

YIL: 6, SAYI: 12 30.09.2021

ISSN: 2587-1811



MECMUA

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

EDİTÖRLER / MANAGING EDITORS

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman / Türkiye)

Dr. Özkan CİĞA (Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman / Türkiye)

EDİTÖR KURULU (ALAN EDİTÖRLERİ) / SECTION EDITORS

FİLOLOJİ TEMEL ALANI

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara / Türkiye)

Doç. Dr. Selim SOMUNCU
(Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş / Türkiye)

İLAHİYAT TEMEL ALANI

Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK
(Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir / Türkiye)

SPOR BİLİMLERİ TEMEL ALANI

Doç. Dr. Mustafa ÖZDAL
(Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep / Türkiye)

SOSYAL, BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER TEMEL ALANI

Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ
(Bartın Üniversitesi, Bartın / Türkiye)

GÜZEL SANATLAR TEMEL ALANI

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ
(Marmara Üniversitesi, İstanbul / Türkiye)

DİL EDİTÖRLERİ / EDITORS OF LANGUAGE

ANA DİL EDİTÖRÜ (NATIVE LANGUAGE EDITOR)

Doç. Dr. Burhan BARAN
(Dicle Üniversitesi, Diyarbakır / Türkiye)

YABANCI DİL EDİTÖRÜ (FOREIGN LANGUAGE EDITOR)

Doç. Dr. Ulaş BİNGÖL
(Siirt Üniversitesi, Siirt / Türkiye)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Hilmi UÇAN Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar/Türkiye
Prof. Dr. Selim Hilmi ÖZKAN Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul / Türkiye
Doç. Dr. Armağan KONAK Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur / Türkiye
Dr. Hassan Abdallah ALZYOUTH Yarmouk Üniversitesi/Ürdün
Doç. Dr. Blanka KLIMOVÁ University of Hradec Králové/Çek Cumhuriyeti
Doç. Dr. Amina Siljak JESENKOVIÇ Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna/Bosna Hersek

YAYIN DANIŞMA KURULU / BOARD OF EDITORIAL ADVISOR

Prof. Dr. Ahmet TANYILDIZ Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye
Prof. Dr. Ertan ÖRGEN Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir/Türkiye
Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar/Türkiye
Prof. Dr. Mehmet KARATAŞ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van/Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARABULUT Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman/Türkiye
Prof. Dr. Şahmurat ARIK Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu/Türkiye
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
Doç. Dr. Remziye CEYLAN Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
Doç. Dr. Yılmaz IRMAK Bingöl Üniversitesi, Bingöl/Türkiye



Dr. Ayça KARTAL	Muş Alparslan Üniversitesi, Muş/Türkiye
Dr. Barış AYTEKİN	Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli/Türkiye
Dr. Berna FİLDİŞ	Bartın Üniversitesi, Bartın/Türkiye
Dr. Hayrunnisa TURAN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye
Dr. Hüseyin MERTOL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/Türkiye
Dr. Hüseyin SARAÇOĞLU	Giresun Üniversitesi, Giresun/Türkiye
Dr. Melike KARABACAK	Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin/Türkiye
Dr. Murat ÖZKUL	Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir/Türkiye
Dr. Nur AKCANCA	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale/Türkiye
Dr. Ömer ÇELİKKOL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/Türkiye

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE ADDRESS

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK
Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Adıyaman / Türkiye
Dergi Web Adresi <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mecmua>
Dergi E-Posta: akademikmecmua@gmail.com

&

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK
Adıyaman University Faculty of Science and Letters
Department of Turkish Language and Literature, Adıyaman / Turkey
Journal Web Address: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mecmua>
Journal e-Mail: akademikmecmua@gmail.com

YAYIMLANMA TARİHİ / DATE OF PUBLICATION

30.09.2021

MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi'nde yer alan yazılardaki fikir ve görüşler tamamen yazarlara ait olup MECMUA-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi yönetiminin görüşlerini yansıtmazlar. [The opinions and views expressed in the articles are the authors' solely and do not reflect the views of the MEMCUA's owners]





MECMUA İNDEKS BİLGİSİ / MECMUA İNDEKS INFORMATION

1. EBSCO
2. MLA (Modern Language Association)
3. General Impact Factor
4. SIS (Scientific Indexing Services)
5. ISI (International Scientific Indexing)
6. Research Bib (Academic Resource Index)
7. Cite Factor (Academic Journal Index)
8. Root Indexing (Journal Abstracting and Indexing Service)
9. DRJI (Directory Research Journal Indexing)
10. IJIF (International Innovative Journal Impact Factor)
11. İdeal Online
12. Asos İndeks
13. İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi)
14. InfoBase Index





EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Kıymetli Mecmua Okurları,

MECMUA dergisi olarak bu sayımızda yayın süreçlerini titiz bir şekilde gerçekleştiren Eğitim Bilimleri, Filoloji, Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler alanından 18 araştırma makalesi, 1 çeviri ve 1 yayın değerlendirme olmak üzere 20 yayımla karşınıza çıkmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimize her geçen gün gösterilen yüksek teveccüh bizleri ziyadesiyle memnun etmektedir. Bu vesileyle bu sayıda yazıları yayımlanan değerli yazarları kutluyoruz. Ayrıca bu sayımızda hakemlik yaparak dergimize önemli derecede katkı sunan değerli hocalarımıza şükranlarımızı sunarız. Sonraki sayıda görüşmek dileğiyle...

Prof. Dr. İbrahim Halil TUĞLUK
Dr. Özkan CİĞA



BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Ghadir GOLKARIAN	Yakındoğu Üniversitesi, Lefkoşa/KKTC
Prof. Dr. Ertan ÖRGEN	Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir/Türkiye
Prof. Dr. İbrahim GÜRSES	Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
Prof. Dr. Mehmet KARATAŞ	Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Van/Türkiye
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK	Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi, Şanlıurfa/Türkiye
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ	Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR	Amasya Üniversitesi, Amasya/Türkiye
Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK	Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir/Türkiye
Doç. Dr. Abdulhakim TUĞLUK	Iğdır Üniversitesi, Iğdır/Türkiye
Doç. Dr. Abdulsamet ÖZMEN	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye
Doç. Dr. Adnan OKTAY	Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/Türkiye
Doç. Dr. Ayşe BUDAK	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir/Türkiye
Doç. Dr. Celalettin UZUN	Bingöl Üniversitesi, Bingöl/Türkiye
Doç. Dr. Hasan KAYA	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Tekirdağ/Türkiye
Doç. Dr. Hüseyin BAYSA	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis/Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Sait ÇALKA	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye
Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK	Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye
Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye
Doç. Dr. Sema TETİKER	Batman Üniversitesi, Batman/Türkiye
Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ	Çukurova Üniversitesi, Adana/Türkiye
Doç. Dr. Ulaş BİNGÖL	Siirt Üniversitesi, Siirt/Türkiye
Doç. Dr. Zafer ATAR	Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Manisa/Türkiye
Dr. Abdullah CENGİZ	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye
Dr. Adem GÜRBÜZ	Bingöl Üniversitesi, Bingöl/Türkiye
Dr. Adnan ÇETİN	Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/Türkiye
Dr. Ahmet YILDIRIM	Harran Üniversitesi, Şanlıurfa/Türkiye
Dr. Bilal DEMİR	Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Van/Türkiye
Dr. Burak ŞAHİN	Ardahan Üniversitesi, Ardahan/Türkiye
Dr. Cihan YEMİŞÇİ	Bilecik Üniversitesi, Bilecik/Türkiye
Dr. Deniz CENGİZ	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis/Türkiye
Dr. Elif YAZICI	Pamukkale Üniversitesi, Denizli/Türkiye
Dr. Enser YILMAZ	Siirt Üniversitesi, Siirt/Türkiye
Dr. Eray CÖMERT	İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
Dr. Eyyup AKDAĞ	Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu/Türkiye
Dr. Fatih ÇOLAK	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya/Türkiye
Dr. Hadiye ÜNSAL	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara/Türkiye
Dr. Hüsrev AKIN	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan/Türkiye
Dr. İsmail ASOĞLU	Harran Üniversitesi, Şanlıurfa/Türkiye
Dr. Mehmet CİHANGİR	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır/Türkiye
Dr. Mehmet Emin TUĞLUK	Batman Üniversitesi, Batman/Türkiye
Dr. Mehmet Şahin YAVUZER	Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Van/Türkiye
Dr. Meryem KÜÇÜK	Sakarya Üniversitesi, Sakarya/Türkiye
Dr. Muhammet ARSLAN	Kafkas Üniversitesi, Kars/Türkiye
Dr. Mustafa Ali UYSAL	Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur/Türkiye
Dr. Müzekkir KIZILKAYA	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat/Türkiye



Dr. Nadire KARADEMİR
Dr. Ömer ŞEN
Dr. Resul ÖZAVŞAR
Dr. Sabahattin BALA
Dr. Suha Oğuz BAYTİMUR

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş/Türkiye
Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep/Türkiye
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye/Türkiye
Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/Türkiye
Sinop Üniversitesi, Sinop/Türkiye



MECMUA (Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi)

AMAÇ

İsmi dergicilik geleneğinin köklerinden alan **MECMUA**, Türkiye’de sosyal bilimler üzerine yeni ve dinamik bir dergi olma ve söz konusu alanlarda nitelikli ve yenilikçi çalışmaların ilgilileriyle buluşma ortamı sağlama gayesi taşımaktadır.

KAPSAM

MECMUA Dergisi, Sosyal Bilimler alanında her türlü bilimsel makaleler, çeviriler, tanıtma/eleştiri ve anma yazıları ile yazı dizileri yayımlayan; uluslararası, hakemli, ücretsiz, bilimsel bir dergidir. **MECMUA** dergisi, Aile Çalışmaları, Antropoloji, Arkeoloji, Bilgi Belge Yönetimi, Bilim Felsefesi ve Tarihi, Coğrafya, Çocuk Gelişimi, Dil Bilimi, Din, Eğitim Bilimleri, Ekonomi, Endüstriyel İlişkiler ve İş Gücü; Film, Radyo ve Televizyon, Filoloji, Gazetecilik ve Medya Çalışmaları, Görsel İletişim Tasarımı, Halkla İlişkiler vb. sosyal bilimler alanlarından yayın kabul etmektedir.

MECMUA - YAYIN İLKELERİ (MECMUA PUBLISHING PRINCIPLES)

1. Genel İlkeler / General Principles

- Yayımlanma kararı verilen makaleler, gerekli düzenlemeleri yapılarak sıraya alınırlar ve yayımlanmayı beklerler. Makalenin hangi sayıda yayımlanacağı konusunda yazarlara bilgi verilir.
- MECMUA Dergisi’nde yazısı yayımlanan bir yazarın, yazı yayımlandıktan sonra en erken takip eden üçüncü sayıda -özel sayılar hariç- Dergimizde başka bir makalesi yayımlanabilecektir. Örneğin Dergimizin Mart 2021 Sayısında yazısı yayımlanan bir yazar, en erken 2022 Ekim Sayısında başka bir makalesiyle Dergimizde yer alabilecektir. Ayrıca bir yazar, devam etmekte olan makalesi ile alakalı süreç tamamlanmadan sisteme başka bir makale yüklememelidir. Böyle bir durumda yüklenen diğer makale ya da makaleler reddedilir.
- Bir yazının MECMUA dergisinde değerlendirmeye alınabilmesi ve yayımlanabilmesi, öncelikle editörlerin makale hakkında dergiye uygunluk kararı vermesine bağlıdır. Editörler, şekil veya içerik bakımından uygun görmedikleri ya da yetersiz buldukları bir makaleyi hakem sürecine geçirmeksizin doğrudan reddedebilir. Değerlendirme sonucunda bir makalenin hakemlerden olumlu rapor alması o makalenin kesin olarak yayımlanacağı anlamına gelmemektedir. Editör, yayın kurulu ya da alan editörü, hakemlerden olumlu rapor gelse bile bir makalenin yayımlanmamasına karar verebilir. Ancak böyle bir durumda editör gerekçeyi yazara bildirmekle yükümlüdür.
- Dergimizin her sayısında lisansüstü tezlerden üretilen makaleler ve yayın değerlendirme / kitap tanıtımı için o sayıdaki makale sayısı dikkate alınarak kota uygulanmaktadır.
- Dergimize gönderilen makalelerin 12.000 karakter ve 40 sayfayı aşmaması önerilmektedir. Ancak zorunlu olarak bu karakter ve sayfa sayısının aşılması gerektiği durumlarda dergi editörlüğünün önceden haberdar edilmesi gerekmektedir.
- Dergiye gönderilen yazılar herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmişse, bu kurum veya kuruluş çalışmada belirtilmelidir.
- Daha önce, ulusal ya da uluslararası kongre ya da sempozyumlarda sunulmuş ve özeti yayımlanmış çalışmalar, bu nitelikleri belirtilerek gönderilmelidir.
- Yayımlanan yazılardan alıntı yapılması durumunda, kaynak belirtilmesi zorunludur.
- Dergide yayımlanması için gönderilen çalışmalar yayımlansın ya da yayımlanmasın iade edilmez.
- Bir sayıda aynı yazara ait birden çok makale yayımlanamaz.
- Yazar(lar), makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını çalışma ile ilgili (varsa) ihtiyaç duyulan tüm izinlerin alındığını taahhüt eder.
- Dergi yazar(lar)ı yazılarının yayımlanması durumunda, etik kurallara uygun hareket edildiğini ve etik kuralların gözetildiğini ve bu konuda tüm sorumluluğun yazar(lar)da olduğunu taahhüt etmiş olurlar.

2. Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

MECMUA, açık erişimli bir dergidir. Açık erişim, tüm içeriğin kullanıcıya veya kurumuna ücretsiz olarak serbestçe erişilebileceği anlamına gelir. Yayıncı veya yazarın önceden izni alınmadan kullanıcılar, makalelerin

tam metinlerini okumak, araştırmalarında kullanmak üzere indirebilir, kopyalayabilir, yazdırabilir, arama yapabilir, bağlantı kurabilir veya diğer yasal amaçlarla kullanabilir.

3. Ücret Politikası / Wage Policy

MECMUA dergisi 2016 yılında, ücretsiz "Uluslararası Hakemli Dergi" olarak yayın hayatına başlamıştır. Dergimize yayımlanmak üzere gönderilen ve dergimizde yayımlanan makalelerden hiçbir şekilde ücret talep edilmemektedir.

4. Yayın Sıklığı / Publication Frequency

Dergi, İlkbahar (Mart) ve Sonbahar (Güz) olmak üzere, yılda iki defa "online" olarak yayımlanır. Yayın Kurulunun uygun görmesi halinde Özel Sayı da yayımlanabilir

5. Kapsam / Scope

Dergide, Sosyal Bilimler alanında alana katkı sunacak akademik çalışmalara, derleme ve kitap tanıtımlarına yer verilmektedir.

6. Yayın Dili ve İmla / Publication Language and Spelling

- Derginin yayın dili Türkiye Türkçesi olmakla birlikte dergi, farklı dillerde yazılmış çalışmalara da yer vermektedir. Yabancı dilde yazılan çalışmaların özeti Türkçe olmalıdır.
- Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) azami derecede riayet etme zorunluluğu vardır. Yazım ve noktalamadan kaynaklanan problem ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur. İmla ve noktalama açısından, çalışmanın ya da konunun zorunlu olduğu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imla kılavuzu esas alınmalıdır.

7. Dergi İntihal Politikası / Journal Plagiarism Policy

Dergimize gönderilen çalışmalar intihal tespit programında taranarak değerlendirilmektedir. Asgari koşulların altında kalan makaleler değerlendirilmez. İntihal tespiti için iThenticate programı kullanılır. Bu sistem aracılığıyla makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmadığı veya herhangi bir intihal içermediği teyit edilir. Benzerlik oranı %25'ten fazla olan makaleler intihal olarak kabul edilir ve reddedilir.

8. Makale Değerlendirme Süreci / Article Evaluation Process

Makale değerlendirme süresi ortalama 3 aydır. Ancak bu süre hakemlerin geri bildirimlerine, gönderilen yazı ile ilgili hakemlerin düzeltme isteyip istememelerine, yazarların istenilen düzeltmeleri yerine getirmelerine vb. pek çok duruma göre azalıp artabilmektedir.

8.1. Editör Ön Değerlendirme Süreci / Editor's Pre-Evaluation Process

- Yazılar, yayın kuruluna gelmeden önce kurallara uygun yazılıp yazılmadığı editör(ler) tarafından makale şablonu, literatür, yöntem, bulgular ve sonuç açısından kontrol edilir; bir eksik ve/veya yanlış belirlendiğinde, düzeltilmesi için bir ön değerlendirme formu ile birlikte 15 gün içerisinde yazara iade edilir. Yazarın ön değerlendirme sürecinde Telif Hakkı Devir Formu ve gerekiyorsa "Etik Kurul Onay Formu" nu sisteme yüklemiş olmalıdır.
- Yazar editör(ler)in belirttiği düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür. Ön değerlendirme sürecinde bir sorunla karşılaşmayan ve dergi ilkelerine uygun olan yazılar hakemlendirme sürecine alınır.

8.2. Hakemlendirme Süreci / Refereeing Process

- Dergiye gönderilen çalışmalar Yayın Kurulu kararıyla en az iki hakemin değerlendirilmesine sunulur. Değerlendirmeye gönderilen çalışmalarda yazar(lar)ın ve hakemlerin isimleri karşılıklı olarak gizli tutulur. Yayın Kurulu gerekli gördüğü durumlarda çalışmayı ikiden fazla hakeme inceletebilir. Yayımlanacak çalışma ile ilgili nihai karar hakem çoğunluğunun görüşü de dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
- Hakemlerin makaleyi incelemeleri için verilen süre 10 gündür. 10 gün içerisinde bildirimde bulunmayan hakemlere hatırlatma mesajı gönderilir. Hatırlatma mesajı gönderildikten 5 gün içerisinde bildirimde bulunmayan hakem, yayının hakem listesinden ve derginin hakem havuzundan silinir. Yayın Kurulu ilgili çalışmayı değerlendirmek üzere farklı bir hakeme gönderir.
- Hakemler dergiye gönderilen yazıyla ilgili birden çok kez düzeltme isteyebilir. Yazar(lar), yazıların yayımlanabilmesi için hakem ve yayın kurulunun görüş ve önerilerini yerine getirmek zorundadırlar.

- Yazar(lar)dan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 10 gün içinde yapılarak dergiye ulaştırılması gerekmektedir. Düzeltmiş metin, gerekli görüldüğü hallerde değişiklikleri isteyen hakemlerce tekrar incelenebilir.

8.3. Hakem Raporlarına İtiraz / Objection to Referee Reports

Yazar(lar) hakemlerin olumsuz görüşlerine karşı kanıt göstermek koşuluyla itiraz edebilirler. Bu itiraz Yayın Kurulu'nda incelenir ve gerekli görülürse farklı hakem görüşüne başvurulur.

8.4. Editör Değerlendirme Süreci / Editor Evaluation Process

Hakemlerden gelen görüşler doğrultusunda editör, yayın kurulu ile birlikte nihai kararını 1 hafta içerisinde verir. Editör, dergiye gönderilen yazılarda gerekli yazım düzeltmelerini, yabancı bir dilde yazılan özet ile ilgili düzeltmeleri ve gerekli gördüğü diğer düzeltmeleri yapma hakkına sahiptir.

8.5. Yayın Kurulu Değerlendirme Süreci / Editorial Board Evaluation Process

Editörler, hakem görüşlerine dayanarak verdikleri kararı 1 hafta içerisinde yayın kuruluna sunarlar. Yayın kurulunda yayımlanması uygun görülmeyen yazılar intihal programında taranmaksızın reddedilir. Yayımlanması yönünde olumlu karar verilen yazılar intihal programında taranır. İntihal programından olumlu sonuç alınması durumunda yazının mizanpajı yapılır. Ardından makale sorumlu yazara son okuma için gönderilir. Yazarın son okumada metnin değerlendirme süresi 3 gündür. Son okumanın ardından yazıya DOI numarası temin edilir. Yazılar yayın kurulunun belirlediği sıraya göre yayımlanır.

9. Düzeltme ve Geri Çekme Süreçleri / Correction and Withdrawal Processes

9.1. Yazar için Geri Çekme Süreci / Withdrawal Process for Author or Authors

- Yazar(lar)ın yayımlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, geri çekme işlemlerinde dergi editörüyle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Dergiye gönderilen yazılar ön kontrol adımıyla olduğu sürece yazar tarafından sistem üzerinden geri çekilebilir. Ancak hakemlendirme süreci başlayan bir makalenin geri çekilme isteği editöre gerekçesiyle birlikte yazılı ve ıslak imzalı olarak e-posta aracılığıyla dergi editörüne bildirilir.
- Editör, editör ve yayın kurulunun da görüşünü alarak konuyu değerlendirip yazara 20 gün içerisinde bildirimde bulunur.
- Yayın kurulu tarafından telif hakları gönderim aşamasında devredilmiş çalışmaların geri çekme isteği onaylanmadıkça yazarlar çalışmasını başka bir dergiye değerlendirme için gönderemezler.

9.2. Editör için Geri Çekme Süreci / Editor Withdrawal Process for

Yayın kurulu; yayımlanmış, erken görünümdeki veya değerlendirme aşamasındaki bir çalışmaya ilişkin telif hakkı ve intihal şüphesi oluşması durumunda çalışmayı ilişkin bir inceleme başlatır. Yayın kurulu yapılan inceleme neticesinde değerlendirme aşamasındaki çalışmada telif hakkı ve intihal yapıldığını tespit etmesi durumunda çalışmayı değerlendirmeden geri çeker ve tespit edilen durumları detaylı bir şekilde kaynak göstererek yazarlara iade eder.

Yayın kurulu, yayımlanmış veya erken görünümdeki bir çalışmada telif hakkı ihlali ve intihal yapıldığını tespit etmesi durumunda, en geç 15 gün içerisinde aşağıdaki geri çekme ve bildiri işlemlerini gerçekleştirir. Etik ihlali tespit edilen çalışmanın;

- Elektronik gösterimdeki başlığının başına "**Geri Çekildi:**" ibaresi eklenir.
- Elektronik gösterimdeki Öz ve Tam Metin içerikleri yerine çalışmanın geri çekilme gerekçeleri, detaylı kanıt kaynakları varsa yazar(lar)ın bağlı olduğu kurum ve kuruluşların konu hakkındaki bildirimleri ile birlikte yayımlanır.
- Dergi web sitesinin ana sayfasından geri çekme bildirimini ilan edilir.
- Geri çekme tarihinden itibaren ilk yayınlanacak sayının elektronik ve basılı kopyasının içindekiler listesine "**Geri Çekildi: Çalışma Başlığı**" şeklinde eklenir, birinci sayfasından başlamak koşuluyla geri çekme nedenleri ve buna kaynak gösterilen orijinal alıntılar kamuoyu ve araştırmacılarla paylaşılır.
- Yazar(lar)ın bağlı olduğu kuruluş(lar)a yukarıdaki geri çekme bildirimleri iletilir.

10. Telif Hakkı Devri / Copyright Transfer

- Dergiye gönderilen yazının, yayımlanması durumunda yazının tüm yayın hakları süresiz olarak MECMUA dergisi'ne ait olur.

- Dergiye yazı gönderecek yazarlar, "Telif Hakkı Devir Formu" belgesini doldurmalıdır. Yazar(lar) doldurdıkları formu ıslak imza ile imzalamalıdır. İmzalanan form taranarak sisteme yüklenmelidir. "Telif Hakkı Devir Formu"nu iletmeyen yazarların çalışmaları yayımlanmaz.
- Dergiye gönderilen yazılar daha önce hiç bir yerde yayımlanmamış olmalı veya yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olmalıdır. Makalenin tümü ya da bir bölümü başka bir yerde yayımlanmış ise dergide yayımlanabilmesi için gerekli her türlü izin alınıp orijinal telif hakkı devir formu ile birlikte dergi editörlüğüne gönderilmelidir.
- Dergide yayımlanan makalenin içeriği, sunduğu sonuçlar ve yorumları konusunda, dergi yönetimi ve dergi editörlüğü hiçbir sorumluluk taşımamaktadır. Ayrıca daha önce herhangi bir yerde yayımlandığı belirtilmediği ya da belirlenemediği için yayımlanan çalışmalar ile ilgili telif haklarına ilişkin doğabilecek hukuki sonuçlar tamamen yazar(lar)a aittir
- Dergi yazar(lar)ı yazılarının yayımlanması durumunda, yazılarında hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını çalışma ile ilgili (varsa) ihtiyaç duyulan tüm izinlerin alındığını taahhüt etmiş olurlar.
- Yazar(lar), makalenin içeriği, sunduğu sonuçları ve yorumları konusunda, dergi yönetimi ve dergi editörlüğünün hiç bir sorumluluk taşımadığını kabul eder. Ayrıca yazar(lar), tüm yazarlar adına, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarla istenecek hak talebi veya açılacak davalarda dergi yönetimi ve dergi editörlüğünün hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazar(lar)da olduğunu kabul eder.

Bununla birlikte yazarların aşağıdaki hakları saklıdır;

- Patent hakları,
- Telif hakkı dışında kalan bütün tescil edilmemiş haklar,
- Çalışmayı satmamak koşulu ile kendi bilimsel amaçları için çoğaltma hakkı,
- Yazarın kendi kitap ve diğer akademik çalışmalarında, kaynak göstermesi koşuluyla, çalışmanın tümü ya da bir bölümünü kullanma hakkı,
- Çalışma künyesini belirtmek koşuluyla kişisel web sitelerinde veya üniversitesinin açık arşivinde bulundurma hakkı.

Yayın Etiği ve Kötüye Kullanım Beyanı (Publication Ethics and Abuse Statement)

1. Yayın Etiği / Publication Ethics

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayımlanan öneri ve kılavuzlar temel alınarak hazırlanmıştır. Dergimiz aşağıda belirtilen etik ilkelerine uymayı taahhüt eder.

2. Yayıncıların Etik Sorumlulukları / Publishers' Ethical Responsibilities

- Yayıncı dergiye yayımlamakla hiçbir maddi kâr amacı gütmemektedir.
- Yayıncı, dergiye gönderilen yazılarla ilgili editörlerin bağımsız kararlar almalarını taahhüt eder.
- Yayıncı, editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.
- Dergimize gönderilen makalelerin fikir özgürlüğü ve mülkiyet hakları gibi hususlar saygındır. Yayıncılar dergide yayımlanmış her yazının fikri mülkiyet ve telif hakkını korur. Dergi yönetimi olası ihlallerde derginin ve yazarların haklarını savunur.

3. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları / Editors' Ethical Duties and Responsibilities

3.1. Editörlerin Genel Görev ve Sorumlulukları / General Duties and Responsibilities of Editors

- Editör, dergide yayımlanan yazıların derginin yayın politikasına, derginin amaç ve kapsamına uygunluğunu sağlamalıdır.
- Editör, dergiye gönderilen yazılardaki kişisel verilen korunmasına özen göstermeli ve bu kişisel verileri, bireylerin açık rızası olmadan yayımlamamalıdır. Editör, dergiye gönderilen yazı ile ilgili tüm bilgilerin yayımlanana kadar gizli tutulmasını sağlamalıdır.
- Editör, dergide yayımlanan yazılarla ilgili eleştirileri titizlikle dikkate almalı ve bu konuda yapıcı bir tutum sergilemelidir.
- Editör, dergiye gönderilen yazılarla ilgili yazışma, dosya ve diğer kayıtları elektronik ortamda veya basılı olarak saklamalıdır.
- Editör, derginin ve yayının kalite standartlarını yükseltmek için gerekli çalışmaları yapmalıdır.

- Editör, akademik fikir çeşitliliğini ve bilimsel düşünce özgürlüğünü savunmalıdır. Aynı zamanda fikri mülkiyet hakları ile etik standartları gözeterek dergi işleyişini sürdürmelidir.
- Editör, dergiye gelen yazıları, yazarlarının etnik köken, cinsiyet, tabiiyet, dini inanış ya da politik felsefelerini dikkate almaksızın bilimsel içerik açısından değerlendirmelidir.
- Editör, yayın politikası gereği tüm yayın süreçlerinde (yayında herhangi bir sebeple düzeltme, değiştirme ve açıklama gerektiren konularda) şeffaflık ilkesini ön planda tutmalıdır.
- Editör, dergiye gönderilen yazılarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamalıdır. Editör, makalelerde kullanılan deneklerle ilgili etik kurul onayı veya deneysel araştırmalarla ilgili yasal izinlerin olmadığı durumlarda söz konusu makaleyi reddetmelidir.
- Editör, kör ve çift hakemlik süreçlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesini sağlamalıdır.
- Yazılarla ilgili hakem atamasında sadece editör ve editör kurulu tam yetkiye sahip olup yazıların yayımlanması ile ilgili sonuç kararından da editör ve editörler kurulu sorumludur.
- COPE (Committee on Publication Ethics) tarafından hazırlanan "Editörlerin Genel Görev ve Sorumlulukları" adlı PDF dokümanına erişmek için [tıklayınız](#).

3.2. Editörlerin Dergi Sahibi ve Yayıncı ile İlişkileri / Relations of Editors with the Journal Owner and Publisher

- Editör ve yayıncı arasında editoryal bağımsızlık ilkesi bulunmalıdır.
- Editör ile yayıncı arasındaki ilişki yazılı bir sözleşmeye dayanmalıdır.
- Editörün dergideki yazılarla ilgili alacağı kararlar yayıncı ve dergi sahibinin müdahalesine açık olmayıp bağımsız olmalıdır.

3.3. Editörlerin Yayın Kurulu ile İlişkileri / Relations of Editors with the Editorial Board

- Editör, yayın kurulu ile iletişim halinde olmalıdır.
- Editör, yayın kurulunun dergiye katkı sağlayan ve dergi alanıyla uyumlu aktif üyelerden oluşmasını sağlamalıdır.
- Editör yayın kurulunun değerlendirmelerinde nesnel ve tarafsız olmalarını sağlamalıdır.

3.4. Editörlerin, Editör Kurulu ile İlişkileri / Relations of Editors with the Editorial Board

- Derginin editör kurulunda yer alan kişiler derginin gelişimine aktif olarak katkı sunmalıdır.
- Editör, editör kurulunu alanlarıyla ilgili yazı ve çalışmalarla ilgili bilgilendirmelidir.
- Editör, derginin yayın politikasını editör kurulunun da görüş ve önerilerini dikkate alarak şekillendirmelidir.

3.5. Editörlerin Yazarlarla İlişkileri / Relations of Editors with Authors

- Editör, yazarların derginin yayın ve yazım ilkelerinin ve makale şablonunun güncel haline ulaşmalarını sağlamalıdır.
- Editör, dergiye gönderilen yazılarda çok önemli bir sıkıntısı olmadığı sürece yazıları ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editör, yazarlara, yazılarının tüm aşamaları ile ilgili doğru, açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.
- Editör, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir. Olumlu yöndeki hakem önerilerinin reddi durumunda ret nedeni bilimsel, etik, yasal vb. normlar çerçevesinde değerlendirmelidir.
- Editör, yazılara gelen eleştirilerle ilgili yazarlara cevap hakkı tanınmalıdır.
- Editör, hakemlerin istedikleri düzeltme önerilerini ivedilikle yazara iletmelidir.

3.6. Editörlerin Hakemlerle İlişkileri / Relations of Editors with Referees

- Editör, dergiye gönderilen yazılar için çalışmanın alanına ve muhtevasına uygun hakemler belirlemelidir.
- Editör, hakemlere yazıların değerlendirilmesi ile ilgili gerekli form ve dosyaları süresi içerisinde göndermelidir.
- Editör, süresi içerisinde dönmeyen veya hakemlik etiğine uymayan hakemleri hakem havuzundan çıkarmalıdır.
- Editör, yazarın yazı dosyalarında yaptıkları düzeltmeleri ivedilikle hakemlere iletmelidir.
- Editör, yayın değerlendirme sürecinde hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Editör, bilim etiğine uymayan ve kırıncı değerlendirmeleri yazara ulaşmadan engellemelidir.
- Editör, derginin hakem havuzunu daima güncelleyip geniş bir yelpaze oluşturmalıdır.
- Editör, yazıları farklı hakemlere gönderme konusunda çaba sarf etmelidir.
- Editör, dergiye gelen yazıları aralarında çıkar çatışması-çıkarcı olmayan hakemlere yönlendirmelidir.

- Editör, hakemlerin yazıları tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.

3.7. Editörlerin Okuyucularla İlişkileri / Relations of Editors with Readers

Editör; okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve bu geri bildirimler konusunda okuyucu, araştırmacı ve geri bildirimcilerle sağlıklı geri bildirim vermekle yükümlüdür.

4. Hakemlerin Etik Sorumlulukları / Ethical Responsibilities of Referees

4.1. Çift, Kör Hakemlik / Double, Blind Referee

Hakemler, kör değerlendirme sürecine uygun olarak tarafsızlık ve gizlilik içerisinde hareket etmelidir.

4.2. Gizlilik / Privacy

Değerlendirme için hakemlere gönderilen çalışmalar gizli tutulmalıdır. Çalışmalar başkalarına gösterilmemeli ve içerikleri tartışılmamalıdır. Gizlilik kuralı, hakemlik yapmayı reddeden kişileri de kapsamaktadır.

4.3. İvedilik / Urgency

Hakem değerlendirmesi yapmak üzere davet alan bir hakem, ilgili çalışma için hakemlik yapıp yapamayacağını 10 gün içinde editöre bildirmelidir. Hakem değerlendirme sürecini 10 gün içinde tamamlamalı ve yazarlar da sorumlu yazara bildirilen değişiklikleri 15 gün içinde tamamlamalıdır.

4.4. Kaynak Belirtme / Specifying a Resource

Hakemler, atıf yapılmamış yayımlanmış yayın tespiti, yazar tarafından yapılan telif hakkı ihlali ve intihal durumlarının farkına varmaları durumunda konuyu dergi editörlüğüne iletmelidir.

4.5. Tarafsızlık / Impartiality

Hakemler, çalışmayı tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille değerlendirmelidir. Hakemler hakaret ve kişisel yorumlardan kaçınmalı, asgari nezaket kurallarına uygun değerlendirme yapmalıdır. Hakemler, ilgili makaleyi bilimsel ölçütleri göz önünde tutarak değerlendirmelidir.

4.6. Nezaket / Kindness

Hakemler, ilmi olmayan veya hukuki sonuçları olabilecek mesnetsiz değerlendirmelerden kaçınmalıdır.

4.7. Uzmanlık / Expertise

Hakemler, uzmanlık alanı ile ilgili çalışmalarını kabul etmeli, uzmanlık alanı dışındaki çalışmalarını reddetmelidir.

4.8. Çıkar Çatışması-Çıkar Birliği / Conflict of Interest-Union of Interest

Hakemler, değerlendirdiği çalışma ile ilgili çıkar çatışması-çıkar birliği fark ederse hakemlik yapmayı reddederek bunu dergi editörlüğüne bildirmelidir.

COPE (Committee on Publication Ethics) tarafından hazırlanan "Hakem Kılavuzu" adlı PDF dokümanına erişmek için [tıklayınız](#).

5. Yazarların Etik Sorumlulukları / Ethical Responsibilities of Authors

- Yazar(lar) dergide yayımlanan çalışmanın her türlü yayın hakkının gönderdikleri dergiye ait olduğunu kabul eder. Yazar(lar) dergimize gönderdikleri yazılar için telif hakkı talep edemez.
- Yazar(lar) dergiye gönderdikleri yazıları derginin yayın ve yazım kuralları ile makale şablonuna uygun olarak sisteme yüklemelidir.
- Yazar(lar) dergiye yayımlanmak üzere gönderilen makalenin daha önce herhangi bir yerde, herhangi bir dilde yayımlanmadığını, yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmediğini, ya da yayımlanmak için değerlendirmeye alınmış olmadığını; eğer makalenin tümü ya da bir bölümü yayımlandı ise dergimizde yayımlanabilmesi için gerekli her türlü iznin alındığını ve orijinal telif hakkı devri formu ile birlikte dergi editörlüğüne gönderildiğini beyan ve taahhüt etmelidir.
- Yazar(lar), aynı sayıda yayımlanmak üzere dergimize birden fazla yazı göndermemelidir.
- Yazar(lar), makaleye yazar olarak katkı sunmayan kişilerin ismini yazar olarak eklememelidir.
- Yazar(lar), dergiye gönderdikleri yazıların özgünlüğü temin etmelidir.
- Yazar(lar), dergimizde her türlü telifli materyal (tablo, şekil, katkı sunan alıntılar vb.) ile ilgili tüm sorumluluğu üstlenmelidir.
- Yazar(lar); başka yazarlara, katkıda bulunanlara veya kaynaklara uygun bir şekilde atıf yapmalı ve ilgili kaynaklar mutlaka belirtilmelidir.
- Yazar(lar), dergimize gönderilen çalışma ile ilgili bilinmesi gereken ve çalışmanın bulgularını ya da bilimsel sonucunu potansiyel olarak etkileyebilecek varsa mali ilişkiyi ya da çıkar çatışması (conflict of interest) veya rekabet (competing interest) alanlarını bildirmeli; çalışmaya yapılan tüm mali katkıları, sponsorlukları ya da proje desteklerini yazılı olarak belirtmelidir.

- Yazar(lar), dergiye gönderilen yazılar ulusal ya da uluslararası kongre ya da sempozyumlarda sunulmuş ve özeti yayımlanmış çalışmalar ise bu niteliklerini belirtmelidir.
- Yazar(lar), dergimizde yayımlanmış olan yazısında anlamlı bir bilimsel hata ya da uygunsuzluk tespit ettiğinde, yazısını geri çekme ya da yazıdaki hatayı düzeltme amacıyla hızlı bir şekilde editör ile temasa geçmelidir.
- Yazar(lar), dergimize gönderilen çalışmaların, bilimsel araştırma ve yayın etiğine uygunluğunu sağlamalıdır. Bu konuda YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen kurallara titizlikle riayet etmelidir.
- Yazar(lar), dergi editörlüğünün, bir yazının ön kontrol, değerlendirme süreci ve düzenleme süreci devam ederken yazar(lar)dan makalenin etik durumuna ilişkin istediği ek belgeleri süresi içerisinde vermelidir.
- Yazar(lar), değerlendirme süreci başlamış bir yayını ile ilgili sorumluluklarını değiştirmemelidir. (yazar ekleme/çıkarma, sıra değiştirme)
- Yazar(lar), dergiye yayımlanmak üzere gönderdikleri yazılarda temel insan haklarına ve hayvan haklarına saygıyı esas tutmalıdır. Bu çerçevede makalelerde kullanılacak deneklere ilişkin etik kurul onayını mutlaka almalıdır.
- Dergi yönetimi, editör ve editör kurulu dergimize yayımlanmak üzere makale gönderen yazarların, yukarıda belirtilen koşullara uymayı kabul ettiklerini var saymaktadır.

Yazarlık ve yazar sorumlulukları konusundaki ICMJE yönergeleri için [tıklayınız](#).

6. YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne Uygunluk / Compliance with YÖK Scientific Research and Publication Ethics Directive

YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8'deki "Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler" başlığında aşağıda verildiği gibidir. Yazarların aşağıda ayrıntıları verilen hususlardan ciddiyetle sakınmaları gerekir:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak.

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek.

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek.

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak.

d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak.

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek.

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek. İnsan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak.

Etik İlkeler Uymayan Durumun Editöre Bildirilmesi / Notifying the Editor of Non-Compliance with Ethical Principles

Editörler, hakemler, yazarlar ile ilgili etik ilkeler uymayan bir davranış ya da değerlendirme sürecindeki, erken görünümdeki ya da yayımlanmış bir makale ile ilgili etik olmayan bir durumla karşılaşılması durumunda akademikmeczua@gmail.com adresine bildirilmesi gerekmektedir.

ETİK KURUL ONAYI / ETHICS COMMITTEE APPROVAL

TR Dizin 2020 yılı Dergi Değerlendirme Kriterleri Madde 8’de sosyal bilimler de dâhil olmak üzere tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için “Etik Kurul Onayı” alınmış olmasını, bu onayın makalede belirtilmesini ve belgelenmesini talep etmektedir. TR DİZİN Değerlendirme Kriterleri kapsamında Madde 8’de yer alan bu değişiklik üzerine süreci 2020 yılında başlayan etik kurul izni gerektiren çalışmalarda Etik Kurul Onayında yer alan izinle ilgili bilgilerin (etik kurul adı, tarih ve sayı numarası) makalenin yöntem bölümünde ve ayrıca makalenin ilk/son sayfasında yer alması zorunlu kılınmaktadır. TR Dizin’in “Etik Kurul Onay” belgesi için belirlediği kriterler şunlardır:

1. Sosyal bilimler dahil olmak üzere tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.
2. Bu başlık altında, hakem, yazar ve editör için ayrı başlıklar altında etik kurullarla ilgili bilgi verilmelidir.
3. Makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine uyulduğuna dair ifadeye yer verilmelidir.
4. Ulusal ve uluslararası standartlara atıf yaparak, dergide ve/veya web sayfasında etik ilkeler ayrı başlık altında belirtilmelidir. Örneğin; dergilere gönderilen bilimsel yazılarda, ICMJE (International Committee of Medical Journal Editors) tavsiyeleri ile COPE (Committee on Publication Ethics)’un Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartları dikkate alınmalıdır.
5. Etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgiler (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca makale ilk/son sayfasında yer verilmelidir. Olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmesi gereklidir.
6. Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine riayet edilmesi gerekmektedir.

Bu doğrultuda dergimize bundan sonraki süreçte yayımlanması için gönderilecek yazılarda;

1. Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen bütün araştırmalarda;
 2. İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanıldığı araştırmalarda;
 3. İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalarda;
 4. Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda;
 5. Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif araştırmalarda etik kurula ilişkin bilgilere ilgili bölümlerde yer verilmesi ayrıca araştırma ve yayın etiğine uyulması gerekmektedir.
- Araştırma makaleleri dışında gönderilecek olgu sunumlarında ise;
6. Aydınlatılmış onam formunun alındığının belirtilmesi;
 7. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi ve kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Derleme makaleler için Etik Kurul Onayı istenilmeyecektir.

Dergiye gönderilen makaleler yayımlanması kabul edildikten sonra sorumlu yazarın makalenin son sayfaya “..... başlıklı çalışmada karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ‘International Journal of Filologia’ Dergisinin hiçbir sorumluluğunun olmadığı, tüm sorumluluğun Sorumlu Yazara ait olduğunu taahhüt ederim.” şeklinde bir ifade ekleyerek imzalaması gerekmektedir. Üniversite mensubu olmayan araştırmacılarımız da etik kurul onayı gerektiren araştırmaları için bölgelerinde bulunan Etik Kurullara başvurarak Etik Kurul Onayını almaları gerekmektedir.

MECMUA YAZIM KURALLARI (MECMUA WRITING RULES)

Yazı, Dergipark üzerinden Makale Takip Sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sistemden hakem süreci takip edilebilir. Bu aşamadan sonra, düzeltmelerin yapılması için, bütün hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir.

Yazar ad(lar)ı ve adresi: Yazının başlığının altında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazar adları, sistem yöneticisi tarafından görülebildiğinden, bu bilgiler, yazıya editör tarafından eklenecektir. Yazılar sisteme eklenirken, yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.

Özel bir yazı tipinin (font) kullanıldığı çalışmalarda, kullanılan yazı tipi de yazıyla birlikte gönderilmelidir.

Makale Sayfa Düzeni: A4 boyutunda (29.7×21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında yazılmalı, sayfa kenarlarında 2,5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmamalıdır.

Türkçe Başlık: Times New Roman yazı tipi, tamamı büyük kalın (bold) harflerle, 10 punto, ortalı, 1,15 satır aralıklı yazılmalıdır.

Öz (Başlık): Times New Roman yazı tipi, 8 punto, büyük harfle, 1,15 satır aralıklı, ortalı, iki yana yaslı yazılmalıdır.

Öz (Metin): Times New Roman Yazı Tipi, 8 punto, sağ ve soldan 1 cm içeriden, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, (150-200 kelime)

Anahtar Kelimeler (Başlık): Times New Roman yazı tipi, 8 punto, iki yana yaslı, sadece ilk harf büyük, (5 kelime)

İngilizce Başlık: Times New Roman yazı tipi, sadece ilk harfleri büyük, kalın (bold) harflerle, 10 punto, ortalı, 1,15 satır aralıklı yazılmalıdır.

Abstract (Başlık): Times New Roman yazı tipi, 8 punto, büyük harfle, ortalı, iki yana yaslı.

Abstract (Metin): Times New Roman Yazı Tipi, 8 punto, sağ ve soldan 1 cm içeriden, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, (150-200 kelime),

Keywords (Başlık): Times New Roman yazı tipi, 8 punto, iki yana yaslı, sadece ilk harf büyük, (5 kelime)

Giriş, Sonuç ve Kaynakça Başlığı Dahil Tüm İç Başlıklar: Times New Roman, 11 punto, ilk harfleri büyük. "Giriş" ve "Sonuç" başlıklarına numara verilmeyecek.

Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir.

Ana Metin: Times News Roman yazı tipi, 11 punto, paragraftan önce 0, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır girinti yok

Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo numarası ve adı alta, tam sola dayalı olarak dik yazılmalıdır. Şekiller renkli baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına, dik olarak, ortalı şekilde, yazılmalıdır.

Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde metin içerisindeki yerlerinde verilmelidir. Resim adlandırmalarında, tablo ve şekillerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler estetik olmak şartı ile metin içinde uygun yerlere yerleştirebilir.

Dipnot: Dipnotlarda otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotta yer alan bütün bilgiler 10 punto ve 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.

Sonuç: "Sonuç" başlığı altında Times News Roman yazı tipi, 11 punto, paragraftan önce 0, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır girinti yok

Kaynakça Düzeni: Metnin sonunda "Kaynakça" başlığı altında, atıfta bulunulan kaynaklar yazar soyadı sırasına göre, yazar soyadı ve adının ilk harfleri büyük yazılmış bir şekilde düzenlenmelidir. Kaynakçada **asılı sistem (1,15 değer)** kullanılacaktır. Ayrıca makale, bildiri ve kitapta bölüm başlıkları yazılırken tırnak içinde, eser (dergi, kitap, ansiklopedi, tez vd.) adları ise italik yazılmalıdır. (Ofis'te Paragraf-Girinti ve Aralıklar-Girinti-Özel-Asılı Paragraf).

Kaynakça: APA veya CHICAGO atıf sistemine uygun olarak hazırlanacaktır.

Alıntı ve Göndermeler: Dergimize gönderilecek makalelerde aşağıdaki alıntı ve gönderme standartlarına uyulmalıdır. Bu kurallara uymayan çalışmalar, düzeltilmesi için yazarına iade edilecektir. Metin içinde birkaç cümleyi geçen alıntılar, sağdan ve soldan **1 cm.** içte yazılmalıdır.

MECMUA KAYNAKÇA YAZIMI

A-KİTAPLAR

a) Tek yazarlı kitap:

Kaynakçada:

Uçan, Hilmi (2006). Yazınsal Eleştiri ve Göstergebilim, Hece Yayınları, Ankara.

Metin içindeki göndermede:

(Uçan, 2006: 22-27)

b) İki yazarlı kitap:

Kaynakçada:

Şentürk, Ahmet Atilla; Kartal, Ahmet (2004). Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Metin içindeki göndermede:

(Şentürk ve Kartal, 2004: 96)

c) İki yazarlı çok yazarlı kitap:

Kaynakçada:

İsen, Mustafa; Macit, Muhsin; Horata, Osman; Kılıç, Filiz; Aksoyak, İsmail Hakkı (2002). Eski Türk Edebiyatı El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara.

Metin içindeki göndermede:

(İsen vd. 2002: 82)

d) Editörlü Kitapta Bölüm:

Kaynakçada:

Somuncu, Selim (2012). "Türkiye'de Yayıncılık ve Edebiyat Ortamı Bağlamında Edebiyat Kanonları", Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri, (Editör: Köksal Alver), Hece Yayınları, Ankara, s. 143-160.

Metin içindeki göndermede:

(Somuncu, 2012: 279)

e)Eski El Yazması Eser:

Kaynakçada:

Lebîb-i Âmidî, Dîvân-ı Lebîb, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Ef. Manzum, No: 382.

Metin içindeki göndermede:

(Dîvân-ı Lebîb, 382, v. 15b-16a)

f)Eski Basma Eser:

Kaynakçada:

Dîvân-ı Leylâ Hanım (1260). Kahire, Bulak Matbaası.

Metin içindeki göndermede:

(Dîvân-ı Leylâ, 1260: 18).

B-MAKALELER

a) Tek yazarlı makale:

Kaynakçada:

Kaplan, Mehmet (1951). "Tabiat Karşısında Abdülhak Hâmid II", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt 4, Sayı 3, Ankara, s. 167-187.

Metin içindeki göndermede:

(Kaplan, 1951: 168)

b) İki yazarlı makale:

Kaynakçada:

Albayrak, Mustafa; Erkal, Metin (2003). "Başarıya Giden Yolda İfade ve Beceri Derslerinin (Türkçe-Matematik) Birlikteliği", Milli Eğitim Dergisi, Sayı 158, Ankara, s. 77-80.

Metin içindeki göndermede:

(Albayrak ve Erkal, 2003: 77-80)

c) İkiiden çok yazarlı makale:

Kaynakçada:

Gönen Mübeccel, Çelebi Öncü Elif, Isıtan Sonnur (2004). "İlköğretim 5. 6. 7. Sınıf Öğrencilerinin Okuma Alışkanlıklarının İncelenmesi", Milli Eğitim Dergisi, Sayı 164, Ankara, s. 7-35.

Metin içindeki göndermede:

(Mübeccel vd., 2004: 30).

C-ANSİKLOPEDİ MADDESİ

Kaynakçada:

Akün, Ömer Faruk (1994). "Divan Edebiyatı". DİA, C.9, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları", İstanbul.

Metin içindeki göndermede:

(Akün, 1994: 160)

D-YAZARI BELLİ OLMAYAN RESMİ, ÖZEL YAYINLAR, RAPORLAR

Kaynakçada:

DEVLET PLANLAMA TEŞKİLATI (2000). Kamu Mali Yönetiminin Yeniden Yapılandırılması, Özel İhtisas Komisyonu Raporu, DPT Yayınları, Ankara.

Metin içindeki göndermede:

(DPT, 2000: 74)

E-ÇEVİRİ ESERLER

Kaynakçada:

Andrews, Walter G. (2000). Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı, (Çev. Tansel Güney), İletişim Yayınları, Ankara.

Metin içindeki göndermede:

(Andrews, 2000: 135)

F-TEZLER

Kaynakçada:

Tuğluk, İbrahim Halil (2007). Abbas Vesîm Efendi; Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Divan'ının Tenkitli Metni ve İncelemesi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Metin içindeki göndermede:

(Tuğluk, 2007: 13)

G-BİLDİRİLER

Kaynakçada:

Tuğluk, İbrahim Halil (2012). "18.Yüzyıl Şâirlerinden Alî Rızâullâh Efendi: Hayatı, Dîvânı ve Edebî Kişiliği", VIII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu, Diyarbakır, s. 121-152.

Metin içindeki göndermede:

(Tuğluk, 2012: 123).

H-İNTERNET KAYNAKLARI

a) E-Makale / Ansiklopedi Maddesi:

Kaynakçada:

Pilav, Salim (e-makale), "Âkif Paşa", Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS), <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1003> (Erişim Tarihi: 12.04.2015).

Metin içindeki göndermede:

(Pilav, e-makale: 2)

b) E-Kitap

Kaynakçada:

Akdoğan, Yaşar (e-kitap), Ahmedî Divanı, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78357/ahmedi-divani.html>

Metin içindeki göndermede:

(Akdoğan, e-kitap: 15)

I-DİĞER

1) Aynı Yazarın Farklı Yıllarda Yayımlanan Eserlerine Gönderme:

(Arslan, 2007: 16; 2008: 28-44)

2) Aynı Gönderme Aynı Yazarın Aynı Yılda Yayımlanan İki Farklı Yayınına Yapılırsa:

(Akıncı, 2011a: 24-31; 2011b: 3-20)

3) Aynı Gönderme Aynı Yayınlar Yapılırsa:

(Demir, 2010: 37-44; Güneş, 2012: 55)

Gönderme yayının tamamına yapılmışsa:

(Tuğluk, 2012; Selçuk ve Çaldak, 2008)

4) Anonim Yayına Gönderme:

(Anonim, 1997: 18)

5) Kişisel Görüşme:

Kişisel görüşmeler metinde belirtilmeli ama kaynakçada yer almamalıdır.

(E. Öztan, kişisel görüşme, 23 Haziran, 2006)

6) Kuruma Gönderme:

(Türk Tarih Kurumu, 2015)

7) Web Adresine Gönderme:

(www.tdk.gov.tr, 2016)

8) İkincil Kaynağa Gönderme:

Çalışmalarda birincil kaynaklara ulaşmak esastır; ancak birincil kaynağa, kütüphanelerde bulunamaması vb. güçlükler nedeniyle ulaşılamamışsa, göndermede ikincil kaynak belirtilir:

a) Bulut (2004: 30), Güvenal'ın (2000: 45) gelişme ile ilgili görüşlerine katılarak...

b) "Güvenal'a (2000: 45) göre teknoloji işsizliği artırmaktadır" (Bulut, 2004: 30).

c) Hakaslarda ise av hayvanları dağ iyesinin malları olarak kabul edildiğinden avcılar dağ iyesinin rızasını kazanmak için her akşam homus adı verilen iki telli sazla türküler söyleyip masallar anlatırlar. Böylece müzikten hoşlanan dağ iyesinin gönlünün hoş edildiğine ve avlarının daha iyi geçeceğine inanırlardı (Pataçokova, 1984: 94'ten Deliömeroğlu, 1997: 45).



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

FİLOLOJİ / PHILOLOGY

- Prof. Dr. Adem CEYHAN – Öğr. Gör. Hasan YILMAZ**
Harîmî'nin Kaside Şeklinde Bir Nasihatnamesi: Kasîde-i Levâiyih-i Nesâyih
Harîmî's Advice in The Shape of Ode: Kasîde-i Levâiyih-i Nesâyih 1-23
- Doç. Dr. Dilek ÇETİNDAS**
Siyasî Polisiye Kahramanı Olarak Sultan II. Abdülhamid ve Devrin Edebiyattan Yansıyan Görüntüsü: Abdülhamid ve Sherlock Holmes
As a Hero Of Political Crime Sultan II. Abdulhamid And The Reriod Reflected In Literature: Abdülhamid and Sherlock Holmes 24-46
- Doç. Dr. Ulaş BİNGÖL - Dr. Öğr. Üyesi Enser YILMAZ**
Ömr-i Muhayyel Şiirine Bir Nazire Ya Da Yeniden Yazma Denemesi:
Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî...
An Imitative Poem To Ömr-i Muhayyel Or Attempt Of Rewriting: Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî... 47-62
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Halil SAĞLAM - Muhammet ŞAR**
Arif Nihat Asya'nın Şiirlerinde Çocuk ve Anne
Child And Mother In Arif Nihat Asya's Poems 63-77
- Dr. Öğr. Üyesi Osman TÜRK - Dr. Fatma KOÇ**
Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye Adlı Eserinde Geçen Fiiller ile İnanç ve Tasavvuf İçerikli Fiillerin Semantik Açıdan İncelenmesi
A Semantic Evaluation Of The Verbs Containing Faith And Mysticism In The Work Of Yunus Emre' Risâletü'n-Nushiyye 78-90
- Dr. Mustafa OKÇUL**
"Özne"nin "Hariçteki"ni İtibarsızlaştırma Uğraşı: Ötekilik
The Attempt to Discredit the "Outside" of the "Subject": Otherness 91-109
- Dilek ÇAKIR**
Kendini Gerçekleştiren Kehanet: Kırmızı Saçlı Kadın
Pygmalion Effect: Kırmızı Saçlı Kadın 110-117

EĞİTİM BİLİMLERİ / EDUCATIONAL SCIENCES

Emine BALBAY

Okul Öncesi Din Eğitimde Soyut Kavram Etkinlik Örneklerinin Tahlili 118-132
Analyzing Abstract Conceptual Activity Examples In Pre-School Religious Education

İLAHİYAT / THEOLOGY

Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN

Kur'an Dışı Vahyin İmkân ve Vukuûna Farklı Bir Bakış 133-148
A Different View to the Possibility and the Occurrence of Non-Qur'anic Revelation

Arş. Gör. Dr. Hanefi ŞOLA

En-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında "Nuşûz" ve "Darb" Kelimelerinin Anlam Kronolojisi 149-176
The Meaning Chronology of The Words "Nushûz" and "Darb" in The Light of 34th Verse of Surah Nisa

Dr. Necdet AYHAN

İslam Tasavvufunda Hint Tesiri İddiaları Üzerine Bir İnceleme 177-198
A Study On Claims Of Indian Influence In The Islamic Sufism

SOSYAL, BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER / SOCIAL, HUMAN AND ADMINISTRATIVE SCIENCES

Doç. Dr. Mehmet Şükrü NAR

Eğitim, İdeoloji, Demokrasi İle Oy Verme Davranışı Arasındaki İlişki: 199-212
Türkiye Örneği
The Relationship Between Education, Ideology, Democracy and Voting Behavior: The Case of Turkey

Dr. Öğr. Gör. Ayşe KAYA GÖKTEPE - Doç. Dr. Sevde DÜZGÜNER

Dinî İçerikli Müzik Terapinin Duygu Duruma Etkisi 213-237
The Effect Of The Religious Music Therapy On Mood

Dr. Öğr. Üyesi Nadire KARADEMİR

Kahramanmaraş'ta Coğrafi Bir Mekân: Edebiyat Mahfilleri 238-251
A Geographical Place in Kahramanmaraş: Literature Gathering-Places

Arş. Gör. Dr. Mürüvet HARMAN - Arş. Gör. Dr. Yavuz ERDİHAN

Başköy Köyü Mezarlarına Farklı Perspektiflerden Bakmak 252-271
Looking At Başköy Village Tombs From Different Perspectives

Dr. Nezif ÇIKAY

Osmanlı'da Cerime Uygulaması ve İstisması
Cerime Practice And Exploitation In Ottoman

272-288

Arş. Gör. Dr. Ömer GÜNAN

Orhan Gazi Dönemi'nin Âlimleri ve İlmi Faaliyetleri
Scholars and Scientific Activities of the Orhan Gazi Period

289-298

Dr. Hüseyin Adem TÛLÛCE

Kavram ve İmge Bağlamında Fârâbî'de Felsefe-Din İlişkisi
*The Relitionship Between Philosophy and Religion in Fârâbî's Thoughts in The
Contexts of Concept and Image*

299-311

ÇEVİRİ / TRANSLATION

Dr. Aybüke GÜZAY

Waffen SS'in Molla Kursları
Mullah Courses of the Waffen SS

312-320

YAYIN DEĞERLENDİRME / PUBLICATION REVIEW

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih GÜLOĞLU

Perde ve Mana: Akıl Üzerine Bir Tahlil

(İbrahim Kalın, Çeviri: Ali Sebetçi, İstanbul: İnsan Yayınları. 2020, 126 s., ISBN:978-975-574-939-6) 321-323

HARİMÎ'NİN KASİDE ŞEKLİNDE BİR NASİHATNAMESİ: KASİDE-İ LEVÂYİH-İ NESÂYİH

Harîmî's Advice in The Shape of Ode:Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih



Prof. Dr. Adem CEYHAN

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Sivas, Türkiye, ceyhanadem@hotmail.com



Öğr. Gör. Hasan YILMAZ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Türk Dili Bölümü., Manisa, Türkiye, hyilmaz45@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
29.08.2021

Kabul/Accepted:
24.09.2021

Sayfa/ Page:
1-23

Öz

Klasik Türk Edebiyatı tarihinde “Harîmî” mahlasını aldığı şua tezkirelerinden öğrenilen beş şair vardır. Ancak nazireler mecmuası, silsile-name gibi edebî ve biyografik kaynaklardan bu mahlası kullandığı anlaşılan başka şairlerin bulunduğu bilinmektedir. 16. asrın âlim ve mutasavvıf şairlerinden Bosnalı Ali bin Mustafa (ö. 1598) da anılan mahlası seçmiş edebî şahsiyetlerden biridir. “Türbe Şeyhi” olarak tanınan Ali bin Mustafa'nın hayatı ve eserleri hakkında şua tezkirelerinde bilgi bulunmamakta; Nev'î-zâde Atâyî'nin Şekâyık Zeyli, Kâtib Çelebi'nin Fezleke'si gibi bazı biyografi ve tarih kitaplarında mâlûmat yer almaktadır. Son 35-40 yılda yapılan ilmi çalışmalar, Bosnalı Ali bin Mustafa'nın Arapça telifleri yanında kırk hadis tercümeleleri, nasihatname, mevlid, silsile-name vb. türde büyüklü-küçüklü birtakım Türkçe eserlerinin olduğunu göstermektedir. Bu makalede Harîmî'nin bazı eserlerini ihtiva eden Arap harfli yazma bir mecmuuda mevcut Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih adlı kitapçığı ele alınıp tanıtılmış; Latin harflerine ve günümüz Türkçesiyle nesre çevrilmiştir. Şairin eserinin adındaki “levâyih” (lâyihalar) kelimesi ve birkaç beytinde muhatabına “şehâ” diye hitap edişi, dinî- tasavvufî öğütlerini bir sultan için yazmış olduğu ihtimalini akla getirmektedir.



Anahtar Kelimeler: Harîmî, Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih, Nasihatname.

10.32579/mecmua.988292

Abstract

In the history of Classical Turkish Literature, there are five poets who learned from their biographies that he took the pseudonym “Harîmî”. However, it is known that there are other poets who are understood to use this pseudonym from literary and biographical sources such as nazîre magazine and silsile-name. One of the 16th century scholars, mystics and poets, Bosnian Ali bin Mustafa (d. 1598) is one of the literary figures who chose the aforementioned pseudonym. There is no information about the life and works of Ali bin Mustafa, who is known as the “Tomb Sheikh”, in his collections; Information is included in some biography and history books such as Nev'î-zâde Atâyî's Şekâyık Zeyli and Kâtib Çelebi's Fezleke. Scientific studies in recent years, Bosnian Ali bin Mustafa's Arabic copyrights, translations of forty hadith, advice, mawlid, silsile-name etc. It shows that there are some Turkish works of various types, large and small. In this article, the booklet named Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih, which is available in an Arabic script containing some of Harîmî's works, is discussed and introduced; It has been translated into Latin letters and prose in today's Turkish. The word “levâyih” (lâyihalar) in the name of the poet's work and the fact that he addresses his interlocutor as “şehâ” in a few couplets of his ode makes us think that he wrote his religious-mystical advice for a sultan.

Keywords: Harîmî, Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih, Advice.

Atıf/Citation: CEYHAN, A., YILMAZ H. (2021). Harîmî'nin Kaside Şeklinde Bir Nasihatnamesi: Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 1-23.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Prof. Dr. Âdem Ceyhan- Öğr. Gör. Hasan YILMAZ

Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Rate: Prof. Dr. Adem Ceyhan'ın çalışmaya katkısı dörtte üç, Öğr. Gör. Hasan Yılmaz'ın katkısı ise dörtte bir oranındadır.

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığı dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.

Giriş

13. asırdan itibaren Anadolu'da gelişen Türk edebiyatında şairler gazel, kasîde, rubai gibi çeşitli şekillerdeki şiirlerinde hayat, insan, tabiat, cemiyet, devlet idaresi, din, aşk, ahlâk, tarih, ölüm gibi konulara dair duygu ve düşüncelerini dile getirmiş; mesela ömür boyunca geçirdikleri safhaları, iç âlemleri ve fiziki yapılarındaki değişimleri, tabiattaki hâlden hâle geçişleri, dünya nimetlerine duydukları sevgiyi, ölüm karşısında hissettikleri acı ve korkuyu, güçleri yettiği kadar anlatmaya çalışmışlardır. Bu şiirlerin bir hayat anlayışı ve yaşama tarzının ifadesi olduğunu, okuyuculara doğrudan yahut dolaylı yoldan bir görüş veya tecrübeyi aktardığını ileri sürmek mümkündür. Şairler, tamamen öğüt verme niyetiyle meydana getirmedikleri, söz gelimi bir devlet adamını övmek veya gençlik çağının geçip yaşlılık zamanının gelişinden duydukları hüznü anlatmak için yazdıkları manzumelerinde de muhataplarına insan tabiatı, ömür, sevgi, dünya hayatı, memleket idaresi vb. konularda tavsiyelerde bulunma ve doğru bildiklerini telkin etme lüzumunu duyarlar. Örnek vermek gerekirse, son yıllarda Medine Ârif Hikmet Bey Kütüphanesinde mevcut bir el yazması mecmuadaki şiirlerinden 13. asır değil, 14. asır şairlerinden olduğu anlaşılan Hoca Dehhânî (Ersoy ve Ay 2015: 1-26), bir kasidesinde, kendi meşrebine göre şöyle tavsiyelerde bulunur:

“Bu dürlü gülleri_istersen beğâ bâğında var iste

Dirîgâ kim vefâ itmez bize bu ‘âlem-i fânî

Bu gül devrinde ömrünü geçürme zâyî‘ iy gâfil

Ki gül devri bigi tîzcek geçer bu ömr devrânî” (Ersoy v. dğr. 2017: 68).

[Bu çeşit gülleri ararsan, hadi, durma ebediyet bağında ara! Ne yazık ki bu fânî dünya bize vefa etmez. Ey gafil, bu gül mevsiminde ömrünü boşa geçirme! Çünkü bu ömür, gül mevsimi gibi çabucak geçer...]

