, 1971:24) Daha sonraları Kars kalesine yakın bir yere defnedilmiştir. Bu gün Kars'ta sevenleri tarafında kabri ziyaret edilmektedir.

Harakânî, miladi X. Yüzyılın son çeyreği ile XI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış büyük mutasavvıflardan kabul edilir. (Harakânî, 2001:11) İsmi, Ali b. Ahmet b. Ca'fer'dir. Çeşitli kaynaklarda Ali b. Ca'fer şeklinde geçmektedir. (Hucvirî, 1979:204) Künyesi Ebu'l-Hasan el-Harakânî'dir.(Attâr, 2002:694) Mevlânâ, mesnevisinde "Ebu'l-Hüseyn" diye bir künyesinin de olduğunu bildirmektedir.(Mevlânâ,1995:VI/332)

Kaynaklarda eğitimi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ensârî, "Tabakatü's-süfiya" isimli eserinde, Harakânî'nin ümmî olduğunu belirtmekle beraber onu dönemin en büyük maneviyat sahibi olarak tanıtmaktadır.(Herevî, ts.:510) Başka kaynaklarda ümmî olduğu fakat *Bayezid-î Bistâmî'nin* (ö. 234/848) manevi bir işareti üzerine Kur'an okumaya başladığı kaydedilmektedir. (Attâr, 2002:673) Bununla beraber Ebu'l-Hasan Harakânî, devrin âlimleri Ebu'l-Abbâs el-Kassâb gibi zâtlara talebelik yapmıştır. Harakânî'nin bir takım hocalardan dersler almış olmasıyla beraber ümmî olarak tanıtılması ona ümmiliği bir mahviyet makamı olarak verilmesi düşüncesi olabilir. Ayrıca Harakânî, *Bayezid-î Bistâmî'den* "üveysi" yolla feyz almış (Attâr, 2002:673) ve tasavvufta bağlılığı da *yine onadır*. (Camî, 1995:444)

Hayatta iken siyasi olsun ilmi olsun farklı gruptaki insanlarla iletişime geçmiş ve bunlardan ya bir şeyler öğrenmiş veya bunlara bir şeyler öğretmiştir. Böylelikle tasavvuf tarihinde her seviyede insana yol gösteren bir şahsiyet olarak yerini almıştır. Mesela, ilk Müslüman Türk devletini kuran Gazneli Mahmut (ö. 421/1030), onu ziyaret edenler arasındadır. Hatta Gazneli Mahmut, ziyaretinden ayrılırken Harakânî ona şu tavsiyede bulunmuştur: "Günahlardan sakın, namazı cemaatle kıl, cömert ol, Allah'ın yarattıklarına şefkat göster." (Attâr, 2002:677) Yine Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037) da onunla görüşenler arasındadır. (Attâr, 2002:677) Harakânî'nin her tabakadaki insanlarla iletişimi onun hayata bakış açısını yansıtmaktadır.

Harakânî'nin *Nuru'l Ulûm*, *Esrar-ı sulûk* (*Sevr ü sülûk risalesi*), *Fakrnâme*, *Hidayetnâme*, *Beşâretnâme* ve *Münâcât* isimlerinde eserleri bulunmaktadır. Bunlardan *Nuru'l Ulûm* ve *Esrar-ı sulûk* Türkçeye çevrilmiş olup üzerlerinde bir takım çalışmalar yapılmıştır. (Çiftçi, 2006)



Ayrıca Türkiye'nin Kars ilinde 1995 yılında “Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî (Hz.) külliyesi yaptırma ve yaşatma derneği” adı altında bir dernek kurulmuş olup, Harakânî ile ilgili araştırma ve sempozyumların yanı sıra onunla ilgili her türlü faaliyeti yürütmektedir. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığıyla Kars Valiliği yetki ve ilgili tüm özel ve tüzel kurumlar bu faaliyetlere destek vermektedirler.

Harakânî'den Yesevî'ye Gönül Birliği

Harakânî'nin gönül dünyasından terennüm eden manayı, kendisinden sonra gelen Gazneli Mahmud (ö. 421/1030), Kuşeyri (ö. 465/1072), Hucvîrî (ö. 465/1072) Hâce Yusuf Hemedânî (ö. 535/1140), Mevlânâ (ö. 672/1273), ve nihayetinde Ahmet Yesevî'de rahatlıkla görebilmekteyiz.

Şeyh Abdullah Herevî (ö. 481/1089), Şeyh Hakim Nasır, Şeyh Ebu'l-Kâsım Gurgânî (ö. 450/1058 veya 469/1077) ve Ebû Ali Farmedî (ö. 477/1048) gibi kişiler Harakânî'nin halifeleridir. (Dedeoğlu, 1999:125) Ebû Ali Farmedî, Harakanî'nin sohbetlerine katılıp manevi iklimden istifade ettiğini şöyle ifade etmiştir: “Kalbimde hâsıl olan aşk ve şevk ziyadesiyle artmıştı, bu arzusun çokluğu sebebiyle Harakânî hazretlerinin sohbetlerine kavuştum. Hizmetinde bulundum, nihayetsiz feyizlere manevi zevklere ulaştım.” (Dedeoğlu, 1999:125) Bu ifadelerde bulunan Ebû Ali Farmedî, Harakânî ile Yesevî arasındaki bağın kurulmasını da sağlayacak kişi olacaktır.