Manzumesinin nesib bölümünde rintçe bir hayat anlayışına sahip olduğu görülen, böyle sınırlı sayıdaki şiirlerinden dolayı Köprülüzâde Mehmed Fuad (Köprülü, 1890-1966) ve Nihad Sami Banarlı (1907-1974) gibi edebiyat tarihçileri tarafından “lâdinî” yahut “dindışı” edebiyatın 13. asrın ikinci yarısında Anadolu’daki mümessili diye takdim edilen Dehhânî (Köprülüzâde Mehmed Fuad 1926: 4-5, Banarlı 1983: 344), sonunda hükümdara din, adalet, yiğitlik ve iyiliği kuvvetlice koruyup gözetmesini şu şekilde telkin eder:

“Dilegüm bu-durur senden bu dördi saklağıl muhkem

Hemîşe dîn-ile ‘adli şecâ‘atle hoş ihsânî” (Ersoy v. dğr. 2017: 69).

[Senden dileğim şudur: Şu dört şeyi, din ile adalet, yiğitlikle iyiliği daima sağlamca koru, muhafaza et!..]

Muhibbî mahlasıyla yazdığı şiirleri hacimli bir divan teşkil eden Kanuni Sultan Süleyman (900-974/1494-1566), “gibi” redifli hikemî bir gazelinde okuyucuya şu öğüdü verir:

“Ko bu ‘iyş ü ‘işreti çün kim fenâdur ‘âkıbet

Yâr-ı bâkî ister iseñ olmaya tâ‘at gibi” (Yavuz v. dğr. 2016: 1676).

[Bu yiyip içip eğlenmeyi bırak! Çünkü onun sonu yokluktur, kötüdür. Eğer kalıcı dost istersen, ibadet gibisi bulunmaz...]

Ebussuûd Efendi’nin (896-982/1490-1574) anılan gazele aruz kalıbı, kafiye ve redif yönünden benzer biçimde, fakat kasîde şeklinde yazdığı bir şiir vardır. (Bülbül 2016: 1-12). Millî tarihimizde



şairliğinden ziyade tefsir, fıkıh, hadis gibi İslami ilimlere vâkıf bir âlim ve şeyhülislâm olarak tanınan Ebussuûd Efendi, baştan sona kadar yaşlılığın gelip vücudunda ve hayatında sebep olduğu değişiklikleri tasvir eden bu şiirinin sonlarında şu tavsiyelerde bulunur:

“ ‘Âleme bî-hûde bakma eyle im‘ân-ı nazâr
Şun‘-ı üstâd-ı ezelde nâzır-ı ‘ibret gibi (...)

Meskenet tâcını iksîr-i sa‘âdet bil şaşkın

Eyleme câh ü celâle meyl ü yâ rağbet gibi” (Âşık Çelebi, vr. 68a-b).

[Âleme boşuna bakma; Ezel Üstadının işine, eserine ibretle bakan gibi dikkatle düşünerek bak! Tevazu tacını saadet iksiri bil; sakın makam ve büyüklüğe meyl veya rağbet etme!..]

Yine 16. asrın ikinci yarısının meşhur divan şairlerinden Nev‘î Yahyâ Efendi’nin (940-1007/ 1533-1599), yüz beyitli olduğundan “gül-i sad-berg” (Yüz yapraklı gül) diye vasıflandırdığı bir kasidesi vardır. Şair, altmış yaşında, demek oluyor ki H. 1000/ M. 1591-92 yılında, Sultan III. Murad’ı övmek için yazdığı bu kasidenin en hacimli bölümünü teşkil eden nesib kısmında, adı geçen hükümdara dinî, tasavvufî öğütler vermektedir. (Tulum v. dğr. 1977: 33-41).

Türlü şekillerdeki manzumelerde ara-sıra rastlanan böyle nasihatlar yanında, hedef alınan kişi veya kitleye hitaben baştan sona kadar dinî, ahlâki, sosyal vb. konularda yol gösterme, öğüt verme gayesiyle yazılmış şiirler, eserler de vardır. Yunus Emre’nin *Risâletü’n-nushiyye* adını taşıyan, mesnevi şeklindeki kitapçığı, nasihatname türündeki metinlerin eski bir örneğidir. Yine hangi asır edebî şahsiyetleri arasında yer aldığı henüz kesinlikle bilinmeyen, fakat 14 veya 15. asır şairlerinden olduğu tahmin edilen Ahmed Fakîh’in kaside biçimindeki *Çarhnâme*’si, manzum nasihatnamelerin tanınmış başka bir numunesidir. Halîlî mahlasını kullanan bir şair de dinî, ahlaki konular hakkındaki öğütlerini kaside şeklinde dile getirmiştir. (Akçay 2014: 1-14). Âşık Çelebi ve Hasan Çelebi tezkirelerinde Seydigazi tekkesi dervişlerinden olduğu bildirilen Germiyanlı Yetîmî’nin de “*İbret-nâme*” adını verdiği, 99 beyitli, kaside şeklinde bir nasihatnamesi vardır. Şair, aruzun “mefâilün mefâilün feulün” kalıbıyla yazdığı bu manzumede, kendi ölümünü tasavvur ve tasvir ederek okuyucuya insanları ve cinleri Yaratan’ın rızasını talep etme, Hz. Peygamber’in sünnetini gözetme, geçici dünyaya aldanmama gibi telkinlerde bulunur. (Kaplan v. dğr. 2009: 672-689). 17. asrın ikinci ve 18. asrın ilk yarısı şairlerinden Safî Mustafa Efendi’nin H. 1120/ M. 1708-1709 yılında yazdığı *Gülşen-i Pend* de kaside şeklinde, hacimli bir nasihatnamedir. (Çalka 2007). Biz bu makalede, 16. asır Osmanlı şairlerinden Harîmî’nin yine kaside biçiminde yazdığı; okuyucuya dinî, ahlâki, tasavvufî konularda İslam esaslarına uygun öğütler verdiği bir şiirini tanıtacak; sonra onun Latin harflerine ve çağımız Türkçesine çevirdiğimiz metnini arz edeceğiz.

Harîmî’nin Kaside Şeklindeki Nasihatnamesi

Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih, Saraybosna Üniversitesi Doğu Enstitüsü Kütüphanesinde R- 83 numaralı yazma mecmuanın 67b-69b yaprakları arasında yer almaktadır. Her sayfada yirmi altı satırın olduğu ve beyitlere onar onar sıra numarası verildiği görülmektedir. Sayfanın sağ sütunundaki *Kasîde-i Levâyih* ismiyle sol sütunundaki *Nesâyih* başlığı, kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bundan dolayı manzume adının “Layihaların Kasidesi- Nasihatlar” manasına gelecek biçimde (*Kasîde-i Levâyih-Nesâyih* şeklinde) okunması da mümkün görünmektedir. Bilindiği gibi “levâyih”, lâyiha kelimesinin çokluk biçimi olup bir konu hakkında uzun uzun açıklamaları içine alan ve resmî makamlardan birine teslim edilen kâğıtlar demektir. Bu başlık, kasidenin ileri gelen bir devlet adamına, büyük bir ihtimalle sultana takdim edilmek üzere yazıldığını düşündürmekte; şairin birkaç beytinde (31, 38, 95, 98. beyitler) muhatabına “şehâ” (ey şah, sultanım!) deyişi de şiirini devrin



hükümdarına dinî, tasavvufî konularda öğütler vermek gayesiyle kaleme almış olduğu şeklindeki tahminimizi teyid edici görünmektedir. Ancak Harîmî'nin, herkesin bu büyük âlemde kendi hususi dünyasının sultanı sayılabileceğini düşünerek (41. beyit) veya muhatabına -günümüzdeki “efendim” kelimesine benzer biçimde- saygı gösterme, değer verme niyetiyle böyle hitap etmesinin mümkün olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Manzume, aruzun “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbıyla yazılmıştır.

Kasidenin -günümüz Türkçesiyle şu şekilde nesre çevrilebilecek- ilk birkaç beyti, muhtevası hakkında okuyucuya bir fikir vermekte; dünya hayatı, insanların tabiatı ve varlık âlemine dair İslam kaynaklarına dayanan ve nice tecrübeler sonucunda edinilmiş bazı bilgece fikirlerin dile getirileceği bir metin karşısında olduğunu düşündürmektedir: “Bu dünya bir tarla, ahiret ise harman gibidir. İnsanların hâlini sorarsan, onlar(ın değeri) gümüş ve altın madeni gibi(çeşitli)dir. Dünya yer veya makamının yaşayışı, inanan kişiye belâ kuyusudur. Ya gece uykusunun hayali (rüya) ya da iki kapılı bir ev gibidir. Feleğin çadırını, hakikatte bir hayal perdesi (Karagöz oyunu) çadırı zannet! Su üzerindeki resim veya yazı gibi, bir yüz (boy) aynası gibi...”

Böylece dünyada işlenen fiillerin karşılığının ahirette görüleceği, insanların değer ve derecelerinin altın ve gümüş madenleri gibi farklı olduğu belirtilmiş; bu âlemin bir imtihan, yani zahmet ve meşakkat yeri olduğu konusundaki ayet ve hadislerle işaret edilerek dünyevî makamların dirliğinin Allah'a ve ahirete inanan kimse için bir bela kuyusu olduğu hatırlatılmıştır. İnsan hayatı, hızla geçişi yönünden rüyaya, dünya da iki kapılı bir eve benzetilmiştir. Yine hayat sahiplerinin, sahneye teşbih edilebilecek bu varlık âleminde hayal perdesinde kısa bir müddet görünüp kaybolan suretleri yahut süreksiz oluşları yönünden suya yazılan yazı ve çizilen resmi, yüz (boy) aynasına yansıyan çehreyi andırdığı ifade edilmiştir.

Şair, kasidesinin bundan sonraki beyitlerinde teklik ikinci şahsa (sen) hitap ederek İslam esaslarına uygun öğütler vermekte; Hz. Peygamber'in dört yakın dostu ve vefatından sonra halifesi olan Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin fazilet ve meziyetlerine temas etmekte; her belaya karşı Ehl-i Beyt gibi sabırlı olmayı, Hz. Muhammed Mustafa'nın yıldızlar misali doğru yolu gösteren sahabelerine uymayı telkin etmektedir. Bu bilgece şiirde dile getirilen fikir, öğüt ve tavsiyelerin Arap, Fars ve Türk edebiyatında daha önceki ve sonraki zamanlarda birçok âlim, mutasavvıf, şair ve yazar tarafından farklı şekil ve üslûplarla ifade edildiğini söylemek mümkündür. Manzumeye metinlerarası münasebetler yönünden bakıldığında, Harîmî'nin görüş, tecrübe ve düşüncelerini anlatırken çeşitli dinî, tasavvufî, edebî eserlerden faydalandığı anlaşılmaktadır. Zira onun tavsiyelerinin başlıca kaynakları, Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber'in hadisleri, İslam tarihinin Dört Halife ve diğer sahabeler, tâbiîn gibi ileri gelen şahsiyetlerinin meziyetleri, Gazâlî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî misali âlimlerin eserleridir. Harîmî'nin söz konusu şiirindeki bazı beyitler, Germiyanlı Şeyhî, Vardar Yeniceli Usûlî, Akşehirli Gubârî gibi şairlerin birtakım beyit veya mısralarıyla da benzerlik göstermektedir. Mesela sanatkâr, *Kasîde-i Levâiyih-i Nesâiyih*'in 77. beytinde “Ey gönül, (kâinata) birlik gözüyle bak; âlem aynasının şeklini şaşı ve tek gözlü olan gibi iki görme!” diyor:

“Dîde-i vahdetle bak mir'ât-ı âlem sûretin

İki görme biri ey dil ahvel ü a'ver gibi”

Bilindiği gibi, Mevlânâ'nın *Mesnevî*sinde de biri iki gören bir şaşı hikâyesi anlatılır. (Mevlâna 1995: I/ 26). Kasidesinin 17. beytinde “Ayrılıkla kavuşmanın açıklamasını neyin üflemesinden işit! Aşk besleyen Mevlânâ gibi kendinden geçişlerle raksa gel!...” manasında söz söyleyen şairin *Mesnevî*'yi okuduğu anlaşılmaktadır.

Kasidenin 4. beytiyle 15. asır mutasavvıf şairlerinden Germiyanlı Şeyhî'nin şu beyti manaca birbirine



yakındır:

“Feyz-i Sübhân ile bulsun perveriş Cibrîl-i dil

Düşme bu dâm-ı kesîfe pîl-i ten-perver gibi” (Harîmî)

[Gönül Cebrail’i, Allah’ın bol bol ihsanı ile beslensin. Bedenini beslemeye düşkün fil gibi bu yoğun tuzağa düşme!..]

Şeyhî, *Husrev ü Şîrîn* isimli mesnevisinde şöyle diyor:

“Eger ten besler isen fil olasın

Gıdây-ı cân yisen Cibrîl olasın” (Timurtaş 1980: 148).

[Eğer bedeni beslersen fil olursun; can gıdası yersen Cebrail olursun...]

Harîmî, incelediğimiz kasidesinin 21. beytinde muhatabına şu tavsiyede bulunuyor: “Çalış; heva-heves putları senin kalbini manastıra çevirmesin! Onu, pek temiz Kâbe gibi sırların kıblesi (yöneldiği yer) hâline getir.”

“Kalbünü deyr itmesün sa’y eyle esnâm-ı hevâ

Kible-i esrâr eyle Ka’be-i ather gibi”

15. asrın ikinci ve 16. asrın ilk yarısının mutasavvıf şairlerinden Vardar Yeniceli Usûlî (ö. 945/ 1538), bir gazelinin matla beytinde okuyucuya benzer tavsiyede bulunmuştur:

“Tasvîr-i gayre kılma mahal kalb-i akdesi

Esnâma mesken eyleme beytü’l-mukaddesi” (İsen 2020: 297).

[Pek temiz kalbi (Allah’tan) başkasına ait resimlerin yeri yapma! O mukaddes evi puthaneye çevirme!..]

Harîmî’nin yine söz konusu kasidesindeki 97. beyitle (“Sidre vü levh u kalem arş-ı muallâ sende var/ Sen seni sanma dilâ bu âlem-i asgar gibi”) 16. asır şairlerinden Akşehirlî Abdurrahman Gubârî’nin meşhur terci’-i bendindeki şu beytin benzerliği açıktır:

“Gâfil olma gözün aç âlem-i kübrâsın sen

Sidre vü levh ü kalem arş-ı mu’allâsın sen” (Ünlü 2011: 248).

[Gafil olma, gözünü aç! Sen pek büyük bir âlemsin... Sen sidre, levh, kalem ve yüksek arşsın...]

Taşıdığı görüş ve öğütleri bütüncül bir bakışla tarif etmeye çalıştığımız kasidenin günümüz Türkçesiyle nesre çevirisi okunduğunda ihtiva ettiği dinî, tasavvufî tavsiyelere dair daha fazla fikir edinilecektir. Bundan dolayı onun muhtevası üzerinde çokça durmayıp sahibi Harîmî’nin hüviyeti hakkında öz olarak bilgi verme yönüne gideceğiz.

Kasideyi Yazan Şair Hangi Harîmî’dir?

Şair, kasidesinin yüzüncü ve sonuncu beytinde mahlasını “Harîmî” diye bildirmekte; ancak onun bu manzumesinde kimliği ve yaşadığı asır hakkında her hangi bir delil veya işaret bulunmamaktadır. Adı anılan şaire dair bundan önceki birkaç yayınlımızda, söz konusu ettiğimiz eserlerin sahibi Harîmî’nin Bosnalı Ali b. Mustafa olduğu hükmüne varmış ve bu fikrimizin delillerinden bahsetmiştik. (Ceyhan 2003: 46-48; Ceyhan v.dğr. 2021: 225-228). Arz edeceğimiz sebeplerden dolayı biz bu manzumenin de “Türbe Şeyhi” diye tanınan Derviş Ali bin Hacı Mustafa el-Bosnevî’ye ait olduğu kanaatini taşımaktayız:

(1) Harîmî’nin *Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih*

başlıklı şiiri, Saraybosna Üniversitesi



Doğu Enstitüsü Kütüphanesinde R- 83 numarayla kayıtlı, diğer bazı eserlerini de ihtiva eden Arap harfli el yazması bir mecmuada bulunmaktadır.¹

(2) Harîmî'nin anılan mecmuada ilk eser olarak yer alan ve “*Kitâb-ı Meşâhid-i Mevlid-i Ahmedî Salla'llâhu Aleyhi ve Sellem*” başlığını taşıyan mevlidinin sonunda (vr. 20b) şu “temmet” (tamam oldu, bitti) kaydı bulunmaktadır:

الحمد لله أولاً و آخراً و الصلوة على خير الورى باطناً و ظاهراً
تمّ المولود الشريف و المشهد المنيف فى المشهد
سلطان سليمان بقرب قلعة سكتوار رحمه الله بعين
عنايته الى يوم القرار بحرمة سيد المختار
و آله الاخيار و اصحابه الابرار

Görüldüğü gibi bu Arapça ibarede mevlid-i şerifin merhum Sultan Süleyman'ın Sigetvar Kalesi yakınındaki meşhedinde (şehit olduğu veya şehidin gömülü bulunduğu yerde) tamamlandığı belirtilmektedir. Bu kayıt da söz konusu eserin sahibi Harîmî'nin, Kanuni için Sigetvar yakınında inşa edilen türbe ve tekkede şeyh olduğundan “Türbe Şeyhi” diye tanınan Bosnalı Ali Dede olduğunu göstermektedir.

(3) 17. asır mutasavvıf yazarlarından Münîrî-i Belgrâdî, *Silsiletü'l-mukarrebîn ve menâkıbü'l-müttakîn* adlı mensur Türkçe eserinde Şeyh Aliyy-i Sigetvârî'nin Kâbe'ye birçok sene “mücâvir” (komşu) olduğunu, galiba bu yakınlık sebebiyle “Harîmî” mahlasını aldığını, Şeyh-i Ekber ve İmâm-ı Süyûtî'nin kitaplarından çok faydalandığını anlatır: “...Kâbe'ye nice yıllar mücâvir olup ve Şeyh-i Ekber ve İmâm-ı Süyûtî hazretlerinin musannefâtından çok istifâdeler idüp ve gâlibâ bu takrîble Harîmî tahallus idüp ‘âşikâne eş'âr söyleyüp nicesinde Harem-i muhteremi medh idüp ba'dehu Rûm'a geldikde merhûm Muhammed Paşa Sigetvar'da meşhed-i Süleymânî'ye şeyh ta'yîn idüp serhadlerde çok ifâdesi zuhûr eyledi...” (Münîrî-i Belgrâdî, 103b-104a).

Burada hayatından bahsedilen Şeyh Aliyy-i Sigetvârî, Kanuni Sultan Süleyman'ın vefat ettiği ve türbesinin bulunduğu Sigetvar'da şeyhlik vazifesini ifa eden Ali b. Mustafa el-Bosnevî'dir.

(4) İbn Sînâ'nın (ö 428/ 1037) Arapça el-Kasîdetü'r-Rûhâniyye'sinin manzum bir tercümesinin başında, anılan manzumenin hikmet sahipleri yanında kasidelerin sultanı sayıldığı ve bu çevirinin evvelce Sigetvar Türbesi şeyhi olan Şeyh Ali tarafından yapıldığı Fars diliyle şöyle belirtilmiştir:

قصيدة روحیه که در نزد حکما سلطان قصاد کویند که ابن سینا در وصف ناطقه ترتیب کرده است
و این ترجمه شیخ علیست که سابقاً شیخ تربیه سکتوار بوده است قدس سره العزیز

Mütercim, bu tercümenin manzum mukaddimesinin sonunda mahlasını Harîmî olarak bildirmiştir:

“Bir muammâ-yı hakîkîdür şehâ irfân-ı nefis

Anı hatm eyler Harîmî bir hakîm-i râzdâr” (Nuruosmaniye Yazma Eser Ktp. 4024, vr. 40b).

Bu kayıt da Sigetvar'da (Kanuni Sultan Süleyman'a ait) türbenin şeyhi Ali Efendi'nin “Harîmî” mahlasını kullandığını göstermektedir.

(5) Halvetî tarikatına mensup bir derviş ve şeyh olan Bosnalı Ali bin Mustafa'nın *Kasîde-i Levâiyih-i Nesâyih*'inde de yer yer tasavvufî fikir, tecrübe ve tavsiyeler yer almaktadır.

¹ Bu mecmuanın bir suretini temin konusunda yardımını gördüğümüz Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi müdürü Musa Öncel'e teşekkür ederiz.

Bu gibi deliller ve ipuçları, söz konusu kasidenin 16. asırda yaşamış âlim, mutasavvıf ve şairlerden Bosnalı Ali bin Mustafa'ya ait olduğu fikrini vermektedir.

“Türbe Şeyhi” Bosnalı Ali bin Mustafa kimdir?

Bosnalı Ali bin Mustafa'nın hayatı ve eserleri hakkında şura tezkirelerinde bilgi bulunmamakta; Nev'î-zâde Atâyî'nin (991-1045/ 1583-1635) *Şekâyık Zeyli*, Peçevî İbrâhim'in (982- 1059?/ 1574-1649?) *Târihi*, Kâtib Çelebi'nin (1017- 1067/1609-1657) *Fezleke*'si gibi bazı biyografi ve tarih kitaplarında mâlûmat yer almaktadır. İsmet Kasumoviç'in (1948-1995) basılmış doktora (Kasumoviç 1994) ve Nihal Çağman Türkmen'in yüksek lisans tezinde (Çağman Türkmen 2019: 10-33) şairin hayatı ve eserlerine dair hayli tafsilatlı bilgi verildiğinden biz o mevzu üzerinde fazla durmayacak; anılan edebî şahsiyetin kısaca hayat hikâyesini yazdıktan sonra eserlerinden umumi olarak bahsedeceğiz.

16. asrın ilk yarısında Bosna'nın Mostar şehrinde dünyaya geldiği bilinen, fakat doğum yılı belli olmayan Ali, Mustafa adlı bir kişinin oğludur. Gençliğinde ilim tahsil etmek için İstanbul'a gelmiş; devrin bazı âlimlerinin derslerine devam etmiştir. Bu zahirî bilgilere dair öğrenimden sonra tasavvufi bir yola girme ihtiyacı duyan Ali, Halvetî şeyhi Nûreddinzâde Muslihuddîn'in (908-981/1503-1574) hizmetinde bulunarak bazı irfani bilgiler elde etmiş; birkaç kere hac farızasını ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret vazifesini yerine getirmiştir. H. 974 (M. 1566) yılında Sigetvar Seferinde vefat eden Kanuni Sultan Süleyman için yapılan türbe ve tekkede şeyh olduğundan “Türbe Şeyhi” namıyla tanınmıştır. Burada uzunca bir zaman irşad seccadesinde bulunan Ali Efendi, irfani bilgileri tahsile istekli ve kabiliyetli kişilere rehberlik etmiştir. H. 1001 (M. 1592) senesinde Sultan III. Murad tarafından Makâm-ı İbrâhîm'i tamir etmek üzere Mekke'ye gönderilmiştir. Varad Seferinde Satırcı Mehmed Paşa'nın davetiyle cihad farızasını eda eden, vaaz ve nasihatla gazileri gayrete getiren Ali Dede, 1007 yılı Rebiülevvel ayı başlarında (2-11 Ekim 1598) vefat etmiştir.

Bosnalı Ali Dede'nin evâ'il (tarihte ilkler), tasavvuf, kelâm meseleleri, Osmanlı hanedanı ve devletinin faziletleri, Kâbe ve Mekke tarihi gibi konularda yazdığı, bir kısmı basılmış, bir kısmının ise yazma nüshaları henüz ele geçmeyen on bir Arapça eseri vardır. Onun mevlid, kırk hadis, hikmet sözleri ve *Kasîde-i Rûhâniyye* tercümesi, Kur'an bilgileri, nasihatname, mersiye, silsile-name türünden büyüklü-küçüklü ve çoğu manzum on beş kadar Türkçe eseri mevcuttur. Atâyî'nin *Şekâyık Zeyli*'nde bunlardan Arapça olan ikisinin adı anılmış; Ali Dede'nin kitapçıkları, tâlikât(açıklayıcı notlar)ı ve kabule değer sözlerinin bulunduğu, hepsinin makbul, itibarlı ve görüş sahiplerinin iltifatına lâyık olduğu belirtilmiştir. (Nev'îzâde Atâyî, 2017: 1244). Kâtib Çelebi de yazarın meşhur ve herkesçe beğenilen iki eserini andıktan sonra birçok kitapçığını gördüğünü “Ve nice resâ'ili manzûr-ı fakîr olmuşdur” diye bildirmiştir. (Kâtib Çelebi, 1286/1869: 122).

Metin Neşrinde Tutulan Yol

Harîmî'nin Türkçe manzum kitapçıklarından olan *Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih*, bilinen tek yazma nüshasına dayalı olarak Latin harflerine ve günümüz Türkçesine çevrilirken her beyte sıra numarası verilmiş; müstensikten ileri gelen yanlışlar düzeltilmiş; tarafımızdan yapılan ilaveler köşeli parantez içinde gösterilmiştir. “Ma'nide, sâki, ikliminde” örneklerinde olduğu gibi zihaf bulunan heceler, bu durumu belirtmek üzere kısa yazılmıştır. Manzumede ayet ve hadislere atıflar, adı geçen eser, tarihî yahut efsanevi şahsiyetlere dair açıklamalar nesre çeviri kısmında yapılmıştır.

[vr. 67b] *Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih*

[Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün]

- [1] Bu cihân mezra^ç gibidür âhîret beyder gibi
Hâlini nâsiñ şorarsañ kân-ı sîm ü zer gibi
- [2] ^ç Ayş-ı câh-ı ^ç âlemüñ çâh-ı belâdur mü^ç mine
Ya hayâl-i h^çâb-ı şeb ya hâne-i dū-der gibi
- [3] Çetr-i çarhuñ ma^ç nide şan hayme-i zıll-i hayâl
Âb üzre naşş gibi âyîne-i peyker gibi
- [4] Feyz-i Sübhân ile bulsun perveriş Cibrîl-i dil
Düşme bu dâm-ı keşife pîl-i ten-perver gibi
- [5] Şer^ç ile râh-ı Hudâ'da sen şadûk ol hem gayûr
Muştafâ^ç nuñ şöhetinde ol iki server gibi
- [vr. 68a]
- [6] Zî-hayâ gibi dem-â-dem muşhaf-ı Qur'an'a bak
Tâ şehîd olunca şabr it seyyid-i ezher gibi
- [7] Gel ^ç Alî-veş himmetüñ a^ç lâya eyle dâ'imâ
Herkes feyz eyle cūduñ Sâki-i Kevşer gibi
- [8] Kaç^ç iderlerse elüñ çekme livâ-i şer^ç den
^ç Arşa perüñ açasın tayyâr olup Ca^ç fer gibi
- [9] Terk kıl câh-ı² cihânı fakrı eyle ihtiyâr
Şöhre-i âfâk olasın şıdğ ile Ca^ç fer gibi
- [10] Nefs ü şeytân [ü] hevâ cümle havâric ^ç askeri
Her belâya şâbir olğıl âl-i Peygamber gibi
- [11] Her işüñde iktidâ kıl Muştafâ^ç nuñ şahbına
Her biri burc-ı hüdâda kevkeb-i azer gibi
- [12] Hazret-i Haqq^ç uñ huzûrın her nefesde yâd kıl
Bilesin ^ç ilm-i ledünni Hızr-ı bahr³ [ü] ber gibi
- [13] Bu vücūduñ ikliminde ola dil ^ç âlem-nümâ
Hikmetüñ ehline yâr ol dâ'im İskender gibi
- [14] Vâsıl-ı Hazret olasın mefhar-ı erbâb-ı dil
Bende olğıl cân ile bir Hayder'e Kanber gibi
- [15] Gel Gazâlî gibi gazl eyle deķâyık miğzelin
Hüccet-i İslâm olasın şâyed ol reh-ber gibi
- [16] Yaz gönül levhine sen naşş-ı Füşüş esrârını
Feth-i Mekkî den habîr ol Mürşid-i Ekber gibi

² Bu kelime yazmada “çâh-ı” şeklindedir. Fakat beytin bütününden onun câh-ı olması gerektiği, anılan yazımın müstensihin dalgınlığından iler geldiği fikrindeyiz.

³ Bu kelime asıl metinde “bahre” gibi yazılmıştır.



- [17] Nefha-i neyden işit fūrkatle vuşlat şerhini
Raķşa gel hālāt ile Mollā-yı ‘ aşķ-perver gibi
- [18] Ey gönül maħrem olursan sen *ene’l-ħaķ* sırrına
Fāş kılma ğayruya ber-dār olan dāver gibi
- [19] İşve-i Aħmed şî‘ āruñ sūneti olsun dışār
Ĥaķķ’ı yād itsün görenler hey’etüñ meş‘ ar gibi
- [20] Hem-dem [ol] dā’im dem-i esħāra çün bād-ı şabā
Nefha-i enfāsuña şemm ideler ‘ anber gibi
- [21] Ķalbüñi deyr itmesün sa‘ y eyle eşnām-ı hevā
Ķible-i esrār eyle Ka‘ be-i aħther gibi
- [22] Ķıl vücūduñı mu‘ aħtar Taybe-veş ihlāş ile
Düşmene olma maħall ol Ķal‘ a-i Ĥayber gibi
- [23] Ķubbe-i Şaħrāleyin Ķalbüñ muħaddes eylegil
Mecma‘ -ı ‘ ilm eyle bezmüñ Cāmi‘ -i Ezher gibi
- [24] Hey’etüñ enzāra olsun tūtiyā-i rūşenā
Ĥaşletüñ ebşāra olsun cāme-i fāħir gibi
- [25] Evc-i istiĝnāya şalgil bu gönül şebbāzını
Cife-i dünyāya tālīb olmasun segler gibi
- [26] Şadr-ı erbāb-ı şafānuñ olasın tā mihteri
Ĥāķ-i pā-yı ehl-i faķr ol bende-i kihter gibi⁴
- [27] Bir gözüñ olsun firāset dīde-i ‘ ibret biri
Çek meħekk-i şer‘ a aħvālüñ Ķamu zerger gibi
- [28] Levn-i her-cāmuñ dilā dirler şarābı rengidür
Siretüñ zāhir gibidür şüretüñ mazħar gibi
- [29] Şekl-i erbāb-ı şafāyı ekl içün dām eyleme
Ĝayreti Ĥaķķ’uñ helāk eyler seni hizber gibi
- [30] Şoħbetine duş olursañ tālīb-i Ĥaķķ’uñ eger
Ķanber’inüñ Ķanber’i ol bende-i çāker gibi
- [31] Rif‘ at isterseñ Ĥudā’dan Ķıl tevāzu‘ dā’imā
‘ Āķıbet Ķadrüñ şeref bulsun şehā menber gibi
[vr. 68b]
- [32] Şöhretüñ olma esiri da‘ vetüñ ola mücāb
Ĥufyeten eyle tazarru‘ dā‘ i-i mużtar gibi
- [33] Ruķ‘ a-i a‘ mālūñe ‘ unvāñ olur ĥüsn-i şenā
Ĥaşletüñ olsun muħaşşal nāme-i maħzar gibi

⁴ 25 ve 26. beytin ikinci mısralarının kenarında şu beyit kayıtlıdır: “Tir-i ‘azmüñ himmetüñ Ķavsine gezele dāyimā/ Server-i selver (?) ola bir şeh-i Tatar gibi”



- [34] Bâb-ı Hâk'dan ğayruya ibrâm u ilhâh eyleme
Her murâduñ Hâk'dan iste sâ'il-i efkar gibi
- [35] Mâ-haşal taḥşîl-i ḥâşıl ğam yimek erzâk için
Olmağıl ceff-i kaleminden bî-ḥaber ebter gibi
- [36] Şeş cihet kaydına düşme *semme vechu'llâh*[1] gör
Perde olmasun saña bu ḥâne-i şeşder gibi
- [37] Şüretüñ gül gibi gülsün sîretüñ dâ'im ḥazîn
Münkesir-bâl ol cihânda bir yetim aḥḩar gibi
- [38] Gülşen ol 'âlemlere ola demüñ reşḩ-i gül-âb
Ḥûn-ı 'ırzın bir kesüñ dökme şehâ neşter gibi
- [39] Ya ğarîb ol bu cihânda ya sebîlün 'âbiri
Bu cihân olsun saña ol maḩşer-i ma'ber gibi
- [40] Menzil alsun fülk-i dil ya'nî fenâ iqlîmine
İki 'âlem aña pâ-bend olmasun lenger gibi
- [41] Şâh-ı 'âlemsin bugün mülk-i vücûduñ taḩtına
Bir sarâyuñ var senüñ bu ḩubbe-i aḩḩar gibi
- [42] Tîr-i himmet 'aşḩ meydânında tâ dîksün nişân
Pîr-i 'aşḩa bağlağıl bel ḩavs ile çenber gibi
- [43] İki 'âlemden ğaraż ol vech-i Bâkî meşhedî
Ĝayret eyle ğayra baḩma revzen ü manzar gibi
- [44] Levḩ-i dilden mâ-sivâlık naḩşını maḩv eylegil
Pür-sevâd olma dilâ erḩâm ile defter gibi
- [45] Düşme duḩter gibi sen bu zîver ü zer bendine
Gel ḩuşan meydân için ğayret ḩuşağın er gibi
- [46] Ḥâk-i pâ ol ehl-i 'ilme 'ilme şarf it 'ömrüñi
Ĝayretüñ baş üzre olsun ey püser efser gibi
- [47] Ḥâl kesb it ḩîl ü ḩâl ile geḩürme vaḩtünü
'İlmüne olsun 'amel sa'y eylegil hemser gibi
- [48] Himmetüñ şarf eyle Hâḩḩ'a ḩalkâ olma münfa' il
'Âlemüñ ef'âline olma dilâ maşdar gibi
- [49] Dil ḩamîrin eyleme râci' Ḥudâ'dan ğayruya
Muḩher itme sırruñı olsun dilâ muḩmer gibi
- [50] Naşb-ı ḩâl it himmetüñ ref' eyle nefsüñ kesrine
Cilve ḩılsun ma'rifet ma'nâ saña dilber gibi
- [51] Nûn-ı naḩvi mîme ḩalb it mâ-sivâ[y]ı maḩv ḩıl
Semmi-ḩâtil naḩvet-i dünyâ saña ejder gibi

- [52] Çek kaçâyâ-yı fenâdan kıl ü kâli mantîkî
Felsefiyyet çâhına duş olma kûr u ker gibi
- [53] Sûhte-i hâl ol olasıñ tâ ki dânişmend-i ‘aşk
Râz-ı ‘irfân dersine tâ olasıñ mefhar gibi
- [54] Tâs-ı ‘aşkıdan meygel-i (?) gurbetde nûş iden şarâb
Ehl-i dil enfâsını şemm ide tîb-i ter gibi
- [55] Tâb‘ bahşin terk kıl kîmûs u lîmûs gider
Çal kanâ‘ at seyfini nefse dilâverler gibi
- [56] Felsefî-veş da‘ vi-i sersâm u bîrsâm eyleme
‘Aşk kânûnıñ oqu bir ‘âşık-ı çâker gibi
- [57] Dâmen-i pîre şarıl biñ elle eftimûn-vâr
Mâ-sivâ hâlîñ yoy a berg-i gül-i aḥmer gibi
[vr. 69a]
- [58] Haste diller sûzına merhem idinsünler seni
Eşk-i çeşmüñde yer eyle sen de nîlûfer gibi
- [59] Tâ‘ at-i Hâkḳ’a bu heft a‘ zâ[y]ı münkâd eylegil
‘Âlemi kılsun münevver bu yedi aḥter gibi
- [60] Eşk-i çeşmüñ dem-be-dem dilden tereşşuḥ eylesün
Olmaya bâğ-ı vücûduñ ravza-i bî-ber gibi
- [61] Dâm-ı tezvîr eyleme dünyâya şer‘ -i Aḥmed’i
Hâşıl-ı ‘ömrüñ hebâya vîrmeye şarşar gibi
- [62] Şeh-süvâr-ı esb-i himmetdür bugün meydân eri
Zü’l-feḳâr-ı lâ’yı illâ’yı çeker şaf-der gibi
- [63] Meşrebüñ sa‘ y eyle olsun faḳr-ı faḥr-ı Aḥmedî
Mezhebüñ şer‘ -i muḫahhar kevkeb-i enver gibi
- [64] Cân Halîl’i âteş-i faḳrı gülistân eylesün
Bu büt-i câha⁵ tayanma ey göñül Âzer gibi
- [65] Manşibuñ câna naşab hem devleti let ‘âkıbet
Bu cihânuñ ‘izz ü câhı dūde-i âzer gibi
- [66] Nâr olur dînâr[uñ] âhir dirhem[uñ] hemm ma‘ nide
Maḥv olup sürḥ [u] siyâhı ḳalısar aḥker gibi
- [67] Olasıñ mergûb-ı ‘âlem saña râğıb ola küll
Haḳ yolında ḳalbüñi gel hâlîş eyle zer gibi
- [68] Her libâs-ı fâḥire zen gibi rağbet eyleme
Hey’et-i⁶ zen zen gerekdür şūreti er er gibi

⁵ Bu mısraın ikinci ve üçüncü kelimesi asıl metinde “putı çâha” şeklinde yazılıdır. Biz anılan kelimelerin “büt-i câha” olması gerektiğini düşünüyoruz.

⁶ Bu kelime asıl metinde “Hey’eti” şeklindedir. Mana gereğince “Hey’et-i” biçiminde olması lazım geldiği için böyle düzelttik.



- [69] Cilve-i her-serv-ğadde yel gibi meyl eyleme
Çonma her şâh-ı zamāna ey gönül 'anter gibi
- [70] 'Ālemüñ eşkālîne 'ibretle bağ geldi gider
Hayme-i zıll-i hayāl içre geçen 'asker gibi
- [71] Zülf ü hāl ile perî-şānuñ perîşān eyleme
Yıkmaya⁷ mülk-i vücūduñ kâfirî leşker gibi
- [72] Vağdet ile ülfet it āhūleyin şām ü seğer
Tîb-i enfāsuñ yayılsun nāfe-i ezfer gibi
- [73] Himmet-i a' lā ile dā'im hulūş-ı niyyetüñ
Murğ-ı cāna rāh-ı Hağ'da oldı bāl ü per gibi
- [74] İster iseñ 'aybuñı setr ide Settār-ı 'uyüb
'Aybını setr eyle ğayruñ dā'imā mi'zer gibi
- [75] Sa'y eyle herkese irsün şu'ā'-ı himmetüñ
Pertevüñ her zerreye şal husrev-i hāver gibi
- [76] Rāh-ı 'aşkuñ her çademde var iken kāhı (?) hezār
Ġāfil olma gözüñ aç düşmāna ceng-āver gibi
- [77] Dīde-i vağdetle bağ mir 'āt-ı 'ālem şüretin
İki görme biri ey dil ağvel ü a' ver gibi
- [78] Ġubb-ı āl ü şāhb-i Ağmed tende cān olsun saña
Sünneti bürhānuñ olsun ħüccet-i ebher gibi
- [79] Cām-ı vechüñ ħandesî şalsun ħabāb ağbābına
Neş 'etüñ keyfiyyeti olsun mey-i ağmer gibi
- [80] Merğamet şirin dirîğ itme bulasın mağfîret
Müşfik ol her bir kese evlādına māder gibi
- [81] Hağ saña kılsun 'ināyet da'vetüñ ola mücāb
Eyle mazlūmı ħimāyet müdri'-i (?) miğfer gibi
- [82] Şem' gibi ħulkuñı mūm eyle bezmüñ ehline
Çalb-i⁸ kāsî olma ey dil şāhre-i mermer gibi
- [83] Zāhir itsün hey 'etüñ sīmā-yı ħayrı nāzıra
Olmasun bezmüñ mükedder bezm-i āhenger gibi
(vr. 69b)
- [84] Şāh-ı pür-ber gibi baş eg tıfl-ı 'ālem sengine
Ġāşılı ağlākuñı neş eylesünler ber gibi
- [85] Cism-i pür-jengāra çek dā'im riyāzet şayğalın
Bu gili tab' içre çalma şehvet ile ħar gibi

⁷ Bu kelime "Yakmaya" şeklinde de okunabilir.

⁸ Bu kelime "Kalbi" şeklinde yazılmış olsaydı, bizce manaya daha uygun görünecekti.



- [86] Bâr-ı yâruñ şiddetinden iñlemez erbâb-ı dil
Bendelik bârın çekerler üştür ü ester gibi
- [87] Terk-i da‘vâ-yı kemâl eyle⁹ zalûm¹⁰ ol hem cehûl
Kılma ibâ’-i emânetden dilâ tağlar gibi
- [88] Gîll ü ğışdan kalbünü şâf eyle cām-ı Cem-şifat
Bezm içre medhünü nüş ideler sükker gibi
- [89] Püte-i ‘aşkda vücuduñ eyledüñse kâl sen
Hâk-i pâyuñ kuhl iderler tütüyâ-yı ter gibi
- [90] Zü’l-fekâr-ı lâ’yı illâ’yı hamâyil câna kıl
Ejdehâ-i nefsüne hün-rîz ol hancer gibi
- [91] Zîkr-i Hâk olsun celisün gâh celî gâhî hafî
Ġaflet olsun gözüñe harbî olan kâfir gibi
- [92] Levh-i dilde sa‘y kıl kâr eylesün âh-ı seher
Şafha-i hüsn üzre beñler sînede dâğlar gibi
- [93] Râh-ı Hâk’da hem-demün dilde inâbetle nedem
Mâ-sivâdan tâ’ib ol ol ‘ârif-i âgyer gibi
- [94] İbn-i vaqt ol şüfi iseñ nefsünü eyle hisâb
Bu cihân ahvâl[i] cümle sâlike maşşer gibi
- [95] Evvel [ü] âhîr dilâ maşşüd-ı külldür bâb-ı Hâk
Melce’ ü meşvâ şehâ yok kimseye ol der gibi
- [96] Mecma‘-ı esrâr-ı küllsin merkez-i pergâr-ı çarh
Nüşha-i kübrâ-yı Hâk’sın ‘âlem-i ekber gibi
- [97] Sidre vü levh u kalem ‘arş-ı mu‘allâ sende var
Sen seni şanma dilâ bu ‘âlem-i aşğar gibi
- [98] Başuñı şaklar gibi râzuñ şehâ pinhân kıl
Zâhir eşkâl ü rusümde yazılır sır ser gibi
- [99] Gün gibi âhîr maşşamuñ ola çarh-ı çârumîn
Hâk-i pâ-yı ehl-i ‘aşk ol¹¹ zerre-i kemter gibi
- [100] Maşrem olan ey Harîmî ehl-i ‘aşkuñ bezmine
Her demi kibrî-i aşmer her sözi cevher gibi

⁹ Bu kelime “ile” şeklinde de okunabilir.

¹⁰ Arap harfli asıl metinde –muhtemelen müstensihin dalgınlığından dolayı– “zallâm” şeklinde olan bu kelime, kullanılan aruz kalıbı gereği “zalûm” olmalıdır. Ayrıca söz konusu beyitte işaret edilen ayette (Kur’an, Ahzâb Suresi, 33/ 72) de gökler, yer ve dağların yüklenmek istemedikleri emaneti insanın yüklendiği bildirilmekte; onun “zalûm” (çok zalim) ve “cehûl” (çok bilgisiz) olduğu belirtilmektedir.

¹¹ Bu kelime asıl metinde sehven “ola” şeklinde yazılmıştır. Mana ve kullanılan aruz kalıbına uymadığından onu “ol” biçiminde düzelttik.



Günümüz Türkçesiyle *Kasîde-i Levâyih-i Nesâyih*

1. Bu dünya bir tarla, ahiret ise harman gibidir.¹² İnsanların hâlini sorarsan, (onların değerleri) gümüş ve altın madeni gibi(çeşitli)dir.¹³
2. Dünya yer veya makamının yaşayışı, inanan insana belâ kuyusudur. Ya gece uykusunun hayali (rüya) ya da iki kapılı bir ev gibi...
3. Feleğin çadırını, hakikatte bir hayal perdesi (Karagöz oyunu) çadırı zannet!¹⁴ Su üzerindeki resim veya yazı gibi, bir yüz (boy) aynası gibi (sürekli)...
4. Gönül Cebrail'i, Allah'ın bol bol ihsanı ile beslensin. Bedenini beslemeye düşkün fil gibi bu yoğun tuzağa düşme!¹⁵
5. Sen, Allah yolunda Onun diniyle çok sadık ve çok gayretli ol! Hz. Peygamber'le arkadaşlık eden o iki reis (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer) gibi...
6. Hayâ sahibi (Hz. Osman) gibi her zaman Kur'ân'a bak! (Kur'an oku ve onu düşün). Pek güzel ve parlak efendi gibi şehid oluncaya kadar sabret!¹⁶
7. Gel, Hz. Ali gibi gayretini daima daha iyi ve en yükseğe (Yüce Allah yolunda sarf) et! Kevser suyunu dağıtan Hz. Ali gibi herkese cömertliğini bol bol göster!..
8. Elini kesseler de İslâm sancağından çekme! Hz. Câfer gibi uçarak arşa kanat açasın...¹⁷
9. Dünya makamını bırak; fakirliği seç! Doğrulukla Câfer(-i Sâdık) gibi bütün dünyada tanınmış olasın.¹⁸
10. Nefis, şeytan ve benliğin arzusu, hep asi(Haricî)lerin askeridir. Hz. Peygamber'in ailesi gibi her belâyaya sabırlı ol!
11. Her işinde Hz. Peygamber'in sahabelerine uy! Onların her biri hidayet burcunda çok belli olan bir yıldız gibidir...¹⁹

¹² Burada hadis olarak rivayet edilen "Dünya ahiretin tarlasıdır" özlü sözüne işaret bulunduğu söylenebilir. Sehâvî (ö. 902/ 1497), bu hadisin isnadlı olarak rivayet edildiğini görmediğini bildirmiş; Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/ 1605) ise manasının doğru olduğunu, "Her kim ahiret ekimi (kazancını) isterse, ona ekinini (kazancını) artırırız; her kim de dünya ekimi isterse, ona da ondan veririz. Amma ahirette ona hiç nasip yoktur." (Kur'an, Şûrâ Suresi, 42/ 20) mealindeki ayetten alındığını belirtmiştir. (Aclûnî, 1418/ 1997: I/ 495).

¹³ Şair, ikinci mısradaki şu manadaki hadisi iktibas etmiştir: "İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibidir. Onların Cahiliye devrinde hayırlı ve değerli olanları, dinî emirleri anlayıp amel ettikçe, İslam devrinde de hayırlıdır. Ruhlar toplu cemaatlerdir. Onlardan birbiriyle tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar da ayrılırlar." (*Buhârî*, "Enbiyâ" 8, 14, *Müslim*, "Fezâ'il" 168 (2378).

¹⁴ Muhyiddîn-i Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinin on yedinci babında hayal perdesine suretleri aksettiren, oynatan ve onların dilinden konuşan sanatkar ile görünen varlıkların arkasındaki İlahi Kudret arasında benzerlik kurar. (Hayal oyunu hakkında fazla bilgi için bk. Pakalın 1993: I/ 774-778).

¹⁵ *Şehnâme* kahramanlarından Rüstem'in lakabının "Pîl-ten" (fil vücutlu) olduğunu da burada hatırla(t)mak mümkündür.

¹⁶ Hz. Osman'ın hem ak, hem de güzel yüzlü olduğu nakledilir. Mesela dört halifenin yüzer Arapça vecizesini tercüme ve şerh eden Kastamonulu müderris Mustafa bin Mehmed (ö. 998/1589-90), Hz. Osman'ın kısaca hayatını anlatırken bu konuda şu bilgiyi verir: "Hazret-i Osmân'un cism-i şerîfi ebyezu'l-levn ve rakîku'l-beşere ve hasenü'l-vech ve iki menkibeyni mâ-beyni ba'îd ve mübârek başının şa'rı kesîr ve mübârek lihyeleri azîme idi. Ekser-i zamânda lihyelerini hinnâyla tasfîr iderlerdi." (Mustafa b. Muhammed, *Şerh-i Sad-Kelime-i Çehâr-Yâr-i Güzîn*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. TY 1852, vr. 72a). (Günümüz Türkçesiyle: Hazret-i Osman'ın mübarek vücudu beyaz renkli, cildi ince, yüzü güzel ve iki omuzunun arası uzak, mübarek başının saçları çok ve mübarek sakalları büyüktü. Pek çok zaman sakallarını kınayla sarıya boyarlardı). Bilindiği gibi, Hz. Osman, Kur'an okurken evini kuşatan asilerce şehid edilmiştir.

¹⁷ Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in oğlu Câfer, H. 8 (M. 629) yılında Mûte'de yapılan savaşta Zeyd b. Hârîse'nin şehid edilmesi üzerine, İslam ordusunun idaresini almış; düşman üstüne yiğitçe hücum ederek şehid oluncaya kadar savaşmış; bu sırada kendisinin iki kolu kesilmiştir. Hz. Peygamber, Allah'ın, Câfer b. Ebû Tâlib'in kesilen iki koluna karşılık iki kanat ihsan ettiğini, onlarla cennete uçtuğunu bildirmiştir. Bundan dolayı Câfer'e uçan manasında "Tayyâr" lakabı verilmiştir.

¹⁸ Câfer es-Sâdık (ö. 148/ 765) on iki imamın altıncısıdır.



12. Cenab-ı Hakk'ın huzurunda olduğunu her nefeste hatırla! Ledünnî ilmi, kara ve denizin Hızır'ı gibi bilesin.²⁰ (Allah katından verilen ilmin kara ve denizde kurtarıcı olacağını bilesin.)
13. Gönül, bu vücudun (varlığın) ikliminde dünyayı gösterici olsun.²¹ İskender gibi her zaman hikmet sahiplerine dost ol.²²
14. Hazret-i Allah'a kavuşucu ve gönül erlerinin övücü olasın! Kanber²³ gibi bir Hayder'e (Hz. Ali benzeri bir cesur ve yiğit adama) can ü gönülden bağlı (köle) ol!
15. Gel, Gazzâlî gibi ince ve anlaşılması güç şeylerin iğni iplik gibi eğir. Böylece belki o yol gösterici gibi "Hüccetü'l-İslâm" (İslâm'ın hücceti, delili, seçkin âlimi) olursun...²⁴
16. Sen gönül levhasına *Füsûs* yazısının sırlarını yaz. En büyük mürşid (Muhyiddîn-i Arabî) gibi Mekki fetihten (*Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den) haberdar ol.²⁵
17. Ayrılıkla kavuşmanın izahını neyin sesinden işit! Hâllerle aşk büyüten Molla (Celâleddîn-i Rûmî) gibi raksa gel!²⁶
18. Ey gönül, sen "*Ene'l-hak*" sırrına sırdaş olursan, asılmış olan âdil hükümdar (Hallâc-ı Mansur) gibi onu başkalarına açıklama!..²⁷
19. Çok hamd ü sena eden Hz. Muhammed'in (yaşayış) tarzı, sünneti, üstüne giydiğin elbise misali olsun. Senin şeklini görenler, meş'ar (hacı olmadan önce durulacak yerlerden her biri) gibi Cenab-ı Hakk'ı hatırlasın, ansın...
20. Sabâ (gün doğusundan esen hafif ve yumuşak rüzgâr) gibi seherlerin vaktine devamlı canciğer arkadaş (ol!). Nefeslerinin üfürmesini anber gibi koklasınlar...
21. Çalış ki, heva (nefse ait istek) putları senin kalbini kiliseye, manastıra döndürmesin! (Kalbini) pek temiz Kâbe gibi sırların kiblesi (yöneldiği yer) eyle!
22. Vücudunu ihlâs (temiz sevgi, samimi dostluk ve doğruluk)la Medine-i Münevvere gibi güzel kokulu yap! Hayber kalesi gibi düşmana mekân olma!

¹⁹ Bu beyitte, "Arkadaşlarım yıldız gibidir. Onların hangisine uyarsanız, doğru yolu bulursunuz." mealindeki hadis hatırlatılıyor. (İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 91).

²⁰ Bu beytin "bahre" kelimesinde –tahminimize göre– müstensihthen ileri gelen bir yanlış var. Bunun "bahre" yerine "bahr ü" olması mümkündür. "İlm-i ledünn", gizlikleri açık bir şekilde gösteren, bazı İlahi sırları bilme imkânı kazandıran ilimdir. Kur'an-ı Kerîm'in Kehf Suresi 60-82. ayetlerinde Hz. Musa ve genç arkadaşının buluşup yolculuk ettiği anlatılan kişi, hadislerden öğrenildiğine göre, Hızır'dır. Bu kıssadan, Hz. Hızır'ın Batını ilim sahibi olduğu anlaşılmaktadır. "Derken kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiş; yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik." (Kur'an, Kehf Suresi, 18/65) mealindeki ayette bu ilimden bahsedilir.

²¹ Efsanevi rivayetlere göre, İskender'in (ö. m.ö. 323) "Âyîne-i Âlem-nümâ" yahut "Âyîne-i Gîfî-nümâ" adı verilen ve bütün dünyayı gösteren bir aynası varmış. Düşman gemilerini uzaktan görmek ve yakmak için –rivayete göre– Aristo (m.ö. 384-322) tarafından yapılan bu madeni ayna, İskenderiye limanına konmuştur.

²² Makedonyalı İskender (m.ö. 356-323) meşhur Yunan filozofu Aristo'dan ders almıştır. "Babanızı mı yoksa hocanızı mı daha çok seversiniz?" sorusuna İskender şu cevabı vermiştir "Hocamı... Çünkü babam maddî varlığımın sebebi, hocam ise maddî varlığımı değerlendiren ve hayatın ne olduğunu bana öğreten ruhumun bina edicisidir."

²³ Kanber, Hz. Ali'nin sadakat ve sevgisiyle meşhur kölesidir. Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/ 714) zamanında şehid olmuştur.

²⁴ "Gazzâlî" yün eğirici, iplikçi demektir. Büyük İslam âlimi Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (450-505/ 1058-1111), babasının mesleğinden dolayı "Gazzâlî" diye anılmış; "Hüccetü'l-İslâm" lakabıyla tanınmıştır.

²⁵ *Füsûsü'l-hikem* ve *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560-638/1165-1240) tasavvufî görüşlerini anlattığı iki eserinin adıdır. İbnü'l-Arabî, kendisini sevenlerce "Şeyh-i Ekber" diye övülmüştür.

²⁶ Bu beytin birinci mısramda *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin ilk on sekiz beytinde kişileştirilip konuşturulan neyle alâkalı beyitler, ikinci mısramda ise Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/ 1273) aşkla şiir söyleyişi ve sema edışı hatırlatılmaktadır. Celâleddîn-i Rûmî, babasının vefatından sonra Konya'da müderrislik etmesinden ötürü "Molla" veya "Mollâ-yı Rûm" gibi unvanlarla da anılmıştır.

²⁷ "Hallâc-ı Mansur" adıyla tanınan meşhur mutasavvıf Hüseyin b. Mansur (244- 309/ 858-922), rivayete göre, "ene'l-hak" diye ulûhiyet iddia ettiği ileri sürülerek Bağdat'ta idam edilmiştir.



23. Kubbe-i Sahre gibi kalbini mukaddes et! Meclisini Câmî-i Ezher gibi ilmin toplandığı yer hâline getir.²⁸
24. Şeklin, görünüşün, bakışlara parlak sürme (gibi göz aydınlatıcı) olsun. (Güzel) huyun gözlere değerli elbise gibi olsun!
25. Gönül doğanını kanaatkârlık ve tok gözlülüğün en yüksek noktasına sal! (O kalp) köpekler gibi dünya leşine istekli olmasın!..²⁹
26. (Yaşça) çok küçük kul-köle gibi fakr sahiplerinin (dervişlerin, irfani bir yola girmişlerin) ayağının toprağı ol ki, gönlü temiz kişilerin başköşesinin daha büyüğü olasın...
27. Bir gözün anlayış ve çabuk seziş (sahibi), bir gözün de ibret gözü olsun. Bütün hâllerini, işlerini kuyumcu gibi İslam dininin mihengine vur!
28. Ey gönül! “Her kadehin rengi, içindeki içeceğin rengidir” derler.³⁰ Senin hâl ve gidişin (gizli iç dünyanı ve karakterini) gösterici, şeklin ise onun görüldüğü yer gibidir...
29. Kalbi temiz kişilerin şeklini (sakal, sarık, cübbe, tesbih gibi dış görünüşe ait şeylerini), yemek (insanlardan maddî menfaat temin etmek, onların bağışlarıyla geçinmek) için tuzak yapma! Aksi takdirde Allah'ın gayreti³¹, seni aslan gibi helâk eder...
30. Eğer Hakk'ı(n rızasını) talep eden bir kişinin sohbetine rast gelersen, kul-köle gibi onun Kanber'inin Kanber'i (hizmetkârının hizmetkârı) ol!
31. Allah'tan yükseklik istersen, daima alçakgönüllü ol! Ey şah, sonunda değer minber gibi şeref bulsun.
32. Şöhretin esiri olma... Çaresiz kalmış kimse gibi (Cenab-ı Hakk'a) gizlice yalvar, yakar;³² duana cevap verilir (veya duan makbul olur).
33. Kısacası, huyun, büyük bir kimsenin önüne sunulan mektup gibi (edepli ve saygılı) olsun. (O zaman) övgü güzelliği, senin amellerinin dilekçesine başlık (veya iftihar vesilesi) olur.
34. Allah'ın kapısından başkasına can sıkacak derecede ısrar etme; onu zorlama. Pek fakir dilenci gibi her istediğin şeyi Cenab-ı Hak'tan iste!
35. Sözü'nün kısası, rızıklar (yiyecek-içecek vb. ihtiyaçlar) için üzölmek, (bütün mahlûkata rızıklarını vermek Allah tarafından Kur'an'da vaad edildiğinden)³³ elde bulunamı elde etmek(demek)tir. Soyu kesik ve hayırsız (adam) gibi “Ceffe'l-kalem...”(hadisin)den habersiz olma!³⁴
36. Altı yön endişesine düşme; “semme vechu'llâh”³⁵ (ayetini) gör! Bu altı kapılı ev gibi sana perde olmasın...
37. Dışın gül gibi gülsün; için her zaman hüznü ol. Dünyada pek itibarsız yetim gibi kalbi kırık ol.

²⁸ Kubbetü's-sahre, Kudüs'te üzerinde Hz. Ömer Camii'nin inşa edildiği mukaddes kayadır. Buranın Hz. Mûsâ'nın kiblesi olduğu rivayet edilir. Ezher, Kahire'de bulunan eski bir cami ve çevresindeki İslamî ilimleri öğretme hizmeti veren külliyesidir.

²⁹ Bu beytin ikinci mısraında, “Dünya bir leştir; onun talibi köpeklerdir” manasına gelen ve bazı Müslüman eserlerinde hadis olduğu rivayet edilen Arapça özlü söz hatırlatılıyor. Hadis âlimlerinden Sagânî bu sözün “mevzu” (uydurma) olduğunu, Aclûnî ise manası doğru olsa da hadis olmadığını söylemiştir. Hz. Ali'nin “Dünya bir leştir. Onu isteyen it dalaşına sabretsin!” dediği nakledilir. (Aclûnî 1418/1997: I/ 492-93).

³⁰ Burada *كل إناء يترشح بما فيه* (Her kap içindekini sızdırır) şeklindeki Arap atasözünün hatırlatıldığı söylenebilir.

³¹ “Gayret”, bir kimsenin adına ve ırzına, namusuna zarar verecek hâllere karşı uygulanıp direnmesi demektir. Allah'ın gayreti ise kulunun gayr-ı meşru ve kötü fiillerine razı olmaması manasına gelir.

³² Beytin ikinci mısraında “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Çünkü o haddi aşanları sevmez.” (Kur'an, A'raf Suresi, 7/ 55) mealindeki ayete işaret edildiği söylenebilir.

³³ “Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'a ait olmasın...” (Kur'an, Hud Suresi, 11/ 6). “Şüphesiz Allah rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir.” (Kur'an, Zariyat Suresi 51/ 58).

³⁴ “Ceffe'l-kalem” kelimeleriyle başlayan hadis şu manadadır: “(Allah'ın takdir ettiği şeyleri yazan) kalem(in mürekkebi) kurudu...” (Buhârî, “Kitâbu'n-Nikâh”, Bab 8, (VI, 119).

³⁵ “...Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır.” (Kur'an, Bakara Suresi, 2/115).



38. Âlemlere gül bahçesi ol; nefesin gül suyu sızdırırsın (güzel kokulu olsun). Ey sultan, hiç kimsenin ırz (şan, şeref ve namus) kanını neşter gibi dökme!
39. “Bu dünyada ya garip veya bir yoldan geçip giden kimse gibi ol!”³⁶ Bu dünya sana o mahşerin geçidi olsun...
40. Yani gönül gemisi, yokluk memleketine doğru yol alsın. İki dünya, ona gemi demiri gibi ayak bağı olmasın...
41. Sen bugün (sanki) varlık ülkesinin tahtında oturan dünya sultanısın. Senin şu yeşil kubbe (gökyüzü) gibi bir sarayın var...
42. Aşk pirine yay ile çember gibi bel bağla (ehemmiyet ver, hazırlanıp hizmet et) ki, himmet (manevi yardım) oku, aşk meydanında nişan diksin.³⁷
43. İki âlemde maksat, o Bâkî yüzün³⁸ (İlâhi cemalin) görüldüğü yerdir. Gayret et, pencere ve bakılan yer gibi başkasına bakma!
44. Gönül levhasından masîva (Allah’tan başka varlıkların) resmini, yazısını yok et! Ey gönül, defter gibi kara yazılarıyla dolu olma!
45. Sen de kız gibi bu süs ve altın tuzağına düşme! Gel, meydan için gayret kuşağını er gibi kuşan!
46. İlim sahiplerinin ayağının toprağı ol; ömrünü ilme harca! Ey oğul, (bu yoldaki) gayretin taç gibi baş üstünde olsun!
47. “Hâl”³⁹ kazan; vaktini dedikoduyla geçirme. Çalış; amel, senin ilmine arkadaş gibi olsun!
48. Gayretini hakka (Allah için, doğruluk ve insaf yolunda) harca; insanlara kırılıp gücenme! Ey gönül, dünyanın fiillerine kaynak gibi olma!
49. Gönül mayasını Allah’tan başkasına döndürme (bağlama)! Ey gönül, sırrını açığa çıkarma; hep içte saklı şey gibi (gizli) olsun.
50. Hâle, şimdiki zamana (göz) dik! Gayretini nefsi(n kötü isteklerini) kırmaya yükselt. Sana marifet ve mana, dilber gibi cilve etsin (güzelce görünsün).
51. Nahvin nûnunu (n’sini) mîm’e (m’ye) çevir; (nahvi mahvet).⁴⁰ Allah’tan başka şeyleri yok et. Dünya kibir ve gururu, sana büyük yılan gibi öldürücü zehirdir.
52. Ey mantıççı, fâniliğin önermelerinden dedikoduyu çek! Kör ve sağır gibi felsefeyle ilgili düşüncelerin kuyusuna yönelme!
53. Hâlin yanığı ol, ta ki aşk bilgelisi olasın. İrfan sırrının dersine övünç (vesilesi) gibi olasın!
54. Gurbet meykelinde (?) aşk tasından şarap içen, taze güzel koku gibi gönül adamı (olan irfan sahibi) kişilerin nefeslerini koklar.
55. Yaratılış bahsini bırak; kîmus (yemeklerin midede ezildikten sonra aldığı hâli) ve lîmusu gider. Yiğitler gibi kanaat kılıcını nefse çal!
56. Felsefeci gibi sersemlik ve birsam (çılgınlığa benzer bir tür hastalık) iddiasında bulunma! Bir köle aşık gibi aşk kanununu oku!⁴¹

³⁶ Bu beytin ilk mısraı, bir hadisin tercümesidir: “Dünyada bir garip gibi veya bir yolcu gibi ol!” (*Tirmizî*, “Zühd” 25).

³⁷ Bu beyitte, irfani bir yolda manevi yardıma ancak hakiki aşka sahip bir mürşide hizmet etmekle erişilebileceği belirtiliyor.

³⁸ “Vech-i Bâkî” (ebedî, kalıcı yüz) tamlamasının, “...Onun zatından başka her şey yok olacaktır...” (Kur’an, Kasas Suresi, 28/ 88) mealindeki ayete dayandığı söylenebilir.

³⁹ Tarikatlara girmiş ve o yolda giden kişilerde sonradan görülen gayr-i ihtiyari, manevi keyfiyet. Tasavvuf ehli arasında vecd ve istiğrak manasında kullanılır.

⁴⁰ Şair, muhatabına, ilim tahsilini veya zamanını bütünüyle Arapça öğrenmeye ayırmamayı tavsiye ediyor; bir mümin veya irfani yola giren için asıl gayenin Allah’ın rızasını kazanmak olduğunu belirtiyor.

⁴¹ “Kānūn” ismiyle İbn Sînâ’nın (ö. 428/ 1037) *el-Kānūn fi’l-tıbb* adlı ansiklopedik ve tıbbî eserinin hatırlatıldığı düşünülebilir. Şair böylece filozofların değil, ilim, irfan sahibi velilerin eserlerini severek okumayı tavsiye ediyor.



57. Pirin eteğine etfimün (gelin saç, bostanbozan çiçeği) gibi bin elle sarıl! Kırmızı gülün yaprağı gibi masiva (Allah'tan başka varlıklar, dünyevî şeyler) karıştırmasını gider!
58. Sen de nilüfer gibi göz yaşında yer tut; seni hasta kalplerin derdine merhem etsinler.
59. Bu yedi uzvu Allah'a itaat ve ibadete boyun eğdir.⁴² Onlar, bu yedi yıldız (Süreyya veya Ülker) gibi âlemi aydınlatsın.
60. Göz yaşın zaman zaman gönülden sızsın; vücudunun (varlığının) bağı meyvesiz bahçe gibi olmasın!
61. Hz. Muhammed'in (s.a.v. tebliğ ettiği İslâm) dinini dünyaya (ait menfaat, makam ve nimetler için) yalan-dolan tuzağına çevirme!
62. Bugün meydanın eri, gayret atının baş süvarisidir. "Lâ" ve "illâ"nın Zülfikarını, düşman saflarını yaran yiğit gibi çeker.⁴³
63. Çalış, huyun, mizacın Hz. Peygamber'in övüdüğü fakirlik olsun.⁴⁴ Tuttuğun, gittiğin yol da en parlak yıldız gibi temiz İslâm yolu olsun!
64. Can Halîl'i, fakirlik ateşini gül bahçesine çevirsin.⁴⁵ Ey gönül (Hz. İbrahim'in babası) Âzer gibi bu makam-mevki putuna dayanma!
65. Senin mansıbın (makam ve mevkiin), ruha dert ve zahmettir. Onun devleti(nimet ve saadeti)nin sonu da let(dayak, kötek)tir.⁴⁶ Bu dünyanın izzeti ve makamı, bir ateş ocağı gibidir.
66. Dinar(altın para'n)ın sonu nâr, dirhem(gümüş akçe'n)in sonu ise manada hem(üzüntü ve keder)dir.⁴⁷ Onun kızılı yok olup ateşli kül gibi karası kalır.
67. Gel, Hak yolunda kalbini altın gibi halis et! (O zaman) bütün herkesin rağbet ettiği bir kişi olursun; herkes seni iyi kabul eder.
68. Her değerli giyeceğe kadın gibi rağbet etme! Kadının şekli, kıyafeti kadın, erkeğin sureti de er gibi olmalı...
69. Her selvi boylunun işvesine yel gibi akıp tutulma! Ey gönül, her zaman dal(gibi genç ve güzel insan)ına gök sinek gibi konma!

⁴² Secdedeki yedi uzuv hakkında şu mealde bir hadis vardır: "Yedi kemik (yâni a'zâ) üzerine secde etmekle emrolundum: Alın (mübarek alnını gösterirken mübarek eliyle) burnuna da işaret etti, eller, dizler ve ayakları. (Namaz kılariken) elbisemizle saçımızı (bozulmasın veya tozlanmasın diye) toplamaktan da nehyolundum." (*Buhârî*, "Ezân", 134).

⁴³ Bilindiği gibi tevhid kelimesinin ilk parçasında "Lâ ilâhe..." denilerek bütün batıl tanrılar reddedilir; onun ardından "illâ'llah" diye Allah'ın varlığı kabul ve ifade edilir. Bu beyitte Allah'ın varlığı ve birliğine inanmanın aynı zamanda başka batıl tanrılar reddetme manasını içine aldığı belirtiliyor. Burada Bedir veya Uhud günü Hz. Ali'nin kahramanlığı hakkında bir melek tarafından söylendiği nakledilen "Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yok!" sözüne işaret edildiği de söylenebilir.

⁴⁴ "Fakirlik benim övüncümdür; ben onunla iftihar ederim" manasına gelen ve bazı Müslüman eserlerinde hadis olduğu rivayet edilen söz hatırlatılıyor. İbn Hacer bu sözün batıl ve "mevzu" (uydurma), İbn Teymiye de yalan olduğunu söylemiştir. (Aclûnî, 1418/1997: II/ 113).

⁴⁵ "...Allah İbrahim'i dost edindi." (Kur'an, Nisa Suresi, 4/ 125) mealindeki ayete dayanılarak Hz. İbrahim'e "Halil, Halîlullah, Halîlurrahman" denir. Şu mealdeki ayetten Hz. İbrahim'in babasının isminin Âzer ve putperest olduğu anlaşılmaktadır: "İbrahim babası Âzer'e 'Sen putları ilah mi ediniyorsun? Şüphesiz ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum' demişti." (Kur'an, Enam Suresi, 6/ 74). Bu beyitte, can Halîl'e, fakirlik ateşe, o ateşten kurtuluş, yakıcı şeyin gül bahçesi olmasına benzetilmiş; böylece atıldığı ateşin Hz. İbrahim için serin ve zararsız oluşu (Kur'an, Enbiya Suresi, 21/ 69) mucizesi hatırlatılmıştır.

⁴⁶ "Mansıb" kelimesinin ilk harfi çıkarıldığında geri kalan kısmı "nasab" (dert, zahmet), devlet'in sonu ise "let"(darp, dövme)tir.

⁴⁷ Altın para manasındaki "dînâr"ın sonu, yani ikinci hecesi nâr, gümüş para demek olan "dirhem"ın sonu ise hem, yani üzüntü ve kederdir. Şüphesiz ki insanın ihtiyaçlarını temin etmek için çalışıp para kazanması ayıp ve günah değil; akıl ve İslam dininin gerektirdiği bir vazifedir. Burada şair, insanın ibadet, taat gibi aslı vazifelerini ihmal ederek bütün vakit ve kuvvetini altın ve gümüş (para- pul) kazanmaya harcamasının sonunda ateş ve keder olacağını belirtiyor.



70. Bu âlemin şekillerine ibretle bak! Hayal gölgesi (Karagöz oyunu) çadırının içinde geçen asker gibi gelir, gider...
71. Saç ve ben(düşkünlüğü)le peri gibi güzel namını perişan etme... Senin vücut ülkeni kâfire ait asker (ordu) gibi yakıp yıkmasın...⁴⁸
72. Akşam- sabah, ceylan gibi yalnızlığa alış (birlikte dostluk et)! Nefeslerinin güzel kokusu, keskin kokulu misk gibi yayılsın.
73. Pek yüksek gayret ile her zaman niyet halisliği, can kuşuna Hak yolunda kol-kanat gibi olur.
74. Eğer kusurları (günahları) çok örten Allah'ın senin kusurunu gizlemesini istersen, başkasının aybını daima peştemal gibi ört!
75. Çalış, gayretinin şua(ışık)ları herkese erişsin; doğu yönünün hükümdarı (olan güneş) gibi ışığını, parlaklığını her zerreye sal!
76. Aşk yolunun her adımda bin saman çöpü varken, gafil olma; düşmana cenkçi gibi gözünü aç!
77. Ey gönül, (kâinata) birlik gözüyle bak; âlem aynasının şeklini şaşı ve tek gözlü olan gibi iki görme!
78. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ailesi ve sahabelerinin sevgisi sana bedende can gibi olsun! Onun sünneti, en parlak delil gibi senin delilin (isbatın, tanığının) olsun.
79. Yüzünün kadehinin gülüşü, dostlarına hava kabarcıkları salsın. Ortaya çıkışının niteliği kırmızı içecek gibi (neşe verici) olsun.
80. Merhamet sütünü esirgeme ki Allah'ın bağışlamasını elde edesin. Herkese annenin çocuklarına olduğu gibi şefkatli, merhametli ol!
81. Cenab-ı Hak sana yardım etsin; dua(ları)n makbul olsun. Miğfer gibi mazlumu koru.
82. Sohbet, muhabbet meclisinde bulunan kimselere huyunu mum gibi yumuşak et. Ey gönül, mermer kayası gibi katı kalp(li) olma.
83. Şeklin, görünüşün, sana bakan kimseye hayır yüzünü belli etsin. Meclisin, demircinin oturup görüştüğü yer gibi kederli olmasın.
84. Âlem çocuğunun taşına meyve dolu dal gibi baş eğ. Kısacası senin (güzel) ahlâkını meyve gibi (etrafa) yaysınlar.
85. Pas dolu bedene devamlı riyazat⁴⁹ cilâsını çek. Bu (aslı) balçıktan olan yaratılış içinde şehvetle eşek gibi kalma!
86. Basireti fazla olan ve maneviyata değer veren gönül sahipleri, Dost yükünün şiddetinden dolayı inlemez; deve ve katır gibi kulluk yükünü çekerler.
87. Olgunluk iddiasını bırak; çok zalim ve çok bilgisiz ol! Ey gönül, emanet(i yüklenmek)ten dağlar gibi çekinme!⁵⁰
88. (İçkiyi bulduğu söylenen efsanevi hükümdar) Cem'in kadehi misali kalbini kin ve hileden temizle! (İnsanlar bezm, yani) yiyip içip sohbet etmek için oturdukları yerde senin övgünü şeker gibi içsinler.
89. Sen aşk potasında vücudunu (varlığını) eritip temizlediysen, ayağının toprağını taze sürme gibi sürme veya göz ilacı yaparlar.
90. Lâ ve illâ Zülfikar'ını cana nüsha (muska) yap! Nefsinin büyük yılanına karşı hançer gibi kan dökücü ol!

⁴⁸ Burada saç ve ben gibi güzellik unsurlarına kapılıp harama bakışın ve gayrı meşru fiilleri işlemenin insanın iyi adına zarar vereceği, o "afet"lerin inanan kişinin vücut ülkesini manen yakıp yıkmaması gerektiği belirtiliyor.

⁴⁹ Yiyip içmeyi azaltmak suretiyle nefsi terbiye etmek, zühd ve takva maksadıyla kanaatkârca yaşayış.

⁵⁰ Bu beyitte şu mealdeki ayet hatırlatılıyor: "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler; ondan korktular. Onu insan yükledi. Şüphesiz ki insan çok zalim, çok bilgisizdir." (Kur'an, Ahzab Suresi, 33/ 72). Şair, "Çok zalim ve bilgisiz ol!" derken bu mealdeki ayete işaret ve İlahi emaneti yüklenmeyi tavsiye ediyor.



91. Cenab-ı Hakk'ı bazan açıkça, bazan gizlice anmak arkadaşın olsun. Gaflet, senin gözüne, harbe mensup kâfir gibi (uzak durulması, giderilmesi ve tesirsiz hâle getirilmesi gereken bir şey) olsun.
92. Çalış, seher vaktindeki ah (dua, tevbe ve istiğfar)⁵¹, gönül levhasına güzellik sayfası üstünde benler, bağırda dağlar (yanık yarası) gibi işlesin.
93. Hak yolunda gönülde canciğer arkadaşın, tevbe ve pişmanlıktır. Çok gayretli (aziz ve mukaddes bir şeye saldırıldığında dayanamayıp karşı koyma duygusu) olan arif gibi, Allah'tan başka bütün varlıklardan tevbe edici ol!
94. Sufi isen, vaktin oğlu (vakte göre hareket eden, her vakitte o zaman için en uygun ameli işleyen bir kişi) ol! Bu dünya hâlleri, tasavvufi bir yola girmiş ve yolda giden kimse için hep mahşer gibidir.
95. Ey gönül, başlangıçta ve sonda Hakk'ın kapısı herkesin isteğidir. Ey sultan, kimseye o kapı gibi bir sığınak ve mesken yoktur...
96. Sen bütün sırların toplandığı yer, feleğin pergelinin merkezisin. En büyük âlem gibi Hakk'ın çok büyük kitabısın...
97. Sidre⁵², levh⁵³, kalem⁵⁴, yüce arş sende var. Ey gönül, sen kendini bu pek küçük dünya gibi sanma!⁵⁵
98. Ey sultan, başını korur gibi sırrını sakla. Görünen şekil ve resimlerde sır (kelimesi), ser gibi yazılır...
99. Güneş gibi son makamın dördüncü gök olsun.⁵⁶ Pek küçük zerre gibi aşk ehlinin ayağının toprağı ol!
100. Ey Harîmî, aşk ehlinin meclisine sırdaş olan kimsenin her nefesi kibrî-i ahmer (simya ilminde toprağı altın yapmaya yarayan tesirli madde), her sözü cevher gibidir.

Sonuç

Kasidenin Allah'ı yüceltmek, başta Hz. Peygamber olmak üzere, dört halife, Abdülkâdir-i Geylânî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî misali din ve tasavvuf büyüklerini, padişah, sadrazam, şeyhülislam vb. devlet adamlarını övmek, bir kimse veya topluluğu yermek gibi çeşitli maksatlarla yazılan bir nazım şekli olduğu malumdur. Muhataplarına dinî, ahlaki, sosyal ve siyasi konularda öğütler vermek, hayat tecrübelerini aktarıp yol göstermek isteyen şairlerin zaman zaman kaside biçimini de tercih ettikleri bilinmektedir. Büyüklü-küçüklü Türkçe manzum eserleri arasında kaside şeklinde ve nasihatname türünde bir şiiri bulunan edebî şahsiyetlerden biri de Harîmî'dir. Bu çalışmada söz konusu kasidenin "Harîmî" mahlasını seçmiş şairlerden hangisi tarafından meydana getirildiği araştırılmış; bazı delil ve ipuçlarına dayanılarak Bosnalı Ali bin Mustafa'nın (ö. 1598) eseri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Manzumenin başlığındaki "levâyih" (layihalar) kelimesi ile bazı beyitlerinde görülen "şehâ" (Ey şah!) hitabı, devrin sultanı için kaleme alınmış olduğu ihtimalini akla getirmektedir.

Bir kısım mutasavvıf şairlerin, galiba bir kimseyi yüzüne karşı övmenin, âlimlerin "ümerâ" (başkanlar, idareciler) yanına gitmeleri ve sultanın yakınında bulunmalarının mahzurları konularında rivayet edilen hadis yahut öğütlerin tesiriyle devlet adamları için methiye yazmadıkları, istenmesi hâlinde

⁵¹ Bir ayette seherlerde günahlarının bağışlanmasını dileyen müminler övülmektedir. (Kur'an, Âl-i İmran Suresi, 3/ 17).

⁵² Göğün üstünde, yaratılmış olanın bilgisinin sona erdiği ve ötesinin İlahi ilme havale edildiği bir makam.

⁵³ Levh veya levh-i mahfûz, Allah'ın takdir ettiği şeylerin yazılı olduğu manevi levha; her şey ve hadiseye dair İlahi ilmin kayıtlı olduğu kitap. Kur'an'da kitâb, kitâb mübin, kitâb mestûr, ümmü'l-kitâb gibi isim ve tamlamalarla bahsedilir. (Daha fazla bilgi için bk. Yavuz 2003: 151).

⁵⁴ Ulûhiyet (ilahlık) âleminde her şey ve hadisenin kaydedilmesini sağlayan alet. (Daha fazla bilgi için bk. Yavuz 2001: 243-245).

⁵⁵ Hz. Ali'ye nisbet edilen divanda şu manaya gelen bir beyit vardır: "Sen kendinin küçük bir cisim olduğunu sanırsın. Hâlbuki şu büyük âlem sende dürülmüştür." (Ali bin Ebi Tâlib 1251/1835: 30).

⁵⁶ Eski astronomiye göre, güneşin yeri dördüncü kat göktür.



yahut bizzat gerekli gördükleri takdirde onlara İslami vecibeleri yerine getirmeyi, adaletli ve güzel ahlaklı olmayı telkin ettikleri bilinmektedir. Eğer başlığındaki “levâyih” (layihalar) ismi ve birkaç beytinde görülen “şehâ” hitabına dayanan tahminimiz doğruysa, âlim ve mutasavvıf bir şair olduğu bilinen Harîmî de devrin hükümdarına olgun bir insan, ibadet vazifelerini eda edici, iyi ahlaklı, faziletli bir Müslüman olma yolunda çeşitli tavsiyelerde bulunmuş demektir. Başka bir ifadeyle şair, sultanı övmek için bir kaside yazarak bazı İslami ve insani meziyetler yönünden Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali misali din büyüklerine benzetmemiş; sadakat, gayret, hayâ, cömertlik gibi güzel huylara sahip olmayı ona doğrudan telkini tercih etmiştir.

Dünyanın bir tarla, ahiretin harman, insanların gümüş ve altına benzer, bu geçici hayatın rüya gibi olduğunu belirterek sözlerine başlayan şair, muhatabına dinî, ahlaki, tasavvufî konularda birtakım tavsiyelerde bulunmuştur. Çeşitli bilgi dallarına ait eserler telif etme faaliyetleri yanında isteyen kişilere İslam’ın bilhassa “tasavvuf” adı verilen batını yönü konusunda rehberlik ettiği, bazı tarihî ve biyografik kaynaklardan öğrenilen Harîmî’nin bu manzumesi de ilim, irfan sahibi bir edebî şahsiyet olduğunu göstermektedir. Söz konusu kasidede dile getirilen fikir, tecrübe ve tavsiyelerin, ondan önceki ve sonraki çağlarda Celâleddîn-i Rûmî, Yunus Emre, Germiyanlı Şeyhî, Akşehirli Gubârî, Şeyh Galib, Mehmed Âkif, Necip Fazıl gibi başka âlim, mutasavvıf ve/ veya şairlerce de değişik şekillerde ifade edildiği bilinmektedir. Bundan dolayı aynı dinî, irfani kaynaklardan beslenen edebî şahsiyetlerin, dil, nazım şekli, şiir ölçüsü ve üslupları farklı olsa da kabul, tasvip ve telkin ettikleri manevi, ahlaki değerlerin büyük ölçüde ortaklık yahut benzerlik arz ettiği ileri sürülebilir.

Söz konusu bilgece manzumeyi sadece geçmiş zamanlardan çağımıza miras kalmış tarihî-edebî bir metin olarak değil, aynı zamanda İslami kaynaklara uygun bir erdemli hayat rehberi ve şahsi gelişim kılavuzu gibi okumak da mümkündür.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1418/ 1997). *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut.
- AKÇAY, Gülçiçek (2014). “Diyarbakırlı Halîlî ve Kasîde-i Pend-nâmesi”, *Alî Emîrî Hatırasına Uluslararası VIII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu*, Diyarbakır, s. 1-14
- Alî bin Ebî Tâlib (1251/1835). *Dîvânu Seyyidinâ Alî bin Ebî Tâlib*, Bulak.
- Âşık Çelebi, *Tercüme-i Tibre'l-Mesbûk fî Nasâyih-i'l-Vüzerâ ve'l-Mülûk*, TBMM Ktp. 06 TBMM SS 249, vr. 67a-68b. (Ebussuud Efendi’nin şiiri).
- Bağdatlı İsmâil Paşa (1951-55). *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, I, nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnülemin Mahmud Kemal, II nşr. İbnülemin Mahmud Kemal- Avni Aktuç, İstanbul.
- BALÍĆ, Smail (1992). *Das Unbekannte Bosnien*, Europas Brücke zur islamischen Welt, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien.
- BANARLI, Nihad Sâmi (1983). *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*. İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- BROCKELMANN, Carl (1949). *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden.
- Bursalı Mehmed Tâhir (1318/1901?). *Meşâyih-i Osmâniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul.
- Bursalı Mehmed Tâhir (1333-42/1915-1923). *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul.
- BÜLBÜL, Tuncay (2016). “Muhibbî’nin “Gibi” Redifli Gazeline Ebussuûd Efendi’nin Bilinmeyen Bir Naziresi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 17, s. 1-12.
- CEYHAN, Âdem (2003). “Harîmî’nin Hz. Ali’den Kırk Vecize Tercümesi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 45-58.
- CEYHAN, Âdem v. dğr. (2021). “Harîmî’nin Kırk Arapça Bilgece Sözün Tercümesinden İbarettir Bir

- Eseri: Çihil (Kelimât-ı) Hikmet”, *ESTAD- Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1 Şubat, c. 4, Sayı 1, s. 222-251.
- ÇALKA, Mehmet Sait (2007). *Mustafa Safî Efendî ve Gülşen-i Pend Mesnevisi*, Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Ün. S.B.E., Manisa.
- DENİZ, Sebahat (2021). *Muhibbî Kanûnî Sultan Süleyman*. İdeal Kültür Yayıncılık İstanbul.
- ENÜŞE, Hasan (1383/2004). *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisi, Edeb-i Fârisi Der-Anatoli ve Balkan* (1383). Tahran, c.6.
- ERSOY, Ersen v. dğr. (2017). *Hoca Dehhânî Divanı*, Ankara TÜBA Yayınları.
- Harîmî, *Tercüme-i Kasîde-i Rûhâniyye*, Nuruosmaniye Yazma Eser Ktp. nr. 4024, vr. 40b-45b.
- Harîmî, “Çarh” redifli kaside, Berlin Devlet Ktp. Ms. or. quart 1988, vr. 479b-480a.
- İnehânzâde Mehmet Nâil (1949). *Tuhfe-i Nâilî*, I-II, Divan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri.
- İPEKTEN, Halûk (1988). v. dğr., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- İSEN, Mustafa (2020). *Usûlî Dîvâm*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.
- KAPLAN v. dğr. (2009). “Germiyanlı Yetîmî ve ‘İbret-nâmesi”, *Turkish Studies*, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/2 Winter, s. 672-689.
- KASUMOVIĆ, Ismet (1987). *Filozofsko- Sufijska- Učenja Ali- Dede Bošnjaka* Doktorska didertacija, Sarajevo.
- KASUMOVIĆ, Ismet (1994). *Ali- Dede Bošnjak- I Njegova, Filozofijsko- Sufijska- Misao*, Sarajevo.
- Kâtib Çelebi (1286-87/1869-70). *Fezleke-i Kâtib Çelebi*, I-II.
- Kâtib Çelebi (1360-62/1941-43), *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve ’l-fünûn*, nşr.
- Kilisli Muallim Rifat- Şerefeddin Yaltkaya, I-II, İstanbul.
- KAYA, Hasan (2013). “Divan Şiirinde Harf ve Kelime Oyunlarına Dair Bir Tasnif Denemesi”, *İÜ Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. 48, Sayı 48, s. 71-114.
- Köprülüzâde Mehmed Fuad (1926). “Selçûkîler Devrinde Anadolu Şairleri Hoca Dehhânî”, *Hayat*, 2 Kânûn-ı Evvel, Sayı 1, s. 4-5.
- Mehmed Süreyyâ (1308-15/1891-98). *Sicill-i Osmanî yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, I-IV, İstanbul.
- Mevlâna (1995). *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, Gözden geçiren Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Milli Eğitim Balanlığı Yay.
- Muhammed Emîn el-Muhibbî (1284/1868). *Hulâsatü’l-eser fî (terâcimi) a ’yâni’l-karni’l-hâdî ‘aşer*, nşr. Mustafa Vehbî, Kahire, I-IV.
- Münîrî-i Belgrâdî, *Silsiletü’l-mukarrebîn ve Menâkıbü’l-müttakîn*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümü. nr. 2819.
- Nev’îzâde Atâyî (2017). *Hadâiku’l-Hakâ’ik fî Tekmileti’ş-Şakâ’ik*, haz. Suat Donuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- Ömer bin Mezîd (1982). *Mecmû’atü’n-nezâ’ir*, haz. Mustafa Canpolat, Ankara.
- ÖZTÜRK, Şeyda (2019). “Rûh-ı Nâtika Üzerine Yazılmış Bir Tasavvufî Manzume ve Ali Dede Bosnevî’ye Âidiyeti Mes’elesini”, *Turkish Academic Research Review TARR Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 31 Aralık, s. 475-503.
- POPOVIC, Alexandre (tr.) Asma Rashid (1418/ 1997). “The Muslim Culture in The Balkans (16th-18th Centuries)”, *Islamic Studies* 36/ 2-3, Islamabad, s. 177-190.
- The Encyclopaedia of Islam*, Three, 2011/ 4, Leiden 2011.
- TİMURTAŞ, Faruk K. (1980). *Şeyhî ve Husrev ü Şîrin’i*, İstanbul Üniversitesi Yay.
- TULUM, Mertol vd. (hzl.) (1977). *Nev’î, Divan*, İstanbul, İÜ Edebiyat Fakültesi Yay.

- TÜRKMEN, Nihal Çağman (2019). *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâ'ilü'l-cihâd'ı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Yüksek lisans tezi.
- ÜNLÜ, Osman (2011). “Hoşca Bak Zâtına kim/ Âlem-i Kübrâsın Sen” Nazire Geleneği İçinde Şeyh Gâlib'in Meşhur Şiiri”, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 9, Sayı 2, s. 236-253.
- YAVUZ, Kemal v.dğr. (2016). *Muhibbî Dîvânı, Bütün Şiirleri*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.
- YAVUZ, Yunus Şevki (2001). “Kalem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 24, s. 243-245.
- YAVUZ, Yunus Şevki (2003). “Levh-i Mahfûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, C. 27, s. 151.

**SİYASİ POLİSİYE KAHRAMANI OLARAK SULTAN II. ABDÜLHAMİD VE DEVRİN
EDEBİYATTAN YANSIYAN GÖRÜNTÜSÜ: ABDÜLHAMİD VE SHERLOCK HOLMES**

*As a Hero Of Political Crime Sultan II. Abdulhamid And The Reriod Reflected In Literature:
Abdulhamid and Sherlock Holmes*



Doç. Dr. Dilek ÇETİNDAS

Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yeni Türk Edebiyatı ABD, Denizli, Türkiye, dilekchetindas@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
20.08.2021

Kabul/Accepted:
20.09.2021

Sayfa/ Page:
24-46



10.32579/mecmua.985431

Öz

Siyasetin, çekişmelerin, toplumsal hareketlerin, kalkışma ve rejime yönelik müdahalelerin, polisiye romanın sınırları içerisinde işlendiği romanlar, siyasi nitelikli polisiyelerdir. Türk edebiyatı içerisinde gerek Osmanlı gerekse Türkiye tarihinde yaşanan toplumsal dalgalanmalara bağlı olarak, çok sayıda siyasi polisiye üretilir. Bu eserler içerisinde en dikkati çeken eserlerden biri ise hem bir ilk roman olması hem de adeta bir Meşrutiyet almanagi özelliği göstermesi noktasında Abdülhamid ve Sherlock Holmes olur.

Osmanlı Ermenilerinden olan ve Meşrutiyet sonrası mizah periyodunun önemli isimlerinden Yervant Odyan tarafından, 1911 yılında kaleme alınan bu eser, Meşrutiyet'in ilanını takip eden günlerde, henüz vaka tarihe mül olmamışken yazılır. Eser, Meşrutiyet'in hemen sonrasında yazılması, dolayısıyla dönemin siyasi ve sosyal sebeplerini tartışan yapısıyla mühimdir. O dönemde ayrılıkçı hareketleri destekleyen İngiltere'nin savunucusu olarak Odyan, eserinde görüşlerini yansıttığı gibi Meşrutiyet sonrasında temel edebi meselelerinden olan Sultan Abdülhamid aleyhtarlığına yer verir. Dolayısıyla eser, devir romanı niteliğinde bir siyasi polisiyedir. Roman, şahıs kadrosu, kurmaca yapısı ve belge roman özelliği de gösteriyor oluşu nedeniyle de farklıdır. Yazarın, dönemin tanığı olması, eseri devir romanın özellikleriyle de donatır. Odyan, romanda İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir uzvu olan kurguladığı küçük bir komitanın faaliyetlerinden hareketle, bütün bir II. Abdülhamid dönemini irdeler. Roman, meşhur İngiliz kurgu kahramanı Sherlock Holmes ile Sultan II. Abdülhamid'i kurmaca içerisinde buluşturması noktasında önem taşır.

Anahtar Kelimeler: II. Abdülhamid, Yervant Odyan, Sherlock Holmes, Polisiye Roman, Devir Romanı.

Abstract

The novels in which political organizations, conflicts, large social movements, intervention and any kind of intervention towards the regime are committed within the boundaries of the detective novel are political policing. Depending on the societal need in Turkish literature as well as fluctuations in Ottoman Turkey, it produced a large number of political crime. One of the most striking works in these works is Abdülhamid and Sherlock Holmes, both as being a first novel and as a monument to a Constitutional Monarchy

This novel, written in 1911 by Yervant Odyan, an Ottoman Armenian and one of the important names of the post-Constitutional humor period, was written in the days following the proclamation of the Constitutional Monarchy, when the case had not yet become history. The work is important because it was written just after the Second Constitutional Monarchy, therefore it discusses the political and social reasons of the period. As the defender of England, who supported the separatist movements at that time, Odyan reflected his views in his work and included the opposition of Sultan Abdulhamid, which was one of the main literary issues of the post-Constitutional period. Therefore, the work is a political detective in the nature of a period novel. The novel is also different because of its characters, fictional structure and document novel feature. The fact that the author is a witness of the period also equips the work with the characteristics of the period novel. In the novel, Odyan examines the entire period of Abdulhamid, based on the activities of a small committee he set up as a member of the İttihat ve Terakki. The novel is important in terms of bringing together the famous English fiction hero Sherlock Holmes and Sultan Abdulhamid in fiction.

Keywords: II. Abdülhamid, Yervant Odyan, Sherlock Holmes, Detective Story, Historical Novel.

Atıf/Citation: ÇETİNDAS, D. (2021). Siyasi Polisiye Kahramanı Olarak Sultan II. Abdülhamid ve Devrin Edebiyattan Yansıyan Görüntüsü: Abdülhamid ve Sherlock Holmes. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 24-46.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Doç. Dr. Dilek ÇETİNDAS

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Giriş

Popüler edebiyatın türlerinden olan ve kimi zaman estetik edebiyatın sınırlarını zorlayan polisiye romanlar, gizemin çözülmesine dayalı yapıları ve barındırdıkları sosyal, tarihî nüveleriyle her dönemde okuyucuya ulaşır.

Polisiye romanlar, özel mülkiyetin doğmasının ardından değişen suç kavramıyla birlikte gelişir. İlerleyen dönemlerde, polisiyenin çeşitlenmesini sağlayacak olan suç; ekonomik, sosyal ve psikolojik izahları olan bir kavramdır (Mandel 1996: 31-40). Gazetenin yaygınlaşması, suçlar içerisinde özellikle cinayetleri merak edilen bir sanat hâline dönüştürür (Quincey 2020: 95). Bu merakın sonucunda doğan polisiyeler, toplumu açıklar ve sosyoloji, tarih, kriminoloji bilinmeden üretilemez (Ümit 2006: 22). Teknolojik ilerlemeler, fotoğrafın kullanılmaya başlanması, parmak izi tespitinin gerçekleştirilmesi gibi kriminal gelişmeler ve dedektifliğin meslek haline gelişi, polisiyenin altın çağlarını açar (Quincey 2020: 47-52). Çoğunlukla tasarlanmış ve gerçekleştirilmiş bir cinayetin kim tarafından ve nasıl işlendiğinin tespiti için delillerin toplanması ve kriminal gözle incelenmesi neticesinde sonuca ulaşılması hedeflenen polisiyede *asıl olan, suç ve suçlunun* (Yetkin 1985: 9) tespiti olsa da topluma dair çeşitlenmeler, polisiyenin neredeyse her biri bağımsız olabilmemiş alt türlere bölünmesini getirir. Örneğin klasik polisiye romanda, suç; muamma niteliğindedir. Resmî polis, sorgulamalar yoluyla önce kanıtlara sonra gerçek suçluya ulaşarak adaleti tesis eder. Eser, suçun aydınlatılmasından sonra devam etmez ve mutlaka muammanın nasıl çözüldüğü okuyucuya açıklanır.

Dedektif romanlarında suç, işlenmiş olabileceği gibi henüz işlenmemiş veya işlenmesine mâni olunmak hedeflenmiş olabilir. Romanın başkahramanı dedektiftir. İlk romanlarda dedektif, polisten bağımsız olarak çalışan, emeğinin ücretini alan, özel yazıhanesi olan, resmî görevi bulunmayan kişidir. Zeki, pratik, gözlem yeteneği gelişmiş kahramanlar olarak sunulan dedektifler, değişen koşullara ve polis gücünün yüceltilmesine bağlı olarak polis hafiyelerine dönüşürler. Bu polis, bir nedenle açığa alınmış olup davayı onur meselesi hâline getiren bir kahraman olabildiği gibi alanındaki başarısıyla tanınan, görevi başındaki memur da olabilir. Son dönemlerde kaleme alınan polisiyelerde dedektif, sıradan bir meraklı veya gazeteci de olabilmektedir. Muammanın çözümünde olağanüstülük değil, “mantık ilkelerine uygunluk” (Küçükboyacı 1988: 2-3) önemlidir.

Belgesel polisiye romanlarda gerçek suç ve suçlular konu edilir. Özellikle suçlu biyografileri, gazete haberleri ve röportajlar, bu romanların kaynağı olur.

Polis romanları, kriminolojiye ait bilgiler kullanılarak, gerçekçi tarzda kaleme alınan eserlerdir. Polis teşkilatının suça yaklaşımı, cinayete dair bilgiler ve tıbbî veriler, kanıtların toplanma ve incelenme aşamaları, detaylarıyla anlatılır. Bu romanlarda cinayet eylemine odaklanılır.

Snuff romanlar, kara edebiyatın örneği olup, suçun kaydına odaklanan eserlerdir. Çoğunlukla pornografik içerik bulunduran bu romanların kaleme alınması için kurgu yanında gerçeklik de aranır. Suçun tasarlayıcı ve işleyeni tarafından kaleme alınan romanda, cinayet tüm detaylarıyla verilmeli ve gerçekleştirilmelidir.

Siyasî polisiyeler, devlet stratejilerinin, lider hayat ve faaliyetlerinin, savaş ve darbelerin, komplo teorilerinin, terör eylemlerinin polisiye roman sınırları içerisinde işlenmesidir. Belgelerin kullanıldığı, resmî yazışmaların, hatıraların yoğun olduğu bu anlatılar, dönemini de aydınlatır.

Casus romanları istihbarat ile ilişkilidir. Devlet veya kuruluşun amaçları doğrultusunda, istihbarat birimlerine işlenebilecek bilgileri ulaştıran kişiler olan casuslar (Eker 2016: 55-64), ekonomik, siyasî, demografik ve askerî alanlarda edindikleri bilgileri, kendi gruplarına bildirmek amacındadır (Karan 2014: 13-15). Önemi özellikle dünya savaşları ve soğuk savaş döneminde anlaşılan casusluk faaliyeti üzerine kaleme alınan romanlar, başlangıçta otobiyografik romanlar şeklindedir ve sistemin gizli

yapısının aydınlatılması amaçlanır. Casus romanının sivilleşmesi ve polisiye ile birleşmesini sağlayan muamma unsuru, Joseph Conrad'ın *Gizli Ajan*'ıyla mümkün olur (Üyepazarcı 2008b: 103). Genellikle popüler edebiyat içerisinde kaleme alınan casus romanları, faydacılık gayesiyle taraflıdır. Casus, fedakâr ve ülkesi ya da lideri için her türlü tehlikeyi göze alan bir kahraman olarak kurgulanır. Modern dönemde casuslar üstün yeteneklere sahip olsalar da onlarda aranan asıl unsurlar, vazife kadri, sadakat ve dayanıklılık; iyi silahşorluk ve zekâdır (Uğur 2018: 248). Romancı, kendi casusunu överken, karşı tarafın casuslarını olumsuzlar.

Cinayet romanları, merkezine cinayet felsefesini alan ve eyleme odaklanan romanlardır. Suçlunun kimliği ikinci derecede önem taşır.

Yeraltı polisileri suç dünyasını konu edinir. Kadın ticareti, mafya ve örgüt hesaplaşmaları, illegal oluşumlar, organ mafyası, kiralık katiller, kaçakçılar, hırsızlar, suçtan menfaat sağlayan polisler ve son dönemlerde göçmenler üzerinden işlenen suçlar, bu romanların konusudur. Eserlerde dil argodan beslenir.

Tarihî polisiler, geçmiş dönemlerdeki suçları konu edinir. Tarihî romanda olduğu gibi suçun vakası, yazarın şahidi olmadığı, sonradan öğrendiği bir devreyi konu edinmeli (Argunşah 2016: 97-146), gerçeklik kurguyla inşa edilmelidir.

Gotik-fantastik nitelikli polisiler, korku ve tekinsizlik üzerine kurulur. Demonik varlıklar yanında, birey hayatına yönelen her türlü baskı da kurguda yer alabilir. Bu romanlarda suçlu, yabânî hayvan veya olağanüstü varlık olabilir.

Gerilim-macera nitelikli polisiye romanlarda vaka, başından itibaren kimliği bilinen bir suçlu ile onu yakalamak azmindeki hafiyenin macerasıdır. Soruşturma engellenmek isteniyor, yeni cinayetlerle ortam geriliyor, soruşturmacı üzerinde hayatî tehdit oluşturuluyor ve eser, sosyo-psikolojik açıklamalarla izah ediliyorsa anlatı, dedektif anlatılarından ayrılarak, gerilim-macera nitelikli eserlere dâhil olur.

Soylu eşkıya tipinin devamı olan polisiler, eşkıya hikâyelerinden doğar (Hobsbawm 1990: 27). Bu eserler, polisiye roman için feodalizmden kapitalizme geçişin yoludur. Topluma zarar veren kişi veya olayların ortadan kaldırılmasına uğraşan suçlular, soylu eşkıya geleneğinin devamıdır. Burada önemli olan, toplum yararına suç işleyen kişinin, öncelikle şahsi hayatında haksızlığa uğramış olmasıdır.

Bir Dedektif Miti: Sherlock Holmes

Poe'nun 1841'de yayınlanan *Morgue Sokağı Cinayeti* hikâyesi polisiyenin ilk örneği sayılır. Poe, amatör dedektif Dupin tiplemesinin sahibidir. Daha sonra Émile Gaboriau, yine dedektif polis Lecoq karakterini doğurur. Dickens, Müfettiş Bucket'i emniyet teşkilatı ile çalıştırır. Wilkie Collins'in Çavuş Cuff'u resmî dedektiftir. Ancak tüm dünyada bir dedektif miti oluşturan İngiliz milliyetçisi dedektif (Ergun 2003: 20-45) Sherlock Holmes, İngiliz yazar Conan Doyle tarafından kurgulanır. Hakkında pek çok film, uyarlama, parodi oluşturulan Sherlock Holmes, kurgusal doğumu olan 6 Ocak 1854'ten itibaren, nice zorlu vakayı üstlenen bir dedektife dönüşür. Önemli bir suç çetesinin başı Profesör Moriarty ile mücadelesi sonucu öldüğü haberini yayarak 1891'de kaybolur. 1894'te yeniden görüldüğünde, ününe ün katmış daha güçlü bir Sherlock olarak sahnededir. Tibet, İran, Mekke, Sudan ve Fransa'da çeşitli temaslarda bulunur. Edindiği bilgileri ülkesi yararına kullanır. 1895'te Kraliçe Viktorya ile görüşme gerçekleştirir. 1902'de şövalyelik unvanını reddederek Sussex sahilinde münzevi hayatına çekilir. 1912'de İrlandalı muhalif rolünde Alman istihbaratı için çalışır. Almanları düzmece bilgilerle oyalar ve Prusyalı ajan Von Bork'u yakalattır.

Holmes'a, kurgusal hayatında dolaştığı coğrafyalarda, Dracula'dan Karındeşen Jack'e kadar uzanan isimlerle maceralar yaşatılır. Kahramanın ölümsüzlüğüne inanıldığı gibi her dönemde varlık gösteren

dedektifler örgütü bulunduğu dahi düşünülür (Klinger 2013, 9-12), hakkında efsaneler üretilir.

Sultan II. Abdülhamid ve Sherlock Holmes

“Bibliyofili ile bibliyomani arasındaki ince çizgide yürüyen bir kitapsever” (Üyepazarcı 2017: 64-81) olan Sultan II. Abdülhamid, yakınlarına, uykuya rahat dalamadığında kitap okutmanın ninni gibi geldiğini ve uyuyabildiğini, bu okumalarındaki tercihinin de uykusunu kaçırarak ciddi eserler olmamasına dikkat ettiğini söyler (Osmanoğlu 2015: 71). Tahsin Paşa, padişahın en çok dinlediği kitapların zabıta romanları, cinâî hikâyeler ve seyahatnameler olduğunu belirtir (1990: 55). Bu minvalde Sultan, sütkardeşi ve esvapçıbaşısı İsmet Bey ve özel doktoru Atıf Bey’e de çoğunlukla eğlencelik, ancak zekâyı açan polisiyeler okutur (Üyepazarcı 2017: 64-81). Sultan’ın polisiyeye merakı, türün işlevleriyle de ilgili olmalıdır. Polisiyeler, okuyucuda merakı artırırken, katartik etkiyle kötü duygulardan arınmayı sağlar ve “hayatın karmaşık diyalektiğini sergilemek” (Ümit 1995: 16) işlevini gerçekleştirir.

Osmanlı’da Holmes öykülerinden ilk haberdar olan Sultan II. Abdülhamid’dir. Üyepazarcı, resmi çeviri 1908 yılı sonlarında Faik Sabri tarafından yapılmış gibi görünse de Yıldız Sarayı envanterinde, bu tarihten önce, Corci isimli çevirmenin hazırladığı Holmes öykülerinden bahseder. Sultan, pek çok periyodüğün aboneliğine sahiptir ve dış basını titizlikle değerlendirmektedir. Doyle eserlerinin yer aldığı *Strand Magazin* dergisinin 1903 tarihli sayısında Hintli bir araştırmacı, Padişah aleyhine yazı kaleme alır. Saray tercümanlarından Corci, bu makaleyi çevirirken, önceki sayfalarda *Boş Ev* isimli Holmes öyküsünü görür ve çevirerek Padişah’a sunar. Anlatımın üslubunu özgün bulan Padişah (Üyepazarcı 2013: 32-34), Londra büyükelçisi Muzurus Paşa’dan, yazarın eserlerini ister.

Francis Yeats Brown, Osmanlı’ya dair anılarında 31 Mart sonrasındaki bunalımlı günlerde padişahın Holmes öyküleri dinlediğini yazar. Ziyarete gelen İngiliz elçileri de Padişah’a getirdikleri hediyeler arasında Holmes maceralarına yer verirler. Hatta Sultan’ın Doyle’ı İstanbul’a davet ettiği ve Mecidiye Nişanı taktığı rivayetler içerisinde yer almaktadır. 1869-1909’da Osmanlı’nın deniz kuvvetleri müşavirliğini yapan Sultan’ın fahri yaveri İngiliz Amiral Sir Henry F. Woods, Sultan ile yazarın görüşüğünü anılarında belirtir. Doyle ise hatıralarında 1907’de İstanbul’a geldiğini, ramazan olması nedeniyle huzura kabul edilmediğini, ancak kendisine Mecidiye, karısına da Şefkat nişanları verildiğini söyler. Üyepazarcı’ya göre, rivayetler arasındaki fark, Sultan’ın Doyle’a güzel öyküler fakat kötü romanlar yazdığını söylemesinden kaynaklanır. Doyle, detayı belirtmemek için görüşmenin gerçekleşmediğini söyler (Üyepazarcı 2013: 33). Sultan’ın, Doyle eserlerine duyduğu merak, onun Sherlock Holmes ile ortak roman kahramanı olmasına da neden olacaktır.

Abdülhamid ve Sherlock Holmes

Abdülhamid ve Sherlock Holmes, Meşrutiyet sonrası mizah periyodüğünün önemli isimlerinden Yervant Odyan tarafından 1911’de kaleme alınır. Roman, Meşrutiyet’in hemen sonrasında yazılması, dolayısıyla dönemin siyasî ve sosyal sebepleri tartışan yapısıyla mühimdir. O dönemde ayrılıkçı hareketleri destekleyen İngiltere’nin savunucusu olarak Odyan, eserinde görüşlerini yansıttığı gibi Meşrutiyet sonrası başat teması Sultan Abdülhamid aleyhtarlığına yer verir. Dolayısıyla eser, devir romanı niteliğinde bir siyasî polisiyedir.

Devir romanını, “yazarının bizzat yaşadığı vak’ayı, yaşadığı günlerde ya da bunu takip eden zamanlarda ama özellikle vak’anın sıcaklığı henüz geçmeden yazmış olduğu ve devrini, hadiselerini yansıtan tarih malzemeli eserler” olarak tanımladığımızda (Argunşah 2016: 51-62) tarihin “güncel” kılındığını (Yılmaz 2000: 42), ancak anlatımın yanlı ve savruk olduğunu söyleyebiliriz. Devir romanını örnekleyen yazarın mutlaka iddiası ve alternatif yorumu vardır.

Bir devir romanı olan *Abdülhamid ve Sherlock Holmes*, *Arevelk* gazetesinde Ermenice ve Türkçe;

eşzamanlı olarak Fransızca ve Yunanca yayımlanır. Daha sonra yazar, esere Ermenice bir ek hazırlar. Bu ek, Süleyman Tevfik tarafından Türkçeye çevrilir, fakat romandan kopuktur. Yazar, ana metnin içerisinde de sıklıkla anlatısının eksenini unuttur, sözleri birbiriyle çelişir, açıklama yapacağını söylediği bölümlerin açıklamalarına yer vermez. Eser, siyasal yargıların güdümünde bir devir kroniğidir ve organik bütünlükten uzaktır.

Abdülhamid ve Sherlock Holmes romanında, çeşitli cinayetler söz konusudur. Roman sırasıyla bu cinayetlerin sebep ve sorumlularının tespiti; sorumluların saklandıkları yerin bulunması ve tekrar kaçmayı başarmaları; suçluların komita üyesi olduklarının anlaşılması; sorunu çözmek adına dedektifin davet edilmesi; dedektifin komitacılarla işbirliği yapması; komitanın şifre ile girilen gizli mekânlarına baskın yapılması; komitacıların sorgulanarak hapsedilmesi ve işkence görmeleri; komitacıların dedektifin yardımıyla sürgün yolunda firar etmeleri; dedektifin romandan çıkması; hafiyelerce gerçekleştirilen ve sonuç alınamayan iz sürme eylemi; komitacıların evinin tespit edilmesi ve baskın yapılması; Sultan'ın hafiyesinin komitaya sızarak, Saray'a bilgi aktarması; hafiyenin ifşa oluşu ve komite tarafından cezalandırılması; İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin faaliyetleri; Resneli Niyazi'nin çetesinin anlatılması; Rumeli'de merkezî otoritenin iflası ve isyanlar; yabancıların Osmanlı üzerindeki emellerinden duyulan rahatsızlığın dile getirilmesi; Meşrutiyet'in ilan edilmesi meselelerince ilerler.

Yazar, eserin belgesel niteliğini korumak için hatıralardan ve gazetelerden alıntılar yapar. Özellikle kurumlar ve kişiler arası telgraf metinleri, eserin okunmasını dahi zorlaştırır. Yazar, bu eserle Sultan II. Abdülhamid dönemine ait bir Ermeni hafızası oluşturmaya gayret göstermiştir.

Eser, 1904 senesi 21 Ağustos Cumartesi günü gazetelerin sunduğu cinayet haberiyle açılır ki bu, polisiye roman şablonunda önemli bir giriş formelidir (Şahin 2017: 29-39). Kandilli ile Vaniköy arasında işlenen cinayette, bedenlerine damga vurulmuş üç maktul vardır. Derhal gazeteciler uyarılır ve verilen resmi bilgiler dışında açıklama yapılması yasaklanır.

Şafak gazetesi yazarlarından Sadık, bu haberin ayrıntıları üzerinde düşünürse de konuyu araştırmaz. Evine gitmek için yola çıktığında vapurun saatini beklemek üzere girdiği birahane Galatasaray'dan arkadaşı Ali Osman ile karşılaşır. Ali Osman, zaptiye nezaretinde görevlidir. Babası da Sultan'ın sadık adamıdır ve zaptiye nezaretinde üst rütbeli bir görevlidir. Ali Osman, sohbet sırasında Sadık'a güvenerek soruşturmadan bahseder. Öldürülen üç kişi de Yıldız hafiyesidir. Hatta içlerinden birisi Sultan'ın sevdiği bendelerinden Ahmed Sami'dir. Cinayetlerin altında gizli bir cemiyet olduğunu belirten Ali Osman, vakaların seri hâle geleceğini söyler. Kendisine bunu düşündüren, cesetler üzerine işlenmiş M.A inisyalleri ve numaralardır. Bu nedenle, başkalarının da öldürüleceği düşünülür.

Sadık gece boyu duyduklarının etkisinden kurtulamaz ve cemiyetin amaçlarına kendisini yakın hisseder. Ertesi gün, yolda toplanmış bir kalabalık görür. Cinayet işlenmiş, ceset kuyuya atılmıştır. Bu maktul de hafiyelerden Çerkez Ahmed'dir. Tesadüfen bulunan cesede aynı inisyaller ve 4 rakamı işlenmiştir. Bu damgayı gören Sadık, Ali Osman ile konuşur.

İlk cinayetlerin görgü tanığı olan Bahçıvan Ömer ise katillere tesadüf etmiş, onları takip ederek saklandıkları evi öğrenmiş ve zaptiyeye bildirmiştir. Ali Osman'ın babası bu evin tarassudunda görevlidir. Birisi kadın, iki kişinin daha eve gelmesinin ardından operasyon genişletilir. İki arkadaş, baskının sonuçlanmasını beklerken, denize açılıp sohbete orada devam etmeye karar verirler.

Baskın yapılan evde hiçbir iz bulunmaz. Zevcesini verem nedeniyle kaybettiği iki yıldan beri, hâlinde başkalaşma sezilen ve merak illetine düşen hane sahibinin, teyzesi ve Ermeni hizmetlisiyle yaşadığı konak olarak bilinen evi çeviren zabıtarlar, dolu olduğundan emin oldukları evin boşluğu karşısında şaşkıncıdır. Padişah'ın yaverlerinden Ziya Paşa, biraz araştırma yapmak istediğini söyleyerek Zaptiye

nazırı Şefik Paşa'yı gönderir ve seyisi Mustafa ve birkaç polisle evde kalır. Sonra polislere yemek izni verir. Polisler ayrılınca seyisi görünen arkadaşıyla evi araştırır. Nihayet, kuyunun başına gelir ve "Maran Ata" diye seslenir. Kaçaklar kuyudaki gizli alandan çıkarak Paşa'nın refakatinde, gözden kaybolurlar. Anlaşıldığı üzere Padişah'ın yaverlerinden Ziya Paşa ve seyisi komitacıdır.

Denizdeki gezintilerine devam ederlerken hem meraktan hem babasının işi bittiyse onu da almak için Yeni Mahalle iskelesine yanan Ali Osman, olanları polislerden öğrenir. Eve dönmeye niyetlenirlerse de zaman kaybederler. Sadık'ın ihtiyacını gidermek için karaya çıkmasından faydalanan kaçaklar iki arkadaşı rehin alarak sandalı ele geçirir ve kendilerini götürmesi konusunda Ali Osman'ı tehdit ederler. Romanın başkahramanı Saliha Hanım ile okuyucu burada karşılaşır. Saliha Hanım, kırk beş yaşında, solgun çehreli ve uzun boylu, güzel olmamakla birlikte, çehresinde çekicilik bulunan, zayıf bir kadındır. Gözlerindeki acı, kadının güzelliğini ve neşesini kaybettiğini gösterir. "Bütün vücudunda o âlâm ve azabın alâimi meşhûd" bulunmaktadır (Odyan 2017: 54). Saliha Hanım, Ali Osman'a, Padişah'ın "dest-i şiddetine" hizmet etmemesi gerektiğini, "kötülük" ederek "ifâ-yı vazife" eyleyemeyeceğini; "bazı memuriyetlerin adem-i icrasıyla ifâ-yı vazife edilmiş" olacağını söyler (s. 59). Bu satırlar, yazarın istibdattan ettiği şikâyet olmaktan öte, Sultan'a duyduğu öfkenin yansımasıdır ve yazar, kahramana şu sözleri söyler: "Tac-ı saltanatı, şeytan ve canilerin en büyüğünün bulunduğu bir memlekette, bir zabıta memurunun vazifesi, caniler hakkında ihtirâm-kârâne bir surette idare-i kelimetir" (s. 59).

Saliha Hanım'ın vakarından ve konuşmalarından etkilenen Sadık, "vicdanını kendi efâl-i seyyiesine iştirak" ettirerek, komitaya dâhil olarak arkadaşını zor durumda bırakır. Kaçakları takipte olan Bahçivan Ömer, olanları görmüş Saray'a haber yollamıştır. Ali Osman, Yıldız'da alındığı sorgudan babasının delaletiyle kurtulur fakat artık Padişah'ın gözünde babası da şüphelidir. Sultan II. Abdülhamid, "curet-i küstahâne ile gözünün önünde fütursuzca" cinayet işleyen "gürûh" karşısında tedirgindir (s. 74). Sultan'ı rahatsız eden, cinayetlerin ardındaki siyasi maksattır.

İkinci kısım, komitanın elinin Yıldız içerisine kadar sızdığı ve haberleşme yollarının nakliyle başlar. "Mahir bir nişancı olup silaha gayet meraklı olduğundan her vakit silahlarla" ilgilenen Sultan, penceresinin önünde "meşhur bir İngiliz fabrikasından getirilmiş olan" av tüfeğini incelemektedir ve deneme atışında ağaçtaki serçeyi vurur. Odyan, bu avlanma meselesini anlatırken Sultan aleyhine konuşur: "Zavallı kuş, dalından kopmuş bir kuru yaprak gibi yere düşerken, Abdülhamid'in didâr-ı hazininde zaferâne bir tebessüm-i memnuniyet nümâyân oldu" (s. 80). "Nişancılıkta derece-i muvaffakiyet bir mucize" olarak Sultan, havadaki bir güvercini de vurur. Kuşu hatıra olarak saklamak isteyen yaver, onu almaya giderken "zât-ı şâhâne, pencerenin önünde durarak bir nigâh-ı mesrûrâne ile kendi şikârının can çekiştiğini" seyrederek (s. 81-82). Sultan'a tesadüf yardım etmiştir. Çünkü vurduğu güvercin, posta güvercinidir ve pusulası üzerindedir. "Keyfi kaçan ve çehresi kararan" Sultan, kâğıdın bağlandığı kurdeleyi açmak isterken öyle aceleci ve şiddetlidir ki "kuş boğulup" ölür. Sultan'ın çehresinde "mehîb bir eser-i ızdırab nümâyân" olur. Küçük yazılardan oluşan notları çözebilmek için büyütece ihtiyaç duyulur. "Fransızcaya aşına olan" Padişah, kâğıttan komitanın yöntem, beklenti ve gidişatına ait bilgiler edinir ve düşmanın memleketin her köşesinde şubeleri bulunan büyük bir cemiyet olduğunu anlar. Hepsi de Sultan II. Abdülhamid devrinde Yıldız'da gerçekten görevli olan Tahsin Paşa, Abdülgani Ağa, Mehmed Paşa, Hacı Ali Paşa, İzzet Paşa, Müşir Nuri Paşa, Tahir Paşa ve Şefik Paşa isimlerini yanına çağırarak Sultan, bir toplantı gerçekleştirir. Yazar, Sultan'ın etrafındaki kişilerin sağlıklı düşünemediklerini belirtir: "Abdülhamid'in illet-i tehevürü ekseriya sâriydi. Kendisi bir buhranda bulunduğu zaman bütün mabeyinde bulunanlar dahi kendisiyle beraber buhrana dûçar olarak itidâl-i demi kaybederlerdi" (s. 89). Üstelik, yaverler, birbirlerini gözden düşürmek için hilelere de başvurmaktadır. Hanım Sultanlar, dadılar, devlet adamları ve memurlar hile, iftira ve şikâyetlerle göze girmenin peşindedir. Yazar, Sultan'ın bu yolla herkesi birbirinin gözlemcisi yaptığını belirtir.

“Çünkü Abdülhamid’in kuvve-i istibdadı, kendisini ihata eden adamların muhâsemeti üzerine istinat etmekteydi” (s. 90). Bu noktada Sultan’ın durumunu, Foucault’un Bentham tasarısından ilhamla oluşturduğu panoptik teori ile örtüştürebiliriz (Foucault 1992). Bütün İstanbul’u muhasara eden ve “toplum için normlar üreten” (Bröckling 2002, 280-84) bir mekân olarak Yıldız, bireylerini hastalıklı bir şaibenin pençesinde tutarak, insanlar arasında rekabet doğurur ve yapay bir korku atmosferi üretir. Bu noktadan itibaren insanlar için bir “sürek avı” başlar (Illich 2018: 23-58). Yıldız hem Sultan ve erkânı hem de halk için hafiyelerin gözlerinden ibaret bir alana dönüşür. Sürekli izlendiğini vehmeden Sultan, bürokratlar, hafiyeler ve halk giderek vesvesenin pençesine düşer (Lyon 2018, 146-151). Bu tahakküm, bireyden değil, mutlak olarak mekândan yansımaktadır.

Gerçekleştirilen Yıldız toplantısında zaptiye nazırı Yüzbaşı Şükrü Bey’e Bahçivan Ömer’i getirmesi konusunda emir verilir. Yüzbaşı, Ömer’in cesedini bularak, cenazesini Yıldız Sarayı’na getirir ve soruşturmaya alınır. Sultan, kendisinin sadık bendelerinden Bahçivan’ın vefat haberini “bir sükûn-ı garîb ile istima” eder. “Sabahtan beri dūçâr olduğu heyecanın şiddet-i tesiri tahtında bütün kuvve-i fikriye ve hissiyesini kaybetmiş durumdadır. Konuşulanları âlem-i rüyada bulunuyor gibi perişan bir bakış ve sükûn-ı hâl ile dinler ve heyecan-ı derûnunun yegâne alameti olmak üzere yalnız aşâğıki dudağı vakit vakit titre”yerek kalır (s. 94). Gün boyunca yaşadığı olaylardan dolayı harap olan asabı nedeniyle biraz istirahat etmek ister. Uykusunun gelmesi için “mutadı vechile, yanında birisinin bir şey okumasını emir ve irade eder. Abdülhamid, müthiş cinayetlerle zabıta faaliyetinden bâhis olan romanların meftunudur. Bunları tercüme etmek üzere, hassaten Türk ve Ermeni ve sair mütercimler tayin etmiştir. Yazar, Sultan’ın en ziyade hoşlandığı” müelliflerin “Emile Richebourg, Xavier de Montepin, Panson du Terrail, Gaboriau, Jules Marie gibi Fransız romancılar” olduğunu belirtir. Esvapçıbaşı İsmet Bey’in kendisine okuduğu bu tercüme romanlar içerisinde en çok dikkatini çeken, son zamanlarda keşfettiği “Conan Doyle romanlarından Sherlock Holmes maceralarıdır. İki mütercimim sürekli çevirilerini yaptığı Sherlock Holmes’un çok defa gayet küçük, gayet ehemmiyetsiz bir emareyle, keşfi nâ-kabil addolunan harikulade esrarı keşfetmekteki iktidarı, Hamid’in mazhar-ı hayret ve takdiri” olur. Yazara duyduğu teveccüh neticesinde onu İstanbul’a davet eder. İstanbul’a gelişinin ikinci haftasında, cuma günü selamlığa çıkan yazar, huzura kabul edilmemiş ve kendisine ne zaman görüşme gerçekleşeceği de bildirilmediğinden, İngiltere’ye yeniden dönmek kararını vermiştir. Bunun üzerine Sultan, Teşrifatçı İbrahim Paşa’yı göndererek, “külliyyetli bir ihsân-ı şâhâne ve bir de zî-kıymet hediye ile merkumu taltif” eder. “1904 senesi Bahar mevsiminde” gerçekleşen bu ziyaret, ancak birkaç kişi tarafından bilinir. Odyan’a göre Sultan, yazarı, aldığı bir jurnal üzerine huzuruna kabul etmemiştir. Bu jurnalde Conan Doyle’un “kendisine vâki olacak müsâadât-ı mahsûsadan bilistifade, Mabeyn-i Hümâyûnla onun hayat-ı dahiliyesini arîz ü amîk tetkik ederek, bunları yeni bir romana mevzu ittihaz etmek” amacıyla olduğu belirtilmiştir. Hatta yazarın “bu maksadını kendi ehibbâ ve eviddâsına bizzat beyan ettiği gibi, mezkûr yeni romanını tabedecek olan nâşir ile de bir mukavele-name bile akdetmiş olduğu jurnalde yazılıdır. Bu haberle yeni vesvese ve endişelere dūçâr” olan Sultan, “Avrupa matbuatında kendi aleyhinde neşriyat zuhurundan, en ziyade nefret ve ihtiraz etmekte bulunduğu” bahsedilen hususu engellemek için uğraşır (s. 102). Bu bilgilerin verilmesinden sonra anlatıya devam eden yazar, Sultan’ın aklına Holmes’in gerçekte var olup olmadığı düşüncesinin takıldığını belirtir. Sütkardeşi İzzet Bey’e bu fikrini açtığında kendi beklentisi reyine cevap alır. Bu kadar hikâyenin, muhayyileyle oluşmayacağı, belki dedektifin isminin farklı olabileceği üzerinde düşünürler ve Sultan, Londra elçisi Musurus Paşa’ya araştırma yapmasını emreder. Paşa, tahkikat sonunda Padişah’a Sherlock Holmes’in hayatta olduğunu müjdelar. Holmes, “akdemce memâlik-i müctemia ile İngiltere’de hafiyeye memuriyetini icra etmiş olup, elyevm işten el çekerek İskoçya’nın bir karyesinde ikamet etmektedir. Kendi asıl ismi McClain’dır”. McClain’ın hiçbir serveti bulunmadığı, cüzi bir maaşa sahip olduğu, “binaenaleyh mevâid-i nakdiye ile kendisini kandırmak kabil” olabileceği belirtilir (s. 105). Gerçekten de 2650 İngiliz lirasına, altı aylık mukavele

imzalayan McClain, yola çıkar.

“1904 senesi teşrinievvelinin yedinci günü alafranga saat onda” Sherlock Holmes yani McClain, İstanbul’a gelir ve İzzet Paşa tarafından karşılanır. İstasyon; otel simsarları, polisler, hafiyeler, arabacılar ve yolcu yakınları ile doludur. Polisler, gelen yolcuların evrakını kontrol etmek için çabalamaktadır. İzzet Paşa, pasaport muayenesine gelen polisleri azarlar ve “İngiliz kepiyle” kapadığı başı, “sakalı bıyıkları matrûş, nazik burunlu, kırmızı yüzlü, mütefekkir ve parlak gözlü” bir adam olan McClain, bu duruma şaşırır. İltimasla ve belge olmadan hareket eden polisler nedeniyle, ülkeye gelen misyoner ve komitacıların engellenemeyeceğini düşünür (s. 109). Hafiyeler, dil öğrenme konusunda üstün yeteneklidir. Londra’dan gelirken Türkçe öğrenmek için kitap almış ve seyahati boyunca dili kendisini kurtaracak kadar öğrenmiştir. Yine aldığı haritayla İstanbul’u mahallelerine dek öğrenmiştir.

Devletlilerin diplomatik dilinden hoşlanmayan McClain, İzzet Paşa’nın olayın siyasi olduğunu örtmeye çalışan üslubundan rahatsız olur. Bu gizli daveti, adı cinayetleri çözmek için almadığını, işlenen cinayetlerin doğrudan Sultan’ın şahsı ile münasebeti olduğunu ve cinayetlerin siyasi cinayetler olduğunu İzzet Paşa’ya “Karşınızda siyasi bir cemiyet-i hafiyeler vardır. Kendi maksad-ı hafiyelerine vâsıl olmak için ahval-i mümâsile de âdet olduğu veçhile birtakım cinayetler ikasına lüzum görmüştür. Çünkü cemiyet-i mezkûrenin maksadı tabii hükümet-i hâzıra aleyhindedir. Hükümet-i hâzıranın hâkimiyet-i mutlaka suretiyle reisiye sultan olduğu cihetle Abdülhamid kendi hükümetini tehdit eden cemiyeti mahvetmek için her gûne tedâbir-i müessireyi ittihaz etmiştir” (s. 112) sözleriyle açıklar.