Şöyle ki, Ahmet Yesevî'nin hocası Yusuf Hemedânî, Harakânî'nin halifesi Ebû Ali Fârmedî'den feyiz almış ve sohbetinde bulunmuştur. Daha sonra Hemedânî bu sohbetlerde Harakânî'nin sözlerini duyacak ve bunlardan etkilenecektir. Hatta bu sözler üzerine şerhler yazacaktır. Mesela Harakânî'ye ait olduğu söylenen “es-Sûfi gayru mahlukin-sûfi nâ-aferide bâşed (sûfi yaratılmamıştır)” sözünü Hemedânî, *Safâvetü't-Tevhîd li tasviyeti'l-mürîd* isimli eserinde şerhetmiştir. (Tan, 2012:200)

Yesevî de aynı şekilde hocası Hemedânî'den Harakânî'nin öğretilerini duyarak onun hikmet pınarından istifade edecektir. 1100'lü yıllarda Yusuf Hamedanî'den aldığı tasavvuf terbiyesi ile Yesevîlik yolunu sistemleştirecektir. Böylelikle Harakânî'nin gönlünden çıkan el, Yesevî'nin kalbine geçecektir. Değen bu el, o günden beri sevgi, barış, fedakârlık, diğergamlık ve kardeşlik sembolü olmuştur. Harakânî ile Yesevî arasında bir gönül bağının olduğunun en büyük alameti aynı dilden konuşmalarıdır. Her ikisinde de insan sevgisi kendisini zirvede göstermektedir.

Harakânî'nin ifadesiyle “Gönül denizdir, dil ise sahil. Deniz dalgalanınca içinde ne varsa onu sahile atar.” Bu bağlamda Harakânî ve Yesevî denizlerindeki sahillerde gezerken tüm insanlığa evrensel mesajlar halinde öğretiler bulmaktayız. Adalet ve sevgi üzerine inşa edilen, birlik ve beraberlik sağlayan bu öğretilere ise, her zamankinden daha çok muhtacız. Özgür ve barış içinde bir yaşamın tüm dünyayı sarmasında, Harakânî ve Yesevî gibi bilgelerin öğretileri son derece önem arz etmektedir.

Harakânî ve Yesevî'de Diğergamlık

Harakânî ve Yesevî'nin diğergamlık yönlerine geçmeden önce insan kavramının etimolojisine dikkat çekmek istiyorum. İnsan, Arapça bir kelime olup “üns” ve “nesy” kavramlarının müşterek bir terkidir. *Üns* yakınlık, sevecenlik, ülfet ve alaka anlamlarına gelir. Bu mana



insanların hemcinsleriyle ve yaratıcısıyla kolayca kurabileceği iletişim ve ilişki ağını ifade eder. *Nesy* ise gaflet, bildikten sonra unutmak, anlamamak ve hata etmek anlamlarına gelmektedir.

“İnsan” kelimesinin etimolojisinde bulunan bu her iki manayı, Harakânî’nin kâmil insan ve kâmil olmayan insan tanımlamalarında görebiliyoruz. Harakânî’ye göre “gönül sahipleri, kalplerini koruyan kimselerdir. Kalplerinin endişesi daima yüce Allah olanlardır.” Bu ifadeler insanın ünsiyet yönünü içerir. Diğer taraftan “gönlü dağınık olan insan, söyledikleriyle yaptıkları birbirine uymayan, kalbiyle dili arasında uyum olmayandır” şeklindeki ifadeleri de insanın nisyan yönünü içermektedir.

Ahmet Yesevî de insanın ulaşabileceği en üst mertebenin Allah’a karşı vazifesini yapmasıyla gerçekleşeceğini bunun da insanlara karşı vazifelerin yapılmasıyla mümkün olacağını ifade eder. Yesevî’nin bu düşüncede olduğunu “Garip, fakir yetimleri her kim arayıp sorar, razı olur o kuldan Perverdigar.” (Develi, 1999:71) ifadelerden anlamak mümkündür.

Harakânî, “Gönül sahipleri, kalplerini koruyan kimselerdir. Kalplerinin endişesi daima yüce Allah olanlardır.” derken; Yesevî de “Kalbinde Allah ve insan sevgisi taşımayı” ve “gönül gözüyle görmeyi” hakikatın kapısı olarak belirlemiştir. Buradan her iki gönül ehlinin sevgide Allah’ı öncelediklerini ve yaratılanlara karşı sevginin de bundan dolayı olduğunu vurguladıklarını görmekteyiz. Diğer bir ifade ile gönüllerine Allah’ı ve onun yarattıklarının tamamını sığdırmaya çalışmışlardır.

İnsan sevgisinin kendisinde zirvede olduğu Harakânî, diğergâmdı, dertlinin derdiyle ilgilenmeyi severdi. Kendisi, “Türkistan’dan Şam’a kadar olan sahada birinin parmağına batan diken, benim parmağıma batmıştır, birinin ayağına çarpan taş, benim ayağıma çarpmıştır. Onun acısını ben de duyarım. Bir kalpte üzüntü varsa o kalp benim kalbidir.” Gerçek kulluğun kula hizmetten geçtiğini bilenlerdendi. Bu yüzden: “Sabahleyin yatağından kalkan âlim, ilminin artmasını, zahit zühdünün artmasını ister. Ben ise bir kardeşimin gönlünü neşeyle doldurma ve onu sevindirme derdindeyim” derdi. (Attâr, 2002:684)

Aynı duygu ve düşünceleri Yesevî’de rahatlıkla görmekteyiz. Diğergâmlık ve ötekinin hak ve hukukunu gözetmeyi son derece önemseyen Yesevî, egoist olmayı kınamaktadır. Zor durumdakilere yardımcı olmak, bağışlayıcı olmak, şefkatli olmak, veren el olmak, katı kalpli olmamak gibi ahlaki prensiplere son derece bağlıdır. Bu ifadeleri şu dörtlükte kendini göstermektedir.