Uzlaşmaz yapısıyla Paşa’nın öfkesini üzerine çeken Hafiyeler, Saray’a yerleşir. McClain, “burada polis hafiyelerine İngiltere’den daha ziyade ihtimam sarfediyorlar, Abdülhamid işime gelecektir. Bu adamı tamahkâr diye itham ediyorlar. Fakat kendi misafirine hakiki bir centilmen gibi ikram etmektedir” diye düşünür. Biraz dinlenmesini müteakip, İzzet Paşa, Kandilli ve Erenköy’deki cinayetleri, cesetlerin üzerindeki yazı ve rakamları, Yenimahalle baskınının başarısızlığını, Bahçıvan Ömer’in katlini, işe yaramayan sorguları, posta güvercinindeki notu ayrıntılarıyla Hafiyeler’ye anlatır. McClain, bu cemiyetin kendilerine fazla güvendikleri için hata yaptıklarını, cinayetlerde fevkaladelik olmadığını, cesetleri damgalamanın gereksiz olduğunu, mühim vazifelerde yardımcılarının bulunmasının onlara kolaylık sağladığını düşünür: “Bu heriflerin Yıldız’da adamlarının bulunmasının ihtimali vardır, şu hâlde işim müşkil olacağı gibi, halim de tehlikede kalacaktır. Ustalıkla ikram edilecek bir kahve veya şurup ile beni de ortadan kaldırırlar. Bu şeyler Şarkta alesseviye olağan işlerdir” (s. 114-116) diye düşünür. Yazarın, İngiliz zekâsını parlatırken, Doğu’yu oryantalist gözle sunuşunun örneği olan satırlardan sonra McClain, Sultan ile görüşür. Ona da cinayetlerin ardında gizli bir cemiyetin bulunduğunu; bu cemiyetin amacında ise “hükümetin idâre-i hâzırasını tebdil ve yerine serbest bir idare getirmek” olduğunu, dolayısıyla cinayetlerin siyasî gaye taşıdığını belirtir (s. 118). Padişah’ın, kendisine açıkça cinayetlerin çözümü konusunda başarılı olup olamayacağını sorması üzerine, önce güvercinde bulunan notu ister. Notu aldıktan sonra odasına çekilir ve incelemeye başlar. Nottan, cemiyet üyelerinin kendilerini çok emniyette hissettiklerini; Yenimahalle baskınından kurtulmuş olduklarını, Saray içerisinde yardımcıları olduğunu, cinayetlerin devam edeceğini anlar. Ayrıca, paraya ve insan kaynağına ihtiyaç duyduklarını, ordunun desteğini sağladıklarını, hazırlıkların devam ettiğini, cemiyetin gittikçe büyüdüğünü öğrenir. Yazar, hayranı olduğu İngilizlerin bir ferdi olan McClain’i komita üzerine düşündürür. “Kalben destek vereceği siyasî bir meselenin içerisinde bulunmuş olmaktan dolayı rahatsız”dır, ancak görevinden dönmeyi alçaklık saymaktadır. Yoksa Sultan’a ve Osmanlı’nın toprak bütünlüğüne dair kaygısı yoktur. “Türkiye vatanım değildir, Abdülhamid gibi bir zalime hoş görünmeye mecburiyetim yoktur”. Aslında McClain’in konuşmaları, dönemin İngiliz siyasetini aşikâr eden hususlardır. Bu sırada İzzet Paşa, iki kadın hafiyeye ait yeni bir cinayet haberini getirir. İkili arasındaki konuşma vasıtasıyla yazar, Sultan’ın hafiyelik teşkilatı ile ilgili bilgi vermiş olur: “Bilirsiniz ki zât-ı şâhâne zemîn ü zemâna ve kendi müvesvis tabiatı yüzünden

sivil zabıtaya ve hafiye idaresine derece-i nihâyede ehemmiyet vermiştir. Yeryüzünde Türkiye gibi hafiyelik idaresiyle şöhret-şiar hiçbir memleket yoktur” diyen İzzet Paşa’ya McClain, alaycı bir ima ile “Türkiye ahalisinin yarısı, diğerleri hakkında hafiyelik ederek geçinmektedirler” der. Paşa imayı anlamazdan gelir ve hafiyeliğin namuslu bir iş ve vatanperverliğin göstergesi olduğunu belirtir. Sistemin işleyişini anlatmaya devam eder: “Zât-ı hazret-i pâdişâhının, birçok aylıklı hafiye memurlarından başka, maaşsız bir takım asdika-yı bende-gânı vardır ki bunlar dolayısıyla inâm ve iltifât-ı şâhâneye mazhar olmak için çalışırlar” (s. 121-123). İzzet Paşa, saray içerisinde bir özel hafiye alayı bulunduğunu, bu gruba bir vezirin başkanlık yaptığını, ilaveten iki yıldan beri varlık gösteren kadın hafiye teşkilatı tesis edildiğini ve bu teşkilatın bizzat Sultan’ın kızı tarafından yönetildiğini belirtir. Yine büyük memurların haremelerinde Türk kadınlarından başka, Ermeni, Rum, Musevi hatta Avrupalı kadınlardan oluşan hafiyeler istihdam edildiğini, bu kadın hafiyelerin önemli surlara ulaştıklarını belirtir ve cinayet üzerinden konuyu açıklayabileceği alan bulmuş olur. Sonra vakaya devam edilir. Bir kadın hafiyeden, “Pangaltı’da, Mekteb-i Harbiye karşısında bulunan” ve Albert R isminde bir Fransız’ın ikamet ettiği haneye iki Türk kadınının gizli ziyaret gerçekleştirdiğinin haberi gelir. Düvel-i Muazzama’dan birisinin sabık tercümanı olan zat, Taşnak üyelerince gerçekleştirilen Osmanlı Bankası’nın soyulması hadisesinde fedailerin firarlarına imkân sağlamıştır. Kadın hafiyelerin peşlerinde olduğunun anlaşılmasının ardından, onlara mektup hilesi uygulanmış ve iki hafiye öldürülmüştür. Cesetleri, polis komiseri Abdülhalim Efendi’ye hitaben yazılmış mektupla sandık içerisinde teslim ederler. Cesetlerde M.A inisiyalleri ile 6 ve 7 numaraları görülür.

McClain, Sultan’a sekiz gün içerisinde cemiyetin saklandığı yerin bilgisini vereceğini, ancak işini gizlilik içinde yürüteceğini, bu nedenle de Abdülhamid ile tartışarak, Yıldız’dan ayrılmış ve İngiltere’ye dönmüş rolünü oynaması gerektiğini belirtir. İsteği kabul edilince plan uygulamaya koyulur ve romanın ikinci kısmı başlar.

Yeni kısım, “1904 senesinin 7 teşrinievvelinde perşembe günü, Llyod şirketinin, Uranu isimli” vapurundan, “otuz yaşlarında”, ateş gözlerle ve kalın kaşlara malik, kırmızı yanaklı, genç bir İtalyan rahibin inişinin anlatılmasıyla başlar. Polislere pasaportunu veren Antonyo isimli rahip, amacının Kudüs’e gitmek olduğunu, vakti varken İstanbul’u görmek istediğini; bir otele yerleşeceğini beyan eder. Polis doğru soruları soramaması ve ensesinde Demokles’in kılıcı nevinden sallanıp duran sefaret tehdidi karşısında, cemiyetin çok önemli bir ferdi olan Vahram’ın şehre inmesine izin verir. Sefaretlerin, dönemde millî güvenliği tehdit edecek derecede imtiyazlı oluşu, romanda, sürekli olarak vurgulanır. Bu sırada McClain de Jacque Bruno ismiyle, ikinci sınıf bir otel odasına yerleşir.

İngiliz Hafiye, ilk olarak Üsküdar dolaylarına çıkar ve yaver giden şansının semeresini, zekâsının yardımıyla alır. Elinde gezi rehberiyle vapurda olayları düşünürken, İtalyan rahip dikkatini çeker. Simasından Şarklı olduğunu düşündüğü bu kişide tuhaflık sezer. Gerçekleştirdiği kısa sohbet de şüphesini derinleştirir. Şahsın, yeni geldiğini söylediği İstanbul’un vapur tarifelerinden haberdar oluşu; İtalyan kıyafetinde olduğu halde, Fransızca’yı İtalyan aksanıyla söylemeyişi; Fransızlara ait olmakla birlikte, rahiplerin okumadıkları bir Cumhuriyetçi gazete olan *Matin*’i ve siyasî bir Türk gazetesi olan *Tan*’ı üstelik de politika kısımlarından okuyor olması; aceleyle indiği vapurun karşısında bekleyen arabacıyla bilmediğini söylediği Türkçe ile pazarlığa girişmesi, McClain’in kanıtları olur. Uzun takip sonunda Hafiye, bu kişinin büyük bir kayanın ardında kaybolduğunu görür. Orada beklediği sürede, biri kadın dört kişi daha gelerek, aynı kayanın yanında kaybolurlar. McClain, tedbirsizce yaklaşır, kayanın etrafını incelemeye başladığında dört köşeli küçük taşın altında şifreli giriş kilidini bulur. Cesetler üzerine dağılan M. A. inisiyallerinden hareketle parolanın ne olduğunu düşünür. Kişilerin din adamı kılığına bürünmelerinden sonuca ulaşmaya çalışırken *Tevrat* ve *İncil*’i düşünerek Maran-Ata der. Hz. İsa’nın yeniden dünyaya geleceği ve buna inanmayanların lanetleneyeceği yönündeki inancın ifadesi olan kelimeyle dedektif, aradığı şifreyi bularak kayadan içeri girer. Hafiye dar ve

karanlık geçitten ilerlerken yakalanır ve üyelerce sorguya alınır. Kim olduğunu, İstanbul'da neden bulunduğunu, komitacılara nasıl ulaştığını dürüstlikle anlatır. Olayı çözenin, kendi muvaffakiyeti adına elzem olduğunu, siyasî meselelerle ilgisi olmayacağını belirtir. Sultan'a hizmetinin “doğru ve hak bir dava için olmadığını”, hayatında ilk kez “mânen müşkil bir mevkiye” bulunduğunu söyler. “Cemiyet-i hafiyenin ruhu” Saliha Hanım ve üyeler karar verirler, kendilerini yakalatması koşuluyla, onu serbest bırakacaklarını ve bunu da dostluk nişanesi olarak görececeklerini söylerler. McClain, bu teklife şaşırsa da komitacılarla anlaşır.

Aynı anlarda Sultan, kendisine kapalı mahfazalarla tepsi içerisinde gelen ve “etüv makinesinden geçtikten” sonra alıp okuduğu jurnallerle ilgilenmektedir. Sultan'ın okuduğu jurnaller, haber kadar dedikodu da içerir. Örneğin: İran konsolosunun Ermeni asıllı eşi Mısır'dan gelmiştir. Bu kadının Ermeni patriğiyle görüşerek gizli toplantılar gerçekleştirdiği ve Sultan'ın aleyhine çalıştığı ifade edilir. Kadının İstanbul'dan uzaklaştırılması gerektiğine karar verilir (s. 156-163). Ayrıca Ermeni okullarında muzır konular konuşulduğu ve öğrencilere kimya dersinde bomba yapımının öğretildiği, okul aidatı adı altında Cenevre'deki komitalara destek sağlandığı anlatılır. Bunun dışında devlet memurlarının hanımlarının alışveriş yaptıkları mağazalardan, yol üstünde ani karar değişikliği ile eve dönen yaverlere kadar her şey dile getirilir. Tüm bu haberler, Sultan'ın vesvesesinin artmasına ve buna bağlı olarak da istibdat tedbirlerini artırmasına yol açar.

Yeni vaka halkası, Sultan'ın gözdelelerinden Dilara hakkında olur. Dilara, aslında komitacı yaver Ziya Paşa'nın sevgilisidir ve cemiyet lehine çalışmaktadır. “Yirmi yaşlarında nadirülemsal, melahat ve letafete malik bir genç kadın” olan Dilara, o gün Padişah'ın yanına izinsiz girer. Sultan'ın refleksiyle ateşlediği silahından son anda kurtulur ve bir diğer gözde olan Belkıs'ın babası Albus'tan şikâyetçi olduğunu söyler. Oldukça değer verdiği bu kız karşısında iradesi zayıflayan Sultan, Albus'u yanına çağırıp onu kovduğunu açıklayacakken Albus, Ziya Paşa ve Dilara'nın “zât-ı şâhâne” aleyhine faaliyet göstermekte olduklarını delillerle birlikte ispatlayacağını söyler ve üç gün müsaade alarak araştırmalarına başlar.

Bundan sonra yazar, “hükümdar-ı müstebit” (s. 165) olarak değerlendirdiği Sultan'ın mahremine dair kurguladığı ve oryantalizmden beslenen pop tarih verilerini sunmak için meseleyi derinleştirir. Sultan'ın kadınlara karşı büyük bir zaafı olduğunu belirten yazar, konuyu Dilara üzerinden dile getirir: “Abdülhamid'in en büyük gâilelerinden birisi kendi sıhhatinin muhafazası iken merkume kızın yanında her türlü tedbir ve ihtiyati unutturdu. Hususi etibbâsı bazı kere rumûzât ile bu ciheti kendisine ihsas ettirmek istemişler ise de zahmetleri hep boşa çıkmıştı. Kendi üzerine yalnız tesir ve nüfuzu olan ve peder diye tesmiye ettiği tabibi Mavroni Paşa, birkaç sene evvel vefat etmiş olduğundan, hiçbir tabip onun yerini işgal edememişti. Böylece bu güzel kıza karşı Abdülhamid'in ibtilâ-yı aşkı, vücudunu tedricen bitirmekte ve hususi etibbâsı kendisinin az vakitten büsbütün kuvvetten düşeceğini görmekte idiler” (s. 170-71). Derken McClain, Sultan'a gelir ve konuşmasında “şüpheci sultan-ı müstebidi, sert ve hadîd çehre ile bırakmak pahasına, ona gerçekleri söyler. Rüzgâr-ı fesâd bütün memâlik-i Osmâniye'nin bir ucundan diğer ucuna kadar esmiş ve alevler içinde bırakmıştır. İşte hakikat bu merkezdedir. Bugün henüz bir şey göremezsiniz, lakin göreceğiniz gün zaten vakit geçmiş olacak ve harik içinde belki siz de yanmış bulunacaksınız” diyerek Sultan'a nasihat veren Hafîye, komitaya karşı da oldukça müsamahakâr bir dil kullanır. McClain, onları birer suçlu olarak değil, “bir davanın hakkaniyetine ve onu kazanacaklarına kanaat getirmiş ve çalışmakta bulunmuş olan fedailer” olarak adlandırır (s. 183-85). Yazarın, İttihatçılara dair düşünceleri, böylece McClain ağzından bir kez daha aktarılmış olur. İzzet Paşa ise dedektife, bir yabancı olması hasebiyle, meselenin aslını çözemediğini söyler.

McClain, komitacılarla anlaştığı gün ve saatte onları yakalatmak üzere yola çıkar. Saliha Hanım ve arkadaşları McClain ile anlaşmalı olarak yakalandıklarında, bekçi Hasan, suçlular içerisinde kadın



bulunmasına şaşırır. Saliha Hanım, yanıt olarak “keşke kadınlar kadar sizin de yürek ve şecâatiniz olsa idi, o vakit böyle bayağı hizmetler ifası için tenezzül etmez idiniz” der (s. 195). Azaların hapsedilmesinin ardından Ziya Paşa, McClain’e kendisinin de komitacı olduğunu belirtir ve “adi caniler olmayıp beşeriyetin en büyük canisine karşı mücadele eden ve kendi zavallı vatanlarını ihya ve imar için her şeylerini terk etmiş ve her türlü mahrumiyetlere katlanmış olarak kavgalar eden fedailer” olan arkadaşları için McClain’den Yıldız’da kalarak, bî- taraf vaziyet almasını ister. Onu ikna etmek için söyledikleri, yazarın Sultan Abdülhamid devrine dair yorumlarını aktarmasının yoludur. Paşa, Sultan’ın komitacıları affetmeyeceğini, onları mutlaka öldürteceğini, fakat bu ölümleri, dikkat çekmemek için örtülü biçimde gerçekleştireceklerini belirtir. “Birkaç gün sonra birisi odasında asılmış olarak, diğerinin bir sancı neticesinde birkaç saat zarfında hayatına hâtime çekilerek, üçüncüsü su içinde boğularak vücutları ortadan kaybolur, dördüncüsü...” Nihayetinde McClain, istintakın sonucunu beklemeye, “Türkiye’nin inkılap ve teceddüdünde” (s. 202-05) kendi payına düşen “rol”ü oynamaya karar verir.

Yakalanan cemiyet üyeleri hapsedilir ve Saliha Hanım sorguya alınır. Sorgu boyunca Saliha Hanım’ın gösterdiği “metanet ve kudrete karşı” (s. 209) şaşkın kalan heyet, Sultan’a yöneltilen itham ve hakaretler karşısında sessiz kaldıkları gibi kendilerine yöneltilen “dalkavuk”luk suçlamasına da ses çıkaramazlar. Belirtilen öncelikle komita ruhu olur. Bilindiği üzere komita, siyasal bir amacı gerçekleştirmek, ereğine ulaşmak için silahlı savaşında bulunan gizli örgüt, gizli topluluk anlamını taşır ve örgüt kültürüne göre şekillenir (Weber 2014, 115). Örgüt kültürü ise inanç, tutum ve ideoloji normlarının paylaşılmasıyla ayakta kalır (Erkmen 2010, 79-90). Üyelerine hazır davranış kalıpları üreten örgütsel kültür, kardeşlik bağını telkin ederek, üyeler üzerinde denetleme sağlar ve her türlü dayatma, üyelerce meşru sayılır (Şengül Doğan 2013: 46). Örgüt kültürünün ilk ve en önemli işlevi, aidiyet şuru oluşturmaktır. Yaptırımları, ödülleriyle örgütsel kişilik pekiştirilir. Birey özellikleri silinir ve üyeler, yalnızca örgüt rolleri içerisinde kendilerini anlamlı hisseder, kimlik kazanır (Gordon 1996: 47). Her örgüt, kutuplaşma temellidir ve bu kutuplaşmanın karşısında “öteki”ni madden veya manen yok etmeye eğilimli bireyler bulunur. Romandaki komita üyeleri, örgüt kültürü ile donanmış ve kendi şahsiyetlerini silerek, Sultan’a karşı birleşmişlerdir. Saliha Hanım’ın hayatı ve neden komitacı olduğu burada açıklanır.

Saliha Hanım’ın babası, Sultan Abdülaziz’in bendelerinden Hüsnü Efendi’dir. Babası, Sultan’ın yalnızca güçlü olduğu dönemlerde değil, “ıdbâr edildiği zamanlarında” da ona bağlı kalmış, başka bir padişahın yönetiminde görev almayı reddetmiştir. Sultan’ın intihar ettiğine inanmayarak, öldürüldüğünü dillendirmiştir. Mithat Paşa’nın mahkemesi esnasında Sultan’ın, müddeî olarak bulunması talebini de reddedince Hüsnü Efendi, Antep’e sürgün edilmiştir. Sultan’ın öfkesi artık Saliha Hanım’ın eşi Necip Bey’e yönelmiştir. Necip Bey, 93 Harbi’nde yararlılık gösteren; Plevne başta olmak üzere, harp meydanlarında savaşan bir askerdir. Hürriyetperver, “müdâhane ve münâfıklık nedir bilmez ve fırsat düştükçe de Hamid’i ve etrafındaki müdâhin ve entrikacıların alayını sert sözler ile tenkitten geri durmaz” biridir (Odyan, s. 217). Önce Arabistan’da çıkan isyanı bastırmak için binbaşı rütbesiyle Yemen’e gönderilir. Saliha Hanım, Sultan’ın açıktan yok etmeye korktuğu eşine, böyle bir görev vererek amacına yürüdüğünü bilir. İsyanın neticelenmesinden sonra Necip Bey, Mithat Paşa ve yakınlarının bulunduğu Taif’e, hapisane nöbetçisi olarak yollanır. Derken sadık bir arkadaşları, Saliha Hanım’a eşinden mektup getirir. Mektupta Necip Bey, Saliha Hanım’a, canına kast edilip intihar süsü verileceğini; başı dik olarak her şeye hazırlıklı olmasını; çocuklarını kin ile yetiştirmesini ve intikamını almasını vasiyet eder. Dediği gibi kısa süre içerisinde boğularak öldürülen Necip Bey’in üzerinden intihar mektubu çıkar. Olaylar, bizzat cinayeti işleyen kişi tarafından da itiraf edilir. Saliha Hanım, kocasının ölümü konusunda soruşturmaya girişmeyeceği yönünde yöneticilere senet vermesi karşılığında İstanbul’a gelebilir ve çocukları da devlet bütçesinden eğitime alınır. Çocuklarını, dinî hüviyete bürünmüş bir kin ile yetiştirdiğini belirten Saliha Hanım, iki oğlunun

mezun olarak orduya gireceklerine ve Genç Türklere katılarak Sultan'ın yok edilmesini sağlayacaklarına inanarak hayatta kalır. Derken Saliha Hanım'ın evine kocasının yakın arkadaşlarından Kolağası Hakkı Bey istişare için gelir. Birlikte gizli balıkçı kulübesine gittiklerinde sandığa saklanmış bir genç ile karşılaşılır. Saliha Hanım'ın oğulları Zeki ve Arif'in arkadaşları olan bu çocuk, tehlikeli görünen genç öğrencilerin, kendisi ve Saliha Hanım'ın oğulları da dâhil olmak üzere bir kayıkla vapura alındıklarını, Daha sonra Çerkez Mehmed Paşa'nın emriyle ellerinde çuvalar olan cellâtlara teslim edildiklerini anlatır. Zeki, Arif ve Hakkı Bey'in oğlu Osman denize atılarak öldürülmüşler; bu vakayı nakleden çocuk ise gemiden atlayarak kaçmayı başarmıştır. Çocuklarını “pençe-i istibdada feda” ettiğini belirten Saliha Hanım, o gece balıkçı kulübesinde bulunan kişilerle, cemiyeti kurduğunu ve Sultan'dan intikam almak için faaliyetlere giriştiğini anlatır. Sorgusu tamamlandıktan sonra hapse gönderilir.

Bu sırada Albus, elinde bir notla İzzet Paşa'nın yanına gelir. Sıkı koruma altında bulunan ve odasına kimsenin girmesine izin verilmeyen Saliha Hanım, doktor kontrolüne gideceği sırada, Dilara'nın hizmetkârlarından biri odaya girmek ister. Belkıs, durumu fark edip, kızın üstünü aratınca bir not ele geçirir. “Cesaretle ol ve tutmuş olduğun istikametten hiç inhirâf etme. Dostların seni gözetmektedirler, her şey yolundadır” (s. 232) yazılarının okunduğu bu kâğıtta bir imza bulunmasa da notun Ziya Paşa tarafından yazıldığı, el yazısından anlaşılır. İzzet Bey, haberin ödülünü kaptırmak istemediği için ustaca bir hileyle Albus'un hain olduğuna Sultan'ı inandırır ve ondan da Paşa'dan da kurtulmuş olur. Dolayısıyla kendilerini en müşkül vaziyetlerinde kurtaracak olan mühim arkadaşlarını kaybeden komitacılar, hapis kalırlar.

Sorgunun ikinci gününde de Saliha Hanım, Sultan'a karşı kin kusan sözler sarf eder. Çekirdeğini beş kişinin oluşturduğu bu cemiyetin birbirine olan sadakatini anlatırken “zulüm ve itisâfa ve müstebide karşı aynı nefret ve husumeti perverde etmekte idik, zira hepimizin amâk-ı kulübuna istibdadın kanlı ve parçalayıcı darbeleri vurmuştu” der. İzzet Paşa, teşkilatın içinde kimlerin olduğunu sorduğunda ise “istibdadın bütün fedaileri, hürriyetin, adaletin teşne-gâni, tekmil hakiki vatanperver, namuslu adamlar” (s. 242) cevabını verir. Saliha Hanım'dan sonra sorguya alınan Ali, Vahram ve Sadık'ın sorguları kısa sürer ve yapılan istintaktan Saray lehine netice elde edilemez.

Sorguda ısrarla dile getirilen bir diğer husus, fedailik konusudur. Romanda hafiyeler, hainler ve cemiyete zararlı kişiler, fedailer tarafından öldürülür. Komitacılar göre fedailik, vatan sevgisinin diğer adı olup, vatan uğruna her şeyin fedasını gerektirir. “Selamet-i vatan hususunda çalışan ve hatta bu uğurda feda edilmeye bile amade olan bir kimse, bu fikr-i mukaddesten başka hiçbir şeyi nazar-ı dikkate almamalı, vatan hod-pesent bir mahbûbe olup bizden her şeyi unutturarak daima kendiyile meşgul olmamızı talep eder” (s. 347). Ayrıca fedailer, “istibdadın bütün fedaileri hürriyetin, adaletin teşne-gâni, hakiki vatanperver, namuslu adamlar, mağdur, nâ-hakk yere mahkûm olanlar, hürriyetperverler, vatanperverler” olarak sunulurken, komitanın amacı da “vesâit-i lâzıme müracaat edilerek istibdadı yıkıp onun yerine hür bir hükümet-i meşrûta kaim etmektir. Zira sefil vatanımızın çare-i halâsı böyle bir hükümetin mevcudiyetine mütevakıftır” sözleriyle açıklanır (s. 244). Ali, sorgusunda komitanın amaçları doğrultusunda işledikleri cinayetlerle ilgili olarak şunları söyler: “Komitamız menâfi-i şahsiyeleri için istibdada alet olan alçakları ve vatanın hürriyetini kendi denî mevcudiyetlerine feda eden kimseleri ortadan kaldırmak üzere karar vermiş olup söylemiş olduğunuz üç kişi de bu kabîl denilerden madûd bulunduğundan, komitamız kararını mevki-i icraya vaz etti ve icabı takdirinde bu gibi vesâite yine müracaat edilecektir” (s. 248). Bu sözler üzerine Sultan, acımasızlığıyla tanınan devlet adamı Necip Melhame'yi yanına çağırır ve ona sınırsız yetki verir. Bu “meşûm teşvikât” karşısında bütünüyle zalimleşen Necip Melhame, Arap yardımcısı Said Ebussemek ile birlikte, işkencelere başlar.

“Izbandut gibi kocaman bir Arap” olan Ebussemek, “siyah surati, kalın dudakları ve karanlık içinde

parlayan gözleri ile görenleri havf ve korkuya” sevk eden; “Sudanlı bir zenci”dir. Mısır'da uzun müddetçe cellatlık yapmış ve “musâraalara iştirak ederek Kahire ve İskenderiye’de büyük bir nam kazanmış”, sonra da Sultan’ın sarayına alınmıştır (s. 255). Saliha Hanım’ın sorgusu esnasında vazifesini icra eden Ebussemek, kadını kırbaçlar; ateşte eritilmiş demirlerle vücudunu dağlar. İşkence devam ederken, mutadı üzere oturduğu yerde, kısa süreli uykular uyuyan Padişah’ın yine kısa sürelik bir uyku anında yanı başında peyda olan bir kama ve not, işlerin gidişatını değiştirir. Notta, “eğer derdest edilen dört kişinin hayatını taht-ı tehlikeye vazeder isen, eğer onlara işkenceler ve eziyetler çektirir isen, ölümün zaruridir. Bu kamayı masa üzerine vazeden el pek sühûletle göğsüne de saplayıp seni aniden öldürebilir. Bu kamanın üzerinde olan zehir aniden tesîr-i nüfûz edip seni onun elinden başka hiçbir kuvvet ve kudret-i insâniye kurtaramaz. Şayet emirlerimize râm etmezsen ömrün bizim yedimizdedir” (s. 266) sözleri yazılıdır ve Sultan, derhal işkencenin durdurulmasını, Saliha Hanım’ın muayenesine özel ihtimam gösterilmesini emreder. İzzet Bey, soruşturmayı durdurarak, yapılan işkenceden Padişah’ın haberi olmadığı yönünde Saliha Hanım’ı ikna etmeye çalışır, özürler diler ve kadın, doktor kontrolüne alınır. Sultan Abdülhamid ise McClain’den yardım ister ve kamanın kim tarafından bırakıldığına dair soruşturma başlatılır.

McClain durumu anlar, ancak soruşturma sonucunu paylaşmaz. Buna göre kapıdaki yaver, yanında nöbet tutan diğer arkadaşına uyutucu sigara vermiş ve dikkat çekmemek için kendisi de aynı sigaradan kullanmıştır. McClain, kapı tokmağındaki izden, not ve kamanın Sultan’ın hareminden bir kadın tarafından içeriye bırakıldığını anlar ki bu kadın Dilara’dan başkası değildir. Yine dedektif, kâğıdın cinsine ve üzerindeki bir alanın yırtılmış olmasına bakarak, kâğıdın kalitesinden, ancak otel mektup kâğıtlarından biri olabileceğine karar verir. Kroker Oteli’nde aradığını bulan McClain, burada gizlenen Ziya Paşa ile karşılaşır. Paşa ve Sai Bey arasındaki haberleşmeye yardımcı olan Hafıye, Sai Bey’in, komitanın önemli azalarından olduğunu öğrenir.

Mithat Paşa’nın avukatlığını yapmış olan Refik Bey ile birlikte komitaya dâhil olan Sai, aslında bu yakalanmanın büyük planın parçası olduğunu, ancak komita içerisinde yaşanan bölünme dolayısıyla hedeflenenin gerçekleştirilemediğini, şimdi arkadaşlarını kurtarmak emelinde olduklarını belirtir. Bu bölünmenin, İttihat ve Terakki tarihindeki bölünme ile paralel olduğu aşikârdır. Dolayısıyla yazar, açıklama yapmasa da tarihî gerçeği imler. Anlatıda McClain’in komitacılara yardım etme sözü vermesi üzerine, yazarın İngiliz muhipliğini gösteren bir sohbet yaşanır: “Bugün müstebidlerin ayakları altında inleyen vatanımız bütün hulûs-ı kalbe malik olanlar tarafından muzaffer-i muâvenet olunmalıdır. Siz Mösyö McClain, hür bir memleketin toprağında büyümüş bir zat olmanız itibarıyla vatanlarını pençe-i istibdâdından kurtulmalarına çalışanlara daima yardım etmeye borçlusunuz” (s. 280). Bu söz üzerine hafıye, yakalananlar hakkında sürgün kararı çıkarılması için mücadele edeceğini söyler, ancak planları farklıdır. Padişah’ın yanına gelen McClain, düşmanların “adi caniler” değil, “siyasî maksat ile hareket eden ihtilalciler” olduklarını tekrarlar. Sultan’ın emniyeti için bu kişilerin sürgün edilmelerini tavsiye eder. Böylece, Sultan hem intikam isteyen komitacılardan kurtulacak hem de herkesin takdirini kazanacaktır. Sultan, konuşmadan etkilenerek komitacıların Yemen’e sürgün edilmelerine karar verir. “Teşrinievvelin yirminci çarşamba günü”, sürgünleri götürmek üzere bir vapur tedariklenir. Saliha Hanım, odasından çıkarılıp, bir arabayla vapura nakledilirken, oğulları gibi denizde öldürüleceğini düşünmektedir. “Ölmek fikri kendisi için bir şey değil idi ise de Abdülhamid’in yine galip geldiğine tahammül edemez. Kendileri de binlerce şüheda misillü istibdadın izmihlâlini ve vatan-ı Osmânî’nin mazhar-ı teceddüd ve nâil-i refâhiyet ve saadetini reyelayn müşahede edemeyeceklerini der-hatır ederek yeis ve kederlere müstağrak” olur (s. 291). Onları götürecek olan geminin kaptanı Osman Efendi, başlangıçta anlayışlıdır ve sürgünlerin görüşmelerine dahi müsaade verir. Ancak yolculuğun ilerleyen zamanlarında eline bir ferman gelir ve suçluların gözlem altında bulundurulması, birbirleriyle görüştürülmemesi yönünde emir alır. Süveyş Kanalı yakınında mola verdiklerinde Kaptan, Mısırlı tellal Hoca Tevfik ile karşılaşır. Gemiye başka yolcu alması yasak

olduğu hâlde, bu tellalın verdiği yüklü miktarda paraya kanarak, vapura iki kadın, üç erkekten oluşan bir İngiliz ailenin alınmasını kabul eder. Bu kişiler, McClain ve Ziya Paşa'nın içlerinde bulunduğu komita üyeleridir ve kurnazca bir oyunla arkadaşlarını kaçırlar. Kaptan'ın şaşkınlığı, vapurda haricen seyahat etmekte olan Sami Bey'in hafiyeye olduğunu öğrenmesiyle bir kat daha artar. Sami Bey, yanına bedevilerden bir grup alarak, kaçakları kovalamak maksadıyla çöllere düşer.

Sultan, firar haberini aldığı anda çok üzülür. Kendi yetiştirdiği bir kuvvetin hükümetini yıkacak olması onu kederlendirir. Meşhur müneccimi Ebulhüda'yı huzuruna çağırır ve ondan bazı suallerin cevabını ister. “Büyücü yirmi dakika kadar burnunun dibinden birtakım işitilmez sözler söyleyip tedricen hatvelerini tesrî ve başının hareketini teşdîd etmekte idi. Az çok izâna malik olan bir kimse için bittabi şu manzara pek gülünç ve bâis-i istikrâh bir şey olacaktı. Fakat Abdülhamid sıdk-ı tâm ile ihtiyar büyücünün hatvelerinden ve acayip hareketlerinden fevkalbeşer bir mezâhîret memûl ederek dikkatli surette onları takip ediyordu. Ebulhüda birdenbire sıçramaya başlayarak cebinden uzun bir tespih çıkarıp başının etrafında onu çevirmeye başladı. Ellerin başının bilâ-fâsıla harekâtı kendini o derece yorultular ki solumaya başlayarak nihayet dizleri üzerine düşüp bilâ-hareket gözlerini tavana tevcih ile müstağrak-ı hayal bir halde ruhların cevap vermeye hazır olduklarını belirtir (s. 326). Cinlerin cevapları neticesinde altı yedi aydan zât-ı şâhâne için büyük bir muhâta olduğunu, nâgehânî ve korkunç bir tehlike”nin doğrudan Sultan'ın “vücut ve hayat-ı hümâyûnu”na ait olduğunu, parça parça olmuş binlerce cesetlerin görüleceği bu faciada Sultan'ın, Allah'ın inayeti ile selamette olacağını belirtir. Yine Sultan'ın canına kast etmek için bekleyen birçok düşmanın bulunduğunu, bu düşmanların Yıldız'a girebildiğini, ancak şimdi çöle firar ettiklerini, peşlerinde onları takip eden birilerinin bulunduğunu söyler. Tam bu sırada İzzet Paşa'ya, çöle giden firarilere yaklaşmak üzere olan Sami Bey'in telgrafı gelir.

Sami Bey, “her ne kadar hafiyelik gibi alçak bir vazifeyi deruhde etmiş idi ise de onu şecâat ve sadakat ile icra eylemekte”dir. Mesleğinin “namuslu bir meslek” olduğuna emindir. Kendi eniştesini jurnallemiş ve Fizan'a sürdürmüş, kız kardeşinin üzüntüden ölümüne sebep olmuştur. Bu vazifesinas hafiyeye, kaçaklara yaklaşırsa da çıkan silahlı çatışmada mahir davranan komitacılar, bedevileri ve Sami Bey'i öldürerek yollarına devam ederler. Sami'yi öldüren genç mektepli, “sizin bütün hayatınız habaset ve alçaklıklar ile yüzlerce bî-günah efrâd-ı milleti ıztıraplarla öldürmekten başka bir şeye yaramadığı gibi vatan-ı mukaddesi dahi izmihlâl uçurumuna götürerek pek vahim bir cinayet irtikâb ediyorsunuz. Sen acaba kaç günahsız şehitlerin kanını dökmüşsündür ve kim bilir vicdanında yaptığın hainliklerden dolayı ne kadar sıkıntılar vardır. Senin dahi mevcudiyetine acaba mezarlardan ne kadar lanetler okunuyor? Seni gebertmek bir cinayet değil Allah'a makbul bir duadır” (s. 340) sözleriyle dönemin edebî eserlerinde sıklıkla eleştirilen hafiyelik kurumunu yorumlamış olur.

Yeniden İstanbul'a gelen komitacılar, “1905 Kanun-ı Sâni ayının bir gününde”, Saliha Hanım'ın evinde buluşurlar. Ev, Avusturyalı bir hanıma ait olduğu için, baskın tehdidinden uzaktır. Toplantıda Ziya Paşa'nın Padişah'a yaklaştığı ve komita hakkında ihbarda bulunduğu, sırları Padişah'a iletildiği belirtilir ve Paşa hakkında idam kararı verilir. Paşa, Padişah'a verdiği bilgilerle Hakkı Bey'in yakalanmasına neden olmuştur. Arif ve Sadık, Paşa'yı öldürmekle görevlendirilir. Komita, etki alanını ve üye sayısını her geçen gün artırmaktadır.

Romanın yeni açılan vakasında, “1905 Nisan ayının bir cuma gününde” Demirci Simon'un evinde yapılan soygun işlenir. Simon, komitacıdır ve evinde Abdülhamid'e düzenlenecek suikast için bomba bulunmaktadır. Polis, tesadüfen gerçekleşen soygun hadisesinden sonra evde arama yaparken, bombalara ulaşır. Simon, kaçmayı başarır da komitanın kaybı büyüktür. Aynı gün hakkında idam kararı verilmiş olan Ziya Paşa, cesaret örneği göstererek cemiyet evine gelir. Onlara ihanetinin nedenini açıklar. Padişah'ın haremindedir ve komitaya saray içinden yardım eden Dilara ile birbirlerini sevdiklerini, Abdülhamid'in Ziya Paşa'nın komitacı olduğunu öğrendikten sonra Dilara'yı

hapsedip ona işkenceler ettirdiğini, kızın hastalık haberinin kaçak durumda iken kendisine bildirildiğini, sevdiğini kurtarmak için Abdülhamid'i ikna ederek, yeniden yanına döndüğünü belirtir. Güven sağlamak için Hakkı Bey'i Padişah'a teslim etmiş, bu esnada Dilara ile evlenmiştir. Ancak Sultan, Ziya Paşa'yı kendisine bilgi vermesi hususunda sıkıştırmakta, hatta Dilara'yı evden aldırarak, Saray'a hapsedmektedir. Paşa bir yolunu bularak, Dilara'yı kaçırmış ve aynı gün komita evine gelmiştir. Komita, Hakkı Bey'i kurtarması karşılığında Paşa hakkındaki idam hükmünü kaldırır. Ziya Paşa da söz verdiği gibi Hakkı Bey'i saklandığı evden çıkarır.

Ziya Paşa'dan gelen ikinci ihanet, Sultan'ı düşündürür. Kendisinin mevki verdiği, nüfuz sahibi kıldığı kişilerin ihanetlerini anlayamaz. Yirmi beş yıllık idaresinin iflase gitmesi onu tedirgin eder. "Sürmüş olduğu istibdadın temellerinin ne derece çürük bulunduğu ve kum üzerine istinat ettiğini" (s. 394) anlamak, Sultan'ın nefesine ağır gelmektedir. Kendi adamlarının elinde "zelil bir esir, adeta bir bazıca hâlinde" bulunduğunu fark eder (s. 394). Önce tüm yöneticilerini azletmeyi düşünür ancak bu kişilerin, "istibdadın temelleri, kendi hükmünün zâhirleri ve mevcudiyetinin zerrelere bulunduğundan şayet onları etrafından uzaklaştırmak üzere teşebbüs etmiş olsa idi kendi dahi harap" olacağını fark eder (s. 394). Yazara göre dönemin tüm bürokratik erkânı "yirmi beş senelik devr-i meşumu, yüz binlerce İslam ve Hristiyanların kanıyla telvîs edilmiş olup onları kendine karşı tevhit ederek bir kitle şeklinde bulunmalarını icap ettirmişti"r. Yazar, Sultan'ın içindeki çelişkileri böylece açıkladıktan sonra, yanlışından dönmeyi kendisine yediremediğini ve bu nedenle huzursuzluğunun bitmek bilmediğini, yanlış bir hamle olarak istibdadını şiddetlendirdiğini anlatır. Sultan, artık karşısında küçük bir grup öğrenciden öte büyük bir kitle olduğunu, ordu başta olmak üzere kurumlarının kendisine düşman olduğunu anlar. Bu nedenle tedbirleri sıkılaştırmaya azmeder. Yazara göre Sultan, kendi saltanatını her şeyin üzerinde tutmaktadır: "Bu hareketiyle bütün devletin kati bir felakete dâcâr olacağı bile Sultan Abdülhamid için hiç mesabesinde"dir (s. 395). İstibdadın dozunun artırılmasının ardından komita, eylemlerine ara vermek durumunda kalır. İçlerinde yalnızca Sadık, Ermeni ve Bulgar komitacılarla ilişkileri sürdürür. Hatta bir Ermeni komitasına Sultan'ın günlük hayatı ve alışkanlıkları hakkında tafsilatlı bilgiler verir. Ermeni komitacılar, 1905 Temmuz ayında dinamit ile hazırlanan zaman ayarlı bombanın patlatılması neticesinde Sultan Abdülhamid'i Cuma Selamlığı çıkışında katletmeyi planlamaktadırlar. Hamidiye Camii üzerine Sadık'tan malumat edinirler. Suikast anında, Saliha Hanım ve Sadık da orada bulunmak kararını verirler. Sultan, suikast günü Yemen isyanının bastırılmasından ötürü keyiflidir ve komitacıların İstanbul'dan çekildiğini düşünerek rahattır. Nihayet, Sultan'ın mutadî hilafına Şeyhülislam ile ayaküstü yaptığı birkaç dakikalık konuşma sonucu yaşanan gecikme, onun hayatını kurtarır. Bu kısacık gecikme anında zaman hesaplaması yapılan bomba, kuvvetle infilak eder. Sultan sohbet sayesinde, ölümden kurtulur. Yazar, gazete haberlerinden ve jurnallerden kolajlar yaparken, yabancı devletlerin konu ile ilgili açıklamalarını içeren belgeleri aktarır. Bu sayfalarda eser, bir belge romana, dönem almanağına dönüşür. Eylemin kimler tarafından gerçekleştirildiği başlangıçta çözülemez. Yazar, ayrıca suikasttan sonra, gazete haberlerinde Sultan'ın cesurca davranışlarının övüldüğünü, gerçeğince bunun aksi olduğunu şu sözlerle belirtir: "İştîâl esnasında Abdülhamid korkusundan baygın bir hale gelerek ancak kendisini uyandırabilip Yıldız Sarayı'na nakletmeye muvaffak olmuşlardı. Orada hemen Sultan Abdülhamid'i etibbânın muâvenetiyle kendinin dâcâr olduğu havf ve dehşetten istihlâs etmek için fevkalade çalışmışlardı. Son derece korkmuş olduğundan bir iki saat ağzını açıp hiçbir söz söyleyememişti. Gözlerinde dehşetli bir havf nakşolduğundan gazubâne bakışı etrafındakileri korkutuyordu" (s. 405). İzzet Paşa, Sultan'ı Avusturya sefiri Baron Heinrich Freiherr von Calice ile görüşmesi konusunda ikna eder. Kendisinin yaralı bulunduğuna dair çıkan şayiaların önüne ancak bu şekilde geçilebileceği düşüncesi, Sultan'ı kısa süre için güçlendirir. "Fakat müstebit yalnız kaldığında tekrar kendi sathî cesaretini kaybedip korkunç hallere dâcâr oldu". Yazar, devam ile Sultan'ın aklına hâle geldiğini, bomba korkusu ile etrafındakilere saldırdığını, Saray'ın salonlarında arama yaptırdığını, döşemeleri söktürdüğünü, tüm

ışıkları açtığını hatta epeyce servet elde etmiş olduğunu ve artık Avrupa'ya kaçabileceğini belirterek bir istibot hazırlanmasını emrettiğini anlatır. Bu emre İzzet Paşa karşı çıkmıştır. Adeta çocuk azarlar gibi Sultan ile konuşan Paşa, Sultan'ın ancak Yıldız'da güvende olduğunu, düşmanlarının onu denizde savunmasız yakalayacaklarını belirtir. Saray'da zât-ı şâhâneleri uğruna hayatını feda etmektен çekinmeyecek adamlarının olduğu teminatını verir. Yazar, “hakan-ı mahlû”nun, bugün “Allatini Köşkü”nde, o gün kaçmadığı için pişman olduğunu belirttikten sonra konuya döner ve bomba hadisesi sonrasında verilen kayıpları, gazeteci gözüyle anlatır. “Bombanın iştîâl etmiş olduğu mahal derin bir çukur şeklinde olup etrafındaki toprak dahi bir daire halindeydi. Daire-i mezkûr derûnunda ne bir ceset kalmış ve ne de küçük bir parça veyahut bir iz bile bırakmayarak her şeyi mahv ve harap etmişti. Ortada mevcut enkazdan bir netice çıkarmak kabil olamıyordu. Biraz ötede vâsi bir mesafe üzerinde insanların ve beygirlerin cesetleri, arabaların enkazı korkunç bir manzara vücuda getirmekte idi. Sathî bir hesaptan görülüyordu ki dört yüz kadar insan ölmüş ve seksen tane kadar araba parçalanmıştı. Resmen verilen malumatta ise bu miktardan pek az olduğu bildirilmişti” (Odyan 411). Romanın ilerleyen bölümlerinde komitacılar Abdülhamid hakkında bilgi almaya çalıştıklarında, “araba ile ve beygirleri dahi kendisi kullanarak Yıldız Sarayı'na avdet etti” cevabını alırlar. Yazarın verdiği bilgilerin aksine yerli ve yabancı kaynaklar ve hatıralar da dâhil olmak üzere, o gün Selamlık töreninde bulunanlar, Sultan'ın cesaretle ve kendi arabasını kullanarak, üstelik etrafındakileri de sakinleştirerek hareket ettiği konusunda hemfikirdir: Sultan, “vehimlidir, vesveselidir ama cesur bir adamdır. O olaydan sonra arabacısının eli ayağı titrer. Arabacıyı arabadan indirir, arabayı kendi kullanarak Saray'a döner. Bu soğukkanlı davranışı karşısında seyirci olan yabancılar “Vive le Sultan” diye bağırırlar” (Üyepazarcı-Ümit, 2007 64-81). Odyan'ın bu bölümde anlatısını resmî tarih verilerinin karşısında konumlandığı görülür.

Sultan'ın bombadan kurtulması üzerine komitacılar, “şeytan yine o kısmetli müstebidi muhafaza etti” diyerek üzümler ve başkaları öldüğü hâlde Sultan'ın hayatta kalmasına yazıklanırlar. Komitacıların devirden şikâyet ettikleri ve hareket kabiliyetlerinin sınırlanması nedeniyle tahammüllerinin kalmadığı görülür. Saliha Hanım, bir plan tertip eder ve Sultan'a karşı bir suikast gerçekleştirmeyi düşünür. Kendilerinin ilk düşüncelerinin “Abdülhamid'in şahsına karşı taarruz ve hayatına kast etmemek, ancak istibdadı yıkıp hür bir meşrutiyet meydana getirmek” olduğunu belirtir (s. 417). Ancak halkı ve Anadolu ordusunu kendi taraflarına çekebilmeleri mümkün olmadığı için yöntem değiştirmeleri gerektiğine karar verir. Ahali fitraten hiçbir zaman Meşrutiyet'e hazır olamayacaktır. Saliha Hanım fikrini, Yıldız'a sızmak ve Sultan'ı zehirleyerek veya bombayla öldürmek olarak açıklar. Komitaya fikrini kabul ettiren Saliha Hanım, kısa sürede hazırlıklara başlar. Öncelikle Sultan'a uydurma bir jurnal yazılır. Bu jurnalde, Sultan'a suikast yapan gruptan biriyken, sonra çeşitli nedenlerle onlarla ters düşerek, grubun mahvını isteyen Madam Julia Souter imzasını kullanan Saliha Hanım; aynı grubun “zât-ı şâhânelerine” karşı yeni bir suikast hazırlığında olduğunu, onların yakalatılmasında ve İstanbul'da gömülü bombaların ele geçirilmesinde yardımcı olmak istediğini belirtir. Karşılığında dört şartı vardır. Kendisini ele vereceği çetenin saldırılarından korumak için gerekli imkânları sağlamak, bilgileri doğrudan Sultan'a arz etmesine müsaade etmek, bilgilerin doğruluğu kanıtlandıktan sonra mükâfat ile takdir edilmek ve işin sonunda İstanbul'dan kaçmasını sağlamak. Bu şartların kabulü karşılığında Atina'dan İstanbul'a geleceğini belirten Saliha Hanım, amacına erişir ve İzzet Paşa'nın kendisine refakatiyle Saray'a yerleşir. Huzura kabul edileceği zaman İzzet Paşa, ona tavsiyelerde bulunur ve Sultan'ın huzurunda el ve kollarını fazla hareket ettirmemesi gerektiğini belirtir. “Şunu da ilaveten söyleyeyim ki şevket-meab efendimiz daima müsella olup gayet mahir bir nişancıdır” (s. 438). Bu esnada komita da önceden belirlenen yerlere birkaç bomba yerleştirir ve Saliha Hanım'ın Madam Souter olarak verdiği bilgiler, gerçek çıkar. Saray'da bu kadının aslında Sherlock Holmes'in hanımı olduğu yönünde kanaat uyanmıştır. Sultan, Madam'a güvenmekle birlikte, sesi ve simasından tedirginlik duymaktadır. “Saçlarını sarı boyamış, kirpiklerini kesmiş” gözlerine lens takmış bulunan

Saliha Hanım'ı tanınması mümkün olmayan Sultan, giderek kadının varlığına ve verdiği bilgilere önem vermeye başlar. Saliha Hanım, vereceği son jurnalde, Saray içerisinde bir suikast hazırlığında bulunduğunu Sultan'a bildirir. Bilginin gizliliği nedeniyle gizli surette isimleri verebileceğini söyler. Sultan'ın iki yaverinin ve Nuri Paşa'nın hainlerle birlik olduğunu belirtir. Abdülhamid'in şaşkınlığından faydalanarak onun cebine küçük bir cisim kaydırır. On beş dakika içerisinde, sunduğu bilgilerin delillerini getireceğini söyleyerek huzurdan çıkar. Padişah, birden sesin Saliha Hanım'a ait olduğunu hatırlar ve Madam'ın derhal huzura getirilmesini emrederse de kadının Saray'dan ayrıldığını haber alır ve şaşkınlığı geçmeden şiddetli bir patlamayla yere yuvarlanır. Neticede komitacıların girişimleri başarısız olur. Saliha Hanım, Sai, Hüsnü, Arif ve Sadık, "Batavia" vapuruyla "Bahr-ı Sefid"e doğru yola çıkmış durumda iken Sultan'ın yaralı olduğunu, ancak hayatının tehlikede olmadığını öğrenirler. Sadık Bey, hayıflanır: "O adam elbisesinin altından hiçbir şeyin geçmesi kabil olmayan bir zırh giymiş. Ve işte yine biz gurbete gidiyoruz, istibdad galebe çalıyor. Ah menfûr dünya" (s. 453). Sai Bey'in de arkadaşını destekleyen ve umutsuzluk içeren sözleri karşısında Saliha Hanım, bir kısa nutuk ve yemin irat ederek, geleceğin sahibinin kendileri ve hürriyet olacağını belirtir. Romanın yurtdışında yayımlanan kısmında eser burada bitirilmiştir. Osmanlı baskısında dört yüz sayfa kadar devam eden anlatı, Meşrutiyet'in ilanına dek sürdürülür. Fakat zorlama bir anlatım dikkatlerden kaçmaz.

İlk olarak, Sultan'ın hafiyelerden Fehim Paşa, hayli geniş ve ana konudan uzak bir anlatı dairesinde metne dâhil edilir. Sultan'ın gözünde, babası nedeniyle kıymeti yüksek olan Fehim Paşa, İstanbul halkı için bir korku mitidir. Özellikle zenginlerden aldığı rüşvetle hatırı sayılır servete sahip olan Fehim Paşa'nın, kendisine para vermeyi reddeden Rum tüccar Yorgaki hakkında asılsız jurnal verşi, bu jurnalle Sultan'ı elçiler karşısında zor duruma düşürüşü, olay açığa kavuştuktan sonra Yorgaki'den intikam almak için genç ve namuslu bir kadınla sahte nikâhla evlenip kadını kullanarak Yorgaki'yi tahkir edişi, devamında da sefaretin zoruyla kadına tazminat ödemek zorunda kalışı sayfalar boyunca anlatılır. Böylece dönemde Sultan'ın gözdesi olanların durumu okura gösterilmiş olur.

Saliha Hanım ve arkadaşları ise Atina, Mısır, Anadolu ve Balkanlara dağılmış, ihtilâl ortamını hazırlamaya çalışmaktadırlar. Hakkı Bey, Antep'in sevilen isimlerinden Mazlum Hoca'nın onayını aldıktan sonra onun kılığına girerek İstanbul'a gelir ve camilerde verdiği hutbelerle halka seslenir. Gayesi, halkı kendi yanlarına çekerek Padişah'a isyan başlatmaktır. Bu vaazlar, hafiyelerin dikkatinden kaçmaz ve Hakkı Bey, takibe alınır. Yakalanması neticesi ev hapsine mahkûm edilerek, sorgulanmasına başlanır. Kendisini ev ve askerlerle birlikte havaya uçuran Hakkı Bey'in yakalanana kadar gizlendiği ev takibe alınır. Evin sahibi Hatice Hanım kaçmayı başarır. Evde sağır ve dilsiz kız görünümünde olan Hakkı Bey'in kızı Afife'den başka kimseye ulaşamayan polisler, onu alarak sorguya götürürler. Afife, gitmeden komitaya not bırakır ve anlaştıkları üzere sağır-dilsiz rolü oynamaya devam edeceğini belirtir. Güzelliğinden çok etkilendiği kızı Şefik Paşa korumak isterse de kız, Saray'a alınır. Not, komitacı genç Hüseyin'in eline geçer ve Afife'yi kurtarmak için plan düşünür. Sadık ise bir Alman tüccar vekili görünümünde İstanbul'a gelir. Peşlerine takılan hafiyeleri fark edemeyerek, Hüseyin ile buluşan Sadık, komitanın gizlendiği eve gelir. Ev, ecnebilere ait olduğu için hemen baskın yapamayan polisler, nihayetinde evi basarlar ve komitacılar ele geçirilir. Derken, Arnavut Ali Paşa gelir. Aslında bu baskından Şevki Paşa ile Komiser Kâmil sorumludur, ancak komitacı olan Arnavut Ali Paşa, sahte bir sertlikle Hatice Hanım ve Arifi yakalar. Diğer polisleri oradan uzaklaştıran Ali Paşa, komitacıları evden çıkarır. Hüseyin de Şehzade Konağı'na götürülen Afife'yi bulur ve onu kaçırmak için plan yapmaya başlar. Ali Paşa'nın ihaneti karşısında çok sinirlenen Padişah, derhal yakalanması için emir verir. O esnada Ali Paşa bir elçi vasıtasıyla gemiye bindirilmiş, Rumeli'ne gitmektedir. Amacında bir ordu tertibiyle, mutlak idareyi yok etmek vardır. Gemide, bir hafiyenin kimliğini tespit ettiğini anlar ve hafiyeyi öldürür. Bunun için pişmanlık duyarak komitanın inişte kendisini mahkeme etmesini ister. Selanik'e geldiklerinde komitacılar, öldürülen hafiye hakkında

zaten idam kararı verdiklerini, dolayısıyla vicdanen müsterih olması gerektiğini kendisine bildirirler. Komitacıları, İngiliz hanımı kılığında ve Madam Elise adıyla Saliha Hanım karşılar ve onları bir otele götürür. Üsküp'e geçme hazırlığındaki komitacılar, Arnavutların Meşrutiyet taleplerini Sultan'a ilettikleri protesto gününde orada olmayı planlarlar. Bu protesto günü, aslında amacı dışında kullanılır. Ancak yazar, kendi hesabına doğru gelen kısmı işlemeyi daha uygun bulmuştur.

Artık son hadde kadar mücadele kararı almış olan Saray da boş durmamaktadır. Ali Paşa'nın bir İngiliz Hanım delaletinde Selanik'te olduğu bilgisi ve yakalanması emri valiliğe iletilir. Üstelik Yıldız'ın mühim hafiyelerinden Aziz Bey de acele olarak Selanik'e gönderilir. Aziz, Madam Elise'in Saliha Hanım olduğunu anlar ve yanında iki askerle onu tutuklamaya gelir. Son anda Ali Paşa ve Sadık yetişerek Aziz ve iki zaptiyeyi öldürüp firar ederler. Ordu içerisinde Ali Paşa'ya duyulan hayranlığı gören komutan, valinin emirlerini dinlemeyerek, tarafını belli eder. Durumunu idrak eden vali, Saray'ı oyalamaya başlar.

Komitacılar, Cemal Bey'in konağında, eylemler hakkında tartışır. Yazar böylece Meşrutiyet hazırlıklarını okuyucuya aktarır. Manastır, Üsküp, Yanya ve İşkodra gibi vilayetlerde ordunun durumu, İttihat ve Terakki'nin yeni şubeleri, Bulgar komitelerinin destekleri, belgelerle anlatılır. İzmir ve Anadolu ordularına güvenilmeyeceği, onlar üzerinde telkinin artırılması gerektiği belirtilir. Tüm yetki İttihat ve Terakki'ye devredilmiştir. Çok yakında "Düvel-i Muazzama"nın da desteği ile "kanlı bir ihtilâl" gerçekleştirileceği yazarca vurgulanır (s. 602).

Memleketin durumundan haberdar olan Sultan, farklı tedbirlere yönelir ve Afife'yi kullanmaya karar verir. Dadı kalfa, kıza bir şey olmaması için gerçekleri, yani kızın Hakkı Bey'in kızı olduğunu ve aslında sağır-dilsiz olmadığını Padişah'a anlatır. Bu sırada Afife, yolunu bularak, Saray'ın içindeki koruluğa kaçar. Hüseyin'in yardımıyla da Saray'dan kurtulur.

Saliha Hanım, arkadaşlarına hazırlıkları anlatan mektuplar yazar. Yazar, bu mektuplar vasıtasıyla İttihat Terakki'nin ihtilal hazırlıklarını adım adım anlatır: "Manastır, Selanik, Üsküp orduları ve bu vilayât-ı selâse ahaliisi tamamıyla komitamıza dâhil olmuşlardır. Artık bu mıntıkaya Abdülhamid değil biz hâkimiz ve hâkimiyetimiz meşrûtiyet-i hürriyettir! Yıldız'dan gelen emirlerin hiçbirisi icra edilmiyor; şiddetli emirler karşısında valiler istifa ediyorlar" (s. 626). Saliha Hanım; Afife ve Hatice Hanım'ın derhal kendi yanına gönderilmesini ister. Bulgar, Rum ve Sırp ihtilâl komitaları ile rahatça anlaşma sağlayabilmek için Sultan'ın dikkatinin Rumeli'den İstanbul'a dönmesi gerektiğini belirten Saliha Hanım, komita üyelerinden ses getirici bir eylem içerisine girmelerini ister. Sadık ve Arif, gönüllü olurlar. Yıldız Sarayı üzerine uçan balonla bomba bırakmak için gerekli hazırlıklara başlanır ve yurtdışından istenen parçaların kaçak yolla gemilere verilerek teminine çalışılır. Hafiyelerin öldürülmesi vazifesine de devam edilmektedir. En son Katina ve yanında bulunan masum bir hizmetçi, Remzi isimli komitacı tarafından öldürülür. Cinayet soruşturması polis Kara Mustafa ve Samuel isimli Musevi hafiye tarafından yapılacaktır. Cinayeti işleyen Remzi'nin evden nasıl kaçtığını düşünürlerken, Remzi bir hata yapar ve cesedin üzerine not bırakıp yeniden saklanır. Mustafa, durumdan şüphelenerek, üst katı tekrar arar. Samuel, dolabın içerisinden açılan gizli yolu keşfedince komitanın gizli geçidi ifşa olur. Yazar, bu geçidin Ermeni komitalarca yapılmış olduğunu belirtir. Mustafa, takibatına devam eder. Planlanan bomba işinden böylece haberdar olur. Komitacıların yerlerini tespit ettikten sonra baskın yapılır. Remzi, komitayı zarara uğrattığı ve arkadaşlarını ele verdiği için intihar eder. Sadık ve Arif, yakalanırken diğerleri firar eder ve Mustafa'yı da öldürürler. Komitanın iki önemli isminin yakalanması Sultan'ı rahatlatmaz. Çünkü komita içerisindeki gizli hafiyelerden Atif da kimliği öğrenilerek öldürülmüştür. Karşısında mevcut olmayan bir güçle savaşmak zorunda olduğu düşüncesi, Sultan'ı daha da rahatsız etmektedir. "Yeraltı yolları, komitacıların esrarengiz ve meçhul kuvvetleri müstebidi dehşetten dehşete ilka ediyor ve o zamana kadar hiçbir kuvvete inkiyad etmeyen, hiçbir şeyden korkmayan, milyonlarca halkın koyun sürüsü gibi emirlerini körü körüne kabul

ettiklerini gören hükümdar-ı mutlak o mevhum kuvvetten, o siyah elden korkuyor, uykusunu, zevkini, rahatını nihayet her şeyi kaybediyordu” (s. 665). Sultan tedirgindir.

Mısır Hidivi'nin yardımcısı bulunan Matmazel Faine, kaçan komitacıları saklar ve haberleşmeleri yürütür. Balon parçalarının gelmesi engellenir ve zabıtalara gemideki aramaları sonunda parçalara ulaşılamaz. Bu, komitacılar için küçük bir başarıdır ve fedailer, yakalanan arkadaşlarını kurtarmanın çarelerini aramaktadırlar. Arif, uygulanan işkencelere dayanamayarak ölür. Matmazel Faine, kendilerine yardım etmesi için Saray'da bulunan ve Padişah'ın takdirini kazanmış isimlerden Nişan Seferyan ile anlaşır. Nişan Efendi, zindan bekçisi Dursun Ağa'ya para verir ve Sadık'ı hapisten kaçırmamasını ister. Dursun Ağa Padişah'a ihanet etmez ve gelip durumu anlatır. Padişah, Nişan Efendi'yi saraydan kovar ve o da yaşadığı üzüntünün etkisiyle kalp sektesinden vefat eder. Müttefiklerinin vefat haberini öğrenmelerinin ardından yeni çareler düşünen komitacılar, Haydar Bey'in getirdiği beyanname ve mektup gereği hareket ederler. Beyanname, İttihatçılar tarafından, konsoloslara gönderilmiş layihanın kopyasıdır. Bu mektupta, Makedonya meselesi tartışılır. Avrupalı devletlerin Makedonya meselesine karışmalarından duydukları rahatsızlıkları dile getiren cemiyet üyeleri, Avrupa'nın maksadının “güya bir Makedonya hükümeti yahut Makedonya eyalet-i mümtazesi ihdas etmektir ki bunların ikisi de birbirinden farklı ve tehlikelidir” (s. 735) diyerek açıklarlar. Makedonya'nın Osmanlı'nın bölünmez ve ayrılık kabul etmez parçası olduğu, taksime izin verilemeyeceği bu layihada tüm dünyaya ilan edilir. Ayrıca Cemiyet, ülkedeki tüm sorunların aslında Osmanlı coğrafyasında bulunan “bir cümle vilayetin fenalıklarına sebep usul-i hükümet-i hâzîrânın istibdâd-ı zalimânesinden ibaret” olduğunu belirtir. Devamında Avrupa'dan yalnızca istibdadın ve idarenin değişmesi yönündeki telkin imkânları noktasında yararlanmak istedikleri vurgulanır. Sultan ile anlaşmak noktasında açık kapı bırakırlar. “Fakat bu intihaya varmaya lüzum kalmazdan evvel ümit ederiz ki zatîlileri mütalabâtımızın meşruiyetini lütfen teslim buyururlar. Ve bir tufan zuhurunu men için mehmâ-emken çalışarak” Meşrutiyet'i ilan etmesi hâlinde hayatın yoluna gireceğinin teminatını verirler. Layiha, Avrupa'ya karşı tavrı gösteren satırlarla ve “biz bize bizim için” sloganıyla tamamlanır.

Konsoloslara gönderilen bu layihadan sonra komita üyelerine Resneli Niyazi'nin isyanı başlattığından bahsedilir. Sadık'ın kurtarılmasını takiben, artık İstanbul'da durmayıp Manastır'a, geçmelerini söylerler. Sultan'ı, “irade-i milliyenin mehib-i tezahüratı karşısında titreterek, zincir-i istibdadı kırmak amacıyla vatan fedailerinin İstanbul'u hacâletle terk” ettikleri “fakat bir gün şecaâtle oraya girecekler”i müjdelendir (s. 740). Aynı anlarda Sultan'a da İttihatçılardan telgraf gelir. 20 Haziran 1304 tarihli telgraf, Meclis-i Mebusân'ın açılması teklifini yineler. Meclis açılmadığı takdirde dökülecek kanlardaki “vebal aliyülemre aittir” denir. Resneli Niyazi'nin kuvveti nedeniyle Manastır valisinin iş yapmayacağını anlayan Sultan, Sadık Bey üzerinden yeni bir plan kurar. En yakın adamlarından Asaf'ı, Sadık'ı kurtarmak ve bu yolla güven tesis ederek komitaya dâhil olup onları yakalatmakla görevlendirir. Asaf, planı hayata geçirerek Sadık'ı kaçıır. Komita üyeleri, bu iyilik karşılığında şüphelenmez ve Asaf'a güvenerek onunla sırlarını paylaşırlar ve o da öğrendiklerini Sultan'a telgrafla iletir. Bu sıralarda Resneli Niyazi'den de Sultan'a bir telgraf gönderilir: “Bizim hükümet-i fâside ve gayr-i meşrûaya çektiğimiz kılıç kendi malımız değildir. Onu belimize kuşatan cemiyettir, millettir” sözleriyle Sultan'a Kanun-i Esasi'yi ilan etmesi yönünde yeniden telkinde bulunulur (s. 767). Vatan selameti ile ölüm arasındaki çizgiye kendisini yerleştirdiğini belirten Resneli Niyazi'nin bu telgrafi üzerine Sultan, Reval mülakatını gündeme getirir. Rusya ve İngiltere'nin diplomatik buluşmasında, Osmanlı'nın Meşrutiyet'i yeniden başlatmasına dair bir fikir birliğine gidilmiştir ve Sultan'ı asıl tedirgin eden nokta da vurgulanmış olur. Yazar bu bölümleri, bütünüyle belgelerden hareketle oluşturduğu için anlatı ağırlaşır. Alman gazetelerinden ve *Vatan* gazetesinden alınan belgeler, Sultan'ın Avrupa ile olan denge siyasetini açıklar. Sultan, Rumeli isyanını bastırdıktan sonra, Meşrutiyet'i ilan etmeyi, fakat kendi istediği için ve ortalık sakinleştikten sonra yeniden kaldırmak

kararıyla ilan etmeyi düşünen Padişah'ın Meşrutiyet'i "kendi nüfuz-ı hükümrânına en büyük darbe" olarak gördüğünü de belirtir.