Nerede bir kalbi kırık kimse varsa merhem ol

Öyle bir mazlum nerede olsa arkadaş ol

Mahşer günü cemaline mahrem ol

Ben-sen diyen kimselerden geçtim işte. (Develi, 1999:67)

Birlik ve beraberlik olan vahdet anlayışını sıklıkla vurgulayan Yesevî, “Ben, sen diyen kimselerden geçtim işte” demek suretiyle, tefrika ve fitneden insanları sakındırmıştır. Yesevî’nin bu tür duygulara sahip olması, onu muhabbet ve sevgi insanı kılmış ve öğütlerinden istifade edilen tasavvufun temel taşlarından biri haline getirmiştir.

Harakânî; Türkistan’dan Şam’a kadar olan sahada birinin parmağına batan diken neticesindeki acıya ortak olurken, Yesevî de hakikât kapısının on makamından birini “kimseyi incitmemek” olarak belirliyordu.



“Bir mü’mini incitmeden sabahtan akşama varan bir kimse o gün akşama kadar peygamberle (s.a.s) yaşamış olur. Eğer mü’mini incitirse, Allah o günkü ibadetini kabul etmez.” (Attâr, 2002:709) diyen Harakânî ve “Sünnet imiş kâfiri de incitme! katı kalpli kalp kırıcıdan Allah şikâyetçidir.” (Yesevi, 2009) diyen Yesevî’nin tasavvufi anlayışlarında muazzam bir insan sevgisi hâkimdir. Harakânî ve Yesevî insanlara hizmeti kendi varlıklarının gayesi saymışlardır.

Böylelikle her ikisinin de söylemlerinin, çağları kucakladığını ve bu gün canlılığını aynen devam ettirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Yine her ikisinin de hayatlarını adeta toplumun hizmetine, yoksulların hamiliğine, yetimlerin ve kimsesizlerin kimsesi olmaya adadıklarını hayat hikâyelerinde net bir şekilde müşahade etmekteyiz.

Harakânî ve Yesevî’nin söz ve eserlerinin genelinden, insanın insanla ve insanın yaratıcısıyla iletişimde akıl ve kalp/gönül birliğinin çok vurgulandığını görüyoruz. Harakanî’den sonra Necmeddin Dâye, Attâr, Hemedânî, Yesevî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî hatta Gazâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi etkilediği şahıslarda da bu irtibatın çok vurgulandığı ve gönül bağının oluşmasının ehemmiyeti üzerinde durulduğu aşikârdır. Adeta bir gönül felsefesi oluşturmuşlardır.

Mevlânâ’nın yalnızca akılla kararlar alındığında ayrılıklara sebep olduğunu göstermek için verdiği bir örneği burada zikretmek yerinde olacaktır. Söylenceye göre adamın biri dört kişiye bir dirhem verir. Dirhemi alanlardan İran’lı ben bu parayı *engur’a* vereceğim der. Arap olan *inep* alacağım der. Rum da ben *istafil* alacağım der. Türk de ben *üzüm* isterim der. Aralarında anlayamayan bu dört kişinin de aslında istediği şey aynı olup o da üzumdür. Mevlânâ’ya göre bunların anlayamamalarına sebep olan şey, mana dilini bilmemeleridir. Eğer onlar tek kanatlı olmasaydı akılla beraber gönlü de dikkate alsalardı, kelamı gönle söyletebilirdi istedikleri şeylerin aynı olduğunu anlardı. (Altıntaş, 2007:20)

Sonuç

Son tahlilde insanlık, tarihte yaşamış önemli şahsiyetleri tanımakla çok şeyler öğrenecektir. Çünkü bu zâtlar fiziki boyuttaki insan dediğimiz varlığın, derûni yönüne vurgular yaparak, gönle ulaşmayı başarmışlardır. İşte gönle girmenin yolunu ve yöntemini öğrenmek için Harakânî ve Yesevî gibi sembollerin mesajları iyi okunmalı, tahlilleri iyi yapılmalı ve evrensel barışa katkıları üzerinde yoğunlaşılmalıdır.

Teşekkür

Bu çalışma, “Harakânî’den Yesevî’ye Gönül Birliği” proje başlığı altında Bülent Ecevit Üniversitesi 2016-YKD 68500357-02 Proje Kodu ile “Bilimsel Etkinliklere katılım Desteği” çerçevesinde desteklenmek suretiyle Ahmet Yesevi Üniversitesi tarafında 13-15 Nisan 2016 tarihinde 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi’nde sunulmuş olan bildiridir.



KAYNAKÇA

- Altıntaş R, (2007), *Mevlânâ'da Gönül Kelamı*, Vefa Yay., İstanbul.
- Attâr F, (2002), *Tezkiretü'l-evliyâ*, Çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul
- Akın M, (2006), *Kars'ta Bir Mürşid-i Kâmil (Ebu'l-Hasan Harakânî Hayatı ve Tasavvufi Düşüncesi)*, Sivas.
- Camî A, (1995), *Nefahatü'l-üns, (Evliya menkıbeleri)*, ter. Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul.
- Çiftçi H, (2006), *Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî I (Hayatı, Eserleri)*, Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği, Ankara; Sadık Yalsızuçanlar, *Seyr ü sülûk risalesi*, Sûfi Kitap Yay., İstanbul.
- Çelebi M, (1971), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 4. Kitap Ankara.
- Dedeoğlu A, (1999), *Altun Silsile - Silisile-i Sâdât-ı Nakşibendiyye-i Aliyye*, Osmanlı Yay., İstanbul.
- Develi H, (1999), *Ahmed Yesevi*, Şule Yay., İstanbul.
- el-Herevî A, ts, *Tabakatü's-sûfiyye*.
- Harakânî Ebu'l-Hasan, (2001), *Nuru'l-ulûm*, Çev.: Şenol Kantarcı, Ebu'l-Hasan Harakani Derneği Yayınları, Kars.
- Hucvirî A, (1979), *Keşfu'l-Mahcub*, Tahran.
- Kırzioğlu M. F, (1953), *Kars Tarihi*, Işıl matbaası, İstanbul.
- Kazvinî Z, ts, *Âsârül-Bilâd ve Âhbârül-Ibâd*, Beyrut.
- Mevlânâ C, (1995), *Mesnevi ve Şerhi*, (çev. Abdalbaki Gölpınarlı), İstanbul.
- Tan, MN, (2012), “Harakânî'nin Tasavvuf Tarihindeki Etkisine Bir Örnek: “Sûfi Yaratılmamıştır” Sözü ve Hâce Yusuf Hemedânî'nin Şerhi”, *I. Uluslar arası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kars.
- Yesevî A, (2009), *Divan-ı Hikmet*, (Haz. Hayati Bice), TDV. Yay, Ankara.



Field : Islamic Sciences

Type : Review Article

Received: 19.03.2016 - *Accepted*: 15.07.2016

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf ve Kur'an İlimleri

Yunus ABDURAHİMOĞLU¹, Asife ÜNAL²

¹ Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bartın, TÜRKİYE

E-posta: yunusa@bartin.edu.tr

² Doç. Dr., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bartın, TÜRKİYE

E-posta: asifeunal@gmail.com

Özet

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, 15 Nisan 1952'de, Özbekistan'ın Andican şehrinde doğmuştur. İlk dini bilgilerini babasından alan Muhammed Sadık, Sovyet Orta Mektebinde ve Buhara'daki Mir Arab Medresesinde okuduktan sonra girdiği Taşkent İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü'nden 1975 senesinde mezun olmuştur. 1976'da Libya Devlet İslâm Üniversitesine kabul edilmiş ve 1980'de başarıyla tamamlamıştır. Muhammed Sadık, ülkesine döndükten sonra Sovyetler döneminde Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlar İdaresi Müftüsü, Taşkent İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü Müdürü ve Özbekistan'ın bağımsızlığı sonrası ilk Müftüsü (Diyanet İşleri Başkanı) olma gibi önemli görevler ifa etmiştir. 10 Mart 2015'te Taşkent'te 63 yaşında vefat etmiştir.

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, Tefsir ve Hadis ilimleri başta olmak üzere Temel İslam Bilimleri alanında yirmiden fazla müstakil eser telif etmiştir. Bu eserlerinden biri 2013 yılında neşredilen "Kur'an İlimleri" adlı kitabıdır. Bu kitap Sovyetlerin son dönemlerinde Kur'an İlimlerinin durumunu tasvir etmektedir. Yazar o dönemlerde Orta Asya'da lisans eğitimi veren tek dinî kurum olan Taşkent İmam Buhari Yüksek İslâm Enstitüsünün programına "Miras İlmî", "Mustalahu'l- Hadis", "Ahkâm Ayetlerin Tefsiri" ve "Ulumi Kur'an" derslerini nasıl yerleştirdiği konusunda bilgi vermektedir. Yazarın bu eserindeki üslubu ve konuları tasnifi de önem arz etmektedir.

Bu tebliğde Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, hayatı ve eserleri tanıtılacak; özellikle Kur'an İlimleri kitabı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, Kur'an İlimleri, Tefsir



Sheikh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf and Sciences of Koran

Abstract

Sheikh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf has been born on April 15, 1952, in the Andican city of Uzbekistan. Muhammed Sadik who has learned his first religious information from his father, after he has been educated in Soviet Middle School and Mir Arab Madrasah in Bukhara, he has been graduated from Tashkent Imam Bukhari High Science Institute in 1975. In 1976, he has been accepted to Libya National Islamic University and finished successfully in 1980. Muhammed Sadik has returned to his country and during Soviets period he has performed such important duties like the Director Administration of Muslims of Central Asia and Kazakhstan, the Director of the High Islamic Institute in Tashkent Imam Bukhari and the first Mufti (The Director of Religious Affairs) after the independence of Uzbekistan. He passed away on March 10, 2015, in Tashkent, at the age of 63.

Sheikh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf has compiled more than twenty self-contained works in the field of Basic Islamic Sciences, particularly Tafsir and Hadith sciences. One of his works beyond these is the “Koran Sciences” book which published in 2013. This book describes the situation of Koran Sciences in the late periods of Soviets. The author informs about how he placed the classes of “Heritage Science”, “Mustalahu’l- Hadis”, “Commentary of Judgment Verses” and “Ulumi Koran” to the program of Tashkent Imam Bukhari High Science Institute which has been the only institute providing undergraduate education in Middle East at those times. And also the author’s wording and dissection of the subjects in this work have importance.

In this communique, Sheikh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf will be introduced with his life and works, especially the Koran Sciences book will be layed emphasis on.