İstanbul'dan kaçan ve gemide tesadüfen Sadık Bey ve Asaf ile karşılaşan komitacılar, Selanik'te Meşrutiyet'in çoktan ilân edildiğini görürler. Komitacılar, kahraman gibi karşılanmaktadır. Asaf'ın cemiyete kabul töreninin yapılacağı gün, hakkında zaten şüpheleri olan Haydar Bey, yaveri takip ederek postaneye bıraktığı jurnali alır ve arkadaşlarının yanına dönerek, kabul töreni esnasında onlara gerçeği ispatlar. Şemsi Paşa'nın komita tarafından katledilmek istendiği bilgisinin yer aldığı jurnal, "Manastır valisi ile Manastır ümerâ ve zabıtânı"nın da komitaya mensup olduğu bilgisini Sultan'a iletme üzere yazılmıştır. Komitacılar, Asaf'ın öldürülmesi yönünde karar verirler. Onları sakinleştiren Haydar Bey olur. Hangi sebeple olursa olsun, Sadık'ı kurtardığı için; hakkındaki ölüm cezasını, gözlerini oymak ve kaderine terk etmek kararına çevirirler. Asaf Bey'in gözleri oyulur ve Padişah bir daha kendisinden haber alamaz.

Sultan elindeki tüm kozları oynamaya karar vermiştir. Münir Paşa'yı Yunanistan'a gönderir ve İttihat ve Terakki'nin asıl maksadının "Avrupa-i Osmanî'de anâsır-ı gayr-i müslimeyi mahvetmek olduğu fikrini" yaymasını ister (s. 795). Özellikle Rumların "yaygaracı"lıklarından faydalanarak, Cemiyet'in hareketlerini bertaraf edebileceklerini düşünür. Yazar, Cemiyet ile Yıldız arasında, Yıldız ile kendisine bağlı birimler arasında uzun uzun telgraflaşma metinlerini esere ekler ve devletin o zamanki durumu açığa çıkarılmış olur. 10 Temmuz 1908 sabahı, "Yıldız erkânı, milletin sinesine vurmuş oldukları hançerlerin müthiş bir aksülameline uğrayacaklarını bildiklerinden dolayı Abdülhamid'i envâî hayalatla korkutarak hürriyetperverâna karşı açılmış olan mücahadeye sonuna kadar devam etmeye icbar ediyorlardı" (s. 801). Sultan, hem Avrupa devletlerinin ülkeye dair müdahalelerini önlemek ve Makedonya üzerindeki oyunları boşa çıkarmak hem de gereksiz yere kan dökmek arzusuyla Meşrutiyet'i ilan eder. Yazarın, Sultan üzerinden yaptığı yorum, önemlidir. "Ben en büyük rol oynamış olan tarihî bir hükümdarım. Ömrümde bir müşavir istihdam etmedim. Hükümetleri yalnız başıma istediğim gibi kandırıyordum. Vükelâm benim emirlerimi körü körüne mevki-i icraya vazetmekten başka bir şey yapmıyorlar. Bu millet beni tanısa bana karşı isyan etmek değil beni adeta perestîş etmeye mecburdur. Haydi, şu çocukların istedikleri hürriyeti, meşruiyeti bahşedeyim. Bunlar ne yapacaklar? Tabii Avrupa'yı taklit ederek idareyi benim elimden almak isteyecekler. Haydi, buna da razı olayım fakat eminim ki az zaman geçmeden benim idare-i maslahat-ı siyaseti mi bile yana yana arattıracaklardır. Beni bir müstebid bir hükümdar-ı mutlak mevkisine kadar getiren bu cahil ahalinin bu istidadını bu iştihsını bir iki sıcakkanlı çocuklar hemen bir iki ayın içinde tebdil ederiz sanıyorlar" (s. 802). Sultan Abdülhamid, artık kaderini kabullenir. Bir bayram kabul edilen 10 Temmuz, halkın coşkulu kutlamalarıyla karşılanır. Haydar Bey askerlik görevine devam ederken, Sai Bey konferanslarıyla fikirlerini yaymaya devam eder. Sadık, Anadolu ve Arabistan'da şehirden şehre dolaşır, fikirlerini yayar. Ali Paşa çetelerle münasebetlere girer ve onların muzır faaliyetlerine engel olduktan sonra çiftliğine çekilir. Saliha Hanım İncirli adasında iki sene daha yaşar ve vefat eder. Roman tekrar sahneye çıkan Sherlock Holmes'un konuşması ile tamamlanır. Meşrutiyet'ten bir hafta sonra İstanbul'a gelen hafife, önce Selamlık merasimini izler ve daha sonra Çamlıca'nın en yüksek mevkisine çıkarak İstanbul'a seslenir: "Ey payitahtların en güzeli olan şirin İstanbul! Seni bugünkü meserretinde görmek için bilirsin ki benim mensup olduğu millet de çok çalıştı. Ben de hürriyetperver bir milletin evladı olduğum için, namus-ı millime mugayir harekâtan ictinâb ettim. Türklerin, Osmanlı millet-i muazzamasının samimi dostu olan bir milletin evladına has bir harekette bulundun. Ey Osmanlılar! Saha-i medeniyete atıldığımızı gören düşmanlarınız size bir nazar-ı ihtirasla bakan ecnebiler, hürriyetinizi istihkâra kalkışırken ötede bir büyük millet, evet İngiliz milleti sizi tehcil ediyor, tebrik ediyor. Emin olunuz ki Türkiye'nin yegâne dostu, öteden beri Türkiye'nin yegâne zahir-i samimisi bizler, İngilizleriz" (s. 805).

Devrin saadetini kutladıklarını belirttikten sonra Hafiye, Osmanlıların yegâne muhibbinin İngiltere olduğunu yineler. Yazar, İngiliz muhipliği ve Sultan Abdülhamid düşmanlığı üzerine tesis edilen romanını, İngiliz mandasını öneren tekliflerle sonlandırır. McClain, Osmanlı'nın "hürriyetinde teşçi, idare-i cedîdenin teşekkülâtında muini olacak yalnız bir" tek İngilizlerin olduğunu, Osmanlı'yı "eski şan ve şevketine isâl etmek için" yalnızca İngilizlerin bulunduğunu belirtir. Yazar, söylemini etkili kılmak için dedektif kanalıyla Osmanlı insanına bir nutuk verir: "Ey millet-i Osmaniye! İngilizleri sev! Zira seni seven onlardır. Ve sen Ey İngiltere! Ey meşrutiyet-i idarenin mucidi olan millet! Osmanlılara meşrutiyet-i hakikiyelerini tesis için medeniyetin, dostluğun uhdene tahmil ettiği vazifeyi ifa et! Ey hür Osmanlılar! Ey meşrûti Türkiye! Seni tebrik ederim!" (s. 806-807)

Sonuç

İttihat ve Terakki Cemiyeti, Sultan II. Abdülhamid yönetimine son vererek, Meşrutiyet anayasasını yürürlüğe koymak adına oluşturulan bir yapılanmadır. Tanzimat kuşağından itibaren edebiyat da Meşrutiyet mücadelesinde kullanılan unsurlardan biridir. Bu anlamda polisiye romanlar, sosyoloji, siyaset ve tarih alanları ile sıkı rabitalar kurmuş bir tür olarak, propaganda mahiyetinde kullanılır. İngiliz Conan Doyle tarafından kaleme alınan ve bir polisiye mitine dönüşen *Sherlock Holmes* anlatılarının, iyi bir polisiye okuru olan Sultan II. Abdülhamid tarafından ilgi ve merakla takip edilmesi Osmanlı Ermenilerinden yazar Yervant Odyan'ın dönemi anlattığı siyasî-polisiye nitelikli eseri *Abdülhamid ve Sherlock Holmes* romanının ilham kaynağı olur. Sherlock Holmes, romanda yalnızca komitacılara yardım etmek ve Meşrutiyet'in ilanını kutlamak için sahnededir. Aslında Holmes, Osmanlı toplumu ve Sultan'a dair küçümseyici ve eleştirel sözleriyle, olaylara bakış tarzıyla İngiliz hükümeti politikalarıdır, Osmanlı karşısındaki İngiltere'dir.

Döneme ait tüm bakış açıları ve düşünceleri satır aralarında bulunduğu için vaka örgüsünün detaylarıyla anlatıldığı bu eser, Meşrutiyet'in ilanını gerçekleştirmek mücadelesindeki komitacıların gerçekleştirdikleri siyasi cinayet ve faaliyetleri işler. Cinayetleri çözmesi için asıl adı McClain olan Holmes, İstanbul'a çağrılır. Dedektif, komitacıların yanında olur ve onları müşkül durumlardan kurtarır. Sultan Abdülhamid'in hafiye teşkilatını, devrin iç ve dış meselelerini, Meşrutiyet'in ilanını sağlayan şartları ve süreci derinlemesine işleyen ancak objektif olmayan bu roman, devir romanı olarak da dikkati çeker. Odyan'ın Meşrutiyet'in hemen ardından, tanıklıkları ve ideolojisine dayanarak, olayın sıcaklığı geçmeden kaleme aldığı eserinde estetik mesafeyi yitirdiği görülür. Yazar Sultan Abdülhamid'in iç sesini bile kendi düşüncesinin tanıklığı adına kurgular. Eserde yoğun belge kullanımı anlatıyı ağırlaştırır. Roman, "istibdâdı yıkmak için vatanperver Osmanlılar ile kahraman Saliha Hanım'ın sergüzeştlerini havi, ciddi ve meraklı, büyük roman" sunumuyla başlar. Gerçeklik iddiası mekân kurgusundaki reel unsurlarla desteklenir.

Geleneksel polisiyenin kılık değiştirme, karşı cinsin kılığına girme; yangın çıkararak amacına erişme; çeşitli kılıklara girerek fikirlerini yayma; taraflılık; talih ve hislerinin yardımına güvenme; gizli evler, geçitler kullanma gibi özelliklerine yer verilen eserde, Sherlock Holmes polisiyelerinin iyi bir gözlem yeteneğine sahip olma; kutsal kitapları, devletleri, halkların sembollerini bilme; ilm-i kıyafet ve ırkların antropolojik özelliklerine vakıf olma; resmî görevlilerin başarısızlıkları karşısında göreve başlama; malzeme toplarken zekâsı yanında özel yöntemlere başvurma; şifreli metinleri çözebilme; şahsî hayatına ve geçmişine dair bilgiye yer vermeme; gerektiğinde yasaları çiğneme; planlarından kimseyi haberdar etmeme; iltimastan hoşlanmama gibi özellikleri kullanılır. Birden çok olay örgüsünün kullanıldığı romanda, cinayetlerin tamamı siyasi amaçla işlenir. Cinayetin kim tarafından ve nasıl işlendiği anlatılmaz, sadece vakaya odaklanma görülür ve çoğu vakada katilin yalnızca bir komitacı olduğu bildirilir, isim verilmez.

Yazar, Tanzimat devrinde Ahmet Mithat Efendi ile yerleşen ilk dönem anlatıcı karakteristiğini ve okuyucu ile sohbet etme geleneğini devam ettirir ve sürekli olarak okuyucuyu

yönlendirir. Yazarın taraf toplamak, kendi yorumlarını aktarabilmek ve bir hafıza oluşturabilmek için bu müdahaleye başvurduğu anlaşılır.

Eser, döneminin tarih, siyaset ve sosyoloji verilerini içermesi ve muhalif bir yazarın devrini değerlendirişi noktasında bir alternatif metin üretmesi bakımından da önemlidir.

Kaynakça

Argunşah, Hülya, “Tarihle İlgili Romanlarda Tarif ve Tasnifle İlgili Bazı Tenkit ve Teklifler”, *Tarih ve Roman*, Kesit Yayınları, İstanbul 2016, ss. 51-62.

Argunşah, Hülya, “Klâsik Tarihi Roman Üzerine”, *Tarih ve Roman*, Kesit Yayınları, İstanbul 2016, ss. 97-146.

Doğan, Ebru Şengül, *Örgüt Kültürü ve Örgütsel Bağlılık*, Türkmen, İstanbul 2013.

Ergun, Zeynep, *Kardeşimin Bekçisi*, Everest, İstanbul 2003.

Erkmen, Turhan, *Örgüt Kültürü*, Beta, İstanbul 2010.

Foucault, Michel, *Hapishanelerin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge, Ankara 1992.

Gordon, Judith R, *Organizational Behavior*, Prentice Hall, USA 1996.

Hobsbawm, Eric, *Haydutlar*, çev. Fatma Taşkent, Logos, İstanbul 1990.

Illich, Ivan, *Şenlikli Toplum*, çev. Ahmet Kot, Ayrıntı, İstanbul 2018.

Karan, Kaya, *Geçmişten Günümüze Türk İstihbaratı*, Kripto, Ankara 2014.

Klinger, Leslies, “Giriş”, *Sir Arthur Conan Doyle, Sherlock Holmes*, I. Cilt, (Ed. L. S. Klinger), çev. Kaya Genç, Berrak Göçer, Everest, İstanbul 2013.

Küçükboyacı, M. Reşit, *İngiliz Edebiyatında Dedektif Hikâyeleri*, Ege Üniversitesi, İzmir 1988.

Lyon, David, *Gözetlenen Toplum*, çev. Gözde Soykan, Kalkedon, İstanbul 2018.

Mandel, Ernest, *Hoş Cinayet*, çev. N. Saraçoğlu, Yazın, İstanbul 1996.

Odyan, Yervant, *Abdülhamid ve Sherlock Holmes*, hzl. S. Şahin, B. Öztürk, D. A. Büyükarman, A. Şahin E. Ş. Ayva, Everest, İstanbul 2017.

Osmanoğlu, Ayşe, *Babam Sultan Abdülhamit*, Timaş, İstanbul 2015.

Quincey, Thomas de, *Güzel Sanatların Bir Dalı Olarak Cinayet*, çev. İsmet Birkan, İletişim, İstanbul 2020.

Şahin, Seval, *Cinai Meseleler*, İletişim, İstanbul 2017.

Tahsin Paşa, *Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*. Boğaziçi, İstanbul 1990.

Uğur, Veli, *Vampirin Öpücüğü, 1980 Sonrası Türkiye'de Popüler Roman*, Koç Üniversitesi, İstanbul 2018.

Ümit, Ahmet, “Polisiyenin Vazgeçilmez Keyfi”, *Cumhuriyet Kitap*, 1, (1995), ss. 16.

Ümit, Ahmet, “Tanrı Yazar mı, Yazar Tanrı mı?”, *Radikal Kitap*, 267, (2006), ss. 22.

Üyepazarcı, Erol, “Abdülhamid ve Sherlock Holmes”, *Sir Arthur Conan Doyle, Sherlock Holmes*, I. Cilt, (Ed. L. S. Klinger), çev. Kaya Genç, Berrak Göçer, Everest, İstanbul 2013, ss. 32-34.

Üyepazarcı, Erol, *Korkmayınız Mister Sherlock Holmes*, C.II, Oğlak, İstanbul 2008b.



Üyepazarcı, Erol; Ümit Ahmet, “Sultan II. Abdülhamid’in Polisiye Roman Merakı”, *Sultan II. Abdülhamid Uygulama ve Araştırma Merkezi Yıldız Saray Sohbetleri*, YTÜ, İstanbul 2017, ss. 64-81.

Weber, Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, Cem, İstanbul 2014.

Yılmaz, Ayfer, “Tarihi Roman Üzerine”, *Bilge*, 24, (2000), ss. 42-47.

**ÖMR-İ MUHAYYEL ŞİİRİNE BİR NAZİRE YA DA YENİDEN YAZMA DENEMESİ:
BİR Şİ'Rİ MUHAYYEL... BİR ÖMR-İ HAYÂLİ...**

*An Imitative Poem To Ömr-i Muhayyel Or Attempt Of Rewriting:
Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî...*



Doç. Dr. Ulaş BİNGÖL

Siirt Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yeni Türk Edebiyatı ABD., Siirt, Türkiye, ulasedebiyat@gmail.com



Dr. Öğr. Üyesi Enser YILMAZ

Siirt Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yeni Türk Edebiyatı ABD., Siirt, Türkiye, enseryilmaz@siirt.edu.tr

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
23.05.2021

Kabul/Accepted:
24.06.2021

Sayfa/ Page:
47-62

Öz

Öteden beri edebiyatçılar, önceden var olan bir metinden değişik tekniklere başvurmak yoluyla faydalanmaktadırlar. Günümüzde metinlerarasılık kuramı, metinler arasındaki etkileşime, edebiyatçıların birbirinden beslenme yollarına ve bir metindeki başka metinden alınmış malzemelere odaklanır. Metinlerarasılık yeni bir kuram olmasına rağmen metinlerarasılık olgusu oldukça eskidir. Özellikle Klasik Türk şiirinde başta nazire olmak üzere birçok unsurun metinlerarasılık çerçevesinde değerlendirilebileceği aşikârdır. Nazire geleneğinin Cumhuriyet Dönemi Türk şiirine kadar gelmiş olması bu konu üzerinde durmayı ve onu metinlerarasılık kuramındaki yeniden yazma kavramı çerçevesinde değerlendirmeyi gerektirir. Birçok açıdan yeniden yazma kavramını hatırlatan nazire yazma geleneğini birçok şair sürdürmüştür. İsmi Fecr-i Ati Topluluğu ile anılan Tahsin Nahid de Tevfik Fikret'in Ömr-i Muhayyel şiirine Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ... başlıklı bir nazire yazmıştır. Fakat Tahsin Nahid, bu şiirde yer yer nazire geleneğinin dışına çıkmıştır. Bu şiirin doğrudan bir nazire olarak değerlendirmek yerine yeniden yazma denemesi şeklinde ele almak daha uygundur. Bu çalışmada Tahsin Nahid'in Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ... başlıklı şiiri bir yeniden yazma denemesi olarak ele alınıp Fikret'in Ömr-i Muhayyel şiiri ile mukayeseli bir şekilde incelenecektir. Ayrıca yeniden yazma denemeleri için bir tahlil yöntemi sunulacaktır.



10.32579/mecmua.941239

Anahtar Kelimeler: Tahsin Nahid, Tevfik Fikret, Nazire, Yeniden Yazma.

Abstract

Litterateurs have benefited from a pre-existing text by using different techniques since before now. Today, intertextuality theory focuses on interaction between texts, the ways of litterateurs fed on from each other, materials from another text in a text. Despite intertextuality is a new theory, the phenomenon of intertextuality is very old. Especially poetry imitative poem and others genres in classical Turkish poetry can be handled pursuant to intertextuality. Because of writing imitative poem (nazire) reach up to Republic Period, it must be handled imitative poem pursuant to rewriting. Imitative poem tradition that it reminds rewriting in many aspects is maintained by many poets. Tahsin Nahid, whose name is mentioned Fecr-i Ati community, writes an imitative poem, its name is Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ..., about Tevfik Fikret's Ömr-i Muhayyel poem. But, Tahsin Nahid digresses from partly imitative poem tradition in his poem. This poem must be handled a rewriting because of going out of imitative poem. In this study, Tahsin Nahid's poem is investigated as an imitative poem and this poem is compared with Tevfik Fikret's poem. Also, investigate method about rewriting will be presented.

Keywords: Tahsin Nahid, Tevfik Fikret, Imitative Poem, Rewriting.

Atıf/Citation: BİNGÖL, U., YILMAZ E. (2021). Ömr-i Muhayyel Şiirine Bir Nazire Ya Da Yeniden Yazma Denemesi: Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî... MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 47-62.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Doç. Dr. Ulaş BİNGÖL

Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Rate: Araştırmacılar çalışmaya eşit oranda katkı yapmışlardır.

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.

Giriş

Gök kubbe altında söylenmedik hiçbir sözün kalmadığını, söylenenlerin kendinden önce söylenenlerden beslendiğini ileri süren metinlerarasılık kuramı, farklı iki edebiyatçıya ait eseri mukayeseli bir biçimde okumayı olanaklı kılar. Bu okuma biçimi sanatçıların varsa birbirinden etkilenmelerini ortaya koyduğu gibi eserlerde kullanılan ortak veya benzer imge, simge, konu ve temaların da gözler önüne serilmesine olanak tanır. Bu yönüyle edebî eserin üretim süreci hakkında önemli veriler sunan metinlerarasılık, edebiyat araştırmalarında son dönemlerde başvurulan önemli kuramlar arasında yer alır.

1960'lı yıllarda ortaya çıkan ve sonrasında önemli bir tesir alanı oluşturan metinlerarasılık, bugün en fazla başvurulan metin tahlilleri yöntemlerinden biridir. Julia Kristeva, Michael Riffaterre, Gerard Genette ve Laurent Jeny gibi isimlerin katkısıyla geliştirilen “metinlerarasılıkta her metnin kökeninde başka bir metnin var olduğu kabul edilir. Okuyucu, bu yorumlayan göstergelerden hareketle kaynak metni, gönderilen metni saptamaya çalışmalıdır.” (Uçan, 2006:67) Edebî metin tek başına anlamsal açıdan var olsa da onu meydana getiren malzemelerin izlerini başka metinlerde bulmak mümkündür. Bazen bilinçli bir şekilde bazen farkında olmadan yazar, farklı metinlerden yararlanarak eserini inşa eder. Metinlerarasılık kuramı farklı iki metin arasındaki malzeme alışverişinin boyutunu ortaya koymakla birlikte edebî üretim faaliyetinde metinler arası etkileşimin kaçınılmaz olduğuna da vurgu yapar. Metinlerarasılık kuramının temel düşüncesi “hiçbir metin başka metinlerden yalıtılmış bir biçimde üretilmez; metin tek başına bir varlık değildir ve diğer metinlerden bağımsız okunamaz.” (Beaugrande- Dressler, 1981: 182 akt. Bulut, 2018: 7) ifadesi ile özetlenebilir.

Bir edebî metnin başka metinlerden bağımsız değerlendirilemeyeceği ve metinselliğin bir noktada metinlerarası ilişkilere dayandığını iddia eden görüşlerin yanında metinlerarasılığı daha dar anlamda kullananlar da var. Örneğin “Genette, metinlerarasılığı metinler arasındaki her tür alışveriş olarak değil, iki ya da daha fazla metin arasındaki ortak birliktelik ilişkisi, yani temel olarak ve çoğu zaman bir metnin başka bir metindeki somut varlığı olarak tanımlar” (Aktulum, 2000: 83). Buna göre bir metinlerarasılık ilişkisi kurulabilmesi için iki farklı metnin doğrudan birbirinden beslenmesi gerekir ve sadece benzer imgeler ya da konuların işlenmesi metinlerarasılık ilişkisi kurmaya yetmez.

Klasik Türk edebiyatında nazire geleneği iki metin arasındaki ortak birlikteliği gözleme adına önemli bir kaynaktır. Şairlerin kendi seslerini bulabilme adına beğendikleri şairlerin şiirlerini merkeze alarak kaleme aldıkları şiirler metinler arası ilişki kurmaya oldukça elverişlidir. Sadece nazire değil tehzil ve tanzim de metinler arası ilişkiler çerçevesinde ele alınıp incelenir. Klasik Türk edebiyatında önemli bir yeri olan nazire geleneği Tanzimat, Servet-i Fünûn ve hatta Cumhuriyet Dönemi'nde devam etmiştir. Yeni Türk şiirinin doğasının anlaşılmasında nazire geleneğinin incelenmesi oldukça ehemmiyetlidir. Fakat yazılan nazirelerin aynı zamanda bir yeniden yazma örneği olması, konuya daha geniş bir perspektiften yaklaşmayı ve yorumlamayı gerektirir.

Servet-i Fünûn şiirinin en önde gelen şairi Tefvîk Fikret (1867-1915), yaşadığı dönemde ve sonrasında birçok şaire tesir etmiştir. Nitekim o henüz hayattayken şiirlerine nazireler kaleme alınmıştır. Onun üslubu, kullandığı imgeler ve işlediği konular birçok şaire yol göstermiştir. Fikret'in tesirinde kalan şairlerden biri de Tahsin Nahid'dir (1887-1919). Onu şiirlerinde Fikret'ten mülhem birçok imgeye rastlamak mümkündür. Ayrıca Fikret'in *Ömr-i Muhayyel* şiirine *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî...* başlıklı bir nazire kaleme alır. Tahsin Nahid'in söz konusu şiiri belagat ilminin öne sürdüğü kavramlara göre bir *nazire* örneğidir ama metinlerarasılık kuramının ileri sürdüğü kavramlara göre bir *yeniden yazma* örneğidir.

Bir yeniden yazma örneği olarak *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ...* şiirini incelerken şu yolu takip edeceğiz: 1. Şairler arası etkileşim, 2. Dil, Üslup ve Biçim Açısından Beslenme, 3. Tema ve

Konu Açısından Beslenme, 4. Ortak ve Benzer İmgeler, 5. Ayrışma. İncelemeye geçmeden önce nazirenin neden aynı zamanda bir yeniden yazma olarak ele alınması gerektiği üzerinden duracağız.

1. Nazire mi? Yeniden Yazma mı?

Nazire ile yeniden yazma arasındaki paralellik daha çok yeni bir metnin ortaya çıkma biçimi ile ilgilidir. Yeniden yazma veya nazirede, kaynak metin ile ortaya çıkan yeni metin arasındaki organik bağ şekil ve anlam boyutları yönünden değerlendirilebilir. Nazirede malzeme alışverişinin sınırları daha net belirtilmiş ve kaynak metinden ayrılmama adına birtakım ilkeler ileri sürülmüştür. Yeniden yazmada ise kaynak metinden ne derece etkileneceği ve ne kadar malzeme alınacağı hakkında herhangi bir sınır yoktur. Nazire ile yeniden yazma arasındaki paralelliği daha iyi kavrayabilme adına iki kavramı yakından incelemek faydalı olacaktır.

Klasik Türk şiirinin önemli yapı taşlarından olan nazire geleneğinin kökenleri Arap edebiyatına dayanır. Türkler, İslamiyet'i kabul etmeleri ile birlikte etkisine girdikleri Fars edebiyatı vasıtasıyla nazireyle tanışmışlardır. Divan şiirinde şairin kendi sesini bulması için başka bir şairin eserine nazire yazması âdeta yazılı olmayan bir kural haline gelmiştir. Nazire, “bir şairin şiirine başka bir şairce aynı ölçü ve redifte yazılan benzerine denir. Divan şairlerince bir şairin şiirinin tanzir etmek, ona karşı bir saygı duyduğunu ve onun şiirinin ve üslûbunun beğenildiğini anlatmak içindir.” (Dilçin, 2005: 269) Kemal Yavuz'a göre edebiyatta şairlerin yetişmesi için güzel şiirlerin taklit edilmesi ve sanatçının kendini her yönüyle geliştirerek ortaya özgün eserler koyması nazireler yoluyla sağlanmıştır. Bu bakımdan nazirelerin büyük bir itici güç olduğunu belirtmek gerekir. (2013: 360) Nazireden söz edebilmek için üç temel özelliğin var olması gerekir: 1. Örnek alınan şiirle, yani zemin şiirle veya model şiirle vezin birliği, 2. Zemin / model şiirle kafiye, varsa redif birliği, 3. Zemin / model şiirle söyleniş (eda), anlam ve hayal benzerliği. (Köksal, 2006: 11)

Nazirede anahtar sözcük taklittir fakat bu kaba bir kopya manasında taklit değildir. Şair, büyük bir şairin sanatkarlığından feyz almak ve onun sanatına yaklaşma adına nazireye başvurur. Cihan Okuyucu'nun da ifade ettiği üzere klasik sanatlarda evvelkilerini takip ve taklit etmek esastır. Takip ve taklidin yollarından biri olan nazire önceden yazılmış bir şiire şekil ve muhteva olarak benzeyen yeni bir eser yazmak olarak değerlendirilir. (2006: 106) Bu bağlamda nazire geleneğinde kaba taklit yerine önceden yazılmış bir şiirin daha ustaca yazılabileceği düşüncesi öne çıkar.

Divan şiirinde nazire geleneğinin oldukça yaygın olmasının temel sebebini Mustafa İsen, Divan şiirinin konuca fazla değişkenlik göstermemesine bağlar. Divan şiirinde şairler konu bakımından yenilik getiremeyince aynı konuyu daha güzel işleyebilenin yollarını aramışlardır. (1981: 24) Nazire geleneği şairlerin yeni konular peşinden koşmak yerine var olan konuları yeniden işlemeye yönelmesi ile yerleşmiştir. Nitekim nazire mecmualarının fazlalığını bu açıdan değerlendirmek yanlış olmaz.

Metinlerarasılık kuramının temel kavramlarından biri olan yeniden yazma kimi zaman bütünüyle metinlerarasılık yerine kullanılır. Kubilay Aktulum'un açıklamasına göre metinlerarasılık bir yeniden yazma faaliyetidir. “Yeniden-yazma genel olarak, hangi türden olursa olsun, önceki bir metnin, onu taklit eden, dönüştüren, açık ya da kapalı bir biçimde ona gönderen bir başka metinde yinelenmesi olarak tanımlanır.” (2000: 236) Metinlerarasılığı yeniden yazma ile eş görmek mümkün olmakla birlikte yeniden yazmayı metinlerarası ilişkilerin bir alt bölümü olarak değerlendirmek de mümkündür. Yeniden yazma “bir yazarın başka bir yazara ait bir metni, bir gönderge metnini, bir alt metni (hypotexte) yeniden yazması, onu yeni bir durumda, yeni bir bağlamda, yeni bir okur kitlesi için, yeni işlevlerle, yeni erklerle dönüştürmesi işlemidir.” (Gariper-Küçükcoşkun, 2007: 667) Pastiş, parodi, alıntı, gizli alıntı gibi yöntemler vasıtasıyla var olan bir metin başka bir metinde farklı bir bağlamda yeniden vücut bulabilir. Var olan metinden yeni üretilen metne geçiş yapan malzemeler ister istemez birtakım dönüşümlere uğrar. Yaşanan anlamsal dönüşümler, yeni ortaya çıkan metnin, var

olan metnin kaba taklidi olmaktan çıktığını gösterdiği gibi edebî malzemenin yeni bir bağlamda kullanılabileceğini ifade eder. Genel anlamda yeniden yazmayı şöyle tarif etmek mümkündür:

Bir çeşit yazma eylemi olan yeniden yazma, önceden oluşturulmuş bir metnin, özellikle de aynı dil içerisinde, farklı ifadelerle yeniden oluşturulmasıdır. Yeniden yazma sürecinde değişen sadece biçimsel özellikler, ifadeler, sözcükler, kısacası dilsel ve yapısal öğelerdir. Bu aşamada iki metin söz konusudur: ilk metin (ya da orijinal metin) ve yeniden yazılmış metin. İki metin arasında alışveriş durumu söz konusu olan yeniden yazma süreci başka bir deyişle iki metin arasında metinlerarası bir ilişki kurma yoludur. (Dindar, 2020: 76)

Nazireyi metinlerarasılık kuramda sözü edilen yeniden yazma kavramına yaklaştıran hatta yeniden yazma çatısı altında değerlendirmemizi mümkün kılan, nazirenin var olan bir metni yeniden vücuda getirmiş olmasıdır. Nitekim Gencay Zavotçu, nazireyi eski şiirin benzer ifade veya farklı sözcüklerle yeniden yazılması olarak tanımlar. (2009: 370) Nazirede, yukarıda da değinildiği üzere birtakım ortak unsurların (vezin, kafiye, redif) varlığı zorunluluk olarak kabul edilir. Buna mukabil yeniden yazmada kesin olarak sınırları belirtilmiş ortaklıklardan söz edilmez fakat yeni metnin bir önceki metinden beslenmesi genel bir kuraldır. Bir metnin nazire olduğunu tespit etmek, söz konusu ortak unsurların varlığından ötürü daha kolaydır. Oysa yeniden yazmada okuyucu ancak kültürel birikimi ile metnin başka bir metinden malzeme aldığını fark edebilir. Bazı yeniden yazma örneklerinde alınan malzeme açıkça ortadadır fakat bazı metinlerde gizli göndermeler ve gizli alıntılar nedeniyle örtük bir yeniden yazma söz konusudur.

Yeniden yazma ile nazire geleneği arasındaki önemli bir fark da yeniden yazmanın sınırlarının daha geniş olmasından kaynaklanır. Nazirede, başka bir şairin şiirinin takip edilmesi ve kullanılması esas iken yeniden yazmada yazar daha önce kaleme aldığı kendi metinlerini farklı bir bağlam ve üslupla yeniden yazabilir. Aktulum'un da söylediği üzere yeniden yazmayı başka yazarlara ait metinlerin, o metinlere ait kesitlerin yeni bir metinde dönüştürme işlemiyle sınırlamamak gerekir. Yeniden yazma bir yazarın kendi metinlerinden birisini yeniden yazması, yazılan bu metnin yeni versiyonu olarak da tanımlanır. Bir yazar, düzeltmek derinleşmek amacıyla kendi yapıtlarından birini de yeniden yazabilir. (2000: 236)

Birtakım ayrımlara rağmen nazire ile yeniden yazma arasında güçlü ortaklıkların olduğu görülür. Her şeyden önce hem nazirede hem yeniden yazmada var olan bir metin başka bir metinde tekrar ortaya çıkar. Nazire yazımında uyulması gereken belli ilkelerin varlığına rağmen tıpkı yeniden yazmada olduğu gibi malzeme alıntılanması oldukça fazladır. Bu bağlamda konuya yaklaşıldığında, nazire geleneğini metinlerarasılık kuramındaki yeniden yazma çerçevesinde ele almak yanlış değildir.

2. Yeniden Yazma Örneği Olarak *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ...*

Tahsin Nahid'in, Tevfik Fikret'in *Ömr-i Muhayyel* şiirine nazire olarak yazdığı *Bir Şi'ri Muhayyel...Bir Ömr-i Hayâlî ...* şiirini daha iyi anlama adına yeniden yazma kavramından hareket edeceğiz. Takip edeceğimiz yol aynı zamanda yeniden yazma denemeleri için bir tahlil yöntemi önerisidir. Tahlile geçmeden önce iki şiir metninin de verilmesi uygun olacaktır.



2.1.Şairler Arası Etkilenme

Burada üzerinde durulması gereken husus, metni yeniden yazan şairin önceki metnin şairinden ne derecede etkilendiğini ortaya koymaktır. Bu şekilde şairi, yeniden yazmaya iten amiller daha iyi anlaşılır. Özellikle şairlerin mizaçları arasındaki benzerlikler, aynı dönemde yaşamış olmaları, benzer sanat anlayışlarına sahip olmaları aralarındaki etkileşimi belirleyen öğeleridir. Bu bağlamda Tevfik Fikret ile Tahsin Nahid arasındaki etkilenmeyi bu çerçevede değerlendireceğiz.

Servet-i Fünûn şiirinin en önemli ismi olarak karşımıza çıkan Tevfik Fikret, sanatıyla bilhassa kendi sesini bulmaya çalışan şairlere tesir etmiştir. Hamid ve Ekrem ile başlayan yeni şiir anlayışını eserleriyle bir adım daha ileri taşıyan şair, gerek şiirin biçimsel özelliklerinde giriştiği denemeler gerek

<i>Ömr-i Muhayyel</i>	<i>Bir Şi’ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ...</i>
<i>Bir ömr-i muhayyel... Hani gülbünler içinde Bir kuşçağızın ömr-i bahârîsî kadar hoş; Bir ömr-i muhayyel... Hani göllerde, yeşil, boş Göllerde, o sâfiyet-i vecd-âver içinde Bir dalgacığın ömrü kadar zaîl ü muğfel Bir ömr-i muhayyel!</i>	<i>Bir şehper-i sehhâr ile yıldızlara doğru Yükselmeliyiz mâi bulutlarla hem âgûş, Yükselmeliyiz eyleyerek arzı ferâmûş; Bir rûh-ı semâvî gibi sevdâ ile memlû, Bir rûh-ı semâvî gibi mesrur u müzehher, Bir şi’r-i muhayyel!...</i>
<i>Yalnız ikimiz, bir de o: Ma’bûde-i şi’rim; Yalnız ikimiz, bir de onun zill-ı cenâhî; Hâkîlere bahş eyleyerek hâk-i siyâhî Düşünde beyaz bir bulutun göklere âzim.</i>	<i>Lazım bana bir şi’r-i muhayyel; evet, artık; Zira beni öldürdü hayâtın sademâtı ... “Hâkîlere bahş eyleyerek hâk-i siyâhî” Pervâz edelim çünkü bu feyzâdan usandık.</i>
<i>Her sahn-ı hakîkatten uzak, herkese mechûl; Bir safvet-i masûmenin âgûş-ı terinde, Bir leyle-i aşkın müteennî seherinde Yalnız ikimiz sayd-ı hayâlât ile meşgul.</i>	<i>Bak bak bu gece sâkin ü mahmur semâlar; Gehvâre-i eşcâra yatıp leyle-i sevdâ Bir hâb-ı muganni ile sallanmada güya, Bir hâb-muganni ile okşamada ezhâr.</i>
<i>Savtındaki eş’ar-ı pür-âhenk ile mâlî, Şi’rimdeki elhan-ı muhabetle nagam-saz, Ah istiyorum, göklere âmâde-i pervâz Bir lâne-i âvârede bir ömr-i hayâlî...</i>	<i>Bir şehper-i sehhâr ile yıldızlara doğru Yükselmeliyiz mâi bulutlarla hem âgûş, Yükselmeliyiz eyleyerek arzı ferâmûş; Bir rûh-ı semâvî gibi sevdâ ile memlû, Bir, rûh- semâvî gibi her yerde nihânî “Bir ömr-i hayâlî” (Tahsin Nahid, 2016: 282)</i>
<i>Bir ömr-i hayâlî... Hani gülbünler içinde Bir kuşçağızın ömr-i bahârîsî kadar hoş; Bir ömr-i hayâlî... Hani göllerde, yeşil, boş Göllerde, o sâfiyet-i vecd-âver içinde Bir dalgacığın ömrü kadar zaîl ü hâlî Bir ömr-i hayâlî! (Tevfik Fikret, 2012: 142)</i>	



konuları işleyişi bakımından yenilik taraftarı kesimler tarafından takdir edilmiş ve kollanmıştır. II. Abdülhamit İstibdadı’na denk gelen Servet-i Fünûn Dönemi’nde kaleme aldığı şiirlerinde hayata ve hakikate karşı oldukça kötümser yaklaşan Fikret, bir anlamda kendi neslinin duygu tercümanlığını yapmıştır. Mehmet Kaplan, hayat karşısından genellikle bedbin olan Servet-i Fünûn neslinin eserlerinde derin bir melankolinin olduğunu ifade eder. Ona göre realiteden kaçan Servet-i Fünûn şairleri, ruhlarını tabiat, aşk ve hayal ile avutmaya çalışırlar. Mizacı dolayısıyla Fikret bu kötümserliği hepsinden daha kuvvetli duyar ve şiirlerinde anlatır. (1998:106) Kendine has karakteri, yaşadığı devirde şahit olduğu kötü olaylardan hemen etkilenmesine neden olduğu gibi huzuru ve mutluluğu doğaya, hayallere sığınarak aramasına zemin hazırlamıştır. *Ömr-i Muhayyel* şiirini bu özelliğinin bir meyvesi olarak değerlendirmek pekâlâ mümkündür.

Edebî kimliğinin yanında sporcu kişiliği ile yaşadığı devirde birçok ünlü simanın sevgisini kazanmış olan Tahsin Nahid hassas bir mizaca sahiptir. Şiirlerinin büyük bir çoğunluğunu yazdığı Büyükkada, onun sanatına yön vermiş, deniz ve kadın şairi olarak nam salmasına katkıda bulunmuştur. Uzun dönem insanlardan uzaklaşıp Büyükkada’da kalması ve birçok şiirini burada kaleme alması, onun şairliğinin önemli yönlerini teşkil eder. Sakin ve dingin bir yaşama arzusu olan Tahsin Nahid’in bu noktada mizacının Fikret’inkiyle benzerlik gösterdiği görülür. Fikret de “çocukluğundan beri uzlet ve sekinete meftun idi. Mektepte de evde de aynı meftuniyeti gösterir, kendini sine-i huzuruna atacak sakin bir köşe, sessiz bir bucak bulur, şefkatinden ayrıldığı nine kucağını telafiye çalışırdı. Kendini hakkıyla tanıyan arkadaşları mektep hayatında da yalnızlığı, tabiatla baş başa yaşamı sevdiğini söylüyorlar.” (Ertaylan, 1963: 10) Benzer şekilde Tahsin Nahid de hassas bir ruha sahiptir, dış dünyadan hemen etkilenmeye müsait olan yapısı ve kalbi titreşimlerinin oldukça kabarık olması Rıfat Necdet Evrimer’in de belirttiği gibi onun şiirini anlamamıza yardımcı olur. (1961: 51)

Şiire ilk başladığı dönemlerde Ahmet Haşim’in tesirinde olan Tahsin Nahid’in şiirleri umumiyetle ferdî ve enfüsî karakter taşır, ona melâl şairi demek mümkündür. (Evrimer, 1961: 33). Sadece bir şiir kitabı (*Rûh-i Bî-Kayd*) yayımlayan Tahsin Nahid, birinci derecede bir şair olmasa da güzel şiirler kaleme almış ve bu yönüyle de takdir edilmiştir. Aşk, kadın, yalnızlık, akşam ve gece başlıca işlediği konulardır. Servet-i Fünûn şiir estetiği doğrultusunda işlenen kadın ve gece imgelerini onun şiirlerinde görmek mümkündür. *Zühre-i dilber, menekşe ruhlu kız* gibi imgeler başta olmak üzere şiirinin temel imgeleri Servet-i Fünûn şiirinden iktibastır. Bazen kullandığı zavallı ve hasta kadın imgesi de yine daha önce Fikret’in veya Cenap’ın kavram dünyasından fırlamış gibi durur. Yine daha önce Hamid’in şiirlerinde gördüğümüz ve daha sonra Servet-i Fünûn şiir estetiğinin anahtar kavramlarından biri hâline gelecek olan tabiat ile bütünleşen kadın imgesi, Tahsin Nahid tarafından da işlenir.

Tahsin Nahid, kendi sesini bul[a]madan henüz otuz iki yaşındayken hayatını kaybeder. *Rûh-ı Bî-Kayd* eseri daha çok başka şairlerin tesiri ile kaleme alınmış şiirlerle doludur. Nitekim Ahmet Haşim, bu kitap ile ilgili şu yorumu yapar: “*Rûh-ı Bî-Kayd*’ı teşkil eden parçaların büyük bir kısmı devr-i tereddüd ve tecrübeye aittir. Bunlarda şairin şahsiyet-i mümtâzesini aramayınız. Orada bilakis dünkü üstatların tesirâtı ıyândır.” (1326: 291) Başta Fikret olmak üzere Servet-i Fünûn şairlerinden gelen tesiri, Tahsin Nahid’in eserinde gözlemlenmek mümkündür.

Tahsin Nahid, Tefik Fikret’in hayranıdır, öyle ki *Rübâb-ı Şikeste*’yi baştan sona ezberlemiştir.¹ Aynı zamanda özellikle ilk şiirlerinde Fikret’in tesiri altına giren şair, onun şiirlerindeki sesi yakalamaya çalışmış ve onu birçok kez müdafaa etmiştir.² Tahsin Nahid’in şiirlerinde sık sık görülen insanlardan

¹ Ali Süha, Tahsin Nahid’in muazzam bir hafızasının olduğunu söyler. bk. Ali Süha (1324). Temaşa Tenkidatı: Jön Türk. *Aşyan*. 1 (5): 144.

² Tahsin Nahid, Fikret’in *Doksan Beşe Doğru* şiirini tenkit edenlere karşı gelerek onun elmaştan bir namus güneşi olduğunu ve bazı yarasaların ondan rahatsız olduğunu dile getirir. bk. Tahsin Nahid (1327). Tefik Fikret Hakkında. *Servet-i Fünûn*. Nr. 1078, s. 266.



uzaklaşıp tabiata sığınma motifinin kaynağının Fikret olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yine *Küçüklere Bayram Hediyesi* adlı şiirinde “tıpkı Tevfik Fikret gibi bayramda yaşanan umumi sevinci, özellikle çocukların sevincini anlatır.” (Koçak, 2016: 128) Yine Tahsin Nahid, Fikret gibi sanatı insanı vecde getiren bir sığınak olarak gördüğü gibi sanat faaliyetinde huzuru yakalar. Fikret’in *Heykel-i Giryân* şiirinde sanat hakkında dile getirdiği düşüncelerinin benzeri, Tahsin Nahid’in *İdeal* şiirinde görülür. *Benim Ruhum*, *Hazin* şiirleri yine Fikret’in sanat karşısındaki tutumunu hatırlatır.

Tahsin Nahid’in tabiata yaklaşımı birçok açıdan Fikret’i anımsatır. *Bir Bütün Yaz* şiirinde sevgiliyle birlikte tabiata kaçan şair huzuru ve dinginliği bulur. Bu şiir birçok açıdan Fikret’in *Seninle* şiirini hatırlatır:

Seninle gel, bu hıyâban-ı vahdet-ârâmın

İlelebet koşalım sebzi-i zalâmında (2012: 136)

Tahsin Nahid’in Fikret’in sanatından etkilenmesi yukarıda belirtildiği gibi oldukça derin ve çok yönlüdür. *Rübâb-ı Şikeste* şairinin mizacını ve sanatını kendine yakın hisseden Tahsin Nahid’in onu takip etmesi sanat açısından ve estetik açıdan gayet doğaldır. Bir yeniden yazma denemesi olan *Bir Şi'r-i Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî* şiirini, Tahsin Nahid’in Fikret’ten etkilenmesinin bir meyvesi olarak değerlendirmek gerekir.

2.2. Dil, Üslup ve Biçim Açısından Beslenme

9 Mart 1321’de kaleme alınan *Bir Şi'r-i Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî* şiirinin dil, üslup ve biçim açısından *Ömr-i Muhayyel* şiiri üzerine inşa edildiği görülür. Şiirin yeniden yazma olarak kaleme alınması, doğal olarak böyle bir durumla karşılaşılmasına doğrudan etki etmiştir. Bununla beraber Tahsin Nahid’in Servet-i Fünûn şiir estetiğine bağlı kalmış olması ve Fikret’i takip etmesi böyle bir durumun ortaya çıkmasında daha çok etkili olmuştur. Nitekim sadece bu şiirde değil, şairin diğer şiirlerinde de Fikret’i dil ve üslup açısından taklit ettiğini görmek mümkündür. Nurullah Çetin’in de ifade ettiği üzere Tahsin Nahid, Servet-i Fünûn edebiyatında olduğu gibi konuşma dilinden ziyade eski kelimelerin bolca kullanıldığı ağıdalı bir tercih eder. “Şair, genellikle tabîi unsurlara esrarlı bir hava veren, onlara müphem duygular yükleyen, yumuşak, romantik bir üslup kullanır. Ancak duygularını derinleştiremediği için tahlilî üsluptan ziyade tasvirî üslûba bağlı kalmıştır.” (Çetin, 1993: 27)

Fikret’in *Ömr-i Muhayyel* şiirine genel olarak bakıldığında metnin Servet-i Fünûn şiir estetiğine bağlı kalınarak ağıdalı bir dille kaleme alındığı görülür. Arapça ve Farsça kelime ve tamlamaların oldukça fazla olduğu Servet-i Fünûn şiirinde temel gaye sanat olduğundan dilin yansıtma özelliği yerine daha çok etki bırakma özelliği üzerinde durulmuştur. Ayrıca anlatılmak istenen düşünce ve duygu tasvirler ile olabildiğince sanatkarane işlenir. Kelimelerin ses değerini önemseyen Servet-i Fünûn şairleri biçim güzelliğine önem vermiş ve noktalama işaretlerini şiirin musiki değerine yardımcı olabilecek bir unsur olarak kullandıkları gibi anlamın tesirini güçlendirmek için noktalama işaretlerinden yararlanmışlardır.

Tahsin Nahid’in *Bir Şi'r-i Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî* şiirinde yeniden yazma denemesine girişirken olabildiğince *Ömr-i Muhayyel* şiirinin dil ve üslup yönüne bağlı kaldığı görülür. *Ömr-i Muhayyel*’deki Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerin yoğun bir şekilde kullanımının *Bir Şi'r-i Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî*’de de tekrar edildiği fark edilir:

Bir şehper-i sehhâr ile yıldızlara doğru

Yükselmeliyiz mâi bulutlarla hem âgûş,

Yükselmeliyiz eyleyerek arzı ferâmûş;



*Bir rûh-ı semâvî gibi sevdâ ile memlû,
Bir rûh-ı semâvî gibi mesrur u müzehher,
Bir şi'r-i muhayyel!...*

Yukarıdaki bölümde geçen *şehber-i sehhar, mâi, ferâmuş, rûh-ı semâvî, memlû, mesrur u müzehher, şi'r-i muhayyel* gibi kelime ve terkipler metnin dilsel olarak *Ömr-i Muhayyel*'e yaklaşmasına hizmet eder. *Ömr-i Muhayyel*'de geçen *ömr-i muhayyel, ömr-i bahârisî, sâfiyet-i vecd-âver, zaîl ü muğfel, ma'bûde-i şi'rim, zill-ı cenâhı, safvet-i masume, âgûş-ı ter, sayd-ı hayâlât, hâk-i siyah, eş'ar-ı pür-âhenk* gibi metnin hem anlam evrenine hem musiki boyutuna büyük katkı sağlayan terkipler dikkat çekicidir. Tahsin Nahid, yeniden yazma denemesinde söz konusu terkiplerin oluşturduğu anlatım özelliğini yakalamaya çalışarak benzer şekilde terkiplere sık sık yer verir. Ayrıca Fikret gibi kelimelerin ses değerlerinden faydalanarak şiirin musiki yönüne kuvvet vermeye gayret gösterir.

Fikret'in şiirlerinde öne çıkan bir husus da anlamın beyitin esaretinden kurtarılıp şiir metninin bütününe yayılmasıdır. Anjambman olarak da bilinen bu hususun Türk şiirindeki ilk temsilcisi Abdülhak Hamid'dir. Hamid'den etkilenen Servet-i Fünûn şairleri bilhassa Tevfik Fikret, hemen hemen bütün şiirlerinde anjambmana başvurur. *Ömr-i Muhayyel*'in bu özelliğinin *Bir Şi'r-i Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî* şiirinde de devam ettirildiği görülür.

Tevfik Fikret, anlatmak istediklerini güçlü tasvirlerle müşahhas hale getiren bir şairdir. Bizzat resim sanatı ile uğraşması ve Fransız parnasyen sanatçıların tesirinde kalmış olması onun şiirlerinde âdeta kelimelerle tablo haline gelmiş parçaların önemli bir yer tutmasını sağlamıştır. Tahsin Nahid de üstadının yolunu takip ederek genel anlamda şiirlerinde tablo oluşturacak nitelikteki tasvirlerle sıkça yer verir. *Bir Şi'r-i Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî* şiirinde de *Ömr-i Muhayyel*'de tasvir edilen ütopyik beldenin benzeri sema üzerinden gözler önüne serilir. Şairin tercih ettiği kelimelerin daha çok görüntüye yönelik olması yine dikkat edilmesi gereken bir ayrıntıdır:

*Bak bak bu gece sâkin ü mahmur semâlar;
Gehvâre-i eşcâra yatıp leyle-i sevdâ
Bir hâb-ı muganni ile sallanmada güya,
Bir hâb-muganni ile okşamada ezhâr*

Şair hem işitsel hem görsel öğelerden faydalanarak arzuladığı ve içinde yaşamak istediği tabiat manzarasını çizer. *Ömr-i Muhayyel*'de yine görsel ve işitsel öğelerin örgütlenmesi ile meydana getirilen tablo, şairin hayalini kurduğu beldeyi tasvir eder.

Tahsin Nahid, *Ömr-i Muhayyel* şiirini yeniden yazarken biçimsel özelliklere bağlı kalmaya çalışır. Serbest müstezat şeklinde yazılan *Ömr-i Muhayyel*'i taklit ederek kendi şiirini de serbest müstezat biçiminde kaleme almıştır. Fikret'in tercih ettiği mef'ûlü /mefâ'ilü /mefâ'ilü /fe'ûlün veznine göre şiirini yazan Tahsin Nahid, *Ömr-i Muhayyel*'in kafiye örgüsüne bağlı kalmasına rağmen farklı redif ve kafiyeleri kullanma yoluna gider. Bu yönüyle *Bir Şi'r-i Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî* şiirinde nazire geleneğinin dışına çıkıldığı söylenebilir. İki şiirin kafiye örgüsünü şu şekilde gösterebiliriz:

<i>Ömr-i Muhayyel</i>	<i>Bir Şi'r-i Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî</i>
-----------------------	--

I. Bölüm: a b b a c c	I. Bölüm: a b b a c d
II. Bölüm: d e e d	II. Bölüm: e f f e
III. Bölüm: f g g f	III. Bölüm: g h h g
IV. Bölüm: h i i h	IV. Bölüm: a b b a i i
V. Bölüm: a b b a i i	

Tahsin Nahid, Fikret’in şiirinin kafiye düzenini takip etmeye çalışır. Nitekim *Ömr-i Muhayyel* şiirinde olduğu gibi sarmal kafiyeyi dener fakat hem *Ömr-i Muhayyel* şiirinden bir bend eksik olması hem kafiyeyi tutturabilmede yaşadığı sıkıntı göze çarpar. Biçim güzelliğini daima ön planda tutan Tevfik Fikret’in şiirde mükemmeliyet peşinde olması, bilhassa kafiye ve vezin gibi unsurlar ile ilgili daha titiz davranmasını sağlar. Tahsin Nahid’in üstadının eserini yeniden kaleme alırken aynı estetik kaygılardan hareket ettiği söylenebilir ama üstadı kadar başarılı olduğu iddia edilemez.

2.3. Konu Açısından Beslenme

Sadece şiirde değil, bütün sanatlarda sanatçılar daha önce işlenmiş konuları tekrar işleyerek hünerlerini göstermeye çalışırlar. Klasik Türk şiirinde *Yusuf ü Züleyha* mesnevisi bu açıdan ele alınabilecek bir hüviyete sahiptir. Kaynağı *Kur’an-ı Kerim* olan *Yusuf ü Züleyha* anlatısı muhtelif şairler tarafından farklı zamanlarda tekrar tekrar kaleme alınmıştır. Bu ortak konunun daha önce defaatle işlenmiş olması, şairin sanat değeri eksik bir eser vücuda getirdiği anlamına gelmez. Bilhassa şair, sanatkârlığını söz konusu ortak veya benzer konuları işlerken de ortaya koyabilmektedir. Yine Alman romancı Thomas Mann da kutsal kitaplardan hareketle *Yusuf ve Kardeşleri* adlı bir roman yazar. *Dr. Faust* anlatısı yine başta Goethe olmak üzere birçok kişi tarafından kaleme alınmıştır. Ortak veya benzer konuları seçip işlemek bir kusur değildir, bilakis sanatçı konuyu farklı biçimlerde ve kendine has bir üslup ile işleyebiliyorsa takdir edilir.

Yeniden yazmanın esası, var olan bir metni yeniden inşa etmektir. Bu yüzden konu ve tema bakımından iki metin arasında sıkı bir ilişki kendiliğinden belirir ama bu, metinlerin bütünüyle birbirinin kopyası olacağı anlamına gelmez. Yazar, var olan metnin konusunu değiştirebilir, eklemeler yapabilir veya konunun bazı yerlerini atabilir. Bütün bunlara rağmen ortaya çıkan metinde, var olan metnin iskeletini gözlemlemek mümkündür.

Ömr-i Muhayyel şiirinin konusu şairin gerçekten uzaklaşıp tabiata sığınmasıdır. Yenileşme Dönemi Türk şiirinde en fazla işlenen konuların başında tabiat gelir. Fakat bu tabiat anlayışı birçok noktadan Klasik Türk şiirinde işlenen tabiattan farklıdır. Klasik Türk şiirinde, şairin sanat kabiliyetini ortaya koyan bir fon biçiminde kullanılan tabiat, daha çok yardımcı bir öge olarak öne çıkar. Divan şairi, bazen tabiatı duygu ve düşüncelerini daha iyi anlatabilme adına kullanır bazen de Kadir-i Mutlak’ın yüceliğini tabiat üzerinden anlatır. Bu bağlamda tabiatın kendisi ile şairin benliğinin bütünleştiği nadiren görülür. Tanzimat sonrası gelişen Türk edebiyatında değişen hayat telakkisi çerçevesinde şairlerin tabiat algılarında da büyük dönüşümler gerçekleşir. Özellikle Abdülhak Hamid’in *Sahra*’da işlediği tabiat Türk şiiri için oldukça yenidir. Benliğini tabiatla duyan Şair-i Azam, tabiatı insanın huzur bulacağı ve kaçacağı bir mekân olarak tasvir eder. Bu tabiat algısı, bilhassa Servet-i Fünûn şairlerini tesiri altına alır ve nitekim birçok Servet-i Fünûn şairi tabiatı algımlarken *Hamidane* bir anlayışı benimser.

Fikret’in şiirlerinin ana konularından biri tabiattır. Şair renkli tasvirler kullanarak âdetâ bir tür tablo meydana getirir ve bu yolla insan ile tabiat arasında bütünlük kurar. *Âveng-i Şuhûr* başlığı ile çıkardığı

şairlerinde yılın on iki ayının manzaralarını anlatır. Şiirlerinde kısmen Hamid’den kısmen Fransız parnasyenlerden gelen etki ile tabiatı arzulan bir mekân olarak tasvir eder. Tabiatı işlerken beşeri öğeleri olabildiğince geri plana atan Fikret, tabiatla bütünleşmiş bir kadını da anlatır. Bu da yine Hamid’in etkisi olarak değerlendirilebilir.

Ömr-i Muhayyel, *Rübâb-ı Şikeste* şairinin tabiatı konu alan şiirleri arasında müstesna bir yere sahiptir. Hakikatin tazyikinden usanan şairin tabiat ile eş olarak gördüğü sanatı ve sevgiliyi aynı tabloda tasvir ettiği bu şiiri, bir yanıyla ütöpik bir hüviyeti haizdir. Tabiat öğelerini anlatırken onların kendi beninde oluşturduğu intibai vurgular ve bir anlamda tabiatı idealize ederek ele alır. Şair, tabiata sığınmayı bir tür zorunluluk olarak görür çünkü sevgili ve sanatı ile dolaysız bir şekilde ancak tabiatla bir araya gelir. Sevgili, tabiat ve şiir bu bağlamda *Ömr-i Muhayyel*’de bir kompozisyon oluşturacak şekilde bütünleşmiştir:

Yalnız ikimiz, bir de o: Ma'bûde-i şî'rim;

Yalnız ikimiz, bir de onun zıll-ı cenâhı;

Hâkîlere bahş eyleyerek hâk-i siyâhı

Düşünde beyaz bir bulutun göklere âzim.

Tahsin Nahid’in de şiirlerinde en fazla işlediği konuların başında tabiat gelir. Gerek şiire başladığı dönemde Servet-i Fünûn şiirinin etkili olması gerekse mizacı onun tabiata yönelmesinde belirleyici olur. Hayatının büyük bölümünü geçirdiği Adalar, şairin tabiatın güzelliğinin farkına varmasını sağlar. *Rûh-ı Bî-Kayd*’ın bir bölümünün isminin *Tabiat* olması, şairin tabiata verdiği önemin bir göstergesi olarak okunabilir. “Tahsin Nahid’in şiirlerinde tabiat dekoru olarak deniz, kumlu sahiller, ağaçlar, çiçekler ona hep bir şeyleri hatırlatır ya da ilhamına kaynaklık eder. Onun şiirlerinde tabiat, aşk duygusuyla beraber ruhunun yansıdığı bir yer olarak yer alır.” (Koçak, 2016: 96) Zaman zaman melankolik bir ruh haliyle tabiata yaklaşırsa da şairin şiirlerinde Fikret’in bazı şiirlerinde görülen kötümser atmosfer yoktur.

Tahsin Nahid’in, *Ömr-i Muhayyel* şiirini yeniden yazmaya iten veya yeniden yazmasını kolaylaştıran amillerden biri şairin tabiata olan ilgisidir, denilse yanlış olmaz. Öteden beri edebiyatçılar kendinden önce gelen birinin eserini taklit veya takip ettiklerinde kendi sanatlarına yakın buldukları metinlere daha çok yönelirler. Fikret’in en güzel tabiat şiirlerinden biri olan *Ömr-i Muhayyel*’in bu bağlamda Tahsin Nahid’i etkisi altında bırakmış olması şairin onu yeniden yazmaya itmiştir, denilebilir.

Ömr-i Muhayyel’de olduğu gibi *Bir Şi’ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî* şiirinde de üç unsur karşımıza çıkar: tabiat, sanat (şiir) ve sevgili. *Ömr-i Muhayyel*’de önemli bir unsur olan sevgili Tahsin Nahid’in şiirinde tam olarak belirtilmese de şairin birlikte göğe yükselmek istemesinden sevgiliyi kast ettiği anlaşılır. İki şiirde de hayattan kaçış söz konusudur ve sanat yüce bir değer olarak ele alınır. Tahsin Nahid’in *Lazım bana bir şî'r-i muhayyel; evet, artık; /Zira beni öldürdü hayâtın sademâtı...* mısraları, Fikret’in *Yalnız ikimiz, bir de o: Ma'bûde-i şî'rim; (...)/Her sahn-ı hakikatten uzak, herkese mechûl;* mısralarında dile getirilen düşüncenin tekrarıdır.

İncelediğimiz iki şiirde tabiat işlenirken birbirine yakın iki mekânın ve zaman diliminin ele alındığı fark edilir. *Ömr-i Muhayyel*’de şair gül yetişen yerde, yeşilliğin göze çarptığı bir mekânda kendini hayal ederken *Bir Şi’ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî*’de mekân tam olarak belirtilmese de şairin gökyüzünü rahat bir şekilde izlediği tabiatla olduğu anlaşılacaktır.

İki şiirde de bir kuş gibi yerden uzaklaşıp gökyüzüne ulaşmaya çalışan bir “ben”in varlığı hemen dikkat çeker. Fikret, doğrudan kuş benzetmesine başvururken Tahsin Nahid, sihirli bir kanat (şehper-i sehâr) benzetmesini kullanır. Gökyüzünün derin sonsuzluğu ve hayalin rengi olan mavi ile bütünleşmiş olması, şairlerin yerden uzaklaşarak göğe yükselme arzularını

beslemiştir. Her iki şiirde seçilen zamanın gece/akşam olması tesadüf değildir. Bilhassa tabiattaki dinginliğin gece/akşam vakti daha iyi hissedilmesi, bu zaman diliminin seçilmesinde etkili olur. Ayrıca şiirlerde nağme de tabiatla bütünleşmiş şekilde anlatılır.

Tahsin Nahid’in yeniden yazma denemesine bakıldığında aşağıda belirteceğimiz birtakım farklılıklara rağmen *Ömr-i Muhayyel* şiirine bağlı kaldığı görülür. Yeniden yazma denemesinde bir bendin eksik olması konunun daha ayrıntılı işlenmesine engel olsa da şair, oluşturduğu atmosfer ve kullandığı aksesuarlar açısından tabiat konusuna bağlı kalır.

2.4.Ortak veya Benzer İmgeler

Şiir dilinin temel özelliği olan ve aynı zamanda onu konuşma dilinden ayıran en önemli yönü imgesel olmasıdır. Söz konusu Servet-i Fünûn gibi imgeye oldukça ehemmiyet veren bir şiir anlayışı olduğunda imge konusu üzerinde ayrıca durmakta fayda vardır. Konuya geçmeden önce imge kavramı üzerinde kısaca durmak karşılaştırdığımız iki metnin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

İmgenin tanımı, muhtelif kaynaklarda farklı biçimlerde yapılmıştır. Genel anlamda imge, dış dünyadan algılanan bir nesnenin insan zihnindeki yansıması olarak değerlendirilir. Bizim üzerinde durduğumuz edebî imge ise Ömer Faruk Huyugüzel’e göre “çoğunlukla okurun kafasında zihni izlenimler, suretler oluşturmak için kullanılan tasvir edici, resmedici kelimeleri veya mecazlı dili ve bu vesileyle oluşan izlenimleri ifade eder.” (2018: 225) Bir nesnenin edebî imge olabilmesi için edebiyatçının muhayyilesinde tasarlanması ve dilsel olarak ifade edilmesi gerekir. Normad Friedman’ın dediği üzere edebî imge zihinde dille yaratılan imge düzenine göndermede bulunur ve dilseldir. (2004: 80) Şiirde duygu ve düşüncenin estetik bir etki bırakabilmesinin en kısa yolu imgelerden faydalanmaktır. İmgeler, anlama derinlik katabildiği gibi okuyucunun farklı çıkarımlarda bulunmasını sağlayan adeta büyülü dilsel yapılardır. Meyer Howard Abrams, bu büyüsül yapıların şiirle ilintili ele alındığını ve onların insan zihninde birtakım görsellerin canlanmasına yardımcı olduklarını belirtir. (1991: 121)

İncelediğimiz iki şiirde de imgeler metnin yapısal unsuru olarak önemli bir yer tutmaktadır. Tahsin Nahid, yeniden yazma denemesine giriştiğinden Fikret’in şiirinde başvurduğu imgelerin benzerini kullanır. *Ömr-i Muhayyel* şiirinde *ömr-i muhayyel, kuşçağız, göl, dalgacık, ma'bude-i şiir, zill-ı cenâh, hâk-i siyâh, bulut, sahn-ı hakikat, safvet-i masume, leyle-i aşk, seher, sayd-ı hâyâl, elhân-ı muhabbet, gök, lâne-i avare* kelime ve kelime terkiplerinin imge değeri oldukça yüksektir. Ayrıca bu kelime ve kelime terkipleri metnin kurucu öğeleri olarak işlev görmektedir. Tahsin Nahid’in yeniden yazma denemesinde ise şu kelime ve kelime gruplarının imgesel değerleri oldukça yüksektir: *şehper-i sehâr, yıldız, mâi bulut, rûh- semâvî, şi’r-i muhayyel, semâ, gehvâre-i eşcâr, leyle-i sevdâ, hâb-ı muganni*. Tahsin Nahid, *Ömr-i Muhayyel*’de geçen imgelere oldukça yakın imgeler kullanır. Bu imgeleri mukayese ederek inceleyeceğiz.