Keywords: Sheikh Muhammed Sadik Muhammed Yusuf, Koran Sciences, Commentary



1. Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un Hayatı

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, 15 Nisan 1952'de, Özbekistan'ın Andican şehrinde doğmuştur. İlk dini bilgilerini babasından alan Muhammed Sadık, Sovyet Orta Mektebinde ve Buhara'daki Mir Arab Medresesinde okuduktan sonra girdiği Taşkent İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü'nden 1975 senesinde mezun olmuştur. 1976'da Libya Devlet İslâm Üniversitesine kabul edilmiş ve 1980'de başarıyla tamamlamıştır. Muhammed Sadık, ülkesine döndükten sonra Sovyetler döneminde Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlar İdaresi Müftüsü, Taşkent İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü Müdürü ve Özbekistan'ın bağımsızlığı sonrası ilk Müftüsü (Diyanet İşleri Başkanı) olma gibi önemli görevler ifa etmiştir. 10 Mart 2015'te Taşkent'te 63 yaşında vefat etmiştir.

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, Tefsir ve Hadis ilimleri başta olmak üzere Temel İslam Bilimleri alanında yirmiden fazla müstakil eser telif etmiştir. Bu eserlerinden biri 2013 yılında neşredilen "Kur'an İlimleri" adlı kitabıdır. Bu kitap Sovyetlerin son dönemlerinde Kur'an İlimlerinin durumunu tasvir etmektedir. Yazar o dönemlerde Orta Asya'da lisans eğitimi veren tek dinî kurum olan Taşkent İmam Buhari Yüksek İslâm Enstitüsünün programına "Miras İlmi", "Mustalahu'l- Hadis", "Ahkâm Ayetlerin Tefsiri" ve "Ulumi Kur'an" derslerini nasıl yerleştirdiği konusunda bilgi vermektedir. Yazarın bu eserindeki üslubu ve konuları tasnifi de önem arz etmektedir.

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, 15 Nisan 1952'de, Özbekistan'ın Andican ili, Asaka ilçesi, Niyozbotır köyünde doğdu. Babasının adı Muhammed Yusuf Boyböta oğlu, annesinin adı ise Sobirahon Tilakberdi kızıdır (Amin 2016:10-11). Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un ilk hocası babası oldu. Temel dini bilgiler, Sarf ve Nahiv ilmini babasından tahsil etti. Muhammed Sadık, Buloğboşı ilçesindeki Orta Mektebi 1969 yılında tamamladı. 1970 senesinde de yedi yıllık eğitim programı uygulayan Buhara'daki Mir Arab Medresesinin beşinci sınıfından itibaren okumaya hak kazandı. Medresede üç yıl okuduktan sonra 1974'te mezun oldu (Amin 2016:40-44). Aynı yıl Taşkent İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü'nün sınavına giren Muhammed Sadık doğrudan üçüncü sınıfa kabul edildi. İki yıl sonra 1976'da bu okulu üstün başarıyla tamamladı.

Şeyh Muhammed Sadık Arap ve Rus dillerini çok iyi bilir, bu dilleri hatasız konuşur ve yazardı. Ayrıca hangi dilde konuşursa konuşsun, o dili bozmadan özgün ve belîğ bir şekilde kullanma yeteneğine sahipti (Amin 2016:54).

1976'da Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitirdikten sonra Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlar İdaresinin yönlendirmesi ile Libya Devlet İslâm Üniversitesi'ne kabul edildi. Talebelik yıllarında her gün yaklaşık 100 sayfa kitap okuma alışkanlığı kazandı ve başarılı bir öğrenci oldu. 1980'de Libya Devlet İslâm Üniversitesini de üstün başarıyla tamamladı ve Üniversite tarafından maddi olarak ödüllendirildi.

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, ülkesine döndükten sonra 1981-1984'de İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü'nde hocalık, müdür yardımcılığı ve müdürlük yaptı. Ayrıca 1981- 1989 arası Tefsir, Hadis, Kur'an İlimleri, Fıkıh ve Akaid konularında ders verdi. 06.02.1989 tarihinde Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlar İdaresi Müftüsü olarak göreve başladı ve Aralık 1989'da da SSCB Halk Temsilciler Meclisi'ne milletvekili seçildi. Mecliste SSCB hükümetinden Müslümanların pek çok haklarını talep etti ve binlerce mescit ve medresenin açılmasında büyük gayret sarf etti. SSCB sınırları içerisindeki Müslümanların temel arzularından biri olan Hac ziyaretinin açılmasına vesile oldu. Özbekistan'ın bağımsızlığı sonrası da ilk Müftü (Diyanet İşleri Başkanı) oldu.



Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsünde hocalık yaptığı yıllarda yüzlerce talebe yetiştirdi. Talebeleri arasında Kuzey Kafkasya Müslümanları Koordinasyon Merkezi Başkanı İsmail Berdiyev ve Rusya Müftüler Konseyi Başkanı Ravil Gaynuddin de bulunmaktadır.

Ömrünü İslam'a, Kur'an'a, Sünnete ve İlme adayan Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf 10 Mart 2015'te Taşkent'te 63 yaşında vefat etti (Amin 2016:179; Olcott 2007: 6-14).

2. Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un Başlıca Eserleri

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un Tefsir, Hadis, Akaid, Tasavvuf, Fıkıh ve diğer konularda Özbek ve Rus dillerinde yazdığı yüze yakın eseri vardır. Günümüzde Özbekistan'da en çok onun eserleri yayınlanmaktadır. Sebebi ise onun yazmaya daha çok zaman ayırması, yazdığı eserlerin okuyucu tarafından rağbet görmesi ve okunması olarak ifade edilmektedir. Ayrıca bu eserler Özbekistan'da Hilal-Neşr Neşriyat ve Şark Neşriyat tarafından yayınlanmaktadır (<http://islom.uz/content/view/4194/149/>).

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un Temel İslam Bilimlerine ait eserlerinden bazılarını yazdığı, tercüme ettiği, tercüme ve şerh ettiği eserler olmak üzere üç grupta tasnif etmeye çalışacağız.

Yazdığı Eserler:

- Tefsir-i Hilal, Şark Neşriyat, 6 cilt, Taşkent 2012.
- Kur'an- 1 Kerim ve Özbek Dilindeki Manâları Tercümesi, Hilal-Neşr Neşriyat Taşkent 2013.
- Kur'an İlimleri, Hilal-Neşr Neşriyat, Taşkent 2013.
- Zikir Ehline Sorun, Şark Neşriyat, 4 cilt, Taşkent 2011.
- Ameller Niyete Bağlıdır, Hilal-Neşr Neşriyat, Taşkent 2015.
- İman, Şark Neşriyat, Taşkent 2010.
- İman İslam Kur'an, Hilal-Neşr Neşriyat, Taşkent 2013 (Rusça).
- Mustalahu'l- Hadis, Şark Neşriyat, Taşkent 2011.
- Akaid İlmi ve Ona Bağlı Meseleler, Neşriyat, Taşkent 2011.
- Sünni Akideler, Şark Neşriyat, Taşkent 2008.
- Resulullah Sallallahu Aleyhi ve Sellem" Şark Neşriyat, Taşkent 2011.
- Tasavvuf Hakkında Tasavvur, Şark Neşriyat, Taşkent 2010.
- Ruhi Terbiye, Hilal-Neşr Neşriyat, 3 cilt, Taşkent 2014.
- Usulu'l- Fıkıh, Şark Neşriyat, Taşkent 2010.



Tercüme Ettiği Eserler:

- Akidetu't-Tahaviye Şerhinin Telhisi, (Muhammed Enver Bedehşani, *Şerhu Akidetu't-Tahaviyye*), Hilal-Neşr Neşriyat, Taşkent 2014.
- Altın Silsile, (*Kütübü't-Tis'a*), Hilal-Neşr Neşriyat, 4 cilt, Taşkent 2014.

Tercüme ve Şerh Ettiği Eserler:

- Hadis ve Hayat, (Şeyh Mansur Ali Nasir, *et- Tâc el- Camiu lil- Usûl fî Ehadisi'r- Resûl*), Hilal-Neşr Neşriyat, 37 cilt, Taşkent 2013.
- Kifaye, (Ubeydullah ibn Mes'ûd, *Muhtasar-ı Vikaye*), Şark Neşriyat, 3 cilt, Taşkent 2008.
- Yararlı Hikmetler ve Şerhi, (İbn Ataullah el- İskenderi, *Hikemu'l- Ataiyye*), Hilal-Neşr Neşriyat, 5 cilt, Taşkent 2014.
- Edepler Hazinesi, (İmam Buharî, *el- Edeb el- Mufred*), Şark Neşriyat, 4 cilt, Taşkent 2008.

(https://uz.wikipedia.org/wiki/Shayx_Muhammad_Sodiq_Muhammad_Yusuf_kitoblari_ro'yx_ati).

Şunu da belirtmek gerekir ki Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un eserleri sadece Özbekistan'da değil, Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Tacikistan ve Rusya Federasyonu'nda da Müslümanlar arasında bilinmekte ve okunmaktadır. Türkiye'de de müellifin "İslam'da İnsan Hakları" adlı eseri üzerine Seyfettin Erşahin tarafından bir çalışma yapılmıştır (Erşahin 2001:14/2/337-343).

3. Kur'an İlimleri

Ulûmü'l- Kur'an, Kur'an-ı Kerim ile ilgili ilimler ve bu ilimlere dair yazılan eserlerin ortak adıdır. Kur'an'ın nüzülü, tertibi, toplanması, yazılması, kıratı, tefsiri, icazı, nasih ve mensuhu, dil, üslup ve belagati gibi konular Kur'an ilimleri çerçevesinde zikredilmektedir (Birişik, 42: 132).

Şeyh Muhammed Sadık yurt dışında eğitim aldığı esnada tanıştığı Ulûmü'l- Kur'an / Kur'an İlimleri'nden etkilendiğini, bu ilme ayrı bir ilgi duyduğunu dile getirmektedir. Gerekçe olarak da Mir Arab Medresesi'nde ve Taşkent İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü'nde okuduğu yıllarda bu ilimden haberdar olmadığını, hocalarının dahi genel bilgi mahiyetinde Kur'an İlimlerinden bahsetmediklerini belirtmektedir. Ayrıca bu hususun o dönemin siyasi durumundan kaynaklandığını, dolayısıyla hocalarının da bu ilmin varlığından haberdar olmadıklarını ifade etmektedir (Muhammed Yusuf 2013:3). Yurda dönerek Taşkent İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü'nde çalışmaya başladığı zaman ise Enstitü'nün eğitim programına "Ulûmü'l- Kur'an"ın ders olarak eklenmesinde ve okutulmasında sorumluluğu bizzat kendisinin üstlendiğini vurgulamaktadır. Onun bu ilme duyduğu ilgi kendi ana dilinde "Kur'an İlimleri" adında bir eser kaleme alma niyetine dönüşmüştür. Şeyh Muhammed Sadık "Hadis ve Hayat" adlı eserinin otuzuncu cildi olan "Kur'an Faziletleri" kitabında bu niyetini kısmen gerçekleştirdiğini beyan etmektedir. Sonrasında ise okuyuculardan gelen talep üzerine müstakil bir "Kur'an İlimleri" kitabı yazmaya azmettiğini ve mevcut kaynaklardan istifade ederek mezkûr eseri telif ettiğini belirtmektedir (Muhammed Yusuf 2013: 5-6).