Fikret’in şiirinde göze ilk çarpan imge *ömr-i muhayyel*’dir. Tahsin Nahid, bu imgeye karşı *şi’r-i muhayyel* imgesini kullanır. Hayali, muhayyilede canlandırılan ömür anlamına gelen *ömr-i muhayyel*, Fikret’in gerçekte olmayan bir hayat tasarımını karşılar. Söz konusu imge, şiirin bütününde anlatılanları içine alacak bir hüviyeti haizdir. Şairin hayalini kurduğu belde, *ömr-i muhayyel* imgesi ile zihinde canlandırılır. Buna mukabil Tahsin Nahid, *şi’r-i muhayyel* terkipleriyle bir hayali belde tasarlamaz, ulaşmak istediği şiir anlayışını dile getirir. Nitekim şairin yeniden yazma denemesinde, ütöpik bir belde tasavvurundan ziyade dış dünyanın bireyde oluşturduğu intiba işlenir. Yer yer imgesel anlatımla hakikatten kaçsa da şair yine de gerçeğe çevrilidir.

Ömr-i Muhayyel şiirinin en etkili imgelerinden biri *kuşçağız*’dır. Fikret, gamsız ve yeryüzünün kısıtlamasından kurtulabilmek adına *kuş* imgesine başvurur. Fakat aynı zamanda sevgi ve şefkat duygularını da harekete geçiren –çağız küçültme ekinde yararlanarak *kuşçağız* sözcüğünü elde eder.



Bu yolla hem hayalini kurduğu belde karşısında nahif bir tutum sergilediğini ortaya koyar hem de hayalin geçiciliğine göndermede bulunur. *Kuşçağız* imgesi aynı zamanda şiirde gökyüzüyle bütünleşmek isteyen şairin ruh halini anlatmaya uygundur. Uçma kabiliyeti sayesinde göğün sonsuzluğuna yükselen kuş, bütünüyle yeryüzüne bağlanmak zorunda değildir. Tahsin Nahid'in şiirinde *Ömr-i Muhayyel*'de geçen *kuşçağız* imgesine denk gelen imge *şehper-i sehâr*'dır. Sihirli kuş kanadı anlamına gelen *şehper-i sehâr* uçmak, kanatlanmak ve gökyüzüne doğru süzülme anlamlarını çağırır. Nitekim şair *şehper-i sehâr*'ı takarak yıldızlara doğru yükselmek gerektiğini ifade eder. Söz konusu imge şiirde oluşturulan atmosferi tamamlayan bir öge olarak öne çıkar. Nitekim semâ, yıldız, bulut gibi diğer imgeler ile bu imge bir kompozisyon oluşturur. Fikret, kurduğu hayalin saflığı ve temizliğini ifade etmek için *kuşçağız* imgesi paralelinde *dalgacık* imgesini de kullanır. Ayrıca *Ömr-i Muhayyel* şiirinde *kuşçağız* ile aynı imge alanında yer alan *lâne-i avare* terkihi kullanılır. Şair, gerçekten kopma, bağımsızlaşma adına yaşamayı arzuladığı yeri kuş yuvası olarak seçer. Fakat bu kuş yuvası sabit bir yerde değildir, avaredir. Tabiatta serbestçe dolaşmayı mümkün kılan avare yuva, şairin zihninde tasarladığı yaşamın bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Göl imgesi *Ömr-i Muhayyel* şiirinde bireyin bulunmak istediği mekânı çağırır. Göl de tıpkı deniz gibi sonsuzluğu, huzuru ve medeniyetten kaçışı imler. Şair, hayal ögesi ile aynı paralelde olan gölün maviliğine de göndermede bulunmuş olabilir. Öte yandan gölü; saflığı, temizliği getiren bir unsur olarak tahayyül etmesi şairin medeniyetten kaçma arzusu ile ilişkilendirilebilir. Bilindiği üzere romantizm ile birlikte tabiat; saf, temiz olan ve insanoğlunun kirli elinin değmediği bir yer olarak tasarlanır. Birey, gerçeklikten kaçmak için tabiata yönelir ve medeniyette bulamadığı değerleri tabiatta keşfeder. Fikret'in insanlığa sürekli kötümser bir nazar ile bakması ütopyik beldesinin *göl* imgesinden faydalanarak anlatmasına yol açmıştır. *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ...* şiirinde tabiatın içinden dış âleme bakmasına karşın öznenin tam olarak nerede bulunduğu belirsizdir. Gerçi gökyüzü, çiçekler, mavi bulutlar şiirde geçer fakat bir ormandan mı yoksa deniz kıyısından mı evrene bakıldığı ile ilgili net bir ifadeye rastlanmaz. Bundan dolayı Fikret'in kullandığı *göl* imgesinin bir karşılığının Tahsin Nahid'in şiirinde bulunmadığını söyleyebiliriz.

Şiir tanrıçası olarak günümüz Türkçesine çevrilebilen *ma'bûde-i şî'r* terkihi yine *Ömr-i Muhayyel*'de dikkat çekici bir imgedir. Fikret'in, şiiri de tıpkı bir doğa gibi sınırlanacak bir liman olarak değerlendirmesi, şiir sanatını idealize etmesini sağlar. Tanrı değil de tanrıça olarak şiiri tasavvur etmesi ise güzelliğin kadınla özdeşleşmiş olmasından kaynaklanır. Ayrıca söz konusu tanrıça kanatlanıp göklere uçacak şekilde tahayyül edilir. Şair bu şekilde insanlardan ve dünyadan kurtulmanın yolunun şiir sanatı olduğunu, onun kanatlarının gölgesine sığınmanın büyük bir mutluluk getirdiğini ifade eder. Bu güçlü imgenin benzerini *Şiir-i Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ...* şiirinde görmek mümkün değildir fakat Tahsin Nahid de Fikret gibi gökyüzüne doğru uçmak niyetindedir ve yeryüzünü tamamen bırakmak ister: "*Hâkilere bahş eyleyerek hâk-i siyâhî*"/*Pervâz edelim çünkü bu feyzâdan usandık.*" Fikret'in şiirinden doğrudan alıntılanmaya giderek bir anlamda onun duygu ve düşüncelerini paylaştığını ortaya koyar. *Ömr-i Muhayyel*'den doğrudan alıntılanan "*Hâkilere bahş eyleyerek hâk-i siyâhî*" mısraının anlamı ve işlevi değişme uğramamış bilhassa her iki şiirde de yeryüzünden ve hakikatten uzaklaşmak isteyen bireyin ruh vaziyetini sunar.

Kara toprak anlamına gelen *hâk-i siyâh* ile yeryüzü/dünya kastedilir. Fikret, kara toprak imgesini bilinçli bir şekilde kullanarak karamsarlığın, ıstırapın ve kederin mekânı olan dünyaya göndermede bulunur. Yeryüzüne ait olan anlamına gelen *hâkî* ifadesini de kullanarak *hâk-i siyâh* imgesi üzerindeki vurguyu da artırır. Tahsin Nahid, *hâk-i siyâh* imgesinin geçtiği mısraı doğrudan alıntılanarak imgenin anlam derinliğinden faydalanır. Yeryüzü istenmeyen, uzaklaşılması gereken yer olarak her iki şiirde de dile getirilir. Ondaki kurtulabilmenin yolu ise ancak gökyüzüne/semaya doğru uçmaktır.

Bulut imgesi her iki şiirde geçen ortak imgedir. *Bulut* imgesi *Ömr-i Muhayyel*'de ikinci bentte, *Bir*



Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ... şiirinde ise birinci bentte geçer. Her iki şiirde de göğe doğru yükselmeye çalışan bir öznenin ruh halinin işlendiğini yukarıda kısaca anlattık. Göğe yükselme arzusu şairleri gök ile ilgili unsurlara odaklanmaya iter. Yıldız, ay, güneş veya kozmik objeler gibi bulut da varlığı ile doğrudan gökyüzünü hatırlatır. Öbür yandan gerek rengiyle gerek hafifliği ve şeffaflığıyla insanda başka çağrışımlar da uyandırır. Fikret, bulutu insana benzeterek onun omuzları üzerinden göğe yükselme niyetinde olduğunu anlatır. Ayrıca bulutu, genel olarak bilinen rengi olan beyaz ile niteler. Buna mukabil Tahsin Nahid, bulutlarla kucak kucağa göğe yükselmek gerektiğini ifade eder. Onun bulutu ise alışılmışın aksine mavi renklidir. Burada Tahsin Nahid'in, hayal ögesine daha fazla vurguda bulunmak için mavi rengi seçtiği düşünülebilir.

Sahn-ı hakikat imgesi *Ömr-i Muhayyel* şiirinde öne çıkan başka bir imgedir. Fikret, yaşanan gerçekliği, görünen dünyayı bir hakikat sahnesine benzeterek tasavvur eder. Bu sahneden memnun olmayan şair, herkese meçhul bir yerde sevgiliyle birlikte hayallerinin peşinden koşmak ister. Hayallerin önündeki en büyük engel gerçeklerdir, birey gerçeğin tazyikinden kurtulabilme adına hayallere sığınır. *Sahn-ı hakikat* aynı zamanda yeryüzü/dünya olarak da değerlendirilebilir. Tahsin Nahid'in yeniden yazma denemesinde *sahn-ı hakikat* imgesine doğrudan denk gelen bir imge olmasa da *Zira beni öldürdü hayâtın sademâttü...* mısraıyla yeryüzünden uzaklaşmak istediğini ortaya koyar.

Safvet-i masume, *Ömr-i Muhayyel*'de olup da *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî* ... şiirinde olmayan başka bir imgedir. Fikret, *kuşcağız* ve *dalgacık* imgelerinde olduğu gibi temizlik ve saflığı vurgulayabilme adına küçük bir kız çocuğunun kucağından söz eder. Zihninde tasarladığı beldenin temel niteliğinin gerçekliğin katı ve sert yüzünden uzak olması, şairi bu türden bir imge kullanmaya iter. Tahsin Nahid şiirinde saflık ve temizliği Fikret kadar vurgulamasa da bir çocuğun temizliğini ve saflığını çağrıştıracak *gehvâre-i eşcâr* (ağaç beşiği) imgesini kullanır.

Tahsin Nahid, *Ömr-i Muhayyel* şiirinde geçen *leyle-i aşk* terkbine yakın bir terkip olan *leyle-i sevdâyı* kullanır. Her iki şiirde de zaman dilimi olarak gecenin seçilmiş olması, yukarıda değindiğimiz üzere dinginlik ve sessizlik ile alakalıdır. Hayatın keşmekeşinden, gürültüsünden kaçma niyetinde olan şairlerin bu zaman dilimini seçmiş olmaları oldukça önemlidir. Öte yandan aşk duygusunun öteden beri zamansal olarak gece ile bütünleşerek işlenmiş olması, metinde anlamsal bir bütünlüğün sağlanmasına katkıda bulunur. Fikret, karanlığın en keskin olduğu zaman dilimi olan *seherde* hayallere daldığını ifade ederken Tahsin Nahid, *leyle-i sevdâyı* insana benzeterek beşikte sallandığını anlatır.

Sayd-ı hayâlât, Fikret'in ele aldığımız şiirinde başvurduğu imgesel değeri oldukça yüksek bir terkiptir. Hayaller avcılığı olarak günümüz Türkçesine çevrilen bu terkip ile şair, şiirin geneline yayılmış olan hayal atmosferini pekiştirir. Öte yandan şiirde anlattığı ve tasarladığı evrenin hayali olduğunu da hissettirir. *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî...* şiirinde *sayd-ı hayâlât* terkbisinin karşılığı bulunmamaktadır.

Gök/semâ her iki şiirin imge değeri en yüksek kelimelerinden biri olarak karşımıza çıkar. Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi *bulut*, *kuş*, *kanat*, *yıldız* gökle ilgili kullanılan öğelerdir. Maviliğiyle hayali çağrıştıran, genişliği ve ölçülemez sınırlarıyla sonsuzlukla özdeşleştirilen gökyüzü, iki şairin de aktarmak istedikleri duygu ve düşünceyle mütenasiptir. İki şiirde de ifade edilen göğe yükselme arzusu, hakikatten kopma isteği ile ilişkili olarak ele alınır. Tahsin Nahid, *rûh-ı semâvî* terkbini kullanır. Ruhun anlam derinliğine katkı sağlamak adına böyle bir terkip kuran şair, seveda ile dolu olan semavi ruhun her yerden uzak olduğunu belirtir.

Son olarak *elhân-ı muhabbet* ve *hâb-ı mugannî* terkipleri arasındaki imgesel değer yakınlığından bahsedeceğiz. Fikret, şiirinde genel anlamda bir tablo çizmesine rağmen ses unsurundan da yararlanır. Şiiri hayalini kurduğu beldenin tamamlayıcı unsuru olarak değerlendiren şair, şiirindeki nağmelerin oluşturulan kompozisyona eklendiğini belirtir. Tahsin Nahid de şiirinde genel anlamda bir tablo çizer

ama *hâb-ı muganni* ile ses unsurundan yararlanmayı ihmal etmez. Beşikteki sevdanın uyku getiren nağmelerle uyuduğunu, çiçeklerin nağmeler getirdiğini ifade eder. Bu şekilde Fikret'ten farklı olarak nağmeyi tabiattan ödünç alır. Fikret ile birlikte Cenap Şahabettin'in de etkisinde kalan Tahsin Nahid'in söz konusu terkibi Cenap'tan ödünç aldığı düşünülebilir. Cenap'ın *Riyâh- Leyâl* şiirinde geçen şu bölümünde *hâb-ı muganni* terkibi dikkat çekicidir:

Bir ninni ile rûh-ı leyâli uyutursun;
Ervâha eder dâvet o ninni
Bir hâb-ı mugannî
Bir hâb-ı mugannî ile ruhu avutursun;
Bir hâb-ı mugannîde gönüller
Rü'yâları dinler!
Ey bâd-ı muganni ki hadâikte verirsin
Her nağmeye, her sâza muâdil
Yapraklara bir dil (2015: 132)

Görüldüğü üzere burada Cenap Şahabettin, musikin tabiattaki unsurlardan kaynaklandığını ifade eder. Tahsin Nahid, Fikret'in şiirini yeniden yazmaya girişmesine rağmen başka bir şairden etkilenecek bir imge kullanması üzerinde durulması gerekir. Bu aynı zamanda şiirin bütünüyle Fikret tesiriyle yazılmadığını gösterir.

2.5. Ayrışma

Yeniden yazma denemeleri, var olan bir metin üzerinde başka bir metin inşa etmeyi öngörüyorsa da ortaya yeni çıkan metnin var olan metnin aynısı olacağı diye bir kural yoktur. Bilakis, şair/yazar var olan metindeki malzemeleri başta parodi olmak üzere birtakım tekniklerle dönüştürebilir, imgeleri ve kavramları yeni bağlamlarda kullanabilir. Bazen de önceki metinde olmayan kavram, imge ve sembollere başvurarak farklı anlamları kovalayabilir. Kimi zaman da var olan metni kısaltabilir, birtakım bölümlere yeni metinde yer vermeyebilir. Bütün bunları ayrışma kavramı çerçevesinde ele almak mümkündür.

Ayrışma olmadan yeniden yazma kaba bir taklit olmanın ötesine geçmez, yazar/şair kendi sanatkârlığını konuşturamaz ve geliştiremez. Fakat her ayrışma olumlu neticeler vermediği gibi ayrışmalar önceden var olan metnin sanat yapısını bozabilir, estetik etki olarak onun gerisinde kalmasına neden olabilir.

Tahsin Nahid'in yeniden yazma denemesi, yukarıda bilhassa imgeler kısmında gösterdiğimiz üzere birtakım farklılıklara sahiptir. Bu farklılıkların *Ömr-i Muhayyel* şiirindeki estetik etkiyi ileriye taşıdığı söylenemez. Özellikle şairin *ömr-i muhayyel* terkiibini taklit ederek *şi'r-i muhayyel* terkiibini türetmesi oldukça yavan bir söylemin oluşmasına neden olmuştur. Fikret, ütopyasını kurduğu yer için *ömr-i muhayyel* ifadesini kullanırken Tahsin Nahid, yazmak istediği şiiri ütöpik bir hüviyete büründürmeye çalışır. Bu şiir semavî ruhlar gibi sevgi ve çiçeklerle doludur. Şair gerçeklikten uzaklaşırken poetik bir düşünce geliştirir ama bu poetik düşünceyi daha fazla açıklamadan Fikret'ten doğrudan alıntılacağı mısraı araya yerleştirir.

Ömr-i Muhayyel şiirinde tasvir edilen belde daha müşahhastır, buna mukabil *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî* ...şiirinde anlatılan yerin nerede olduğu hakkında gerekli bilgiye yer verilmemiştir. Öte yandan *Rübâb-ı Şikeste* şairi, tablo oluşturma konusunda Tahsin Nahid'den daha başarılıdır. Onun



şiiirindeki her söz her söz öbeği anlatılmak istenen duygunun resmini çizmeye hizmet eder. Gerçi Tahsin Nahid, bu konuda üstadını takip etmeye çalışır ama vermek istediği düşünce kelimelerin önüne geçmektedir. *Bak bak bu gece sâkin ü mahmur semâlar* mısralarında görüldüğü üzere vezni tutturabilmek adına *bak bak* ifadelerini biraz da zorlamayla kullanır.

Kafiye düzeni ve tercih edilen kafiyeler iki şiiirde farklılık arz eder. Bu konuyu yukarıda anlattığımız için tekrar anlatmaya gerek yoktur. *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ...* şiiirinde bir bendin eksik olması, şairin düşüncelerini ve duygularını anlatırken özetlemeye gitmesine neden olduğu gibi aktarmak istediği temel duyguyu yeterince işlememesine yol açmıştır.

Sonuç

Bir şairi, başka bir şairin şiiirine nazire yazmaya/yeniden yazmaya iten amillerin başında şairin, örnek aldığı şairin sanatında kendisini bulması gelir. Var olan şiiirde kendi heyecanını ve hislerini fark eden şair, hayranı olduğu şairin karakteri ile kendi karakteri arasında paralellikler keşfeder. Tahsin Nahid'i de Fikret'in *Ömr-i Muhayyel* şiiirini yeniden yazmaya iten sebeplerden birinin onun Fikret'in ruhunda kendini keşfetmiş olması gelir. Nitekim iki şairin mizaçları, beklentileri ve hayat telakkileri birçok noktada benzerlik gösterir.

Tahsin Nahid, *Ömr-i Muhayyel* şiiirine nazire olarak kaleme aldığı *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ...* şiiiri Klasik Türk şiiirinde kuralları belirtilmiş olan nazire geleneğinin dışına çıkar. Hem şiiirin bir bendinin eksik olması hem kafiye örgüsü hem de kullanılan kafiye olarak farklılık arz etmesinden dolayı *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî ...* şiiirini nazireden ziyade yeniden yazma denemesi olarak değerlendirmek daha uygundur. Tahsin Nahid her ne kadar Fikret'in şiiirindeki imgeleri takip etmeye çalışsa da birtakım farklı imgeler kullanmaya yönelmiş, doğrudan bir ütopya ortaya koy(a)mamıştır. Bu da şiiirin kaba bir taklit olmadığını gösterir. Şairin gerçekten uzaklaşma arzusu, şiiire tutkulu olması onu Fikret'e yaklaştırır fakat duygularını dile getirirken *Rübâb-ı Şikeste* şairinin gerisinde kalır. Sanatında mükemmeliyete önem veren Fikret'in eserlerinin seviyesine kolayca yaklaşamayacağını unutmamak gerekir. Bütün eksikliklerine rağmen *Bir Şi'ri Muhayyel... Bir Ömr-i Hayâlî...* şiiiri var olan bir metinden yeni bir metnin ortaya konabileceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir ve üzerinde durulması gerekir.

Kaynakça

- Abrams, Meyer Howard (1999). *A Glossary of Literary Terms*. Boston: Heinle & Heinle.
- Ahmet Haşim (1326). *Rûh-ı Bî-Kayd. Servet-i Fünûn*. 38 (981): 291.
- Aktulum, Kubilay (2000). *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Aktulum, Kubilay (2004). *Parçalılık Metinlerarasılık*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Ali Süha (1324). *Temaşa Tenkidatı: Jön Türk. Aşyan*. 1 (5): 141-153.
- Beaugrande, Robert Alain-Dressler, Wolfgang Ulrich (1981). *Einführung in die Textlinguistic*. Germany: Niemeyer.
- Bulut, Feyza (2018). Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi. *Edebî Eleştiri*. II (I): 1-19.
- Cenab Şahabeddin. (2015). *Bütün Şiiirleri* (haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Necat Birinci, Abdullah Uçman). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Çetin, Nurullah (1993). Tahsin Nahit'in Şiiiri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 23 (1-2): 23-32.
- Dilçin, Cem (2005). *Örneklerle Türk Şiiir Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları

- Dindar, Serhan (2020). *Göstergelerarası Çeviride Yenidenyazma ve Yeidenyaratma Kavramları*. Konya: Çizgi Kitapevi.
- Ertaylan, İsmail Hikmet (1963). *Tevfik Fikret*. İstanbul: Emekli Öğretmenler Cemiyeti.
- Evrimer, Rifat Necdet (1961). *Mehmet Behçet ve Tahsin Nahit*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Friedman, Norman, (2004). İmge. çev. Kemal Atakay. *Kitap-lık*. Temmuz (74): 80.
- Gariper, Cafer-Küçükcoşkun, Yasemin, (2007). *Murathan Mungan'ın Dumrul ile Azrail Adlı Hikâyesinde Metinlerarasılık Yenidenyazma ve Edebî Dönüştürme*. 38. ICANAS Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri (10-15 Eylül 2007) (pp.665-669). Ankara, Turkey.
- Huyugüzel, Ömer Faruk (2018). *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İsen, Mustafa (1981). Divan Şiirinde Nazire Geleneği. *Mavera*. 54: 24-26.
- Kaplan, Mehmet (1998). *Şiir Tahlilleri 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Koçak, Ahmet (2016). *Gece ve Deniz Şairi Tahsin Nahit*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- Köksal M. Fatih (2006). *Sana Benzer Güzel Olmaz Divan Şiirinde Nazire*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Okuyucu, Cihan (2006). *Divan Edebiyatı Estetiği*. İstanbul: LM Kitaplığı
- Tahsin Nahid (1327). Tevfik Fikret Hakkında. *Servet-i Fünûn*. Nr. 1078: 266-277.
- Tahsin Nahid (2016). *Bütün Şiirleri*. (haz. Ahmet Koçak). İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- Yavuz, Kemal (2013). Türk Şiirinde Nazire. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 10: 359-424.
- Zavotçu, Gencay (2009). *Aşk İlinden Gönül Dilinden İnciler*. İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık.



ARİF NİHAT ASYA'NIN ŞİİRLERİNDE ÇOCUK VE ANNE

Child And Mother In Arif Nihat Asya's Poems



Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Halil SAĞLAM

Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi ABD., Siirt, Türkiye, mhalil.saglam@gmail.com.tr



Muhammet ŞAR

Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi., Siirt, Türkiye, msar86@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:

29.06.2021

Kabul/Accepted:

01.08.2021

Sayfa/ Page:

63-77



10.32579/mecmua.959084

Öz

“Bayrak Şairi” olarak şöhret kazanmış olan Arif Nihat Asya, daha çok milli-manevi duyguları yansıtan şiirleriyle tanınmaktadır. Bu durum şairin bireysel temalı şiirlerini gölgelemiştir. Arif Nihat Asya’yı farklı yönleriyle tanıyabilmek için onun şahsi ıstıraplarını terennüm ettiği şiirlerini de okuyup analiz etmek gerekir. Küçük yaşta öksüz kalan Arif Nihat Asya’nın kaleme aldığı çok sayıdaki çocuk ve anne temalı şiirleri bu tür şiirler arasında yer almaktadır.

Araştırmanın giriş bölümünde Arif Nihat Asya’nın çocukluk ve ilk gençlik yılları hakkında çalışmaya temel oluşturabilecek bilgiler üzerinde durulmuştur. Araştırmada elde edilen bulgular “Anneye Özlem Şiirleri”, “Çocuk Sevgisi ve Çocukluğa Özlem” ve “Şiirlerde İmgeleşen Çocuk” başlıkları altında değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmelerde şairin şiirlerinin yanında biyografisi ve nesirlerinden de yararlanılmıştır. Doküman inceleme yönteminin kullanıldığı çalışma nitel araştırma kapsamındadır.

Çalışma sonunda Arif Nihat Asya’nın şiirlerinde çocuk ve anne imgelerinin sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular ışığında Arif Nihat Asya’nın “Bayrak Şairi” kimliğinin yanında öksüzlük ıstırapı çeken duygusal yönü de ortaya çıkarılmıştır.

Asya’yı farklı yönleriyle tanıtan sınırlı sayıda akademik çalışma bulunmaktadır. Yapılan çalışmanın Arif Nihat Asya’yı zengin kişiliği ve farklı yönleriyle tanıma fırsatı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arif Nihat Asya, Şiir, Çocuk, Anne.

Abstract

Arif Nihat Asya, who has gained fame as the "Flag Poet", is generally known for his poems reflecting national-spiritual feelings. This situation overshadowed the poet's individual-themed poems. To know Arif Nihat Asya from different aspects, it is necessary to read and analyze his poems in which he sings about his suffering. Numerous child and mother-themed poetry written by Arif Nihat Asya, who was parentless at a young age, are among such poems.

In the introduction part of the research, the information that can form the basis of the study about the childhood and early youth years of Arif Nihat Asya is emphasized. In the findings part, the data obtained were evaluated under the titles of "Longing for Mother", "Love for Child and Longing for Childhood", and "Child Imagined in Poems". From evaluations, besides the poems of the poet, his biography and prose were also used. The study, in which the document review method was used, is within to the extent of qualitative research.

At the end of the study, it has been determined that child and mother images are frequently used in the poems of Arif Nihat Asya. In the light of the findings, the emotional side of Arif Nihat Asya, who suffered from the orphanhood, was revealed as well as the identity of the "Flag Poet".

There are a limited number of academic studies that introduce different aspects of Asia. It is the idea that the study will provide the opportunity to get to know Arif Nihat Asya with his rich personality and distinct facets.

Keywords: Arif Nihat Asya, Poem, Child, Mother.

Atıf/Citation: SAĞLAM, M. H., ŞAR M. (2021). Arif Nihat Asya’nın Şiirlerinde Çocuk ve Anne. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 63-77.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Halil SAĞLAM

Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Rate: Araştırmacılar çalışmaya eşit oranda katkı yapmışlardır.

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.

Giriş

Türk edebiyatında şiirleriyle özdeşleşmiş sınırlı sayıda şair vardır. Fuzulî “Su Kasidesi”, Mehmet Akif Ersoy “İstiklâl Marşı”, Namık Kemâl “Hürriyet Kasidesi”, Faruk Nafiz Çamlıbel “Han Duvarları”, Arif Nihat Asya da “Bayrak” şiiri ile özdeşleşmiştir. Asya'nın söz konusu şairler arasında en önemli özelliği şiirlerinde geçmişi ve geleceği sorgulayan bir üslup kullanması, sosyal ve bireysel mesajları önemsemesidir. Kılıç ve Sezgin'in (2017: 88) ifadesiyle: “*şair bizleri geçmişten günümüze, dünü ve bugünüyle milli ve manevi değerlerimiz ışığında kendimizi sorgulayarak düşünmeye ve ilerlemeye, vatanımıza, milletimize ve değerlerimize sonsuza dek sahip çıkmaya davet etmiştir.*” O, şiirlerinin büyük bir kısmını millî bir ruh kazandırarak sunma yoluna gider.

Arif Nihat Asya'nın düşünce dünyasında Birinci Dünya Savaşı yıllarında söylenen destanların önemli bir etkisi olur. Asya, benim ilk beytim dediği mısralarını bu dönemdeki destancıların söylediklerinden etkilenerek kaleme aldığını dile getirir: “*İngilizin boşuna gitti her işi/ Türk'e mermi menzili oldu gemisi*” (Bâkiler, 2008: 117). Yaşadığı dönemdeki bu ve benzeri olaylar onun millî bir ruhla şiirler oluşturmasında etkilidir.

Arif Nihat Asya, henüz yedi günlükken babasını kaybeder. Yaklaşık üç yaşına geldiğinde annesi bir subayla evlenir. Bu evlilikten sonra bir yıl daha İstanbul'da kalan annesi, eşi ile beraber Filistin'e gitmek durumunda kalır. Böylece Arif Nihat'ın öksüz ve yetim hayatı başlar. “*Daha bebekken yetim, küçücük bir çocukken öksüz kalmak, onun ruhunda derin izler bırakmış; eserine çok önemli bir ilham kaynağı teşkil etmiştir*” (Yıldız, 1991: 32). Onun gerek şiirlerinde gerek nesirlerinde hayatının bu dönemlerine dair göndermeleri açıkça görülür. Bu dönem yaşantıları eserlerinin temel malzemelerinden biri olur.

Bayrak Şairi, annesinin Filistin'e gitmesinden sonra yakın akrabalarının yanında kalır. Aile sıcaklığından uzak bir yaşam sürer. Yakın dostu Refik Fikret Sağnak'ın aktardığına göre: “*Hırçın bir çocuktum; halama kızınca amcama, amcama kızınca halama giderdim*” (Asya, 2019c: 9) der. Bu ifadeler onun çocukluk döneminde yaşadığı duygusal çalkantıyı gösterir. Bu dönemin onda bıraktığı izler hafızasından hiçbir zaman silinmez ve sanatçı yönünü önemli derecede etkiler. Yetişkinliğinde sadece şiirlerinde değil yaptığı çeşitli mülakatlarda da çocukluğunun bu sıkıntılı dönemlerine değinir. Şair, o yıllar için: “*Ah o yılların bitmez tükenmez kahırları, acıları, yoksullukları hâlâ yüreğimde*” (Bâkiler, 2008: 109) der. Şiirlerindeki hüznün temalarının sıklığı da temelde bu acılarından kaynaklanır.

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Arif Nihat Asya henüz çocukluk çağlarındadır. Savaşın sıkıntılarını yaşamış ve acılarına bizzat tanık olmuştur. “*... Savaş yıllarının getirdiği sefaletten ötürü hastalıkların akraba evlerinden canlar alışı onun aile ve çevre hayatının hâkim manzarasıydı*” (Doğanay, 2019: 184). Bu dönemde Nuriye ablasını da kaybeder. Ablasının vefatıyla ilgili olarak yıllar sonra şu ifadeleri kullanır: “*Böylece, tutduğum dallardan biri daha koptu*” (Bâkiler, 2008: 113). Bu dönemde ailesinde yaşanan bu ve benzeri can kayıpları şairin çocukluk döneminde yaşadığı trajediyi ve duygu yoğunluğunu derinleştirir.

Asya, uzun yıllar öğretmenlik yapmasına ve siyasî faaliyetler içinde bulunmasına rağmen çocukluk yıllarında yaşadığı olaylara hatıralarında sıklıkla yer verir. Arif Nihat Asya'nın şiirlerinde sıklıkla geçen çocuk ve anne temalarının şairin çocukluk döneminde yaşadığı travmalarla ilişkili olduğu söylenebilir. Psikanalitik edebiyat kuramcısı Freud'a göre: “*...öğreneceğimiz bir diğer gerçek, ilk çocukluk yıllarındaki izlenim ve yaşantılarının bireyin gelişimini umulmadık ölçüde etkilediğidir. Düşsel yaşam sayesinde çocukluk, sonraki yıllar işe yaramaz duruma gelenleri de içlerinde olmak üzere, bütün özellik ve isteklerini kendisinde saklı tutarak erişkin insanda varlığını sürdürür adeta*” (Freud, 2018: 63). Freud'a göre sanatçının bilinç dışı gerçekleri sanatı üzerinde belirleyici rol üstlenir. Çocukluk dönemi travmalarının da insanın benliğinde etkisi olduğu açıktır. Arif Nihat Asya'nın

şiiirlerinde sıkça geçen çocuk ve çocukluk teması Freud'un zihinsel kuramı ile ilişkilidir.

Ülkenin çeşitli illerinde ve Kıbrıs'ta öğretmenlik görevinde bulunmuş, bir süre milletvekilliği yapmış olan şair; hayatı boyunca pek çok şehir ve ülkeyi de ziyaret eder. Hareketli bir hayata sahip olan Asya'nın eserlerinde çocukluk ve ilk gençlik yıllarındaki yaşantılarına sıklıkla yer verdiği görülür. "Kayıplar" adlı yazısında: "Dedem, beni oğlunun aziz yadigârı olarak elimden tutmasaydı belki ben de kaybolup gidecektim. Benim ilk şöhretim bir Rumeli köyünde onun torunu olarak başlar. Babamdan dedeme, dedemden, halama, halamdan amcama kaldım. Sonunda amcamdan halama dönmüş ve halamdan millete kalmıştım" (2019d: 113) der. Şair millete kalma yönünü çocukluk hatıralarıyla ilişkilendirilerek anlatır.

Şairin çocukluk yaşantıları ömrünün hiçbir zamanında hafızasından silinmez. Bu sebeptendir ki çocuğu, çocuğun duygu dünyasını ve çocuğun hayata bakışını sıklıkla şiirlerine konu edinir. Şair, çocukluk döneminde yaşadığı ruh halini 'Beyaz' adını verdiği kuzusuyla özdeşleşim ilişkisi kurarak anlatır: "Onu olatmaya götürdüğüm zaman biliyordum ki o da benim gibi annesiz ve babasızdır. Ben onu, annem-babam gibi seviyordum. O da bensiz duramıyordu" (Bâkiler, 2008: 123). Şair, çocukluğunda kendisine sevgi ve yakınlık gösteren her şeye bir anne, bir baba gibi yakınlık duymuştur. Onun hayattaki her şeye derin bir sevgi beslemesinin bir sebebinin de bu ilişkiler olduğu söylenebilir.

Asya'nın coşkunun bir ruh halinin yanında marazi bir ruh hali de vardır. Başta rubaileri olmak üzere özellikle anne temalı şiirleri onun bu marazi halinin dışı vurumudur. Kendi ifadeleriyle: "Anne dizini bilmeyen bu baş, önce sevgili dizini, sonra eş dizini anne dizine saymıştır" (2019d: 119). Şiirlerindeki anne arayışı, anneye duyulan özlem, sıklıkla geçen anne metaforu aslında bu boşluğun hiçbir zaman dolmadığını gösterir.

Şairin çocukluk ve ilk gençlik yıllarına bakıldığında annesiyle çok kısa bir süre beraber yaşadığı görülür. Asya annesinin evlenip Filistin'e gitmesinden (1908) sonra 4-12 yaşları arasında halası ve amcasıyla birlikte yaşamaya başlar. 12-16 yaşları arasında Bolu Sultanisi'nde, 16-19 yaşları arasında ise Kastamonu Sultanisi'nde yatılı olarak eğitimine devam eder. Arif Nihat Asya'nın bir insanın anne şefkatine en çok ihtiyaç duyduğu dönemde bu ilgiden mahrum kaldığı anlaşılır. "Hatırlarım: Annemi çocukluk yıllarımda hep o tandır evinde arardım. Zaman zaman oraya gider etrafa bakınırdım. Veya tandır yakılınca annem çıkıp gelecek diye gözüm kapılarda beklerdim" (Bâkiler, 2008: 121).

Şairin mazisi ıstıraplı, sıkıntılı ve meşakkatlidir. Onun bu yönü aynı zamanda şiirinin ilham kaynağıdır. Anlaşılmama kaygısı çeken şair şöyle der:

"Birgün sesimde mutsuz anam toprağın sesi,
Mâzînin ıstırâbını ben, hâle söylerim.
Yer yer, çıkar duyan şu garibin de âhını:
Her içli rûha, her kanayan gönle söylerim" (2020a: 201).

Arif Nihat Asya'nın çocuk ve anneyi anlattığı şiirleri aynı zamanda onun çocukluk romanıdır. Çocukluk dönemi sancılarını bu şiirlerde görmek mümkündür.

Arif Nihat Asya, millî-manevi şiirleriyle ön plana çıkan bir şairdir. Onun duygusal yönünü ortaya koyan araştırmalar sınırlıdır. Araştırmaların geneli onun "Bayrak Şairi" olma yönünü ortaya koyan çalışmalardır. Fakat her sanatçı gibi onun da ferdî duygularını yansıtan, iç dünyasındaki boşluğu açığa vuran şiirleri bulunmaktadır. Bu çalışmada, Asya'nın duygusal yönünü çocuk ve anne temalı şiirler özelinde ortaya koymak amaçlanmıştır. Çalışmanın bu yönüyle önemli olduğu ve Arif Nihat Asya konulu araştırmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Arif Nihat Asya'nın bütün şiirleri ölümünden sonra: "Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor", "Fâtihler Ölmez

ve Takvimler”, “Ses ve Toprak”, “Kökler ve Dallar”, “Duâlar ve Âminler”, “Rubâiyyat-ı Arif I”, “Rubâiyyat-ı Arif II” adlarıyla “Ötüken Neşriyat” tarafından yayımlanan yedi şiir kitabında toplanmıştır. Araştırma kapsamında şairin bu kitaplarda yer alan bütün şiirleri çocuk ve anne temalı şiirler bağlamında incelenmiştir. Araştırma söz konusu kitapların bütününe kapsamaktadır. Nitel araştırma metoduyla gerçekleştirilen çalışmada doküman inceleme tekniği kullanılmıştır. “Araştırma kapsamında incelenen konuyla ilgili olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı belgelerin analiz edilmesiyle veri sağlanmasına doküman incelemesi denilmektedir” (Karataş, 2015: 72).

Yazarın birçok şiiri her okurun farklı anlamlar çıkarabileceği tarzda olduğundan incelemelerde okur merkezli kuramlardan olan “Duygusal Etki Kuramı” ve “Alımlama Estetiği Kuramı”ndan yararlanılmıştır. Ayrıca şairin şiirleri çocukluk yaşantıları göz önünde bulundurularak yorumlandığından “Psikanalitik Edebiyat Kuramı”ndan da faydalanılmıştır. Şairin çocukluk dönemini yansıtan şiir örnekleri ilgili dizelerle yaşantısıyla ilişkilendirilerek açıklanmıştır.

Çalışmaya kolaylık sağlaması açısından araştırmaya konu olan kitaplar kısaltma şeklinde sunulmuştur. Kısaltmalar söz konusu kitap isimlerinin baş harfleri olarak belirlenmiştir.

RA II: Rubâiyyat-ı Ârif II (2014)

KD: Kökler ve Dallar (2017)

FÖT: Fâtipler Ölmez ve Takvimler (2018a)

ST: Ses ve Toprak (2018b)

DA: Duâlar ve Âminler (2019a)

BBRB: Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor (2020a)

RA I: Rubâiyyat-ı Ârif I (2020b)

Arif Nihat Asya'nın şiir külliyatından elde edilen bulgular “Anneye Özlem Şiirleri”, “Çocuk Sevgisi ve Çocukluğa Özlem”, “Şiirlerde İmgeleşen Çocuk” olmak üzere toplam üç başlık altında değerlendirilmiştir. Araştırma sonunda konu ile ilgili çok sayıda şiir tespit edilmiştir. Çalışmada tespit edilen bu şiir örneklerinden sınırlı sayıda yararlanılmıştır.

1. Anneye Özlem Şiirleri

Türk Edebiyatında anne temalı en fazla şiir yazan şairlerden biri de Arif Nihat Asya'dır (Bâkiler, 2008: 94). Yavuz Bülent Bâkiler'in bu tespiti Asya'nın ifadeleriyle de örtüşür. Nitekim o: “Yanımda yöremde hep başka anneler-babalar oldu. Arkadaşlarım hep anneli-babalı büyüdüler. Bana zaman zaman annelerinden, babalarından bahsettiler. Ama ben kimseye annemden, babamdan bahsedemedim. Kimseye doyuncaya kadar anne! diyemedim. Baba! diyemedim. Peki ne olacak? Ben de şiirlerimde annemle konuştum veya annem bana bir şiir sıcaklığı içinde seslenip durdu! Çokça ana şiiri yazmamın sebebi budur!” (Bâkiler, 2008: 95) der. Dolayısıyla “Bayrak Şairi” olarak bilinen Asya'nın çok farklı bir duygusal yönünün olduğu anlaşılır.

Asya'nın çocuğu işlediği şiirlerinde anne kavramının önemli bir yeri vardır. Annesiz büyüyen şair, içindeki anne boşluğunu sanatıyla doldurma yoluna gider. O şiirlerinde anne ve çocuk ikilisini sürekli bir arada tutar, onları birbirinden ayrı düşünmez. Şiirlerinde bazen çocuk özdeşleyimiyle anneyi işlerken bazen de anne özdeşleyimiyle çocuğu ele alır. Özdeşleyim (Einfühlung) sujenin ruh halini bir objeyle yansıtmadır (Sağlam, 2018: 960). Gezeroğlu'nun (2017: 269) ifadesiyle: “Nesnelere yüklemiş olduğumuz özellikler aslında kendimize ait özelliklerdir. Geçmişe dair yaşantılar, deneyimler



ve çağrışımlar bütünüdür.”

Arif Nihat Asya “Anne” şiirinde hislerini bir annenin bakış açısıyla aktarır. Şair, şiirin genelinde anne özdeşleymisiyle bir annenin çocuğuna gösterdiği ilgiyi ve şefkati dile getirir: “*Acı nedir, tatlı nedir? Bilmezdin/ Dilin, damağın ben oldum*” (2020a: 156). Şiirde annenin çektiği cefa karşısında bıkmadığını ifade eder: “*Usanmadım, yorulmadım, çekinmedim/ Gün oldu, kırdın/ İncinmedim*” (2020a:158). Asya, sekiz bölümden oluşan şiirde hem bir annenin çocuğu için gösterdiği fedakârlıkları dile getirir hem de annenin bu durumdan mutluluk duyduğunu belirtir: “*Artık isterlerse, adımı/ Söylemesinler bana/ ‘Onun annesi’ diyorlar/ Bu yeter, sevgilim, bu yeter bana*” (2020a: 157). Şiirde şairin annelik kavramına verdiği önem belirgin bir şekilde hissedilir. Pek çok şiirinde çocuğu tanrının bir armağanı olarak gören şairin bu şiirde anneliği de bir tanrı vergisi olarak gördüğü anlaşılır: “*Lâyık değildim/ Lâyık gördüler/ Annen oldum, yavrum/ Annen oldum*” (2020a: 158). Ayrıca şiirde bir annenin bu fedakâr ve çocuğuna karşı bu denli sevgi dolu olmasına rağmen yine de bu makama layık olmadığını düşünmesi şaire göre anneliğin erişilemez bir merteye olduğunu gösterir.

“Ağıt” şiirinde özne büyüüp dillendikçe acılarını paylaşabilmenin huzurunu yaşar: “*Acıklı şeyler söylemek için/ büyüdü çocuk, dillendi*” (2018b: 25). Şiirin ikinci kıtasında kullanılan ifadelerden öznenin Asya'nın kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim şiirdeki özeninin duygularıyla şairin çocukluk yıllarına ait anıları örtüşmektedir:

“Ne anne memesi, ne kucak;

Ne oyun, ne oyuncak

Ellerin oyuncağıyla oynyarak

Hayatında bir gün eğlendi” (2018b: 25).

Şiirin devamında söz konusu öznenin anlaşılmadığını dile getiren şair: “*Sonu belliydi halinden/ Anlıyan olmadı dilinden*” (2018b:25) annesiz bir çocuğun çaresizliğini vurgular: “*Derdinin koynuna uzamp yattı/ Gözlerini yumdu, dinlendi*” (2018b:25).

Şair, öksüzlüğün acısını maddi ve manevi olarak derinden yaşamış ve bu hissiyatı şiirlerine yansıtmıştır. Asya öksüzlük ıstırabını hatıralarında “dipsiz bir uçurum” metaforuyla anlatır: “*Bu, bir çocuğun dipsiz bir uçuruma düşmesi demektir. Ben, ömrüm boyunca ‘baba!’ diyemedim. Dört yaşımdan itibaren de dilimde ‘anne!’ kelimesi yoktu*” (Bâkiler, 2008: 94). Şair bu duygularını şiirine de yansıtır. “Anne” adlı şiirinde öksüz yıllarına rağmen annesine beslediği derin sevgi görülür:

“İki öksüz gibiydik, anneciğim;

Belki südsüz de kaldım.. Öyleyken,

Yeniden gelmek olsa dünyaya,

Yine ben, doğmak isterim senden” (2019a: 140).

Asya, annesini de öksüz görmekte ve onun yaşadığı zorlukların hüznünü de hissetmektedir. Şair, annesinin İstanbul’dan ayrılırken kendisini de götürmek istediğini fakat dedesinin buna müsaade etmediğini söyler. Annesi, Arif Nihat Asya'nın ifadelerine göre yeni doğan bebeğini üzüntüsünden emzirememiş bebek de hayatını kaybetmiştir. Asya annesinin yaşamış olduğu bu ıstırabı: “*Düşünebiliyor musun o annenin çilesini. Ben anneme nasıl kızabilirim ki?*” (Bâkiler, 2008: 121) sözleriyle dile getirir. Olgun bir şahsiyeti olan Asya, hiçbir zaman annesini sorgulayıcı bir tavır içerisine girmez. “*Kıydın bana gönülcüğün istemedem*” (2020b: 16) mısraı annesiyle ilgili düşüncelerinin ifadesidir. Şair annesinin kendisini zorunluluktan dolayı bıraktığının farkındadır. Onun hüznünü anlar ve ona kırgın kalmaz.



Asya, annesinin ölümünden sonra yazdığı “Fatma’lar” şiirinde onun öksüzlüğüne vurgu yapar: “Beyrut mezarlıklarında yatar Fatma’lar / Yakından, uzaktan ‘Fatma!’ diye seslensen/ Kaç Fatma birden/ Doğrulup kalkar/ Aralarında/ Büyük ‘Makber’ şâirinin Fatma’sı da var/ Ey Ârif Nihad/ Senin öksüz Fatma’nı kim arar, kim sorar” (2017: 251).

Arif Nihat Bey, annesi Fatma Hanım’ın ölümünden yaşadığı hüznü Abdülhak Hamit Tarhan’ın ‘Makber’ şiiriyle ilişkilendirerek anlatır. Bu yönüyle şair şiirinde metinler arasılıktan yararlanır. Makber’de de Tarhan travmatik bir ruh hali içindedir. “Fatma Hanım’ın ölümüyle birlikte bireysel bir bunalım yaşayan şair/ söyleyici, ölüm gibi daha önceden tevekkül ile yaklaşılan bir kavramı sorgulamaya yönelmiştir” (Apaydın, 2013: 188). Benzer bir ruh halini deneyimleyen Asya da sorgulayıcı bir üslup takınarak Makber’e atıf yapar.

Onun şiirlerinde, anne hep iyi ve güzeldir. Fedakarlık ve şefkat sembolüdür. Şair “Doğum” adlı şiirinde bir annenin çocuk sevgisini, çocuğuna olan düşkünlüğünü ve ilgisini dile getirir: “Dedim çevremdekilere: ‘Ana karnına alıştı/ Üşümesin, güzel sarın’” (2018b: 77). Yine aynı şiirde şair bu duyguyu daha da ileri taşır. Çocuk bekleyen bir kadının sevincini onun ağzından aktarır: “Sen de dillenip, dallara de ki: ‘Gelen var... sabâha/ Kuşları erken uyarın’/ Evimizin duvarları, döşemeleri, tavanı/ Ninni dinleyecek yarın” (2018b: 77).

Arif Nihat Asya, hayatının bir döneminde çeşitli bunalımlar yaşamış ve bu bunalımlar şiirine yansımıştır. Bu dönemlerde de şiirinde anneye yer verdiği görülmektedir. İlk eşinden ayrılmasının ardından yazdığı ve ilk şiir kitabında (Heykeltraş) yer verdiği “Anneme” şiirini bu ruh haliyle kaleme almıştır. Süleyman Doğanay (2019: 187) şairin şiirde annesine seslendiğini, o dönemde yaşayıp yaşamadığını dahi bilmediği annesine kavuşmanın umuduyla hayata devam ettiğini belirtir: “Olmasaydı uzakta beni düşünen bir kız/ Ve siz olmasaydınız/ Varlığımı toprağa sererdim anneciğim” (2018b: 228). Şairin nevroz halindeyken yer yer hayalinde annesine sığındığı ve onda teselli bulduğu görülür.

Anne şairinin, bir kısım şiirlerinde kendini çocukla özdeşleştirmekte onun ağzından duygu dünyasını aktardığı görülmektedir. Çocuğu işlediği şiirlerinin büyük bir kısmında yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi kendi çocukluğunun izlerini, isteklerini, hüznünü görmek mümkündür. “Masallarla” adlı şiirinde anne sevgisini ve anneye duyulan özlemi şair, bir çocuğun diliyle ifade eder:

“Benim de bir annem olsa annemin
Beşiğini seve seve sallardım
Gülse güller açılırdı içimde
Ve ağlasa inci inci ağlardım” (2020a: 68).

Fetih Marşı Şairi, bu şiiri masal motifleriyle kurgulamıştır. Masal üslubunda yazılan şiir çocuk şiiri olma özelliğine sahiptir. Çocukların ruh dünyasına hitap edecek niteliktedir. Arif Nihat’ın şiirinde bu motifleri kullanması onun çocuğun duygu dünyasını ifade etmeye çalıştığı şiirine güç katan bir kullanım olarak karşımıza çıkar:

“Işılda ey mavi saray ışılda:
Pırıl pırıl şehnişinler, kapılar...
Senin kırk gün, kırk gecelik düğünün,
Benim kırk gün, kırk gecelik yasım var” (2020a: 68).

Özne, annesine duyduğu özlemi kırk gün kırk gece gibi masal motiflerini kullanarak anlatır. Arif Nihat aynı zamanda kullandığı dili de çocuk diline yaklaştırmayı başarmış bir yazardır. Şair şiirlerinde yer



yer kelimelerde oynama yapar. Kullandığı dil bilgisel yapılar küçük bir çocuğun gündelik ifadelerini anımsatmakta ve bir çocuğun ağzından çıktıkları hissini vermektedir. Şairin çocuğa söylediği 'türküce' ve 'masalca' ifadeleri onun, dili çocuğun kullandığı dile yaklaştırma çabasından kaynaklanır:

“Oğlun oldum ey anneler annesi...

Türküce de masalca da bilirim,

Şehnişinden sarkıtırsan saçını

Saçlarına tırmanarak gelirim” (2020a: 69).

Yazarın burada masalı ve türküyü çocukların dili olarak görmesi ve ifade etmesi de ayrı bir önem arz eder. Kelimelerle bu şekilde oynaması onun kendisini herhangi bir kalıba sokmadan şiirine yön verdiğini gösterirken aynı kelimelerden bir çocuksuluğu ve çocukça bir söylemi de tatmak mümkün olur. Bu çabayla oluşturduğu kelimeleri şiirine yerleştirmesi ise onun işlediği konuyu özümseyerek aktardığının ve çocuğu iyi gözlemlediğinin bir göstergesidir. Nitekim nesirlerinden oluşan bir kitabında (Kanatlarını Arayanlar): *“‘Mama, cici, attâ’ deyişimiz görülecek şey, biz sana dilimizi öğretmeye çalışırken sen bize dilini öğrettin çocuk”* (2019b: 43) der.

2. Çocuk Sevgisi ve Çocukluğa Özlem

Bayrak Şairi, çocuğa derin bir sevgi besleyen ve sürekli çocuklarla beraber olmayı arzu eden bir kişiliğe sahiptir. Servet Hanım'a yazdığı mektuplarda da bu özlem ve isteğini sık sık dile getirir: *“Fırat'ım yaramazlıklarıyla, Murat'ım gülücükleriyle gelsin. (...) Boş bir kucaktan ibaret kaldım. Koşuşlar, uçuşlar, civıltılar, gülüşler neredesiniz”* (2019c: 173). Şair çocuğu her haliyle istemekte ona doyamamaktadır.

Asya, “Aramak ve Söyleyememek” adlı eserinde yer alan “Oyun” adlı yazısında çocuklara bakışını açık bir şekilde ifade eder: *“Mahallenin sessiz, gündelik hayatın renksiz filmini seslendiriyor, renklendiriyorlar ve ben seyrediyorum”* (Asya, 2016: 96). Çocuğu adeta hayatın olmazsa olmazı bir konuma yerleştirir. “Çocuk” adlı şiirinde şair, çocuğun doğumunda yaşanan kalabalığı bayram kalabalığına benzetir. Çocuğun doğumuyla bir bayram sevinci yaşar:

“Bayram olmuştu şurda doğduğu ay;

Geldiniz, hep, akın akın, çocuğa!

Umarım: sevdendir yakınlığınız

Sizi bir can kadar yakın çocuğa” (2019a: 100).

“Bayrak şairi Arif Nihat Asya, 1959-1961 yılları arasında Lefkoşa Türk Lisesi'ne edebiyat hocası olarak tayin edilir” (Arslanbaş, 2019: 56). Kıbrıs'a eşi Servet Hanım ile giden Asya, çocuklarından ayrı kaldığı bu dönemde “Susuzluk” rubaisini kaleme alır. Şiirde duygularını imgesel bir dille anlatır:

“Onlar ki için için hararettirler

Bir gizli lisan, gizli işaretirler...

Kollarda, kucaklarda - ömürler dolusu -

Bir tatlı susuzluktan ibarettirler” (2020b: 117).

Şair için çocukla zaman geçirmek, onunla özdeşleşmek, onu hissetmek, aynı zamanda bu hissi onla yaşamak önemlidir. Bu ortak yaşantılar şairde büyük bir sevinç kaynağına dönüşür. Çocuk temalı şiirlerinin çoğunda kendisini çocukların mutlu dünyasına dâhil eder. Onları kasvetli ruh haliyle boğmaz, üzmez. Şair; “Nefes” adlı şiirinde çocuğu mutlu etmenin, onla çocukça duygular yaşamının

hazzını duyar:

“Yemeği soğutmak, ateşi canlandırmak,

Alevi söndürmek...

Ama en tatlısı, bir küçüğün

Kâğıttan fırlıdağını döndürmek” (2018b: 196).

Bayrak Şairi'nin çocuksu söylemleri, çocuksu duygular yaşaması şiirinin tematik ve üslup yönünü genişletmiştir. Türk edebiyatında çok az şair, çocuk temalı şiirlerini bu derece açık ve çocuksu ifadelerle kaleme almıştır.

Arif Nihat Asya'nın çocukluk dönemi kırılgan bedbin ve ıstıraplı geçer. Kendi çocukluğunda karşılaştığı hüsrancıları, yaşadığı sıkıntıları, kırıklıkları unutmadığı için aynı olumsuzlukları başka çocukların da yaşamasına gönlü razı olmaz (Yıldız, 1991: 37). Bunun bir örneği de kızı Fırat'ın boşanmasından sonra söylediği sözlerde görülür: *“Ben büyüdüm babasız yetim/ Benim bir torunum var babalı yetim”* (Bâkiler, 2008: 59). Şair bu ayrılıktan duyduğu üzüntüyü dile getirir. Burada şairin asıl üzüldüğü şey torununun yetim kalmasıdır. Çünkü aynı ruh halini kendisi de yaşamıştır. Şair; babasız çocuklarla özdeşleşim ilişkisi kurar, onların ıstırapından etkilenir. “Yetim” kelimesi şairin düşünce evreninde anlam genişlemesine uğrar. Şairin bakış açısına göre anne-babası boşanan çocuk yetim kalmış gibidir. Bu üslubun şairin diğer şiirlerinde de ortaya çıktığı görülür:

“Rüzgârla gidip gelen salıncakları var,

Âvâre gezen bulutta kundakları var...

Artık ne yeşil, ne bir çiçek... Yerlerde

Öksüz çocuğun öksüz oyuncakları var” (2020b: 41).

Şairin çocuk temalı şiirlerinin bir kısmında hüznün ve bedbin ruh halinin hâkim olması yetimlik psikolojisinden kaynaklanır. Bu şiiri de bu durumun örneklerinden biridir. Bir diğer benzer örnek ise şairin “Ağlayanlar “ adlı rubaisinde görülür. Fatih Sultan Mehmet'in vefatı ile ilgili yazdığı rubailer arasında yer alan bu şiirde şair, bayrağın yetim kaldığını ima eder: *“Bak, işte: Yetim edâsı var bayrakta/ Dönmez bize Fâtih, dönecek sansak da”* (2018a: 77).

Çocuk şiirlerinin en önemli özelliği dilin sade, çocuksu ve anlaşılır olmasıdır. Ayrıca bu şiirlerde kullanılan kelimeler belirli bir melodik yapı oluşturmaktadır. *“Sözcüklerin yan yana gelişyle oluşturdukları melodik düzen, aliterasyon, asonans, tekrar, nida gibi ahenge dayalı sanatlarla; ölçü (vezin) dediğimiz ritim unsuruyla; uyak, iç uyak ve redif gibi ses benzerlikleriyle sağlanır”* (Yücetoker ve Bahar, 2015: 2). Asya'nın “Çocuk” başlıklı şiiri bu tür şiirlerin en güzel örneklerinden biridir:

“Böyle çıtır çıtır

Çıtırdamazdı ocaklar

Sen olmasan.

Mırıl mırıl

Ninni bilmezdi dudaklar

Sen olmasan.

Neye yarardı oyuncaklar

Sen olmasan.



Ve soğurdu, yavrum, kucaklar

Sen olmasan” (2017: 9).

Şaire göre çocuk hayata anlam katmaktadır. Romantik şairler bu anlam derinliğini şiirsel bir dille aktararak estetik yargıda bulunmuş olurlar. Asya'nın “Çocuk” şiiri onun estetik yargıya dönüşen şiirleri arasında yer alır. Şair hayatın anlamını ritimli sözcüklerle mısralara döker.

Arif Nihat'ın çocukluğu ele aldığı şiirlerinde çocuk duyarlılığını bir an bırakmadığı çocuğun tipik davranışlarını şiirine kendine has üslubuyla yerleştirdiği görülür. Bu tavrında onun dil anlayışının etkisi vardır. Zira o, önemli olanın anlatım güzelliği ve dili sanata yakışır bir şekilde kullanmak olduğunu düşünür, ona göre eserlerini oluşturur. Mehmet Kaplan, Arif Nihat'ın şiirine yönelik: “*Onun bir şair olarak en büyük meziyeti ele aldığı konulardan ziyade dili sanatkârane bir şekilde kullanmasındadır*” (Kaplan, 2019: 439) tespitinde bulunmuştur. Nitekim Arif Nihat'ın “*Arular ballarını nasıl çok ölçülü çok mükemmel petekleri içerisine süzüyorlarsa, bir şair de milletinin kültür değerlerini, çok üstün bir sanat ruhu içerisinde ele alıp ortaya koymalıdır*” (Bâkiler, 2008: 170) şeklindeki sözleri onun sanata ve üsluba gösterdiği hassasiyeti ortaya koyar. Bu hassasiyeti her şiirinde farklı şekillerde görmek mümkündür. “*Üslubunu, işlediği konunun havasına uygun olarak seçer*” (Bilir, 2011: 100). Çocuk şiirlerinde duygusal, sevecen, çocuksudur. Şairin bu şiirlerinde çocuk objeleri sıkça yer almakta, çocukça bir üslup, çocuk ruhu ve söylemleri hissedilmektedir. “Saksafon” şiirinde şairin anlatımı bu çocuksu havaya uygundur:

“Bakarak, sâhibinin ağzından

Düşmeyen saksafona

Bir çocuk, der ki: ‘Niçin,

En büyük emziği vermişler ona’” (2019a: 166).

Şairin “Yalı” adlı şiirinde de benzer bir çocuksu söylem içerisinde olduğu görülür. Şiirde kendini çocukla özdeşleştiren şair, annesiyle konuşmakta ve denizden yakınmaktadır:

“-Ben, evdeydim... Çağırdı ablam, dışarı...

Biz, usluyduk... Fakat köpükler, haşarı...

Bak, anneciğim: üstümü ıslattı deniz!

-Öyleyse, gidip, azarlayım dalgaları!” (2014: 39).

Çocukların günlük yaşamdaki pek çok anını iyi gözlemlemiş ve şiirlerinde bu anlara yer vermiş olan şairin “Çocuklar” adlı şiirinde çocukların bu davranışlarına birer mana yüklediği de görülür. Şiirde geçen “*Uyandırmayın: uykuda/ Şehâdet getirmekte parmakları*” (2020a: 142) mısralarında şair dinî bir muhayyileyi yakalamış, hüsn-ü tâlil sanatının güzel bir örneğini sunmuştur.

Çocuğu çok önemseyen Asya, onların acılarına kayıtsız kalamaz. Şiirlerinde bu duruma da değinen şair ‘Cinayet’ şiirinde isyanın eşliğinden seslenir. Derin bir buhran yaşayan şairin iç dünyasında çocuk sevgisi trajediye dönüşür. Çocukların ölümünden duyduğu elemi dile getirir ve adeta Tanrı'ya sitem eder:

“Ey gök, ne masaldır, ne rivâyettir bu:

Üç yavru, giden., böyle cinayettir bu!

Ben haykırırım da sen nasıl duymazsın,

Tanrı'm, göğü saracak şikâyettir bu” (2020b: 158).



Arif Nihat Asya, bu şiirde “id”in baskın gücüyle konuşur. Üç yavrunun ölmesinden dolayı sorgulayıcı bir üslup kullanır. Şairin nevroz halinden kaynaklanan bu söylem yaratıcıya bir isyan değil çocuğa olan sevgisinin göstergesi olarak algılanmalıdır. Çünkü o, Allah ve peygamber sevgisini “dua, naat” gibi birçok şiirinde açıkça ortaya koyar. “Gerçekten, şair, Hz. Muhammed’e derin bir sevgiyle bağlıdır ve bu sevgisini çeşitli vesileler bularak ifade etmekten zevk duymuştur” (Yıldız, 2020: 438).

Şair, “Ninni” adlı şiirinde çocukların ölümü karşısında yaşadığı üzüntüyü ninni türünü anımsatan bir üslupla kaleme alır. Çocuğun ölümünü kabullenmek istemeyen Asya, gerçeklerin de farkındadır. Şair, zihnindeki hayaller ile hayatın gerçekleri arasındaki çatışmayı yaşar:

“Emeğiydiler yılların...

Ninni emeklere ninni!

Yürek yürektiler şurda...

Ninni yüreklerle, ninni!

Onlarken yaz, kış demeden

Uçan, konan; gelen, giden

Kundakladılar yeniden...

Ninni bebeklere, ninni!

Şu, açacak bir çiçekt;

Açmadan dilek dilekti;

Açsa neler görecekti...

Ninni dileklere, ninni!

Gördü yer, gördü ayla gün

Onda sevinç, bunda hüzn;

Hepsi, gerçekt, daha dün...

Ninni gerçeklere, ninni!

Ninni nîsana, bahâra:

Ninni dağılan saçlara;

Ninni dağıtan rüzgâra...

Ninni eteklere ninni” (2019a: 190).

Anne Şairi, “sağlığı el verdiği sürece, her davet edildiği yere gitmeyi –âdeta- vazife bilmiş; gittiği yerlerden yepyeni ve zengin şiir ilhamlarıyla dönmüştür” (Yıldız, 2020: 35). Bu yerler arasında sünnet düğünleri, nikâh törenleri, yaş günleri de vardır. Asya, insan yaşamının önemli evreleri olan bu geçiş dönemlerini şiirinde işler. Pek çok kişinin doğumunu ele aldığı şiirlerinin çoğunda çocuğu evi renklendiren varlık, mutluluk ve neşe kaynağı olarak görür: “Ayşe Serâb Ağırer’in Doğumu” adlı

şiiirinde bu hissedilir:

*“Cıvıltınla dolsun yuvan;
Sen ey Ayşe, Cansın bize!
Bugün Ebcedim, dil olup,
Diyor: ‘Armağansın bize’”* (2018a: 167).

Bayrak Şairi, “Cemile Nakış Karamağralı'nın Doğumu” adlı şiirinde yaşadığı coşkunun ruh halini tabiata ait objelerle anlatır. Şiirlerinde sık sık inanç değerlerini önceleyen şair çocuğu yaratıcının nakışlı bir sanatı olarak görür. Onun çocuk ve anne temalı şiirlerinde okuyucuyu düşündüren, sorgulatan üslubu dikkat çekicidir. Özne şiirde geçen “*Hangi nakkaşın elinden çıkmış?*” mısraıyla sanatı sanatkâr ilişkisiyle anlamlandırmaya çalışır:

*“Ey yürek lâlesi, yurdunla yuvan,
Seyreder çehreni, hayran hayran...
Der: ‘Gülen mutlu bebek, kutlu nakış,
Hangi nakkaşın elinden çıkmış?’
Ve yuvandan –bugün- annenle baban,
Kapanır secdeye, şükran şükran”* (2018a: 160).

Özne, dostlarının dünyaya gelen çocukları için ayrı bir mutluluk duyar. Yaşadığı sevinci “Burçak Öngör’ün Doğumu” adlı kısa şiirinde yine tabiata ait unsurlarla aktarır:

*“Çiçek açmış saksı;
Çiçek açmıştı gönül...
Ki dedik biz: ‘Buket’e
Biol’un Burçağı, gül’”* (2018a: 165).