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un "Kur'an İlimleri" adlı eseri dört bölümden oluşmaktadır. Kitabın birinci bölümü "Ulûmü'l- Kur'an" ın tarifî, önemi ve tarihi konusyla



başlamaktadır. Müellif bu başlık altında “ilim” kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını zikrettikten sonra, İbrahim Abdullah Rufeydâ'nın “Ulûmü'l- Kur'an” tarifine yer vermektedir. İbrahim Abdullah Rufeydâ'ya göre Ulûmü'l- Kur'an: “Kur'an-ı Kerim'e bağlı olan veya ondan istinbat edilen ya da onu anlamaya yardımcı olan tüm ilimlerdir.” Ayrıca Muhammed Sadık Muhammed Yusuf Kur'an İlimlerinin konusunu genel olarak şu şekilde sıralamaktadır:

- Kur'an-ı Kerim'in Tarihi
- Ayetlerin Nazil Olma Sebepleri
- Kur'an-ı Kerim'in Cem Edilişi
- Kur'an-ı Kerim'in Tertibi
- Kur'an-ı Kerim'in Kıraatı
- Kur'an-ı Kerim'in Resmi Hattı
- Kur'an-ı Kerim Ayetlerinin Sayısı
- Kur'an-ı Kerim'in İ'cazı
- Kur'an-ı Kerim'in Mühkem ve Müteşabihi
- Kur'an-ı Kerim'in Nasih ve Mensuhu
- Kur'an-ı Kerim'in Tefsiri ve diğerleri (Muhammed Yusuf 2013: 8-9).

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf “Ulûmü'l- Kur'an”ın tarihi konusunda kronolojik sırası ile olaylardan ve bu konuda yazılmış eser ve müelliflerinden bahsetmektedir. Kitabını da Dr. Fazl Hasan Abbas'ın “İtkânu'l- Burhân fî Ulûmi'l- Kur'ân” [الدكتور فضل حسن عباس "اتقان"] [البرهان في علوم القرآن] adlı eserini esas alarak telif ettiğini belirtmektedir (Muhammed Yusuf 2013: 14).

Muhammed Sadık'ın bu eserinde üzerinde durduğu konulardan biri de Kur'an kelimesinin tarifidir. Müellif konuyla ilgili İmam Şafî, Ferrâ, Eş'ari, Zeccâc ve Lihyânî'nin görüşlerine yer verdikten sonra, Lihyânî'nin görüşünü tercih etmektedir. Lihyânî Kur'an'ın قُرْآن kökünden türediğini belirtmektedir (Muhammed Yusuf 2013: 33-36). Şeyh Muhammed Sadık bu görüşü ayetlerle örnekledikten sonra, قَرَأَ kelimesinin “okumak”, “kıraat etmek” ve “toplamak” anlamlarına geldiğini beyan etmektedir. Ona göre terim olarak *Kur'an- Allah Teâlâ'nın Muhammed (s.a.v.)e vahiy yoluyla indirdiği, tevatür ile nakledilen, okunması ile ibadet olunan, insanları aciz bırakan kelimedir* (Muhammed Yusuf 2014: 8).

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, birinci bölümde vahiy kavramı üzerinde de durarak vahyin yanlış anlaşılmasının sakıncalarına dikkat çekmektedir. Ayrıca konuyu Kur'an-ı Kerim'in Rusça'ya tercüme edilmesi meselesine getirerek, bu dile o zamana kadar on beşten fazla tercüme yapıldığını fakat “Kur'an” ve “vahiy” kavramlarının sözlük ve terim anlamlarının bozulduğunu ifade etmektedir. Özellikle “vahiy” kelimesi ile ilgili Abramov, Yefremova, Ojegov ve Uşakov'un sözlüklerinden alıntılar yaparak yanlış göstermeye çalışmaktadır. (Muhammed Yusuf 2013: 117-123) Ona göre vahiy: “Allahu Teala'nın kulları arasından seçtiği kişiye kendisinin istediği hidayeti gizli ve süratli bir şekilde ulaştırmasıdır.” (Muhammed Yusuf 2013: 19).

Müellif kitabın ikinci bölümünü tamamıyla Kur'an tarihine tahsis etmektedir. Klasik Ulûmü'l- Kur'an eserlerinde yer alan Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman



dönemlerindeki Kur'an-ı Kerim'in toplanması konusuna değinmektedir. Bunun yanında ayet ve surelerin tertibi, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi konularını bu bölümde ele almaktadır. Ayrıca müellif Hz. Osman Mushaflarının tarihine de değinmekte, bu konuda Alman ve Fransız müsteşriklerinin görüşlerini aktarmakta, özellikle Taşkent'teki Hz. Osman Mushafının tarihi, muhafazası ve mevcut durumu ile ilgili ayrıntılı ve güncel bilgilere yer vermektedir (Muhammed Yusuf 2013: 210-312).

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf eserinin üçüncü bölümünde Kur'an-ı Kerim'de nesh, muhkem - müteşabih, surelerin başlangıcı ve hurufu'l mukatta konuları ile müteşabih konusunda selef ve halef âlimlerin görüşlerine yer vermektedir.