Arif Nihat Asya, şiirlerinde çocuklara ve gençlere tarihi önemli şahsiyetleri rol model karakterler olarak gösterir. Fatih Sultan Mehmet’in rol model gösterildiği “Fetih Marşı” adlı şiir, bu şiirler arasında en çok tanınandır. Asya, bu şiiriyle milletlerin bekası için çocukların ve gençlerin ne kadar önemsenmesi gerektiğini belirtir. “Fetih Marşı” şairi bu şiirdeki didaktik söylemleriyle çocukları ve gençleri azimli ve gayretli olmaya teşvik eder:

*“Sen de geçebilirsin yardan, anadan, serden..
Senin de destanını okuyalım ezberden...
Haberin yok gibidir taşıdığın değerden...
Elde sensin, dilde sen; gönüldesin baştasın...
Fatih’in İstanbul’u fethettiği yaştasın”* (2020a: 183).

“Fetih Marşı” şiiri çocuklar ve gençler için içerdiği önemli mesajların yanında ritmik ve estetik söylemiyle de Türk edebiyatının seçkin eserleri arasında yer alır. Asya’nın şiiri çocukların kolaylıkla okuyabileceği ve ezberleyebileceği üslupla kaleme alması dikkat çekicidir.

3. Şiirlerde İmgeleşen Çocuk



Arif Nihat Asya, anlatılarında şiirsel, estetik bir dil kullanır. Onun şiirlerinde çocuk kavramları birer retoriğe dönüşür. Şair, kelimelerin çağrışım değerinden mümkün olduğu ölçüde yararlanma yoluna gider. Şiirlerinde “kundak”, “ninni”, “kucak” vb. çocuk dünyasında anlam bulan birçok kelimeye yer verir. Bu sayede duygu durumlarını bir çocuk hassasiyeti ve masumiyetiyle yansıtır. “Ağaç” adlı şiirinde şair çocuğun saf, sevgi dolu halini yalın bir üslupla anlatır:

“Çocuk çok sevdi ağacı...

Verirdi ona, her kış

Çiçekleri olaydı!

Ağaç, çok sevdi çocuğu...

Öperdi altın saçlarından

Dudakları olaydı” (2017: 30).

Asya, politika, din, tasavvuf ve felsefe gibi nesir türünde kaleme alabileceği konuları genellikle nazım türüyle kaleme alır. Şiir dili ona göre saf ve samimi duyguların terennümünde daha etkilidir. Onun çocuk temalı şiirlerinde bu yaklaşımı daha belirgindir. Şair farklı konulardaki şiirlerinde çocuk leitmotivini sık sık kullanır.

Şair günlük hayatın sıradan durumlarını anlatırken yer yer çocuk imgelerinden yararlanır. “Araba” adlı şiirinde şair bir araba ile çocuk arasında benzerlik ilgisi kurar. Arabanın fiziksel olarak ortaya çıkan sorunlarını bir çocuğun tipik davranışlarıyla ilişkilendirir:

“Çok kere motor hıçkırır, ağlar gibidir;

Rüzgârdan nem kapar kayış. Zar gibidir...

Bilmem neresinde saklanan bir de depo

Var: altını ıslatan çocuklar gibidir” (2014: 180).

Asya'nın sevdiğine hitaben yazdığı şiirlerde de çocuk izlerini görmek mümkündür. Şairin “Fırat” adlı şiirinde sevdiği kadını bir çocuk gibi gördüğü anlaşılır:

“Ey beyaz çocuk, sarışın çocuk

Dilinde her şey güzelleşen

Cana yakın çocuk

Kızım, kardeşim” (2020a: 56).

Bu mısralarda güzelliğin ölçüsü sevgilinin dilinde vuku bulmasına bağlanmıştır. Sevdiğini iç ve dış yönleriyle tasvir eden şair renkli bir üslup kullanır. Şair sevdiği ve özlem duyduğu özneyi bir çocuk saflığıyla betimlemiştir.

Asya “Sen” adlı şiirinin ilk dördlüğünde sevdiği kadını yine çocuğu anımsatan ikilemelerle tasvir eder. Şiirin devamında şair kendini bir bardakla özdeşleştirir. Bardağın kırılabilirliği, hassaslığı ile çocuğun hassaslığını ilişkilendiren şair kendisinin de narin olduğunu vurgular:

“Ak ak, pembe pembe, al al;



Gül gül, yumuk yumuk, tel tel

Sana adadığım el

Sürmesin senden başkası!

Çocuk da, ufak da olsam;

Kadeh de, bardak da olsam

Ve kırılacak da olsam

Kırmasın senden başkası” (2020a: 106).

Arif Nihat Asya, “Sen” başlıklı farklı bir şiirinde seslendiği özneyi tabiat unsurlarıyla yüceltir. Şiirde öznenin güzelliği, saflığı ve estetiği çocuk metaforuna dönüşür. Şair eşinin masumiyetini çocuk yüzü ile ilişkilendirir: “*Ne güzel şey çocuk yüzün, çil çil/ Bu köpükler, bu dalgalar, bu güneş/ Hepsi birden diyor: 'Geliş, serpil'*” (2020a: 122).

Yine sevdiği kadına yazdığı “İnanmak” adlı şiirde şairin kendini adeta bir çocukla bütünleştiği görülür. Şiirde çocuk; şairin özdeşleşim kurduğu, bu yolla çocukluk yıllarının kendisinde bıraktığı etkileri aktardığı bir obje olur. Sevdiğine olan ilgisini adeta bir çocuğun annesine olan sevgi ve bağlılığı şeklinde işler. Şiirde öznenin seslendiği kişi ileride eşi olan sevgilisidir. Eşinin yanında olma arzusunu ondan bir çocuğun ninni dinlemek arzusuyla ilişkilendirir. Yetimliğinin bir sonucu olarak içinde bulunduğu psikolojik durumu bir çocuğun bakış açısıyla yansıtır:

“Dışarıda herkes gibi seslenmek sana,

Ve koynunda söylemek asıl adımı...

İnanmak, inanmak, inanmak...

Ninnilerinle uyuyup türkülerinle uyanmak” (2020a: 57).

Arif Nihat'ın annesiz bir çocuğun bakışıyla anne-çocuk ilişkisini bu derece kuvvetli bir şekilde ifade edebilmesi onun annesiz büyümesi ve o duyguyu bizzat yaşamış olmasının verdiği bir yoğunluk sayesinde. Bu şiirinde de diğer çocukların annelerine seslenmesine şahit olan bir çocuğun aynı şekilde kendisinin de annesine seslenme isteğini, anne özlemini ve arayışını görmek mümkündür.

Şair, anne ve çocuğu çağrıştıran kelimeleri pek çok şiirinde kullanır: “*Ey sevgili yurdumun sıcak toprağı, on/ Beş yıl, kucağından beni mahrum ettin*” (2020b: 255). Şairin yurdundan ayrı kaldığı dönemde yaşadığı vatan hasretini yine anne metaforuyla anlattığı görülür.

Arif Nihat Asya, diğer pek çok tema gibi ölüm temasına da şiirlerinde yer verir. Bu temayı ele aldığı şiirlerinin birçoğunda yine çocuğu hatırlatan kavramları kullanması dikkat çekicidir. “*Kundak ne? Unutmuşken, azîzim, çoktan/ Bir kuytuda taş duvarla kundaklandık*” (2014: 108). “*onun şiirlerinin temel imajlarından biri 'kundak'tır. Genelde kefeni kundak, kefenlenmeyi kundaklanmak olarak yorumlayan şair, burada mezarı kundak, defnedilmeyi ise kundaklanmak olarak yorumlamıştır*” (RTL: 1).

Benzer bir durumu şairin mezar taşında yer alan “1320-19...” başlıklı şiirinde de görmek mümkündür. Şiirde şairin ona okunacak Yasin'i, duaları, ayetleri birer ninni gibi gördüğü anlaşılır:

“Dokunmayın, üzerine

Gölge ettim kanadımı...

Ninni söyleyin adıma,

Uyandırmayın adımı” (2020a: 50).

Şairin Kuran'daki surelerin ismi yerine 'ninni' ifadesini kullanması yine çocuğu hatırlatır. “Hisarlar” adlı şiirinde de bu görülür: *“Geldim size tatlı ninnilerle/ Ey Fâtiha bekleyen mezarlar”* (2020a: 182). Onun şiirlerinde çocuk masumiyeti ve mistisizm birleşir. Çocuklarla ilgili objeleri yer yer birer teşbih unsuru olarak kullanır. Bu yolla çocukluğunun şekillendirdiği ruh dünyasını dışa vurur.

Sonuç

Arif Nihat Asya, Türk edebiyatında “Bayrak Şairi” sıfatıyla tanınır. Hâlbuki onun aşk, tabiat, tasavvuf, anne ve çocuk temalı çok sayıda şiiri bulunmaktadır. Arif Nihat Asya gibi çok zengin bir edebî kişiliğe sahip olan şair ve yazarların sahip oldukları sıfatın sınırlılığında tanınmaları önemli bir eksiklik. Bu sorunun temel sebeplerinden biri, şair ve yazarların kaleme aldıkları eserlerin yeterli düzeyde incelenmemelerinden kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmada şairin şiir külliyyatında yer alan anne ve çocuk temalı onlarca şiiri incelenmiştir. Araştırmadan çıkan sonuca göre Arif Nihat Asya, küçük yaşta öksüz kalmasından dolayı yaşadığı travmayı ve anne özlemini şiirlerine yansıtmıştır. Onun çocuk ve anne temalı şiirlerinde yaşadığı sevgi boşluğunu görmek mümkündür.

Bayrak Şairi'nin şiir külliyyatının farklı yönleriyle analiz edilmesi onu farklı açılardan tanıma fırsatı sunacaktır. Yapılan bu çalışma sonucunda Asya'nın “Bayrak Şairi” kimliğinin yanında “Anne ve Çocuk Şairi” kimliğinin de olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bunun yanında onun araştırılması gereken tasavvufi ve felsefi yönünün de olduğunu belirtmek gerekir.

Asya, çocuklar için yazdığı şiirlerinde çocuk duyarlılığına dikkat eder. Onlar gibi düşünür ve onlar gibi konuşur. Şiirlerinde anneyi ve çocuğu sürekli et ve tırnak gibi bir arada tutar. Onun şiirlerinde anne fedakârlıktır ve şefkattir. Çocuk ise mutluluk, saflık ve temizliktir. Şair yetişkin bakış açısıyla çocuğun dünyasına el atmış, onun sevinçlerini, heyecanlarını, hüznlerini işlemiştir.

Arapça ve Farsça kelimeleri tasavvufi ve felsefi şiirlerinde sıklıkla kullanan şair, çocuk ve anne temalı şiirlerinde Türkçeden yanadır. Bu tür şiirlerinde sade, ritmik ve çocuksu bir dil kullanmaya dikkat eder. Yapılan araştırma sonucunda “Anne, Vaktiyle, Çocuk, Ağaç, Kanadlar, Uyumak, Masallarla, Çocuklar” başlıklı şiirlerinin çocuk duyarlılığıyla kaleme alındığı ve çocuk şiiri olarak değerlendirilebileceği tespit edilmiştir. Bu şiirlerin dışında incelenen anne ve çocuk temalı şiirlerinin geneli yetişkin bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Estetik değeri olan bu şiirlerin tamamı edebiyat kuramlarına göre analiz edilebilecek niteliktedirler. Asya çocuk duyarlılığıyla kaleme aldığı şiirlerinde çocuğun dünyasında anlam bulan “ninni”, “kucak”, “beşik”, “kundak” gibi kavramları birer benzetme unsuru olarak kullanır. Şair çocuğun dünyasında anlam bulan bu ve buna benzer kavramları imgeleştirerek şiirine katar. Bu imgeler onun ruh dünyasının estetik yargıya dönüşümüdür.

Şairlerin hassas bir ruha sahip oldukları bilinen bir gerçektir. Özellikle şahsi duygularını terennüm ettikleri şiirlerinde onların hassas ruh hallerini bir ölçüde anlamak mümkündür. Arif Nihat Asya'nın da şiir külliyyatı incelendiğinde özellikle anne ve çocuk temalı şiirlerinden yola çıkarak çok hassas bir ruha ve duygusal derinliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmadan çıkan genel sonucuna göre: Arif Nihat Asya, Türk edebiyatında sosyal temalı şiirlerinin yanında bireysel temalı şiirleriyle de tanınmalıdır.

Kaynakça

- Apaydın, Dinçer (2013). “Şiirin Değişen Zihniyetinde Bir Kilometre Taşı: Makber”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(4), 179-188.
- Arslanbaş, Selman (2019). “Kıbrıs'ta ‘Türkçe-Edebiyat Öğretimi’nde Türkiye Aydınlarının Rolü (1873-1960)”, *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi*, 2(4), 53-60.
- Asya, Arif Nihat (2014). *Rübâbiyat-ı Ârif-2-*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2016). *Aramak ve Söyleyememek*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2017). *Kökler ve Dallar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2018a). *Fatihler Ölmez ve Takvimler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2018b). *Ses ve Toprak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2019a). *Duâlar ve Âminler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2019b). *Kanatlarını Arayanlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2019c). *Sevgi Mektupları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2019d). *Top Sesleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2020a). *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Asya, Arif Nihat (2020b). *Rübâbiyat-ı Ârif-1-*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Bâkiler, Yavuz Bülent (2008). *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, Size Dergisi Yayınları, İstanbul.
- Bilir, Orhan (2011). *Hayatından Sayfalarla Arif Nihat Asya*, Gonca Yayınları, İstanbul.
- Doğanay, Süleyman (2019). “Arif Nihat Asya'nın Kişiliği ve Kader Algısı: Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 180-200.
- Freud, Sigmund (2018). *Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, (Çev. Kâmuran Şipal), Say Yayınları İstanbul.
- Gezeroğlu, Senem (2017). “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Her Şey Yerli Yerinde" Adlı Şiirini Özdeşleyimci Kurama Göre Okuma Denemesi”, *Söylem Filoloji Dergisi*, 2(2), 267-274.
- Kaplan, Mehmet (2019). *Şiir Tahlilleri 2 Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Karataş, Zeki (2015). “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 62-80.
- Kılıç, Ahmet Fikret; Sezgin, Merve Nur (2017). “Arif Nihat Asya'nın Şiirlerinde Değerler Etrafında Tematik Bir Çalışma”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), 69-90.
- Sağlam, Mehmet Halil (2018). “Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Einfühlung (Özdeşleyim) İlişkisi Kurduğu Tabiat Unsurları”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 7(2), 956-989.
- Yıldız, Saadetin (1991). *Arif Nihat Asya Nesirler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Yıldız, Saadetin (2020). *Arif Nihat Asya'nın Şiir Dünyası*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Yücetoker, İzzet; Bahar, Meral (2015). “Cumhuriyet Döneminde Şiir ve Müzik: Aşıklık Geleneği”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Akademik Müzik Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 1-16.

RTL 1: <https://www.edebiyatdunyamiz.com>, Erişim tarihi: 20.05.2021

YUNUS EMRE’NİN RİSÂLETÜ’N-NUSHİYYE ADLI ESERİNDE GEÇEN FİİLLER İLE İNANÇ VE TASAVVUF İÇERİKLİ FİİLLERİN SEMANTİK AÇIDAN İNCELENMESİ

A Semantic Evaluation Of The Verbs Containing Faith And Mysticism In The Work Of Yunus Emre’ Risâletü’n-Nushiyye



Dr. Öğr. Üyesi Osman TÜRK

Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yeni Türk Dili ABD, Şanlıurfa, Türkiye, osmanturkgau@gmail.com



Dr. Fatma KOÇ

fatma_koc_1991@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
15.04.2021

Kabul/Accepted:
30.06.2021

Sayfa/ Page:
78-90

Öz

Kaynaklarda hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan Yunus Emre, Anadolu Türkçesinin kuruluş gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Onun eserleri Türk kültürünün geçmişten günümüze kadar ulaşmasında birer kaynak niteliği taşır. Daha çok halka hitap eden bir dil kullanan Yunus Emre yaşamın temeline hoşgörü kavramını yerleştirmiştir. Yunus’un şiirlerindeki temalar, tasavvuf kültürünün temel yapısını oluşturur. Dolayısıyla öz Türkçe kullandığı eserleri, onun dil hazinesine ait olan söz varlığını anlamamız açısından da oldukça önemlidir. Söz varlığı içerisinde onun kullandığı fiilleri çözümlemek ise onun dil felsefesini idrak edebilmemizi sağlayacaktır. Çalışmada “Risâletü’n-Nushiyye”nin Fatih nüshası esas alınmıştır. Metinde yer alan fiiller, nicel araştırma yöntemiyle tespit edilmiş olup sınıflandırma yöntemi kullanılarak anlamlarına göre tasnif edilmiştir. Tasnif edilen fiillerin metindeki bağlamlarına göre anlamları verilmiştir. Böylece Risâletü’n-Nushiyye’deki fiil varlığı anlamlarına göre değerlendirilmiş ve fiillerin anlamlandırıldığı başlığa göre sayısal verileri verilmiştir. Ulaşılan veriler neticesinde çıkarımlarda bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Risâletü’n-Nushiyye, Semantik, Fiil Analizi.



10.32579/mecmua.916232

Abstract

Yunus Emre, who does not have much information about his life, played an important role in the development of Turkish. His works serve as a source for Turkish culture from past to present. Yunus Emre, who uses a language that appeals to the public, has placed the concept of tolerance at the basis of life. Themes in Yunus's poems constitute the basic structure of Sufism culture. Therefore, his works in pure Turkish are significant in understanding his vocabulary belonging to his language treasure. Analyzing the verbs she uses in her vocabulary will enable us to comprehend her language philosophy. Prof. Dr. Yunus Emre's work named "Risâletü'n-Nushiyye" published by Erdoğan Boz was used. The verbs in the text were determined by scanning method and classified according to their meanings using the classification method. The meanings of the classified verbs are given according to their context in the text. Thus, the verb existence in the Risâletü'n-Nushiyye was evaluated according to its meanings and numerical data were given according to the title of the verbs. Inferences were made as a result of the obtained data.

Keywords: Yunus Emre, Risâletü’n-Nushiyye, Semantic, Verb Analysis.

Atıf/Citation: TÜRK, O., KOÇ, F. (2021). Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye Adlı Eserinde Geçen Fiiller ile İnanç ve Tasavvuf İçerikli Fiillerin Semantik Açından İncelenmesi. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 78-90.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dr. Öğr. Üyesi Osman TÜRK

Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Rate: Araştırmacılar çalışmaya eşit oranda katkı yapmışlardır.

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.

Giriş

Çalışmada Risâletü'n-Nushiyye'nin Fatih nüshasından yararlanılmıştır. Metin içerisindeki bütün fiiller, tek tek tespit edilmiş olup söz konusu fiiller anlamlarına göre gruplandırılmıştır. Çalışma kapsamında tespit edilen inanç ve tasavvuf içerikli fiiller, semantik açıdan bir sınıflandırmaya tabi tutulmuş, bu sınıflandırma neticesinde elde edilen veriler ortaya koyulmuştur. Daha sonra Yunus Emre'nin manevi dünyasını yansıtan, inanç ve tasavvuf içerikli fiillerin anlamları verilmiştir. Bu noktadan hareketle çalışmanın amacı, söz varlığı içerisinde önemli bir yeri olan fiil türünün anlamsal bakımdan değerlendirilmesi ve Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olan söz varlığına katkı sağlamaktır.

Risâletü'n-Nushiyye Yunus Emre'nin tasavvufla ilgili ortaya koyduğu bir eserdir. Mesnevi tarzında yazılmış olan bu eserde didaktik bir üslup kullanılmıştır. Çeşitli benzetmeler ve mecazlar kullanılarak anlatım daha da etkili kılınmıştır. Yunus Emre, bu tahkiyeli anlatımın dışında özellikle öğütlerin ağırlık kazandığı bölümlerde vecizeler söyleyen bir bilgedir (Boz, 2017: 6). Ayrıca metinde insanların uzak durması gereken birtakım davranış adlarından da (öfke, cimrilik) bahsedilmiştir. Metin Eski Anadolu Türkçesi döneminin fonolojik ve morfolojik özelliklerini ihtiva etmesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır. Yunus Emre, Türkçeyi o kadar sade bir biçimde kullanmıştır ki “Yunus Türkçesi” şeklinde ifade edilen bir adlandırma ortaya çıkmıştır. Onun dili kullanma noktasındaki mahareti herkes tarafından bilinmektedir. Türkçe Yunus'un kalemiyle estetikleşmiş, ebedileşmiş ve canlanıp yayılmıştır (Tatçı, 2005: 67). Türkiye Türkçesi ağzlarının zemini oluşturan Eski Anadolu Türkçesi; Osmanlı Türkçesi ve Türkiye Türkçesinin temelini oluşturur.

Yunus'un şiirlerinde Arapça ve Farsça sözcükler hiç yok değildir. Ancak Yunus Türkçe dışında kullanılan bu sözcükleri de Türkçenin söyleyiş yapısına uygun şekle getirmiştir. O, halkın anlayabileceği sade ve içten bir dil kullanmıştır. Tasavvuf dili Yunus Emre ile hayat bulmuştur. Onun iç dünyası şiirlerine açık bir biçimde tezahür etmiştir.

“Toprağıla bile geldi dört sıfat

Sabr u eyü hū tevekkül mekrümet”

Tasavvuf onun şiirlerinde büyük bir yer edinmiştir. Dünyaya kavga etmek için değil, sevmek ve sevilme için geldiğine inanan Yunus, görevinin gönül yapmak olduğunu ifade etmektedir (Sevgi, 2012: 101). Dünyanın geçiciliği, ölümün gerçekliği, sabrın önemi, kibrin ve öfkenin zararları vb. konular onun şiirlerindeki muhtevayı teşkil etmiştir.

Yunus Emre'nin hayat felsefesi insan sevgisine dayanmaktadır. O, Allah'ın yarattığı her şeye güzel ve olumlu bir pencereden bakmaktadır. Sevgi, eşitlik, iyilik, onun şiirlerinde can bulmuştur.

Çalışmada öncelikle bütün fiiller tespit edilmiş, daha sonra tespit edilen fiiller anlamlarına göre gruplandırılmıştır. Bu fiiller içerisinde toplam 10 adet inanç ve tasavvuf içerikli fiil tespit edilmiştir. Fiillerin etimolojik bilgisi ve metin içerisindeki bağlamı değerlendirilerek söz konusu fiiller hakkında çeşitli çıkarımlarda bulunulmuştur. Sonuç bölümünde ise elde edilen veriler ışığında ulaşılan bulgular ortaya koyulmuştur.

tap- : *tap-* fiili metinde “inanmak, manevi anlamda sığınmak” anlamlarında kullanılmıştır. Köken olarak Türkçe bir fiildir. *tap-*: ‘Tanrı diye tanımak, kulluk etmek’ (Gülensoy, 2007: 858). *tap-* fiili Clauson tarafından “hizmet anlamında hizmet etmek” şeklinde anlamlandırılmıştır (Clauson, 1972: 435). Eski Türkçede bu fiil *bul-* ve *kulluk et-*, *hizmet et-* anlamlarında da kullanılmıştır. Aşağıdaki örnek cümle *tap-* fiilinin eski Türk yazıtlarındaki “hizmet et-” anlamında kullanıldığı cümlelerden



biridir.

tok(u)z y(a)şda : tugl(u)g k(a)nka t(a)pd(ı)m (ä)rd(ä)m(i)m (Şahin, 2016: 522).

Diğer anlamıyla bu fiil “üstün bir güç ifade eden unsura inanmak” şeklinde kullanılmıştır. Risâletü'n-Nushiyye'de ise Yunus Emre bu fiile tasavvufi bir bağlamda yer vermiştir.

Gör imdi kim seni kime taparsın

Kime kapu açup kime yaparsın

Yunus'un “kime taparsın” ifadesi, aslında “kime veya neye inanırsın, kimin gösterdiği yoldan ilerlersin” anlamına gelmektedir. Tasavvuf, aklın yetmediği alanlarda ve özellikle Allah kavramında gerçeğe gönül yoluyla veya bir irade zorlayışıyla ulaşılabileceğini kabul eden felsefe ve din öğretisi şeklinde tanımlanabilir (Kaplan, 2018: 156). Burada *tap-* fiili tasavvuf teriminin karşılığını ifade etmiştir. Çünkü tasavvuf, *belirlenen inanç doğrultusunda gidilen yol* demektir. Birçok tasavvuf tanımı yapılsa da bu tanımların çoğu bu mânâyı taşımaktadır.

Bahîl kadayısa kârûnla kopar

Ki ol da ancılayın mâla tapar (34b)

Beyitte cimri bir insanın inanç merkezi olarak mal unsurunu benimsediği belirtilmiştir. *tap-* fiili burada da *inan-* anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda cimrilik, davranış adı olarak da ifade edilmiş ve bunun kul ile Allah arasındaki bağa zarar verdiği vurgulanmıştır. Sonuç itibarıyla *tap-* fiili *inan-* anlamında kullanılmıştır.

inan- : *inan-* fiili metinde “imân et-” anlamında kullanılmıştır. Köken olarak Türkçe bir fiildir. *inan-* : “inanmak işi, iman, itikat” (Gülensoy, 2007: 434). *inan-* fiili zihinsel bir amaca hizmet ettiği için anlambilimsel bakımdan mental fiiller içerisinde değerlendirilebilmektedir. Mental fiillerin başlangıcı da zihnî algılamayı başlatan duyuların harekete geçmesine ve dolayısı ile dildeki karşılığı ile duyu fiillerine dayanmaktadır (Hirik, 2017: 58). Metinde *inan-* fiili dinî bir bağlamda kullanılmış olup daha çok “Allah'a kulluk etmek, kulluk görevlerini yerine getirmek” anlamlarında kullanılmıştır.

Gümānuñ yoğımıssa inanayduñ

Bu gaflet uyhusından uyanayduñ

Beyitte kişinin hiçbir kuşkusu olmadan Allah'a inanması gerektiği ve umursamaz hayat tarzından vazgeçmesi gerektiği vurgulanmıştır. Gaflet uykusundan uyanmak, Allah'ı unutmamak ve kulluk görevlerini tam olarak yapmak şeklinde yorumlanmalıdır.

uyan- : *uyan-* fiili metinde önüne ablatif durumu alarak fiil öbeği biçiminde ve “dinî görevleri yerine getirmek bilincine kavuşmak” anlamında kullanılmıştır. Köken olarak Türkçe bir fiildir. Temel anlamıyla *uykudan sonra zihinsel anlamda kendine gel-anlamında* olan bu fiil, metinde dinî inanç ile ilintili bir şekilde yer edinmiştir. *uyan-* : ‘1. Uyku durumundan çıkmak; 2. gerçekleri anlar, kavrar duruma gelmek; 3. bilgisizlikten kurtulmak; 4. (bitkiler) canlanıp sürmeye başlamak; 5. belirlemek, ortaya çıkmak, depreşmek’ (Gülensoy, 2007: 975). *uyan-* : I) Uyanmak, II) Pişman olmak (Toparlı ve Vural ve Karaatlı, 2007: 295).

Gümānuñ yoğımıssa inanayduñ

Bu gaflet uyhusından uyanayduñ

Gaflet, tasavvuf dünyasında uykuya benzetilir. Yani, insanın mahlûk olduğunu, sonsuz aciz olduğunu, tüm ihtiyaçlarının Rabbi tarafından karşılandığını, O'na doğru giden bir yolcu olduğunu, bu yolculuğun kabirde son bulmayıp ebede kadar devam edeceğini unutmaması, tüm hakikatlere kapadığı



gözünü sadece dünyaya çevirmesi ve nefsinin tatmin için çalışmasıdır (Akçay, 2020: 61). Bu sebeple bir ömrü ibadetsiz ve imansız geçirmek, fani dünyada derin bir uykuya dalmaktır. Dolayısıyla bu uykudan uyanmak, ancak kişinin Allah'a yönelmesi ile mümkün olabilmektedir. *uyan-* fiili metinde insanoğlunun inanç anlamındaki boş vermişliği üzerinden atması mânâsına gelmektedir.

(buyruk) in- : *in-* fiili “meydana çık-, belir-, emir veril-” şeklinde ifade edilmektedir. Köken olarak Türkçe bir fiildir. Fiilin sözlükteki ilk anlamı “alçal-, aşağı tarafa yönel-” şeklindedir. *in-* : “Alçalmak, aşağı inmek” (Gülensoy, 2007: 433). Ancak metindeki anlamı “komut vermek, emir vermek” anlamlarında kullanılmıştır.

Çü kârûna maliçün buyruk indî

Zekâti vermedi vü dîni döndî

in- fiili, beyitte Allah tarafından verilen bir emri vurgulamıştır. Netice olarak inanç sistemiyle ilgili bir fiil olarak metinde kullanılmıştır.

zekâti ver- / **zekâti vir-** : *zekât ver-* fiili, “isim+yardımcı fiil” yapısıyla oluşturulmuş olan inançla ilgili bir diğer fiildir. *zekât* sözcüğü Arapça, *ver-* fiili ise Türkçe kökenli olup birleşik yapı bir fiil oluşturmuşlardır. *zekât* İslam terminolojisinde yer alan dinin emirlerinden biridir ve belli ölçülerle sınırları çizilmiştir. Genel anlamda maddî açıdan durumu iyi olan Müslümanların durumu iyi olmayanlara yardımında bulunmasıdır. *ver-* fiili ise *bir kişiye veya herhangi bir unsura herhangi bir unsurunu iletme* anlamına gelmektedir. *ver-* : “1. (üzerinde veya yakınında olan bir şeyi) birisine eristirmek, iletme; 2. bırakmak veya bağışlamak; 3. Ondan bilmek, affetme; 4. (düşünce veya bilgi anlatan şeyler için) başkalarına iletme, bildirme; 5. döndürme, çevirme, yöneltme; 6. herhangi bir duruma yol açma; 7. (eğlenceli toplantı) düzenleme; 8. (sanatçı) topluluk önünde sanatını gösterme, icra etme; 9. satma; 10. biriyle evlendirme; 11. ödeme; 12. yayma; 13. ürün üretme; 14. herhangi bir şey ortaya çıkarmak, oluşturma; 15. hepsini herhangi bir duruma sokma; 16. sahip olmasını sağlama; 17. (bir şey üzerinde) etki yapma, biçimini değiştirme; 18. tesbit etme; 19. kazandırmak, katma; 20. ayırma, harcamak; 21. dayanma” (Gülensoy, 2007: 1013).

Çü kârûna maliçün buyruk indî

Zekâti vermedi vü dîni döndî

Zekâti virmedi devleti döndî

Haber bu olıcak yir gine sundî

Görüldüğü gibi *ver-* fiilinin birçok anlamı bulunmaktadır. Fiil ayrıca isim unsuruyla birleşerek birleşik yapı bir fiil oluşturmuştur. Fiilin tezlik anlamı kattığı ayrı bir işlevi de bulunmaktadır. Bu anlamı ifade edebilmek için Türkçede geçmişten bugüne kullanılan fiil, *bir-* fiilidir (Şahin, 2001: 100). *ver-* fiili Türk dilinin birçok döneminde karşımıza çıkan bir fiildir. Yukarıda metinde geçen beyitlerde “*zekâti ver-*” Müslüman bireylerin yerine getirmesi gereken bir görev olarak vurgulanmıştır.

bak- : *bak-* fiili metin içerisinde “meyletme, yönelme” anlamında kullanılmıştır. Köken olarak Türkçe bir fiildir. *bak-*: ‘bakışı bir şeyin üzerine çevirme’ (Gülensoy, 2007: 105). *bak-*: Görmek üzere gözlerini şu veya bu tarafa yöneltme, bakma (Battal, 1934: 15). Fiilin ilk anlamı bakışların eyleme dönüşmesidir. Ancak metinde inanç bağlamında “Allah'a yönelme” anlamında kullanılmıştır.

‘Akıl bir kişidür Allah’a bakar

Uyarsañ ‘akla uy ol buhlı yakar

Yunus Emre, şiirlerinde bazı unsurları alegorik bir biçimde kullanmıştır. Beyitte akıl Allah yolunda giden bir unsur olarak belirtilmiş, kişiye öğüt verilirken akıl unsuruna uyulması gerektiğinden bahsedilmiştir. Eğer akla uyulursa bu durum cimrilik davranışını da yok edecektir. Akıl unsurunun Allah'a bakması yani Allah'a meyletmesi doğru bir davranış olarak ifade edilmiştir.

gözleri hakka açıl-: *gözleri hakka açıl-* fiili “isim+iyelik+isim+datif durumu+fiil” diziliminden oluşan bir fiildir. Köken olarak “Türkçe isim+Arapça isim+Türkçe fiil” yapısından oluşan bir fiildir. Fiil, metinde “Allah'a yönelmek ve onun yolundan gitmek” anlamında kullanılmıştır.

Anuñçün gözleri hakka açıldı

Hudādan cānına rahmet saçıldı

Beyitte Allah aşkı, Allah'a yönelme eylemiyle vurgulanmıştır. Bu eylem gözlerin hedeflediği nokta yani Allah aşkını belirtmiştir. Burada bahsedilen “göz” unsuru ise daha ziyade “gönül gözü” şeklinde yorumlanmalıdır. Şairler sözün büyüsunü bu noktada çok iyi değerlendirmişler ve ilahi aşk özlemini hem müstakil eserlerde hem de farklı nazım şekilleriyle divanlarda en içten söyleyişlerle dile getirmişlerdir (İspir, 2017: 106). Tasavvuf geleneğinde mevcut olan ilahi aşk, Yunus Emre'nin duygu yüklü ifadesiyle beyit içerisinde ortaya çıkmıştır. Yunus Emre bu noktada Allah aşkını dile getirmiştir.

ma'sûkı bul-: *ma'sûkı bul-* fiili metinde tasavvufi bağlamda “kişinin sevdiğine kavuşması” anlamında kullanılmıştır. *ma'sûk* Arapça kökenli bir isim, *bul-* fiili ise Türkçe kökenli bir fiil olmak üzere bir araya gelmiştir. *bul-*: “bulmak” (Gülensoy, 2007: 179). Köken dizilimi olarak Arapça isim+Türkçe fiil şeklindedir. Gazellere konu olan sevgili tipinin, dünyevî iktidarı sembolize edebileceği gibi klasik şiirin ekserini teşkil eden tasavvufi şiirlerde de mutlak hâkim, mutlak cemel ve kemal vasıflarının sahibi Allah'ı temsil ettiği de bir gerçektir (Türkdoğan, 2011: 114). Beyitte *ma'sûk* “sevgili” anlamındadır ancak buradaki “sevgili” ilahi aşk bünyesinde kabul edilen Allah'tır. *ma'sûk* tipi Klasik edebiyatta birçok üstün sıfatla nitelendirilmiş olup ona yüce değerler atfedilmiştir. Allah vahdeti temsil eder ve ondan başka her şey bir boşluğu ifade eder.

nesi kim varısa terk itdi yola

bu yolıla varan ma'sûkı bula

Beyitte ise *ma'sûkı bul-* fiili aslında “Allah'a kavuş-” anlamında kullanılmıştır. Allah'tan başka her şey önemsizdir. Ona ulaşmak için bütün dünyevi zevklerden veya hedeflerden vazgeçilirse gerçekten ona ulaşılır. Fani dünyadaki tek gerçek, vahdete yani Allah'a ulaşmak olup bu yola kendini adamaktır.

yu-n-: *yu-* fiili Eski Türkçe metinlerinden beri “yıkamak, suyla temizlemek” anlamında kullanılmaktadır. Köken açısından Türkçe bir fiildir.

Altun Yaruk metninde geçen bir cümlede *yun-* fiili yine “yıkamak” anlamında kullanılmıştır.

anta kin timin ol suv içinte kirip arıtı yunsun “...Sonra hemen o suya girerek temizce yıkansın” (AY478/6-7) (Uzunkaya, 2020: 341).

yun-: “yıkamak” (Gülensoy, 2007: 1179). *yu-*: yıkamak, temizlemek, kaldırmak (Caferoğlu, 2015: 305). Metinde ise *yu-* fiili maddî unsurlardan ziyade manevî unsurlardan arınmak anlamında kullanılmıştır. Beyitte kişinin geçici eylemlerden uzak durarak Allah'a yaklaşması ve bütün gereksiz işlerden arınması gerektiği vurgulanmıştır.

gerek fānī cihāndan dartınasın

muḥālif işlerüñden hep yunasın



ma'sûkı bul- fiili ile *yun-* fiili semantik açıdan hemen hemen aynı noktaya ulaşmaktadır. Çünkü kişi, geçici dünyanın işlerini umursamazsa (*yun-*) Allah'a ulaşması (*ma'sûkı bul-*) daha kolay olur. Dolayısıyla beyitte de *yun-* ifadesi, “ruhen temizlenmek” anlamında kullanılmıştır. *yun-* fiili günümüzde Anadolu ağızlarında “abdest al-, banyo yap-” anlamlarında hâlâ kullanılmaktadır.

‘amel eyle- : *‘amel eyle-* fiili Arapça kökenli bir isim ve Türkçe kökenli bir fiilin bir araya gelmesiyle oluşan birleşik yapı bir fiildir. Köken dizilimi ise Arapça isim+Türkçe fiil şeklindedir. *‘amel eyle-* fiili beyitte “ibadet etmek” anlamında kullanılmıştır. *eyle-* : ‘Eylemek’ (Gülensoy, 2007: 351).

ne işüñ var senüñ senden farîza

‘amel eyle *‘amel senüñle gide*

‘amel ifadesi leksik olarak “iş, eylem, gerçekleştirme” anlamlarına gelmektedir. İnanç bağlamında ise “dinî görevi yerine getirmek” yani “ibadet etmek” anlamındadır. Beyitte ise ibadet işi, kişinin kendisine değer verdiğini kanıtlaması için yapması gereken işidir. Yani insanın geçici hayatta zamanını *‘amel* eyleyerek geçirmesi ahrette onun huzura erişmesini sağlayacaktır. İnsan, vefat ettikten sonra yanında kendisiyle götürebileceği tek şey ibadettir. Çünkü beyite göre insan kendisinden başkasını önemsemez ve insanın kendine verdiği değer yine yaptığı ibadet ile doğru orantılıdır. Yunus Emre'ye göre ibadet kişinin gösteriş olarak değil içten ve inanarak yaptığı bir eylemdir. O, ilahi aşkla maneviyat dünyasını örtüştürmüş bir mutasavvıftır. Onun din anlayışının temelinde Allah'ı sevmek vardır (Pür, 2008: 10). Hayat felsefesi sevgi üzerine kurulduğu için din noktasında da sevgi unsurunu göz ardı etmemiştir.

Sonuç

Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye adlı eserinde mevcut olan fiiller, semantik ve istatistiksel açıdan değerlendirilmiştir. Fiillerin toplam sayısı 1065 olarak tespit edilmiştir. Bu fiiller semantik bir gruplandırılmaya tabi tutularak toplam 24 adet başlık altında değerlendirilmiştir. Risâletü'n-Nushiyye'de tespit edilen toplam fiillerin 286 tanesi hareket bildiren fiiller, 57 tanesi açıklama/ifade bildiren fiiller, 342 tanesi durum bildiren fiiller, 6 tanesi oluşum bildiren fiiller, 121 tanesi farkındalık ve algı bildiren fiiller, 8 tanesi mutluluk bildiren fiiller, 5 tanesi üzüntü-sıkıntı bildiren fiiller, 13 tanesi rahatlık ve huzur bildiren fiiller, 12 tanesi miktar bildiren fiiller, 5 tanesi beğeni bildiren fiiller, 10 tanesi inanç ve tasavvuf içerikli fiiller, 6 tanesi kazanç/kazanım bildiren fiiller, 38 tanesi ulaşma/erişme bildiren fiiller, 3 tanesi fayda bildiren fiiller, 2 tanesi tahammül bildiren fiiller, 14 tanesi zamansal ifade bildiren fiiller, 20 tanesi değişim bildiren fiiller, 16 tanesi mesafe bildiren fiiller, 5 tanesi psikolojik durum bildiren fiiller, 4 tanesi sonuç/son bildiren fiiller, 3 tanesi ses/sesleniş bildiren fiiller, 13 tanesi istek bildiren fiiller, 72 tanesi davranış bildiren fiiller, 1 tanesi ise başlangıç bildiren fiil olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen fiillerin semantik açıdan dağılımı ise Tablo-1'de gösterilmiştir.

Tablo: 1

SEMANTİK DAĞILIM	SAYI		
1. Hareket bildiren fiiller	286	13. Ulaşma/erişme bildiren fiiller	38
2. Açıklama/ ifade bildiren fiiller	57	14. Fayda bildiren fiiller	3
3. Durum bildiren fiiller	342	15. Tahammül bildiren fiiller	2
4. Oluşum bildiren fiiller	6	16. Zamansal ifade bildiren fiiller	14
5. Farkındalık ve algı bildiren fiiller	121	17. Değişim bildiren fiiller	20
6. Mutluluk bildiren fiiller	8	18. Mesafe bildiren fiiller	16
7. Üzüntü-sıkıntı bildiren fiiller	5	19. Psikolojik durum bildiren fiiller	5
8. Rahatlık ve huzur bildiren fiiller	13	20. Sonuç/son bildiren fiiller	4
9. Miktar bildiren fiiller	12	21. Ses/sesleniş bildiren fiiller	3
10. Beğeni bildiren fiiller	5	22. İstek bildiren fiiller	13
11. İnanç ve tasavvuf içerikli fiiller	13	23. Davranış bildiren fiiller	72
12. Kazanç/kazanım bildiren fiiller	6	24. Başlangıç bildiren fiiller	1
		TOPLAM	1065

Tespit edilen fiiller içerisinde en çok sayıya sahip olan fiil konusu “durum bildiren fiiller” başlığına aittir. Durum bildiren fiillerin sayıca fazla olması metne ifade anlaşılabilirliği kazandırmıştır.

İncelenen fiiller içerisinde en az sayıya sahip olan fiil başlığı ‘başlangıç bildiren fiiller’ başlığıdır.

İncelenen fiillerin çoğunun Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait fonetik ve morfolojik özellik taşıdığı görülmüştür. *kendüye gitdi 7b, kısmet alurlar 10a, yol ururlar 10b, taşra etdün 14a, nidivirür 23a, yortamadun 24b ...*

Çalışmanın başlığını oluşturan inanç ve tasavvuf içerikli fiiller ise toplam 10 tanedir. Tablo-2’de bu fiiller ve metin numaraları verilmiştir.

Tablo: 2

İnanç ve Tasavvuf İçerikli Fiiller
1. tap- 4b
2. uyan- 14b
3. inan- 15b
4. in- 35a
5. zekâtı ver- 35a
6. bak- 38b
7. gözleri ... hakka açıl- 39b
8. ma' şûkı bul- 39b
9. yun- 44b
10. 'amel eyle- 47a

İnanç ve tasavvuf içerikli fiillerin etimolojisi iki unsurdan oluşan fiillerin dışında Türkçedir. Türkçe dışında kullanılan inanç ve tasavvuf içerikli fiillerin köken dizilimi Arapça isim+Türkçe fiil şeklindedir. Tespit edilen bu fiillerin etimolojik dağılımı Tablo-3'te gösterilmiştir.

Tablo: 3

Türkçe	Arapça İsim+Türkçe Fiil
1. tap- 4b	1. zekâtı ver- 35a
2. inan- 14b	2. gözleri hakka açıl- 39b
3. uyan- 14b	3. ma' şûkı bul- 39b
4. in- 35a	4. 'amel eyle- 47a
5. bak- 38b	
6. yun- 44b	

Tablo-3'te görüldüğü gibi köken olarak 6 tane Türkçe fiil, 4 tane de Arapça bir isim ile birleşen Türkçe fiil tespit edilmiştir.

Analiz edilen fiiller içerisinde günümüzde standart dilde kullanılmayan fiiller tespit edilmiştir. *degir-*, *dartın-*, *sekit-*, *eyd-*, *eksi-*, *sevrike-*, *hayfa var-*, *esri-*, *agzı din-*, *kulak dut-*, *ülüş-*, *balkı-*, *yavı var-*, *kıvan-*, *usağ ol-* ...

Aşağıda tespit edilen fiiller ve bu fiillerin sayısal verileri maddeler hâlinde gösterilmiştir:

1."Hareket/Eylem Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 286 adet olmak üzere şu şekildedir: *neyle- 1b*, *götür- 1b*, *bünyâd eyle- 1b*, *ad eyle- 1b*, *debit- 1b*, *ol- 1b*, *gel- 2a*, *kızdur- 2a*, *fermân ol- 2a*, *dermân ol- 2a*, *pür-nûr eyle- 2a*, *mesrûr eyle- 2a*, *gel- 2a*, *gel- 2b*, *gel- 2b*, *gel- 2b*, *gel- 2b*, *git- 3a*, *gel- 3b*, *dart- 3b*, *gel- 3b*, *git- 3b*, *haber vir- 4b*, *git- 4b*, *al- 4b*, *yap- 4b*, *sakın- 5a*, *ko- 5a*,

eyü iş it- 5b, esir it- 5b, gel- 6b, şükr eyle- 6b, gel- 6b, tumâr eyle- 6b, gel- 6b, gel- 7a, gözüm yaşın sil- 7a, çık- 7a, yık- 7a, zindâna ur- 7a, kendüye git- 7b, gel- 7b, ne kıl- 8a, gel- 8a, nit- 8a, gel- 8a, gey- 8a, esle- 8a, yögrüş- 8a, kayık- 8b, dök- 8b, ardına bak- 8b, sıdı- 8b, it- hây u hû 8b, yak- 9a, gel- 9a, (hoş) geç- 9b, sür- (sâki şarâb) 9b, iç- 9b, döşe- 9b, yi- 9b, yen- 10a, gedil- 10a, kısmet al- 10a, şey'ullâh eyle- 10a, temennâ eyle- 10a, haber ver- 10b, göster-10b, gel- 10b, yol ur- 10b, ko- 10b, yort- 10b, degir- 10b, üş- 11a, ko- 11b, git- 11b, gel- 11b, sakın- 12a, ko- 12a, ne kıl- 12a, yıkagör- 12a, çıkagör- 12a, deşe- 12a, ko- 13b, taşra et- 14a, git- 14a, it-14a, koy- 14a, koy- 14a, gel- 14b, git- 14b, yut- 15a, kayık- 15a, oyna- 15b, ko- 15b, gel- 16a, ögin der-16a, gel- 16b, ko- 17a, al- 18a (topladı), git- 18a, it- 18b, şükür kıl- 18b, danış- 18b, gel- 19a, kıyas it- 19a, sakın- 19a, gel- 19b, câna kıy- 19b, kıy- 19b, ne ol- 20b, ne ol- 20b, sakın- 21a, bas- 21a, çıkagel- 21a, yıkagel- 21a, uşat- 21a, ur- 21b, yakamı dut- 21b, nit- 21b, al- 21b, mahkûm eyle- 21b, özünü izle- 22a, al- 22a, nol- 22a, gel- 22b, dîvâr del- 22b, gir- 22b, çık- 22b, baħın- 22b, al- 23a, ye- 23a, iç- 23a, cânuñ al- 23a, nidivir-23a, unuttur- 23a, al- 23b, gel- 24a, git- 24a, gez- 24a, yırt- 24b, yort- 24b, gökden öt- 25a, ur- 25a, süpür- 25b, gel- 25b, gel- 25b, düze- 25b, geç- 26a, al- 26a, yörü- 26a, harâb it- 26b, çıkagel- 26b, vir- 27a, al- 27b, ver- 27b, âzâd it- 27b, taşra çık- 28a, taşra çık- 28a, ko- 28a, ögini der- 28b, tart- 28b, çek- 28b, çık- taşra 28b, sun- 29a, ugra- 29b, iş it- 29b, getir- 29b, emânete'l-emânet ko-, gir- 30a, sakın- 30b, saç- 31a, işle- 31a, kim ol- 31a, eli ... ir- işe 31a, sakın- 31a, ver- 31a, eli ... ir- 31a, kendünle halvet ol-31b, alkış it-31b, ko-31b, al-31b, hakdan ayır-32a, vir-32a, vir-32a, nazar eyle-32a, yarak kıl-32a, hazer eyle-32a, kendünñ üzle-32b, kendünñde gözle-32b, vir-32b, başını vir-32b, gör- 33a, yak- 33b, dökül- (kanı) 33b, ne it- 33b, ye-n- 34a, yi- 34a, gel- 34b, vir-34b, ver- 35a, ko- 35a, ver- 35a, seç- 35a, kıy- 35a, ver- 35a, yörü- 35a, vir- 35a, sun- 35b, egilt- anı 35b, ver- 35b, ko-ñ- 35b, şart eyle- 35b, vir- 35b, darb ur-ul- 36a, kıy- 36a, uzat- 36a, git- 36a, git- 36a, nit-36a, zincir it- 36b, boynına düş- 36b, düş- 36b, ur- 37a, (mühr) ur-ul- 37a, iş kıl- 37b, zincir ur- 37b, ur- 38a, it- 38a, dâd id- 38b, el yu- 38b, gel- 39a, elünñ al- 39a, git- 39a, götür- 39a, yağmala-t- 39a, ardına at- 39a, deg- 39b, deg- 39b, kayık- 40a, ko- 40a, al- 40b, git- 40b, kayık- 41a, nit- 41a, gel- 41a, al- 41a, tanış- 41b, gel- 42a, ko- ... kendüligine 42a, ko- 42a, divşür- 42a, git- 42b, boyun ver- 42b, ko- 42b, ko- etegin 43a, gel- 43a, süril- 43b, işle-n- 43b, al- 43b, git- 44a, dart-ın- 44b, git- 44b, göster- 44b, yu- 44b, yu- 44b, ur- 44b, gel- 45a, git- 45a, gel- 45a, al- 45a, yörü- 46b, yi- 46b, iç- 46b, yi- 47a, iç- 47a, git- 47a, neyle- 47b, kıymet it- 48a, suy'led- 48a, nol- 50b, ne kıl- 51a, neler it- 51b, yörü- 51b, eyle- 52a, gez- 52a.

2."Açıklama/İfade/İletişim Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 57 adet olmak üzere şu şekildedir: söyle- 1b, di- 2a, şerh it- 4a, di- 4a, de- 6b, de- 6b, eyüt- 6b, sor- 6b, suâl it- 7a, di- 7b, öğüt- 7b, söyle- 10a, di- 10b, de- 10b, di- 10b, di- 11a, la'net oku- 12a, de-16b, it- varın 19b, de- 20a, de- 21b, cevâb vir- 21b, haber vir- 24a, di- 25a, söyle- 26a, di- 26a, söyle- haber 26b, söyle- 26b, eyid- 26b, di- 27b, di- 28b, di- nasihat 30b, di- 31a, bildür- 32b, la'net eyle- 33a, di- 34a, di- 35a, eyit- 35a, di- 36b, küfür söyle- 37a, di- 38a, di- 38b, kabûl it- 40a, de- 42a, eyit- 42b, sekit- 42b, eyd- 43a, bildür- 45a, haber al- 45b, di- 47a, di- 48a, bildür- 49a, de- 49a, söyle- 50a, söyle- 50a, de- 53a, di- 53b.

3."Durum Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 342 adet olmak üzere şu şekildedir: hâzır ol- 1b, kız- 2a, gir- 2a, hamd ü şükr it- 2a, bildür- 3a, yaragında ol- 3b, bul- 4b, ol- 5a, yazıl- 5a, diril- 5a, yit- 5b, tonlu tur- 5b, sığ- 6a, lâyıık ol- 6a, dutul- 6b, tapu kıl- 6b, bul- 6b, az- 6b, düş- 7a, bekle- 7a, ol- 7b, yolum al- 7b, alda- 7b, tut- 7b, 'ömrüm düket- 7b, bakadur- 8a, bin- 8a, bulun- 8a, çık- 8a, tur- 8b, ol- nâcâr 8b, akar- 9a, tahtın' otur- 9a, tapuya tur- 9a, pür ni' met ol- 9a, matırbâz ol- 9a, otur- 9a, ferâgat ol- 9b, ol- sultân 9b, toy- 9b, eksi- 9b, tur- 10a, öl- 10a, kal- 10a, diñle- 10b, otur- 10b, tahtı al- 10b, yollarda kal- 10b, tur- 10b, yolda tur- 10b, otur- 10b, tur- 11a, gir- bir gün ele 11a, bul- 11a, vir- cânı 11a, tur- 11a, in- 11a, yire düş- 11a, ugrat- 11a, tekebbür eyle- 11b, sevrike- 11b, kapu gözet- 11b, kapu ko- 11b, gözet- 11b, kapuda tur- 11b, tapuda tur- 11b, ('ucbıla) kal- 11b, ol- kibriyle yoldaş 12a, yıkıl- 12a, taşra kal- 12b, aldur- 12b, al- 12b, hayfa var- 12b, yoldan ayır- 12b, uy- 12b, magrûr



ol- 13a, öl- 13a, kim ol- 13b, sığın- 13b, yuyul- 13b, yoldaş ol- 13b, baş ol- 13b, uzat- 13b, gözet- 14a, dinle- 14a, dem ol- 14a, bagla- yolu 14a, öt- 14a, segird- 14b, kulluk kılı- 14b, uşad- 15a, yile vir- 15a, gözün aç- 15a, bak- 15a, alda- 15b, tut- 15b, utıl- 15b, tutıl- 15b, katı dut- 15b, ol- din içinde 15b, yile vir- 15b, esîr ol- 16a, yoldaşuñ ol- 16a, alçaklık it- 16b, sözi düket- 16b, alçaklık ir- 16b, dön- 16b, 'arasat ol- 16b, görün- 16b, sataş- 17a, sataş- 17a, ak- 17a, siñ- 17a, katıl- 17a, deñize tal- 17a, bul- 17b, bul- 17b, ut- 17b, bit- 17b, ilet- 18a, bünyâdı ol- 18a, düzül- 18a, yâr ol- 18a, haber ilet- 18b, diri kıl- 18b, tahta bin- 18b, in- 19a, oda yan- 19b, kesil- 19b, öl- 19b, karşı tur- 19b, hem-dem ol- 19b, görün- 20a, görün- 20a, nakt ol- 20a, gâfil ol- 20b, öl- 20b, dut- 20b, îmânı git- 20b, varını git- 20b, oda düş- 20b, yan- 20b, ur- 21a, kop- dirâka 21a, 'izzet it- 21b, karşı tur- 21b, esri- 22a, hâzır ol- 22a, düzet- 22a, hâzır ol- 22a, otur- 22a, kâyim ol- 22a, gafil ol- 22b, dut- 22b, uyan- 22b, otur- 23a, onun ol- 23a, ol- taşra 23a, taşrada kal- 23b, ol- ebter 24a, tanışık it- 24a, bul- 24a, tolun- 24a, ol- dirlik 24b, ol- birlik 24b, ma'zül ol- 24b, kul ol- 24b, cân ol- 25a, ol- sensüz 25a, yolda tur- 25a, idin- çâre 25b, gâfil ol- 25b, yolu al- 26a, gizlenü kal- 26a, bul- 26a, 'akla ir- 26a, haber degür- 26a, kal- 26a, iş düş- akla 26a, cem' ol- 26b, öl- 26b, bozul- 26b, dut- 26b, belür- 27a, 'iş it- 27a, nüş ol- nüş 27a, sabr ol- 27a, ol- 27a, dinle- 27b, dâyim ol- 27b, ulu- 27b, tur- 27b, bilin- 28a, var ol- 28a, yâr ol- 28a, (sel gibi) ak- 28b, dişür- kendini 28b, hoş ol- 28b, yapış- 28b, (saadetli) tut- 29a, bulun- 29a, sabır it- 29a, kal- kâl içinde 29a, ol- hayrıla 29a, ol- sabrıla yir 29b, gözet- 29b, bul- 29b, bul- 29b, eyü ol- 29b, sabrıla bit- 29b, bitür- 29b, bul- 30a, öl- 30a, dur- 30a, kal- 30a, sâbir ol- 30a, kal- 30a, düş- 31a, kal- 31b, ilerü ol- 32a, kal- 32a, bağlan- eli 32b, tolaş- 32b, düşir- 32b, ol- ... helâk 33a, gönülde taşra düş- 33b, red ol- 33b, 'ibret ol- 34a, himmet ol- 34a, çek- ... elini 34a, nasîbini al- 34b, kop- 34b, boynumdan vebâli indür- 35a, öl- 35a, ol- 35b, yoyul- 36a, tut- 36a, yut- 36a, tutul- 36a, tur- 36a, bat- 36a, bat- 36a, ol- 36b, tar ol- 36b, fâyide ol- 37a, dur- 37a, siñ- 37a, agzı diñ- 37a, öl- 37a, taşra dur- 37b, işi bu ol- 37b, bahîl ol- 38a, 'ayân ol- 38a, kulak dut- 38a, uyan- 38b, yak- 38b, taşra düş- 39a, ülüş- 39a, otur- ... gözlerine 39b, ut- 40b, balkı- 40b, sermâye ol- 41a, kal- 41a, bulun- 41a, bul- 41b, yarına kal- 42a, taş sal- 42a, yarına kal- 42a, vâsıl ol- 42b, tâc eyle- başuñ 43a, kal- taşra 43a, gözin ir- 43a, dem ur- 43a, tur- 43a, el bir it- 43b, el bir it- 43b, sınık- 43b, bul- gaybet 44a, koy- 44b, koy- 44b, düş- 44b, bul- 45a, ol- 45a, buldur- 45a, bul- 45a, bulun- 45a, bul- 45b, ir- el 45b, bul- 45b, gözle- 46a, görün- 46a, ol- ... şekker 46a, beñze- 46a, ol- cânı 46a, dirliğün eyle- 46b, beñze- 46b, beñzed- 46b, beñze- 46b, kal- 46b, uyıver- 46b, otur- 47a, gör- ayruk 47a, göz al- 47b, gönülde kal- 47b, göz ol- 48a, ol- bahâ 48a, ol- cân yumuşında 48b, ol- dünyâ işinde 48b, uykusu kan- 48b, barmagın uyhuya ban- 48b, yâbanda kal- 49a, yuyul- 49a, kulaguña hakkı çak- 49b, ko- ayruk 49b, hak ol- 50a, hak ol- 50a, ak- 50b, ko- ayruklar 50b, çeşni vir- 50b, toy- 50b, kal- hâlün 51a, yeñile- 51b, 'arz-ı hâlî ol- 51b, bul- 52a, ebedî kal- 52b, müşâhade bul- 52b, ne ol- 52b, hicâb ol- 52b, yarına koy- 52b, hâle uy- 52b, bulun- 53a, senden öt- 53a, kancasına git- 53a, togruluk göster- 53b, aç- 53b, çırâk yan- 53b, togru bulun- 53b, aydın ol- 53b, yolun- 53b, dîdârün göster- 53b, murâduña ir- 54a.

4."Oluşum Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 6 adet olmak üzere şu şekildedir: yarat- 2a, yarad- 13b, bit- 20a, bit- 45b, tog- 46b, bir zerre ir- 50b.

5."Farkındalık ve Algı Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 121 adet olmak üzere şu şekildedir: bil- 1b, bil- 2b, bil- 4a, dinle- 4a, bil- 5a, kan- 6a, bil- 6a, gör- 6b, gör- 6b, sez- 6b, bil- 7a, işit- 7b, gör- 8a, gör- 8a, gör- 8a, bil- 10a, işit- 10a, bak- 12b, bil- 12b, tuy- 12b, gör- 12b, gör- 13a, gör- 13a, gör- 13a, bil- 13b, işit- 14a, bil- 14b, gör- 15b, işit- 15b, gör- 15b, bil- 16a, yolun gör- 16a, işit- 16b, gör- 16b, gör- 16b, gör- 16b, bakadur- 16b, gör- 18b, gör- 18b, işit- 18b, unut- 19a, san- 19a, gör- 21a, bil- 21a, gör- 21a, suâl it- 21a, bil- 21b, öğüt işit- 21b, unıt- 21b, san- 22b, bil- 22b, gör- 23a, san- 23b, bil- 25b, bil- 26a, san- 26b, gör- 27a, işit- 27b, bak- 28a, bak- 28b, (sabır) gör- 28b, gör- 28b, bil- 29a, gör- 30a, gör- 30a, işit- 30b, gör- 31b, bil- gerek 32a, bil- 32b, gör- 34a, bil- 34b, gör- 35b, gör- 36a, gör- 36b, gör- 36b, bil- 37b, tuy- 37b, san- 38b, gör- 38b, gözlerün aç- 39a, gör- 39a, bil- 39a, gör- 40a, gör- 40b, gör- 41b, bilebil- 41b, tut- 42a, işit- 42b, duy- 42b, bak- 43a, dut- sözüme güş



44a, bil- 45b, gör- 46a, dut- öğüdüm 46a, san- 46a, sözünü diñle- 46b, gör- 46b, gör- 46b, gör- 46b, gör- 47a, bak- 47a, unut- 47a, dut- 47a, bak- 47b, gör- 47b, anla- 47b, bil- 48a, gör- 48b, gör- 48b, gör- 48b, tuy- 48b, gör- 49a, bak- 49b, işit- 49b, unit- 50a, bak- 50b, işit- öğüt 50b, gör- 51a, gör- 52a, bil- 54a, sor- 54a.

6."Mutluluk Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 8 adet olmak üzere şu şekildedir: *âsûde ol- 7b, sevin- 18b, beşâret eyle- 18b, safâ vu zevk ol- 27a, ol- beşâret 30b, sev- 31b, berhûrdâr ol- 32a, sev- 39b.*

7. "Üzüntü-Sıkıntı Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 5 adet olmak üzere şu şekildedir: *endîşe yi-8a, gussa yi- 8a, buñal- 8b, peşmân ol- 13a, ol- soñra peşimân 27a.*

8."Rahatlık ve Huzur Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 13 adet olmak üzere şu şekildedir: *kurtul- cânı 7b, kurtar- 8b, kurtar- 8b, râhat ol- 9a, ferah ol- 9b, kurtar- 16a, geçür- 23b, kurtul- 25b, kurtar- 33a, gider- 35b, kurtıl- 38a, kurtıl- 38b, kurtar- 42b.*

9."Miktar Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 12 adet olmak üzere şu şekildedir: *taksir it- 11b, birik- 11b, yit- 14a, yet- 14a, yet- 14b, tol- 16b, birik- 20a, yet- 20a, yit- 25a, tol- 25a, eksil- 34a, harc ol- 49a.*

10."Beğeni Bildiren Fiiller" içerisinde yer alan fiiller 5 adet olmak üzere şu şekildedir: *begen- 11a, begen- 11b, ög- 18a, begen- 19a, ög- 46a.*

11."İnanç ve Tasavvufî İfade Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 13 adet olmak üzere şu şekildedir: *tap- 4b, inan- 14b, (gaflet uyhusundan) uyan-14b, inan- 15b, tap- 34b, (buyruk) in- 35a, zekâtı ver- 35a, zekâtın vir-35b, bak- 38b, gözleri ... hakka açıl- 39b, ma'şûkı bul- 39b, yu-n- 44b, 'amel eyle- 47a.*

12."Kazanç/Kazanım Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 6 adet olmak üzere şu şekildedir: *başar- 15a, tut- 17b, başar- 20a, başar- 28a, başar- 28b, başar- 44a.*

13."Ulaşma/Erişme Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 38 adet olmak üzere şu şekildedir: *ulaş- 2a, var- 5a, yavı var- 6b, ir- 6b, var- 12a, ere ir- 13a, var- 13a, ere er- 13a, ir- 14b, var- 15a, zamanın bir gün ir- 15a, iriş- 16b, ir- 17a, ir- 17a, yitil- 17a, var- 17b, ir- 18b, ileri var- 18b, var- 19b, var- 20a, ulaş- 26a, var- 28a, irdür- devlete 28b, iriş- 28b, ir- 28b, ir- 28b, var- 29b, var- 30a, var- 32a, ir- 33a, ir- 34a, ir- 39a, ir- 40b, hâcâta var- 44a, var- 45a, var- 45b, yit- 45b, ir- 48a.*

14."Fayda Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 3 adet olmak üzere şu şekildedir: *assı eyle- 18b, fâyide gör- 32a, assı eyle- 34a.*

15."Tahammül Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 2 adet olmak üzere şu şekildedir: *katlan- 19b, döy- 35b.*

16."Zamansal İfade Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 14 adet olmak üzere şu şekildedir: *geç- zemân 16b, geçür- 'ömrini 16b, yayla- 22b, kışla- 22b, geçür- 'ömrüñi 23a, 'ömür geç- 24b, geç- yaz u kış 25a, (ömrü) geç- 37a, 'ömür geç- 38b, geçür- 41b, geç- 44b, 'ömür geç- 48b, 'ömrüñ geç- 54a, 'ömrüñ geç- 54a.*

17."Değişim Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 20 adet olmak üzere şu şekildedir: *sarar- 6b, görünmez ol- 9a, bulat- 14b, ırmag ol- 17a, deñize akmag ol- 17a, uza- 18a, görünmez ol- 18a, binemez ol- 18a, var ol- 18a, ma'mûr ol- 18b, şâd ol- 18b, görilmez ol- 27a, çık- 32b, gıtmez ol- 33a, dîni dön- 35a, devleti dön- 35b, karañu dur- 37a, görün- 39b, göyer- 42a, eyü it- 52a.*

18."Mesafe Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 16 adet olmak üzere şu şekildedir: *kaç- 8a, ırag ol- 9b, ıraga düş- 11a, ırag düş-11b, kaç- 15a, kaç- 16b, ol- yakın 19a, kaç- 20a, kaç- 31a,*

terkini ur- 36a, kaç- 39a, terk it- 39b, terkin ur- 40a, neyle- terk 42b, ol- ... ırak 45b, kaç- 53b.