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'a göre nesh kelimesinin iki anlamı vardır. Birincisi bir şeyin aslının kalmasıyla birlikte suretinin nakledilmesi yani istinsah edilmesi; ikincisi ise gidermek ve silmek anlamlarıdır. Ona göre neshin ıstılahe anlamı da şeri bir hükmün sonra nazil olan şeri delil ile geçersiz kılınmasıdır. Ayrıca başlık olarak Kur'an'ın Kur'an ile neshi, sünnetin sünnet ile neshi, Kur'an'ın mutevatir hadis ile neshi ve sünnetin Kur'an ile neshi konularını ele almaktadır (Muhammed Yusuf 2013: 314- 332).

Üçüncü bölümde müellifin yer verdiği konulardan biri de muhkem ve müteşabih konusudur. Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf konunun tarifi açısından alimleri iki gruba ayırmaktadır. Birinci gurup müteşabihin anlamını Allah'ın kendisine has kıldığı ve insanlardan kimsenin bilemeyeceği görüşünü savunanlar grubudur. İkinci grup ise müteşabihin yorumlanabilir ve anlaşılabilir olduğunu kabul eden gruptur.

Surelerin başlangıcı konusu bu bölümde yer verdiği diğer bir konudur. Kur'an-ı Kerim'de bulunan 29 surenin başlarındaki mukataa harflerini tanıttıktan sonra bu konu ile ilgili çeşitli görüşleri zikretmektedir (Muhammed Yusuf 2013: 377-381).

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, Kur'an İlimleri adlı eserinin dördüncü bölümünde ise kıraatler ve karileri, tefsir ve müfessirleri, tercüme ve mealleri ele almıştır.

Müellif kıraat konusunda ittifak edilen yedi sahih kıraat imamını tanıtmaktadır. Tefsirin kelime anlamını beyan etmek, açıklamak olarak veren Muhammed Sadık'a göre Tefsir, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'deki muradını insanın gücü nispetinde öğreneceği ilimdir. Muhammed Sadık'a göre bir müfessirde bulunması gerek dokuz şart şunlardır:

1. Tefsirle ilgilenen kişi doğru itikada sahip olmalıdır.
2. Nefsine tabi olmamalıdır.
3. Arap dilini çok iyi bilmelidir.
4. Kur'an-ı Kerim'e bağlı ilimleri iyi bilmelidir
5. Kur'an'ı Kerim'i Kur'an ile tefsir etmelidir.
6. Kur'an-ı Kerimi sünnet ile tefsir etmelidir.
7. Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden ve Peygamberimiz (s.a.v.)den bir açıklama bulamadığı takdirde sahabenin açıklamalarına başvurmalıdır.
8. Sahabeden de bir açıklama yok ise tabiinin görüşlerine başvurmalıdır.
9. Allah'ın muradına uygun anlamları istinbat edebilmek için de iyi anlayışa sahip olmalıdır (Muhammed Yusuf 2013:452-457).



Sonuç

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf (1952-2015), çok sayıda eser vermiş Özbek bir âlimdir. Bu çalışma Türkiye’de yeterince tanınmayan Muhammed Sadık’ı ve 2013 yılında neşredilen Kur’an İlimleri adlı eserini tanıtmak amacıyla yapılmıştır.

Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf’un Kur’an İlimleri adlı eseri dört bölümden oluşmaktadır. Eserde geleneksel Ulûmü’l- Kur’an kitaplarındaki yöntem esas alınmaktadır. Bununla birlikte Rus, Alman, Fransız ve diğer oryantalistlerin görüşlerine yer verilmekte, ayrıca güncel meseleler ile ilgili yorum ve önerilerde bulunmaktadır. Eserin eleştirilebilecek yönü dipnot düzenidir.

KAYNAKÇA

Birişik A (2012). Ulûmü’l-Kur’ân. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), 42: 132-135.

Erşahin S (2001). Özbek Alim Muhammed Sadık Muhammed Yusuf’un İslam’da İnsan Hakları Adlı Eseri Üzerine. İslami Araştırmalar Dergisi, 14(2): 337-343.

Muhammed Yusuf Muhammed Emin (2016). İslam’a Bağışlanan Ömür-Hatıra Kitabı, Taşkent: Hilal- Neşr Neşriyat.

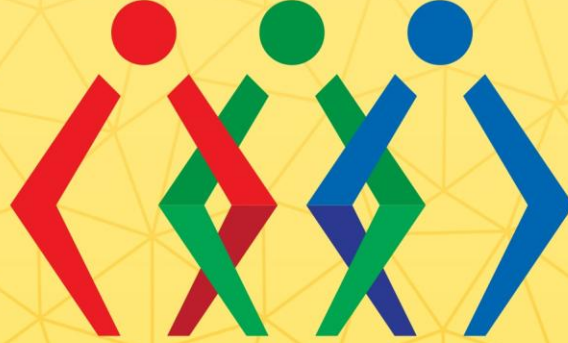
Muhammed Yusuf Muhammed Sadık (2013). Hadis ve Hayat Kuran Faziletleri, Taşkent: Hilal-Neşr Neşriyat.

Muhammed Yusuf Muhammed Sadık (2013). Kur’an İlimleri. Taşkent: Hilal-Neşr Neşriyat.

Olcott M B (2007). A Face of Islam Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Washington: Carnegie Endowment.

<http://islom.uz/content/view/4194/149/>, Erişim tarihi: 14 Mart 2016

https://uz.wikipedia.org/wiki/Shayx_Muhammad_Sodiq_Muhammad_Yusuf_kitoblari_ro%C3%A0BByxati#cite_note-47, Erişim tarihi: 11 Mart 2016



ULUSLARARASI BİLİM KÜLTÜR VE SPOR DERNEĞİ | **INTERNATIONAL SCIENCE CULTURE AND SPORT ASSOCIATION**



ISCSA_UBİKS

www.iscs-a.org



www.intjcss.com