19."Psikolojik Durum Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 5 adet olmak üzere şu şekildedir: *sev- 6a, kork- 20a, gül- 37a, peşmân ol- 51b, özi göyne- 53b.*

20."Sonuç/Son Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 4 adet olmak üzere şu şekildedir: *bit- 41b, bişür- 42a, bit- 42b, serencâm ol- 43b.*

21."Ses/Sesleniş Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 3 adet olmak üzere şu şekildedir: *çagır- 28a, âgâz it- 38a, kığır- 51b.*

22."İstek Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 13 adet olmak üzere şu şekildedir: *dile- 4b, buyur- 7a, meded iste- 16a, iste- 25b, buyur- 26b, dile- 38b, dile- 38b, dile- 39b, buyur- 40a, buyur- 40a, buyur- 44b, çâre dile- 51b, buyur- 51b.*

23."Davranış Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 72 adet olmak üzere şu şekildedir: *bırak- 19a, sebîl ol- 19a, usan- 19a, yüzi kal- 21a, 'özür göster- 21b, ayrugı sına- 22a, kına- 22a, kıvan- 22b, uyu- 23a, sabr eyle- 27b, bırak- 29b, kıl- sabr u tedbîr 29b, usağ ol- 30b, hıyânet eyle- 33a, ürk- 34a, it- feryâd 35a, feryâd it- 35b, esirge- 38a, feryâd it- 38b, bak- 40b, ak- 40b, kayık- 40b, bak- 41a, bağışla- 41a, gözle- ayruk 41b, elile başına od koy- 42a, ınık- 43b, ko- 44a, aşı- 44b, ilet- 45a, ko- 45b, bırak- 45b, ko- 46a, ko- 46a, kaktı- 47a, dokı- 47a, aç- gözünü 47b, od içinde ko- 47b, ol- ... düşmen 47b, koya düş- 47b, gözün aç- 47b, uykula- 49a, perdesini kaldır- 49a, bak- ... yolına 49b, sen seni gözle- 49b, sen seni yüzle- 49b, kınan- 49b, san- 49b, sen seni gü- 50b, kına- 50b, 'ömri yoy- 50b, sana sataş- 50b, taguñdan aş- 50b, yeñ- 51a, seni bil- 51a, yaraguñ kıl- 51a, hisâbuñı al- 51a, gaybete uy- 51b, kendüyi tuy- 51b, göz yum- 51b, kal- 51b, yarı kıl- 51b, yık- 52a, kara yir eyle- 52a, yüksek üz- 52a, ver- kendülüğünü 52a, al- 52b, yola git- sen egri 53a, togruluk hıl'atin ... giy- 53b, az- 54a, fitne düz- 54a, 'aybuğ aç- 54a.*

24."Başlangıç Bildiren Fiiller" başlığı içerisinde yer alan fiiller 1 adet olmak üzere şu şekildedir: *başla- 19b.*

Semantik açıdan incelenen fiillerin toplam fiillere olan yüzdeler oranları Tablo-4'te gösterilmiştir.

Tablo: 4

SEMANTİK DAĞILIM	TOPLAM FİİLLERE ORANI		
1. Hareket bildiren fiiller	% 3045.9	13. Ulaşma/erişme bildiren fiiller	% 404.7
2. Açıklama/ifade bildiren fiiller	% 607.05	14. Fayda bildiren fiiller	% 31.95
3. Durum bildiren fiiller	% 3642.3	15. Tahammül bildiren fiiller	% 21.3
4. Oluşum bildiren fiiller	% 63.9	16. Zamansal ifade bildiren fiiller	% 149.1
5. Farkındalık ve algı bildiren fiiller	% 1288.65	17. Değişim bildiren fiiller	% 213
6. Mutluluk bildiren fiiller	% 85.2	18. Mesafe bildiren fiiller	% 170.4
7. Üzüntü-sıkıntı bildiren fiiller	% 53.25	19. Psikolojik durum bildiren fiiller	% 53.25

8. Rahatlık ve huzur bildiren fiiller	% 138.45	20. Sonuç/son bildiren fiiller	% 42.6
9. Miktar bildiren fiiller	% 127.8	21. Ses/sesleniş bildiren fiiller	% 31.95
10. Beğeni bildiren fiiller	% 53.25	22. İstek bildiren fiiller	% 138.45
11. İnanç ve tasavvuf içerikli fiiller	% 138.45	23. Davranış bildiren fiiller	% 766.8
12. Kazanç/kazanım bildiren fiiller	% 63.9	24. Başlangıç bildiren fiiller	% 10.65

Kaynakça

- Akçay, G. (2020). Divan Şiirinin/Şairinin Hâb-ı Gafletten İkaz Vazifesi, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 4 (1), 59-76.
- Battal, Aptullah (1934). *İbnü Mühennâ Lügati*, İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası.
- Boz, Erdoğan (2017). *Risâletü'n-Nushiyye*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Caferoğlu, Ahmet (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Gökcan Türkdoğan, M. (2011). Aşk Mesnevileri ve Gazellerdeki Sevgili İmajına Dair Bir Karşılaştırma, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 0/29, 111-124.
- Gülensoy, Tuncer (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Hirik, E. (2017). Türkiye Türkçesi Duyu Fiillerinde Anlam ve Kelime Sıklığı İlişkisi, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 41, 53-74.
- İspir, M. (2017). Divan Şiirinin Oluşumunda Dini Düşüncenin Şairler Üzerindeki Etkisi, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5 (42), 102-108.
- Kaplan, K. (2018). Yunus Emre'nin Şiirlerinde İnsan ve Doğa, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (1), 155-166.
- Pür, İlyas (2008). *Yunus Emre'de Dinî Hayatın Psikolojisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.)
- Sevgi, A. (2012). Yunus Emre'de İnsan Sevgisinin Evrensel Niteliği Üzerine, *Turkish Studies*, 7 (1), 99-103.
- Şahin, H. (2001). Kutadgu Bilig'de Tasvirî Fiiller, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2), 95-105.
- Şahin, Hatice (2016). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Tatçı, Mustafa (2005). *Yunus Emre Divân Ve Risâletü'n-Nushiyye*. İstanbul: Sahhaflar Yay.
- Toparlı Recep ve Vural ve Karaatlı (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Uzunkaya, Dilek (2020). *Altun Yaruk Maitrisimit ve Huastuanift Örneğinde Eski Uygur Metinlerinde İstem ve Bağımlılık*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.)

“ÖZNE”NİN “HARİÇTEKİ”Nİ İTİBARSIZLAŞTIRMA UĞRAŞI: ÖTEKİLİK

The Attempt to Discredit the "Outside" of the "Subject": Otherness



Dr. Mustafa OKÇUL

Milli Eğitim Bakanlığı, mustafaokcul@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
17.07.2021

Kabul/Accepted:
11.09.2021

Sayfa/ Page:
91-109



10.32579/mecmua.972764

Öz

Ötekilik; edebiyat, felsefe, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi birçok alanda yaygın şekilde tartışılan bir kavramdır. Ötekilik; “özne” ile “hariçteki”nin karşılaştırılmasında, merkezi konumda olanın kendini öne çıkarıp diğerlerini, kendine reva gördüğü haklardan mahrum bırakma girişimidir. Ötekiliğin tarihsel gelişim sürecine bakıldığında farklı yaklaşım biçimleri göze çarpar. İlk örneklerinde Antik Yunan’da rastlanan ötekilik; “biz” ve “onlar” zemininde algılanır. “Biz”, medeni bakımdan gelişen Yunanlıları; “onlar” ise Yunanlılardan olmayanları tanımlamak için kullanılır. Orta Çağa gelindiğinde ötekilik, çoğunlukla dinî bir kimliğe bürünür. 19 ve 20. yüzyıllarda ise ötekilik; siyasal, etnik ve sosyolojik bağlamlarda bir gelişim seyri izler. Günümüzde politik niteliğin yanında uygarlıklar zemininde tartışılan bir ötekilik anlayışı vardır. Önceleri himayeci bir anlayışın olduğu ötekilikte, sonraları rekabetçi bir tarz, yakın dönemde ise asimilasyoncu bir yaklaşım hâkimdir. Ötekilik; birey ve gruplar arası ilişkilerde kültürel, dilsel, siyasal, etnik ve dinî yönlerden bir ayrışma / ayrıştırılma hamlelerinin olduğu zeminlerden beslenir. Bu ayrıştırılma biçimleri, sosyal hayatla doğrudan bağlantısı olan edebî metinlerde de kendini gösterir. Sanatçının politik duruşu, siyasal sistemin belli bir kültürü benimseyip diğerlerini ikincil alanda bırakması gibi unsurlar, edebiyatta ötekiliğin oluşma biçimine doğrudan etki etmektedir. Bu çalışmada ötekilik, bireyin mensubu olduğu çeşitli toplumsal kimlikler ekseninde ele alındıktan sonra bunun Türk edebî metinlerindeki yansımaya biçimleri bağlamında irdelendi.

Anahtar Kelimeler:Özne, Öteki, İtibar, Edebiyatta Ötekilik.

Abstract

Otherness; It is a widely discussed concept in many fields such as literature, philosophy, sociology, psychology, and anthropology. Otherness; In the comparison of the “subject” and the “outside”, it is the attempt of the central rank to stand out and deprive others of the rights they regard as their own. When we look at the historical development process of otherness, different approaches stand out. Otherness, the first examples of which are encountered in Ancient Greece; perceived on the basis of “us” and “them”. “We” refers to the civilized Greeks; “they” is used to describe non-Greeks. By the Middle Ages, otherness often takes on a religious identity. In the 19th and 20th centuries, otherness; It follows a course of development in political, ethnic and sociological contexts. Today, besides the political nature, there is an understanding of otherness that is discussed on the ground of civilizations. In the otherness, where there was a patronizing understanding at first, a competitive style later on, and an assimilationist approach in the recent period. Otherness; It is fed from the grounds where there is a separation / separation moves in cultural, linguistic, political, ethnic and religious aspects in the relations between individuals and groups. These forms of separation also manifest themselves in literary texts that have a direct connection with social life. Factors such as the artist's political stance, the political system's adopting a certain culture and leaving the others in the secondary sphere directly affect the way otherness occurs in literature. In this study, otherness was discussed in the context of various social identities to which the individual belongs, and then it was examined in the context of its reflection in Turkish literary texts.

Keywords:Subject, Other, Reputation, Otherness In Literature.

Atf/Citation: OKÇUL, M. (2021). “Özne”nin “Hariçteki”ni İtibarsızlaştırma Uğraşı: Ötekilik. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 91-109.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dr. Mustafa OKÇUL

Çatışma Beyanı/Conflict Statement:Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Bu çalışma, “Mario Levi’nin Romanlarında Kent ve Ötekilik” adlı yüksek lisans adlı çalışmamdan yola çıkılarak oluşturulmuştur.

Giriş

Öteki, Türkçede "özne"nin dışındaki bir varlığı işaret eden ve hem sıfat hem de zamir olarak kullanılan bir sözcüktür. Genelde "iki şeyden, konuşulmakta veya göz önünde tutulmakta olandan geride kalan" (Nahya, 2010: 65) unsuru işaret eder. Kelimenin kökü, "öte"dir. Pek çok anlama sahip olan öteki, (1) uzakta bulunan; (2) bir şeyin arkasında yer alan; (3) öbürü, diğeri demektir (Doğan, 1996: 879). "Sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan"¹ şeklinde tanımlanan öteki kavramı, Türkçede genelde "bizden olmayan insanlar"ı (Nahya, 2010: 66)ve varlıkları vurgulamak amacıyla kullanılır.

Öteki sözcüğü çoğu zaman bir kişiyi, grubu ya da milleti dışarıda bırakıp onları "özne"den uzak tutmak ve farklılıklarını belirtmek için tercih edilir. "Uzaklık, gerilik, arkadalık" (Nahya, 2010: 65) anlamlarını barındıran öteki, beraberinde bireyler arasındaki bir mesafeyi de işaret eder. Bu mesafe ise bireyin merkezden kopması, dışlanması ve zamanla yabancılaşması riskini doğurur. Ötekiliğin kökeninde kimliksel "çatışma" (Bauman, 2021: 95) vardır. Öteki kavramını birey-mekân ilişkisi bağlamında irdeleyen Georg Simmel (2009:153), bu konumdaki bireyi "yabancı" olarak tanımlar. "Aynı anda hem yakın hem uzak" olarak nitelenen yabancılaşma, bireyin mensubu olduğu ülke, ırk, kültür, inanç gibi unsurların kökenine olan alışılmamışlığına vurgu yapar. Simmel, "özne" ile "hariçteki" arasında oluşan uzaklık-yakınlık olgusunun kişi ve gruplar arasında ortaya çıkan gerilimlerin tetikleyicisi olduğunu açıklar.

"Öteki"ne ilişkin ortaya çıkan genel-geçer eğilimleri belirlemek ve bunu anlamlandırmak için öncelikle sözcüğün kavramsal, antropolojik, sosyolojik, felsefi ve edebî anlamda ortaya çıkan kullanımlarını tasnif etmek gerekir. Fuat Keyman'a (2000: 221-223) göre "öteki", her dalda farklı algılanmakla beraber, genel anlamda dört sınıfta değerlendirilebilecek bir kavramdır:

i. *Ampirik/Kültürel bir Nesne olarak Öteki: Bu şekilde yaklaşıldığında öteki, kanıt toplanması vasıtasıyla açıklanabilecek bir nesne olarak görülür. Buradaki amaç, hakkında sözde nesnel ve gerçeklere dayanan bilgi sağlayarak Öteki'yi açıklamaktır.*

ii. *Varlık olarak Öteki: Yorumlayıcı ve varoluşçu söylemlerde kullanılan varlık olarak Öteki, modern benliğin, benliğin oluşturulmasında yardımcı olan 'görünmeyene' gönderimde bulunur.*

iii. *Söylemsel bir Kurgu Olarak Öteki: Bu şekilde bakıldığında, Öteki çeşitli söylemler ve kurumlar tarafından kurulan 'bir bilgi nesnesini' oluşturur.*

iv. *Farklılık olarak Öteki: Benlik/Öteki tali karşıtlığını modernitenin kültürel özselciliğinin temeli olarak çözecek şekilde benlik ve Öteki'nin ilişkisel karakterini vurgular; sömürgeci ile sömürge arasındaki karşılıklı bağımlılığın eleştirel bir şekilde incelenmesine olanak tanır; odağı kimlik/farklılık eksenine taşır.*

Edward Said "öteki"yi, Avrupa-merkezci/Batılı yaklaşımın, kendi kültürel hâkimiyetini oluşturmak için kullandığı söylemsel bir kavram olarak değerlendirir (2013: 285). Temel Demirer de bu konuda Edward Said ile benzer fikirdedir. Demirer (2012: 3), ötekilikle ilgili tanımlamaların Batılı "özne" tarafından yapılmış olmasının, eleştiriye açık bir tutum olduğunu belirtir:

Aslı sorulursa "medeniyet ve barbarlık" kavramlarını, "siyah" ile "beyaz", "kendilik" ile "öteki" düalizmine temellendiren "Beyaz Adam"; "Şark" hakkında bir söylem üreterek, Avrupa/ Batı/ Biz ile yabancı olan Şark/ Asya/ Öteki arasında bir kutupluluk

¹<https://sozluk.gov.tr/>(E.T. 14.04.2021).

inşa etmiştir. Bu sömürgeci kurguya göre, Avrupa, kendini rasyonel, beyaz, erkek olarak, Doğuyu ise, irrasyonel, dişi, tembel olarak niteler...

Said ve Demirer, "özne" - "öteki" ilişkisini, "hâkim" ve "mahkûm" tarafların bağlantı biçimi perspektifinden ele alırlar. Bu ilişki şeklinde "özne", aktif ve her şeyi bilen/tanımlayan konumundayken; "öteki" rolündekiler pasif ve tanımlananlar kimliğindedir. Burada dikkat çeken başka bir olgu, elit kesimin kendini "özne" olarak konumlandırmasıdır. Sahip oldukları sosyoekonomik imkânları bilgiyle harmanlayan üst kesim, varlığa ontolojik yaklaşırken; kendi dışındakileri madun olarak algılar. Özellikle kapitalist toplumların ve mensubu olan bireylerin çıkarıcı yaklaşım biçimleri, bu tavrın oluşmasında önemli etkiye sahiptir.

"Özne", "hariçteki"nin kendinden farklılıklarını bir tür sosyal "damga"ya dönüştürerek sunar. "Özne"nin bundaki esas amacı, "hariçteki"yi itibarsızlaştırmaktır. "Damga"lama, karşı tarafın fiziksel kusurları, karakter bozuklukları ekseninde oluşabildiği gibi kişinin mensubu olduğu ırk, din, dil, kültür gibi sosyal kimlikler bağlamında da oluşabilir: "ırk, ulus ve din gibi etnolojik damgalar vardır; bunlar, soy bağıyla aktarılabilir ve eşit bir biçimde bir ailenin tüm mensuplarına bulaşabilir" (Goffman, 2014: 33). Anthony D. Smith (1994: 17-18) ise ötekiliğin alt zeminde "cinsiyet kategorisi", "mekân ya da ülke/toprak kategorisi" ve "sosyoekonomik toplumsal sınıf kategorisi" şeklinde üç tür kimliksel farklılıkla inşa edildiğini ifade eder.

1. Tarihsel Süreçte Öteki Kavramı

Tarihsel süreçte ortaya çıkan öteki olgusunun toplumsal hiyerarşideki ilk örnekleri Antik Yunan'da görülür. Yunanlılar, hem kendilerinden olmayanları hem de medeniyet alanındaki ilerlemişliklerini belirtmek ve kendilerini geri kalmış toplumlardan ayırt etmek için yeni kavramlar kullanma yoluna giderler. Yunanlılar, toplumu iki gruba ayırırlar: *biz* ve *onlar*. *Biz* kavramı Yunanlıları, *onlar* kavramı ise Yunanlı kimliği dışında kalanları tanımlayan ifadelerdir (Nahya, 2010: 68). İlk çağ Yunan anlayışı, "Yunan kültürünün içinde yer almayan her şeyi "barbar" adı altında topluyordu" (Lévi-Strauss, 1995: 25). Sonraki süreçte Batı uygarlığı, "yaban" kelimesini barbar anlamında kullanır. Her iki yaklaşımda da kültürel farklılığın yadsınması söz konusudur.

Yunan kültüründen etkilenecek oluşan Roma İmparatorluğunda ise ötekilik, yabancı anlamına gelen *Peregrinus* kavramı ile ifade edilir. Bu kelime, genelde Roma vatandaşı olmayanlar anlamına gelir. Roma'dan sonraki dönemlerde ise ötekiyi tanımlama biçimlerinde ırk, din, kültür, siyasal statü gibi olgular belirleyici olur.

Orta Çağ'da dinî kavramlarla beliren ötekileştirme, sanayi ve endüstriyel gelişiminin ortaya çıktığı dönemlerde irksal bir nitelik kazanır. 19. ve 20. yüzyıllarda halk/ulus kavramlarıyla toplumlar ötekiliğe maruz kalır ve egemen unsurların kültürel nitelikleri *üst kimlik* adı altında ön plana çıkarılır. Modern ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla beraber eğitilmiş bireyler ve değerleri, devletin avangart üst kimliğine dönüşür: "Modern devletin doğuşundan itibaren eğitilmiş elitler kendilerini (doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü) ulusun avangart ve yüksek birimleri olarak gördüler: Biz insanların geri kalanını bizim çoktan ulaştığımız seviyeye taşımak için buradayız –diğerleri bizi takip edecek ve onların hızlı hareket etmesini sağlamak bizim görevimizdir" (Bauman, 2021: 117). 21. yüzyılın ortalarından itibaren ise uygarlıklar çatışmasının, ötekiyi biçimlendirdiği gözlemlenir.

Öteki olgusunun Batılı, Antik Yunan, Roma, Hristiyan, Feodal Avrupa, kapitalist Avrupa tarihsel sıralamasına göre bir seyir izlediği görülür. Ötekiliğin tarihsel serüveninde önceleri himayeci bir anlayış, daha sonra rekabetçi bir üslup ve yakın dönemde ise asimilasyoncu bir yaklaşım hâkimdir.

2. Ötekiliğin Sosyopsikolojik Etkenleri

Ötekiliğin ortaya çıkma sebeplerine dair çeşitli yaklaşımlar vardır. Farklı unsurları öne çıkarsalar da bu yaklaşımların ortak hareket noktaları psikolojik ve sosyolojik olgulardır. Sosyal psikologlar,



çevreciler, toplumsal kimlikçiler, Adorno, Sartre, Durkheim, Said gibi ekol ve araştırmacıların tezlerinde ötekilik anlayışının ortaya çıkmasına sebep olan zihinsel ve ruhsal etmenler üzerinde durulur.

Sosyal psikologlara göre ötekilik olgusunun kaynağı, psikolojik unsurlardır. Ötekiliğin bu bağlamda yorumlanmasıyla daha iyi anlaşılabilirliğini belirten sosyal psikologlar, küçük gruplar üzerinde birçok araştırma yaparak; ötekilik algısının psikolojik boyutunu sorgulama yoluna giderler. Psikologların ötekilik kavramına dair ilk çalışmaları, ırklar ve toplumsal sınıflar arasındaki zihinsel yetenek farklılıklarını ortaya koyma girişimleridir. Söz konusu araştırmacıardan Charles Murray ve Richard Herrnstein, ötekilik olgusunu açıklarken; kavramın kalıtsal yönü üzerinde yoğunlaşırlar ve ötekilik ile bireyin/kültürün "genetik yapısı" (Schnapper, 2005: 122) arasında yakın bir ilişki olduğunu savunurlar.

Ötekilik konusunda çalışmalar yürüten bir diğer grup ise çevrecilerdir. Onlar, ötekiliğe sosyal psikologlardan farklı şekilde yaklaşır. Çevreciler, ötekiliğin ortaya çıkma sebebinin kalıtsal değil; "çevresel faktörler" (Schnapper, 2005: 124) ile bağlantılı olduğunu iddia ederler. Onlar; bireyin sosyal bir varlık oluşunun, yetiştiği ortamın ve varoluş koşullarının değişmesiyle toplumsal hiyerarşideki konumunun da değişebileceğini açıklarlar.

Sherif ile Tajfel tarafından geliştirilen toplumsal kimlik kuramına göre, bireyin kimliğinin oluşumu, kendini ait hissettiği grubun nitelikleriyle gerçekleşir (Schnapper, 2005: 151). Belli bir topluluğa ait olmak, mensubu olan bireylerin kendi kimliğini tanımasını, onun hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar. Birey, kendini ait hissettiği kolektif hareketin eylemleriyle sosyal kimliğini oluşturmaya çalışır. Her bireyin kimliği, kendini ait kabul ettiği grubun saygınlığına ve o grubun "hariçteki" ile kurduğu ilişkiye göre şekillenir. Aidiyet grubu ile dıştakiler arasında ortaya çıkan farklılaşma, her grubun kendi olumlu kimliğini "hariçteki"ne dayatmasına yönelik çatışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Sosyal aidiyet hissi, bireyin ruhsal anlamda kendini güvende, gururlu ve özel hissetmesini sağlar. Aidiyet duygusu, dış gruplara karşı daha üstün olma amacının, "özne"nin zihninde yer etmesini tetikler. Bu durum, farklı gruplar arasında rekabetin ortaya çıkmasına sebep olur. Rekabet duygusunun kökeninde "özne"nin "hariçteki"ni dışlaması yatar. Bu dışlama ise gruplar arasında zamanla rekabetin çatışmaya dönüşmesine sebep olur.

Ötekiliği sosyopsikolojik bağlamda ele alan Theodor Adorno ve bağlı olduğu Frankfurt Enstitüsü, resmî ideolojinin benimsediği üst kimliğe ait kültür ile madunlar arasındaki ilişkiye yoğunlaşarak; olayın psikolojik boyutlarıyla ilgili etmenlere dikkat çeker. Buna göre toplumda sınıflaşmaya ve beraberinde çatışmaya yol açan psikolojik etkenlerden, bireyin kişiliğinin oluşma evresinin altı alt-tipi vardır. Bu sava göre bütün otoriter "öznel" ve bunların yönettiği toplumlar, aynı temel özelliği gösterirler:

[Bu otoriter kişiler] çocukluklarında içgüdüleri bastırılmıştı, yaşamı tehditkâr buluyor ve insanlar arasındaki ilişkileri yalnızca iktidar çatışmaları olarak görüyorlardı[...] başkalarını sömürme arzusu duyacaklardı. Otoriter tutumunu, cinsel yaşamları ve dinsel uygulamaları kadar siyasal görüş ve davranışlarında da ifade edeceklerdi. Bu tutum, en sonunda şu görüşleri savunan bir siyaset felsefesi ve toplumsal bakış açısıyla gösterecekti kendini: Otoriter kişilik, güçle ilgili bütün gösterilere tutkuyla katılıyor ve kendisinden aşağıda olduğuna inandığı herkesi küçümseyip dışlıyordu. (Schnapper, 2005: 129)

Ötekilik olgusunun bireyin içsel yetersizlikleri ile yakın bir ilişki içinde bulunduğunu belirten Gordon W. Allport, bu hissin ilkin "özne"nin algısında ortaya çıktığını ve kökeninin ruhsal eksiklik duygusuna dayandığını açıklar. Allport'a göre önyargılı bir kişiliğe sahip olan insan, bireyin itkilerini ortaya koyar. Bu yüzden, kişinin duygu ve düşüncelerindeki itkiler önce söylemlerine sonrasında eylemlerine

yansımaya başlar. Bu eylemler beraberinde kişinin mensubu olduğu en yakın çevresinden başlayarak iletişim içinde bulunduğu diğer kişi veya gruplara da yansyarak onları "damga"lamaya sebep olur.

Ötekileştirmenin psikolojik kökeninde korku olduğunu belirten Jean-Paul Sartre'a göre ötekileştiren insan, korkan insandır. Kimden korkar? En başta kendinden korkar. Sartre; insanın vicdanından, özgürlüğünden, içgüdülerinden, sorumluluklarından, yalnızlıktan, değişimden, toplumdan, dünyadan; kısacası ötekiler dışındaki her şeyden korktuğunu ifade eder (Schnapper, 2005: 132).

Emile Durkheim "özne"de beliren "hariçteki"ni ötekileştirme ve onunla çatışma durumunu açıklarken "günah keçisi" teorisini ortaya atar. Bireyin ve mensubu olduğu toplumun sosyopsikolojik davranışlarına eğilirken sebepler ve sonuçlar etkileşimindeki temel faktörlere odaklanan "günah keçisi" kuramı, "özne"- "hariç" kutuplaşmasını yoksunluk-saldırganlık-yansıma olgularına dayandırır. Buna göre grubun yoksunluğu, üyelerde saldırganlık duygularının ortaya çıkmasına sebep olur; saldırganlık ise savunmasız başka gruplara, yani günah keçilerine yönelir. Bu saldırgan yöneliş, daha sonraları toplumda "biz" ve "ötekiler" algısının ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Bu strateji, grubun ortak bir sosyal kimlik etrafında bir araya gelmesini ve "kimlerin topluluğa dahil edildiğine (biz), kimlerin topluluğun dışında bırakıldığına (onlar) dair temel bir farkındalık sağlar" (Kearney, 2018: 41). Ortaya çıkan bu toplumsal ayrışma etnik, siyasi, dinî veya kültürel boyut kazanıp; söz konusu grupların tüm eylem biçimlerinde kendini gösterebilir. Böylece "özne" ve mensubu olduğu grup, karşılaştığı tüm zorlukları "hariçteki"nin üstüne atarak, kendine bir savunma mekanizması oluşturur: "radikalliği, toplumsal ve simgesel sözleşmenin temelini oluşturan ayrılmanın içselleştirilmesi olarak özetleyebiliriz. Bundan böyle artık öteki, ben'e yabancı bir kötülük, dışsal bir günah keçisi değildir: Öteki cinstir, öteki sınıftır, öteki ırktır, öteki ulustur" (Kristeva, 2007: 245).

"Özne"nin kendi dışındakileri itibarsızlaştırma ve "damga"lama uğraşında dikkat çeken unsur, bireyler ve gruplar arası oluşan ötekiliğin zamanla sosyal bir gerçekliğe dönüşmesidir. Toplumsal realite yönüyle ötekilik, dönem ve sosyal şartlara göre farklı biçimlerde tezahür eder. "Özne" misyonundaki her toplum ve fert, farklı çağlarda kendi ötekini yeniden oluşturur. "Özne"nin karşısında dinamik bir sosyal kimlikle beliren ötekinin kimlik inşası; tarihsel, toplumsal, siyasal, kültürel, dinsel unsurların süreç içerisinde çatışmasıyla şekil bulur:

Her çağ, her toplum kendi "Ötekiler"ini yeniden yaratır. Dolayısıyla, dural bir şey olmayan kendinin ya da "öteki"nin kimliği, tekrar tekrar elden geçirilen tarihsel, toplumsal, düşünsel, siyasal bir süreçtir; tüm toplumlarda bu süreç, bireyler ile kurumların katıldıkları bir çekişme olarak ortaya çıkar. (Edward Said, 2013: 347)

Öte yandan çevresince itibarsızlaştırılmaya maruz kalan "hariçteki", "kurban rolüne sığınmaya" (Amin Maalouf, 2000: 102) meyilli bir tavır sergiler. "Damga"lanmaktan kaynaklı oluşan kısıtlanmışlık, saldırıya ve haksızlığa uğramışlık hissi yaşayan birey ve gruplar, "içine kapanır, etrafına barikatlar yığar, kendini her şeyden korur, içine atar, aramaktan vazgeçer, keşfetmekten vazgeçer, ilerlemekten vazgeçer, gelecekten, şimdiki zamandan ve ötekilerden korkar" bir davranış biçimi geliştirir.

3. Ötekilik Türleri

Bireyi değerlendirirken psikolojik yapısının göz önüne alınması hem onun karmaşık ilişkilerini anlamada hem de grupların oluşum şartlarının asıl nedenini belirlemede önemli bir etkidir. Ötekiliği psikososyal minvalde değerlendiren araştırmacılar, ötekilik olgusunun psikolojik bir nitelik taşıdığını, insanın doğası itibarıyla bilişsel dünyasında buna programlanmış olduğunu açıklarlar. Yapılan değerlendirmelerde ötekiliğin ortaya çıkmasında içgüdüsel davranış biçimlerinin etkin olduğu yönünde bir eğilim vardır. Düşünürler, bireyin içinde yetiştiği kültürel çevrenin, etnik özelliklerin, dinî ve siyasi değerlerin "özne"- "öteki" anlayışının oluşmasında etkin unsurlar olduğuna inanırlar.



3.1. Kültürel Ötekilik

Kültür; bireyin duyuş, düşünüş şekilleri neticesinde tarihsel süreçte “verili bir mekân dâhilinde” (Keyman, 2000: 224) meydana gelen fikir, sanat, değer ürünlerinin tümüdür. Kültür, her toplumun benimsediği veya öncelendiği değer, görüş, yargı ve algılara göre farklılık gösterir. Kültür “kişinin, toplumun bir üyesi olarak kazandığı bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, âdet, gelenek, alışkanlık ve yeteneklerin karmaşık bütünü” olarak tanımlanır (Haviland, Prins, Walrath, McBride, 2008: 103). Toplumların yaşam biçimleri değişkenlik göstermekle beraber belli bir gruba üye her bireyin de farklı bir kültürel göreliliği vardır. Bir ulusa özelliklerini aktaran kültürel nitelikler, onun başka grup ve milletlerde bulunmayan ya da öncelenmeyen maddi, manevi ve ideolojik unsurları kapsar. Bir toplumda bireyin davranışlarını şekillendiren özellikler ile onu öteki toplum ve insanlardan farklı kılan konuşma, yaşam biçimi, davranış şekli, giyim, ideoloji gibi unsurlar bireylerin birbirinden ayırt edilmesine zemin hazırlayan kültürel farklılık işaretleridir. Bireyin algı şekli, yaşamını programlama biçimi, maddi ve manevi değerlerinin özellikleri kültürel ötekilikle alakalı olgulardır (Uygur, 1996: 17).

Her kültürün değer yargıları, kuralları diğer toplumların kültürüne ve gelişim biçimine göre değişkenlik gösterebilir (Kaplan, 2002: 112). Toplumların sahip olduğu farklı yaşam biçimleri, grupların birbirini yanlış değerlendirmesine sebep olabilmektedir. Bir grubun, kültürel değerlerini evrensel olarak algılaması, topluluk üyelerinin diğer kültürleri anlamasında bir engel teşkil eder. Çünkü bir toplumun algılama biçimi, o toplumun kültürel unsurlarına bağlı olarak, bireyin bilincine nelerin ulaşacağını veya ulaşmayacağını belirleyen bir süzgeç vazifesi görür. Fromm’un *toplumsal bellek* diye isimlendirdiği bu olgu, grubun algılayışında bir sistem özelliği işlevi görür. Bu sistem, kültürler arasında zihinsel bir sınır çizerek kültürel ötekiliğin toplumlarda aktif olmasına zemin hazırlar (Fromm, 1981: 48).

Kültürel ötekilik, kan bağından ziyade; topluluk üyeleri arasında kan ortaklığı düşüncesini uyandıran algıyla oluşur. Bu algı, grup üyelerinin aynı kültür ve aynı siyasal yapıdan geldiklerine inanmalarını sağlayarak; aynı ırka ait oldukları psikolojisine zemin hazırlar. Max Weber, siyasal sistemin benimsediği grup kültürü ile sistemin dışında kalan diğer toplulukların birbirinden ayrılmasında belirleyici unsurun kültürel ve siyasal farklılıklar olduğunu açıklar (Schnapper, 2005: 85).

Siyasal sistemler, üye oldukları grubun kültürel değerlerini diğer farklı kültürel gruplar üzerinde hâkim unsura dönüştürerek ulusal bir kültür inşasına girişir. Oluşturulan “ulusal kimlik, en başından itibaren agonistik (kavgacı) bir nosyon ve savaş narası” (Bauman, 2021: 30) halini aldı. Siyasal uygulayıcılar, devlet aygıtı vasıtasıyla üst kültürü alt kültürel kimliklere sistematik bir biçimde hâkim kılmaya çalışır. Siyasal sistem, özellikle milliyetçilik argümanıya bunu uygular: “Ulusçuluk aslında önceleri halkın çoğunluğunun ve bazı durumlarda da tümünün hayatına alt kültürlerin hâkim olduğu bir toplumda genel anlamda bir üst kültürün zorla dayatılmasıdır” (Gellner, 1992: 107). Öte yandan farklı kültürlerin bir siyasal sistemde yer alması, o yapıya kendi kimliğini diğer kültürel gruplar üzerinden inşa etme imkânı sunmaktadır.

Bir toplulukta her bireyin birbirinden farklı ama iç içe geçmiş birçok kimliği bulunur. Bireyin bunlardan hangisini kullanacağına ve ne ile çatışacağına karar verme sürecinde, belirleyici unsur, siyasal sistemdir. Siyasal yapı; benimsediği hâkim kültürü, özellikle medya ve kitle iletişim araçlarıyla öteki birey ve grupların kültürleri üzerinde etkin kılmaya çalışarak onları asimile etme eğilimi gösterir. Bu durum, aynı ülke sınırları içerisinde yer alan hâkim unsurun kültürü ile diğer unsurların kültürleri arasında kültürel ötekiliğin oluşmasına zemin hazırlar. Madun kültürlerin ötekileştirilmesi, siyasal sistemin plan ve programı çerçevesinde gerçekleştirilir. Siyasal toplumsallaşma adı da verilen bu süreç, siyasal sistemin asimilasyon araçları olan simge, sembol ve söylemlerle bireyleri sınıflandırma, grubun değer yargılarının neler olduğunu hatırlatma, grubu bunlara uymaya zorlama işlevini yürütür:



"[Ötekileştirilen] kişi, daha çok çocuk denecek yaşlarda ailesinden, toplumundan, yurdundan, anadilinden, tarihinden ve değerler sisteminden koparılarak; "amaçlara uygun" bir eğitime/meditasyona veya yalıtıma tabi tutulur" (Korkmaz, 2004: 158). Siyasal sistemin benimsediği bu anlayış, kendisini hâkim kültürel kimlik tarafından baskılanmış, ötekileştirilmiş hisseden grupları, farklılığını ortaya çıkarma, onu kabul ettirme mücadelesine sürükleyerek; ötekileştirme sürecinin daha da hızlanmasına sebep olur.

3.2. Dilsel Ötekilik

Dil; hariçteki insana ulaşmak, ona bir bildiri aktarmak ya da ondan bir bildiri almak için insanın kullandığı bir araçtır (Benveniste, 1974: 61). Dil, bireyin grupla aidiyet bağı kurmasına yardımcı olan "kültürel bir inşa aracıdır" (Chambers, 2019: 41). Dil, salt insanlar arasında iletişim kurma vazifesi taşıyan bir araç değil; iletişimi mümkün kılan, toplumsal hayattaki nesnelere anlamlandırma ve toplum üyelerinin birey olarak ortaya çıkmasını sağlayan, ona kültürel kimlik kazandıran bir olgular bütünüdür: "[Dil] özden gelen ve özü ifade eden bir var oluş unsurudur. Bu yüzden insan açısından gönüllü bir itaattir. Her bireyi kendine özgü kılarken aynı zamanda fazilet ve insanlar arası ilişkilerin birleştiricisi işlevini görür. Dil bir taraftan insana değerini veren bir öz çağrısıdır diğer taraftan anlamların paylaşımını sağlar" (Çelik, 2008: 48).

Her dilin karmaşık bir işaretler sistemi vardır. Dili konuşan birey, toplumun önceden belirlediği anlamlar sistemi çerçevesinde hareket eder. Bireyin dili kullanma biçimi "cinsiyet, sınıf ve etnik kökene bağlı olarak değişiklik gösterir" (Haviland, Prins, Walrath, McBride, 2008: 240). Birey açısından gönüllü bir itaat olan dil, "özne"nin grupla bağlılığını ve o grubun "hariçtekiler"den ayrılmasını sağlayan bir yuva vazifesi görür: "Evrenin boşluğuna bırakılan ruh, ilk önce söze tutundu, sonra kendini sözde (kelamda) açarak bir tutunma noktasını bir oturma mekânına dönüştürdü. Böylece dil, ruhun/yuvası, barınağı oldu" (Korkmaz, 2004: 151).

Ortak bir kültür etrafında bir araya gelen toplumda dil, salt bir iletişim aracı değil; "iletişimi olası kılan ve nesnelere anlamlandır" (Keyman, 2000: 224)'ma işleviyle bireyin grupta asli "özne" haline gelmesini sağlayan unsurdur. Toplum, ana dili ile birlikte var olur ve varlığını dil göstergelerinin ortak kullanımıyla sürdürür. Belirlenmiş ortak değerler etrafında bir araya gelen toplumu millet haline getiren dildir. Öte yandan dil, söz konusu toplumu yönetenlerin politik tavrını belirlemede asli bir güçtür. Siyasal sistemin benimsediği resmî dil, üst grubun kültür renginin madun gruplar üzerinde asimilasyoncu bir tavır geliştirmesine zemin hazırlar. Toplumların ayrışmasında, farklı etnik niteliklerle ortaya çıkmasında etkin bir rol üstlenen dil, bunu bireyin kavram haritası vasıtasıyla sunar. Dilin bu özelliği, "özne"nin algısında ötekilik oluşumunun yolunu açar.

Dilde ötekilik algısı, ilkin "özne"nin düşüncesinde yer edinir. Zihinsel âlem, bireyin mensubu olduğu grubun kültürel unsurlarına göre biçimlenir. Zihni kapsayan ve şekillendiren kavramlar, bir taraftan kişinin mensubu olduğu kültür ve geleneği yeni nesillere taşıma görevini üstlenirken; bir taraftan da kişinin, mensubu olduğu kültürle uyumlu bir ritim yakalamasına yardım eder. Öte yandan birey, tüm bunları yaparken kendi kültürünü ve değerlerini, diğer kültür ve değerlerden muhafaza etme uğraşına da girer. Birey ve ait olduğu toplum, zihinsel dünyasını şekillendiren dil sayesinde kendisini diğerlerinden ayırır. Bireyin düşünce biçimini doğrudan biçimlendiren kavramlar dünyası, birey ile üyesi olduğu toplumu bir organizma gibi tek vücut yapar. Bu organizmada bireyin ana yurdu, ana dilidir. (Karaağaç, 2002: 64).

Dil, ait olduğu milletin maddi manevi özelliklerini bünyesinde barındıran bir kimliktir. Birey, dil vasıtasıyla hem ait olduğu milletin tarihsel ve toplumsal birikimlerini yüklenir hem de diğer kültürlerle üye insanlardan farklılıklarını öğrenir. Bunun gerçekleşme biçimi, dilden dile değişkenlik gösterir. Değişkenliğin olduğu yerde ise farklılık vardır. Dilsel farklılıkların gruplar arasında karşılama biçimini, söz konusu toplumda kavramlara yüklenen anlamlar tayin eder. Topluluk



üyeleri, farklı olanı tanımaya çalışırken ilkin onun diline bakar. Birey, etkileşimde bulunduğu bireyin ya da grubun diline göre onları "biz" veya "öteki" diye tasnife gider. Bu sınıflandırmada grup ve üyesi, kendinden olanı korumaya ve kollamaya çalışırken; farklı olanı ise bu çemberin dışında tutma eğilimi sergiler. Bu tavır, "özne"nin mensubu olduğu dil ile diğerleri arasında dilsel ötekilik anlayışının oluşmasına sebep olur. Farklı dilli bireyi ötekileştirmek, o dilin konuşulduğu tüm fikir ve yaşam biçimine -bilinçli ya da bilinçsizce- karşı olmak, o dili ve mensubu olan her ürünü yıkmaya, asimile etme girişimlerine zemin hazırlar. Öteki dile yönelik bu yaklaşımlar, birçok siyasal sistemde olmakla beraber daha çok, ulus-devlet sistemlerinde yoğunur (Schnapper, 2005: 94).

Yönetmeye talip olduğu toplumun kimliğini inşa etme sürecinde dilsel farklılığı etkin biçimde kullanan siyasal sistemin dilde ötekilik politikası, ana dili farklı birey ve grupların ötekileştirilmesine sebep olur. Kendini dışlanmış hissedenden farklı dilli birey ise hem mensubu olduğu siyasal sisteme aidiyet hissetmez hem de siyasal sistemin resmî diline olumsuz tavır takınır. Siyasal sistemin resmî dili baskı aracı olarak kullanılması neticesinde kendini öteki olarak görmeye başlayan birey, diğer farklı unsurlardan manevi olarak kopar.

3.3. Siyasal Ötekilik

Toplumları yönetme amacı taşıyan siyasal sistemlerin ortaya çıkışı, eski çağlara uzanmaktadır. Siyasal sistemlerin ilk kurumsal örnekleri Eski Yunan ve Roma'ya dayanır. İlk siyasal sistemler, halkın bir kesimini çoğunlukla dışta bırakarak oluşur. Yönetici konumundaki kişiler genelde politikacı, komutan, filozof, sanatçı gibi niteliklere sahip insanlara ayrıcalıklı bir tavır takınırlar. Bu yaklaşım 20. yüzyılın başlarına kadar farklı şekillerde devam etse de son asırda yapılan uluslararası antlaşma ve beyannamelerle minimize edilmeye çalışılmıştır.

Ulus devlet esasını benimseyen modern siyasal sistemlerde ötekini olduğu gibi kabul etme ve onunla bütünleşme zorlaşmıştır. Hatta pek çok ulusçu ve totaliter devletin politik uygulamalarında asli unsurun dışında kalan farklı kültürel grupları asimile edip onları üst kültür potasında eritmeye yönelik uygulamalar mevcuttur. Ötekinin siyasal sistemce görmezden gelinmesi hatta zaman zaman yok sayılması, beraberinde kültürler arası çatışma riski doğurmasına rağmen siyasal egemenler için "öteki", düşman olarak görülmeye devam edilir. Bunun başlıca sebebi devlet aygıtını elinde bulduranların farklı nitelikteki gruplar arasında çeşitli karmaşıkları kullanarak onları politik çıkarları için kullanmasıdır:

Devletler, ulusçuluklar, etnik gruplar, bölgeler ve kültürel yapılar arasındaki çeşitli tahakküm mücadeleleri, görüş ve söylemlerle oynanmasını, medyada ideolojik sunuş üretim ve tüketimini, ayrıca, büyük karmaşıklıkların basitleştirilip indirgenerek kullanımı kolay geçer akçeler durumuna getirilmesini ve devlet politikalarının çıkarına kullanılmasını sağlayıp yaygınlaştırmıştır. (Said, 2016: 70)

Siyasal sistemler, çoğunlukla farklı kimlikleri "savaş kargaşasında" (Bauman, 2021: 95) çatıştırarak bekalarını sağlamaya çalışır. Yönetimi elinde bulduranların yarattığı düşman ötekilik anlayışının, toplumun geneli tarafından benimsenmesi için uygulayıcılar, her türlü baskı ve sindirme araçlarını devreye koyarak toplumu yoğun bir ideolojik saldırıya maruz bırakırlar. İhtiyaç duyulup yaratılan bu düşman ve belirlenen "öteki", bazen ülke içinde bir düşman, bazen de ülke dışındaki kurum, grup veya ülkeler olur: "Bir toplumsal kriz ortamında 'insanlar ya kendilerine hiçbir maliyeti olmayacak şekilde tüm toplumu ya da kolayca tanımlanabilecek sebeplerle son derece zararlı gördükleri başka insanları suçlarlar'" (Bauman, 2021: 73).

Demokratik görünümlü modern ulus-devletler, ilkesel olarak üst kültüre mensup yurttaşlarını benimseyip kollarken, farklı etnik ve kültürel nitelikler taşıyan yurttaşları ise ötekileştirmeye yönelik bir siyaseti takip eder. Bu bağlamda farklı unsurları "yabancı" olarak gören "çoğu ulus-devlet,



düşmanlarını patolojikleştirmenin yollarını" (Kearney, 2018: 88) ararken ulusal olanı "biz", yabancıları "onlar" şeklinde bir karşıtlıkla kategorize eder. Devlet mekanizmasını elinde bulunduran siyasal yapı, ötekilikten kaynaklı eşitsizlikle mücadelede ediyor gibi görünürken aslında bütün yurttaşları ortak kültüre dâhil etmede tarafsız davranmaz. Çünkü ideolojik esaslı hareket eden siyasal yapı, bir taraftan üye olduğu kültürü, üst vatandaşlık kimliği haline getirirken; kamu kurumları vasıtasıyla bu üst kimliği sistematik bir biçimde aktarmayı hedef edinir. Temel Demirer, dünya genelinde yaygın olan bu tarz siyasal anlayışın Türkiye'deki sistem tarafından da sıklıkla kullanıldığını söyler. Demirer, Türkiye'de kurumsallaşmış olan siyasal yapının, Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan, İttihat ve Terakki üyelerince savunulan ve aşırılık ihtiva eden fikirler üzerine kurulduğunu vurgular. Temel Demirer, Cumhuriyet siyasal sisteminin esas itibarıyla Yusuf Akçura'nın 'Üç Tarz-ı Siyaset' eserinde önerdiği Türkçülük anlayışı çerçevesinde kurulduğunu açıklar. Bu anlayışta Türk dışındaki unsurların "hariçte" bırakıldığını belirten Temel Demirer (2012: 7); Cumhuriyet siyasal sisteminde ötekiliğin üç biçimde inşa edildiğini açıklar:

1) *İmparatorluk içinde yaşayan gayrimüslimler yani Hristiyan ve Musevi gruplar.*

2) *Türk ulusal kimliğinin ikinci gruptaki 'ötekileri' ise Türk olmayan Müslümanlardan oluşur. Bunlar arasında Kürtler, Araplar, Aleviler, Balkan ve Kafkas kökenliler yani Boşnaklar, Arnavutlar, Çerkesler ve Gürcüler sayılabilir.*

3) *Türk ulusal kimliğinin üçüncü 'ötekisi' ise, Tanıl Bora'nın ifadesi ile söylersek 'mazisi' yani kendi geçmişidir. Özellikle, laikliğe ilişkin politikalar, harf ve şapka devrimlerinde izlenebilecek bu eğilim, ülkenin geri kalmış olmasının nedeni olarak İslâm'ın görülmesinden güç alır.*

Siyasal ötekilik, özellikle Birinci ve İkinci Dünya savaşlarından sonra kurulan sistemlerde, bir devlet politikasına dönüşür. Yeni yapılan devletler, milli kimliklerini kurma adına kendinden olanı "özne" konumuna yerleştirirken; farklı ırk, inanç, kültür ve dile mensup olanları ötekileştirici uygulamalara gider. Daha çok modern siyasal sistemlerde ve ulus-devlet anlayışını benimseyen yapılarda ortaya çıkan ötekilik anlayışıyla mücadele etmek için İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra devletlerarası bazı yasal düzenlenmelere gidilmiştir. Avrupa Adalet Divanı, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi gibi kurumlar, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Beyannamesi esasları doğrultusunda herhangi bir siyasal yapının korumasında olmayan farklı etnik, dinî, kültürel kimlikleri korumak amacıyla oluşan yapılardır. "Özne"- "hariçteki" arasında oluşan sosyoekonomik ve siyasal eşitsizlikleri azaltma girişimlerine rağmen bugünkü pek çok rejimde, sistematik bir siyasal ötekileştirme uygulamaları devam etmektedir.

3.4. Etnik Ötekilik

Sosyal sınıfların ırksal bakımdan ayrıştırılmasında sıklıkla kullanılan etnisite kavramı, bireyin etnik mensubiyeti bakımından belli bir grupta özdeşleşmesini ifade eder. Etnik aidiyet, "özne"nin "tutum, algı ve duygular[ı]yla ilgili bir meseledir" (Smith, 1994: 41). Ortak bir ata, köken, dil, inanç ve gelenekten geldiklerine inanan grupları tanımlamak için etnisite kavramı kullanılır (Haviland, Prins, Walrath, McBride, 2008: 107). Etnisite ayrıca bazı grupların ırksal unsurlar bağlamında sergiledikleri siyasi oluşumları ya da belli kültürel sınırları olan toplumsal grupları da ifade eder. Bu yüzden belli değerler etrafında bir araya gelen bir insan topluluğunu diğer gruplardan ayıran dil, din, tarih, giyim gibi farklılıkları ifade etmek için de etnisite kavramı kullanılır:

Etnik durum, belirli bir insan topluluğunu ötekilerden ayıran kültürel pratiklerle bakış açılarına göndermede bulunmaktadır. Etnik grupların üyeleri, kendilerini toplumdaki öteki gruplardan kültürel bakımdan ayrı görürler; buna karşılık toplumun diğer üyelerinin onlara bakışı da aynıdır. Etnik grupların birbirinden ayırt edilmesini sağlayan

farklı özellikler olmakla birlikte, bunların en yaygın olanları, dil, tarih ya da atalar (gerçek ya da düşsel), din ve giyim, takı farklılıklarıdır. (Giddens, 2021: 1)

Etnik aidiyet duygusunun oluşmasında tarihi ve kültürel imajlar önemli rol oynar. Grupta aynı etnisiteden gelme hissi "soya ait mitlerin rolünü ve tarihî anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırıldıkları bir kültürel kolektif tip" (Smith, 1994: 41) modeliyle sağlanır. Etnik aidiyet duygusunu oluşturan en önemli unsur hayali bir soy, farazi bir ecdat ve kutsal bir toprak tasavvurudur. Bu algı, grup ve üyelerinin millî bir kimlik etrafında kümelenmesine zemin hazırlar.

Antropologlar, bütün kültürlerin kendini "en mükemmel" görmeye meyilli olduğunu ifade ederler. Kişi ve mensubu olduğu grup, kendi kültürünün en iyisi olduğu kanaatine sahiptir. "Bu görüş etnik merkezilik olarak" (Haviland, Prins, Walrath, McBride, 2008: 136) tanımlanır ve etnik ötekilik algısının temelini oluşturur. Etnik unsurlar bağlamında bir araya gelen gruplar, yaşam şekli ve algı bakımından kendine benzeyeni kabul; benzemeyeni reddeder. Bu tavır, sosyal grupların birbirini ötekileştirmelerine sebep olur. Bu tarz ötekileştirme, gruplar arasında zamanla etnik bir kalkan oluşmasına zemin hazırlar. Etnik gruplar, aynı değerlere sahip olanı benimseyici bir tavır takınırken; farklı değerlere sahip olanları ise kendinden uzak tutma hatta zaman zaman reddetmeye dayalı bir tavır takınır: "Ait olunan ulusun kendini olumlu yönde biçimlendirmesi, artık yabancı olan her şeyden korunma, diğer ulusları değerden düşürme ve millî, etnik ve dinî azınlıkları -özellikle Yahudileri- dışlamak için iyi bir araç olmuştur" (Habernas, 2012: 19). Etnik ötekiliğin ortaya çıkmasında bu noktada siyasal sistem belirleyici bir unsurdur. "Yöneten kimse, ulusu da o belirler" (Bauman, 2021: 35) anlayışındaki ulus devletlerin kurum, kuruluş ve birimleri vasıtasıyla resmî ideoloji haline getirilen milliyetçilik, aynı coğrafyada yaşayan farklı etnik gruplar arasında ötekiliğin ortaya çıkmasında önemli bir etkidir (Gellner, 1992: 24-25). Ulusal kimlik olarak sunulan milliyetçi anlayış, toplumu "biz" ve "onlar" diye ikiye ayırır. Bu yaklaşım özellikle ulus-devlet menşeli siyasal yapılarda revaç görmektedir:

Ulusal kimlik, 'biz' ve 'onlar' arasında sınır çizmek için tekeli bir hakkı amaç edinen devlet ve onun temsilcileri tarafından (veya uluslaşmayı amaçlayan 'gölge hükümetler' ve 'sürgündeki hükümetler' örneğinde olduğu gibi -sadece kendi devletleri için haykıran 'petrol ülkelerinde yaşayan uluslar' tarafından -) titizlikle inşa edildi. (Bauman, 2021:32)

Sosyal grupların ırksal esaslar bağlamında birbirini dışlaması, toplumlar arası gerilimin asli sebeplerinden biridir. Toplumsal çalkantıların merkezinde yer alan etnik aidiyet algısı, mensubu olunan grubu ve değerlerini kutsarken, diğerlerine mesafeli yaklaşır. Bu dışlamanın en önemli sebeplerinden biri milliyetçilik algısıdır. Toplumsal hiyerarşide gruplar arası sosyal mesafenin azaldığı, "hariçteki"nin kendini asli "özne" olarak gören unsura yakınlaştığı andan itibaren etnik ötekilik aktif hale gelir. Bu durum toplumsal çatışma zemininde ırkçı uygulamaların ötekileştirici sonuçları daha keskin hale getirmesine sebep olur: "Öteki öteki olduğu, yabancı yabancı kaldığı sürece ırkçılık yoktur. Öteki farklı hale geldiğinde, yani tehlikeli biçimde ["özne"ye] yakınlaştığında ırkçılık ortaya çıkmaya başlar. Ötekini uzakta tutma sevdası bu noktada uyanır" (Baudrillard, 1995: 122).

Etnik ötekilik algısı genelde sosyal, dinî, kültürel ve siyasal şartlardaki farklı etnik toplulukların diğer topluluklarla temas etmesiyle ve çatışmaya girmesiyle alevlenir. Etnik aidiyet duygusu, bireyin kimliği ve diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayan duygunun oluşumuyla meydana gelir. Etnik kimlik algısının ortaya çıkması için farklı ırklardan kişi veya grupların oluşturduğu bir birliğin, ortak bir davranışla birbirine bağlı olması veya diğer ırklardan farklılığını belirginleştirmesi gerekir. Bu farklılık ise çoğunlukla "yabancı" (Habernas, 2012: 16) kavramıyla vurgulanır.

Etnik ötekilik algısı, önceleri çoğunlukla ırksal temellere dayandırılırken; 1960'tan itibaren bu görüş



yerini daha genel ve esnek bir bakışa bırakır. Van den Berghe ve Schermerhorn tarafından geliştirilen yaklaşımda, milliyetçilik duygusunu besleyen kaynakların tarihsel, kültürel, ekonomik ve siyasal şartlarla alakalı olduğu açıklanır. Günümüzde de kabul gören bu yeni yaklaşımda etnik ötekilik, bilimsel bir realite olarak değerlendirilir. Sosyoloji, antropoloji, psikoloji, edebiyat gibi disiplinler, etnik ötekiliği coğrafi köken, göç, ırk, dil, gelenek, folklor, edebiyat, müzik gibi kavramlar dâhilinde daha net ve bilimsel bir gerçeklikle ele almaya özen göstermektedir (Schnapper, 2005: 269).

Etnik ayrışmalar, insanlık tarihi boyunca pek çok savaş ve çatışmanın asli sebebidir. İnsanoğlunun medenileşme sürecine girmesiyle beraber bu sorun azalmış gibi görünse de günümüz toplumlarının çoğunda hala yaygın bir gerilim unsurudur. Etnik ötekilikle mücadelede Birleşmiş Millet, Avrupa Birliği gibi kuruluşlar vasıtasıyla yoğun bir çalışma yapılmasına rağmen istenilen sonuçlara henüz tam anlamıyla ulaşılabilmiş değildir. Bunun sebepleri olarak, bugünkü modern toplumlarda görünürde ırkçılık karşıtı bir görüntü olmasına rağmen, aslında bunun biraz da aldatici olabileceği olgusudur. "Hariçteki"ne karşı beslenen "önyargı, çağdaş dünyamızda hiçbir şekilde ortadan kalkmamıştır" (Kearney, 2018: 87). Çünkü modern toplumlarda bireyler, fikirlerini doğrudan ifade etmezler. Bu durum ise iki risk doğurmaktadır: Birincisi, bireyler kendi ırkçı görüşlerini ötekilere isnat ederek, onları ırkçılıkla suçlayıp kendi ırkçı eğilimlerini farkına varmadan göstermiş olurlar. İkincisi, bireyler önyargılarını doğrudan ifade etme gereği duymadan içselleştirebilirler ve bunları da davranışlarında sergileyebilmektedirler. Sosyal psikologlar, bu durumu "örtülü ırkçılık" (Schnapper, 2005: 155) olarak adlandırırlar. Modern toplumlarda ırkçılık karşıtı olmak, bir norm haline gelmiş gibi gözükse de aslında bireylerin derin tutum ve davranışlarında örtülü ırkçılığın devam ettiğine dair güçlü bir kanaat mevcuttur.

3.5. Dinsel Ötekilik

Ötekileştirme; kurumlar, kuramlar, kavramlar, kimlikler ve değerler üzerinden yapılan bir uygulamadır. Sistemler vasıtasıyla yapılan ötekileştirmeler, çoğunlukla belli bir plan ve program dâhilindedir. Öte yandan ötekileştirme yaşamın her alanında olmakla beraber en fazla din üzerinden yapılır. Bireyin dünyaya karşı bir tavır alışı biçimi olan din, toplumları belli bir amaç doğrultusunda harekete ettirmeye müsait temel faktörlerin başında gelir. Tarih boyunca siyasal sistemler toplumlar üzerinde hâkim olmak için dini bir araç olarak kullanmıştır.

Din, belli bir coğrafyada ve belli bir sosyokültürel yapı içerisinde kendine has bir söylemle ortaya çıkan toplumsal bir denetim aracıdır. Dinin esas gayesi "insanların, evrenin kendi denetimleri dışında bulunan boyutlarını yorumlamalarına ve denetlemelerine yardımcı" (Haviland, Prins, Walrath, McBride, 2008: 684) olmaktır. Dinin söylem ve emirleri zamanla onun iç organizasyonunu tamamlayan bir sisteme dönüşür. Bu nitelik söz konusu dinin öteki inançlardan ayrılmasını sağlayan bir etikete dönüşür. Bireyler, mensubu oldukları inancın ilke ve tutumlarıyla dinsin duruş sergilerler. Dinî öğretinin kuralları, söz konusu inanca mensup grupların kimliğini güvence altına alan bir sosyal kalkana dönüşürken; "özne" ile farklı inançlı kişileri de "biz" ve "ötekiler" şeklinde sınıflandırır. Bu anlayış, belli bir inanç sistemi ve normlarının baskın olduğu toplumlarda, farklı inançlara mensup grupların ötekileşmesine zemin hazırlar:

Dinler belli bir coğrafya ve belli bir sosyokültürel yapı içerisinde farklı söylemlerle ortaya çıkar. Bu süreçte öncelikle iç grup organizasyonunu tamamlayan dinler, öteki inanç gruplarından farklılaşan iddia ve söylemleriyle mensuplarına hem bir sosyal kimlik hem de buna bağlı bir dünya görüşü sunar. Bu aşamada "biz" ve onlar" ayrımını besleyen ve dinî grubu nevi şahsına münhasır hâle getiren inançlar ve değerler devreye girer. Öyle ki bir dinin beraberinde getirdiği Tanrı ve insan tasavvurundan beslenen iman esasları, ibadet biçimleri ve ahlak anlayışı başka faktörlerin de devreye girmesiyle inananların dünya görüşünü oluşturur. Bu bağlamda grup içindeki davranış normlarından diğer dinî

gruplarla ilişkilere kadar günlük hayatı ilgilendiren pek çok husus, özellikle ötekilerden farklılıklar vurgulanarak ön plana çıkarılır. (Yapıcı, 2008: 52-53)

Her bir dinin kendine has inanç esasları, ibadet biçimleri ve ahlak anlayışları vardır. Dinler, diğer inançlardan farklılıklarını ön plana çıkararak tebaasına seslenir. Bu farklılıklar aynı zaman söz konusu dinin öteki inançları reddetmesinin esasını oluşturur (Yaran, 2001: 135). Bu anlayış, dinler arası çatışmanın ortaya çıkmasının yolunu açar. Tarih boyunca meydana gelen savaşların çoğunun kökeninde dinsel etmenler yatmaktadır. Dinsel ötekileştirmenin ilk ciddi çatışma örnekleri Ortaçağ'da meydana gelir. Daha önceleri Yunan toplumunda beliren ve toplumsal sınıf farklılığını temel alan ötekilik, 13. yüzyıl Avrupa'sında, dinsel bir kimliğe bürünür. Roma'nın Doğu ve Batı olarak ayrılması, merkezi gücü elinde bulunduran Batı Roma'nın (Katolik), Doğu Roma'yı (Ortodoks) kâfir olarak ötekileştirmesine sebep olur. Bu anlayış, toplumsal sınıflaşmaya yeni ve riskli bir ötekileştirme geleneği yerleştirir: dinsel ötekilik. Eski Yunan'da var olan ötekilik olgusu, ırkçı ve dinî motiflerden uzakken; Ortaçağ Avrupa'sında görülmeye başlanan ötekilik, dinsel bir kimlikle belirir (Schnapper, 2005: 45).

Dinsel ötekilik hemen her grupta olmakla beraber özellikle Yahudi, Hristiyan, Müslüman toplumlarda daha yaygındır. Bu inançların her biri, kendi ahlak ve değer yargılarını oluştururken; genelde diğer dinleri ötekileştirerek hareket eder. Bu yaklaşım söz konusu inancı benimseyen toplumların keskin sınırlarla ayrılmasına ve diğer toplumlarla çatışmayı bir yaşam felsefesi haline getirmesine sebep olur.

Üç yaygın semavi inançlardan biri olan Yahudilikte, Hz. Musa döneminde, bu inancı benimseyen insanları koruma amacıyla yapılan Babil sürgünü ve sonrasındaki süreçler, Yahudilerin dinî-millî kimliklerinin oluşmasının temelini oluşturur. Sürgün anlayışı, Yahudiliği oluşturan kavramların başat fenomenlerinden biridir. Yahudiliğin esas prensiplerinden biri olan "kutsal toprak" imajı, onu öteki inançlardan ayıran bir başka önemli unsurlardandır. "Kutsal toprak" anlayışına göre Nil nehrinden Fırat nehrine kadar uzanan yerleşim yerleri dünyada sadece Yahudilere vaat edilmiş topraklardır. Buralar, başka millet ve inançlara yasaklı yerlerdir: "Mısır Irmağı'ndan büyük Fırat Irmağı'na kadar uzanan bu toprakları – Ken, Keniz, Kadmon, Hitit, Periz, Refa, Amor, Kenan, Girgaş ve Yevus topraklarını senin soyuna vereceğim" diyerek kutsal toprak vaadini açıklamıştır (Metli, 2006: 39). Vaad edilmiş toprak anlayışı, Yahudilik kültür ve inancında "biz" ve "öteki" algısının yerleşmesine hizmet eden bir simge haline gelmiştir.

"Biz" ve "öteki" yaklaşımının Yahudilikte yerleşmesinde önemli bir etkiye sahip olan diğer unsur ahit inancıdır. Yahudilere göre Tanrı ile insan arasında iki ahit yapılmıştır: Yahudiler ile yapılan ahit ve Nuh soyundan gelen öteki kavimlerle yapılan ahit (Schnapper, 2005: 42). Bu inanç, Yahudilikte insan ırkının Yahudi ve Nuhi olarak ikiye ayrılacak; ötekileştirici bir sınıflandırmaya tabi tutulmasına sebep olur:

Yahudi ve öteki anlayışının gelişmesinde kullanılan kavramlardan birisi de "ahid" inancı olmuştur. Yahudilere göre Tanrı ile insan arasında iki tür ahid gerçekleşmiştir. Bunlardan birisi Yahudiler ile yapılan ahid, diğeri ise Tanrının Nuh soyu ile yaptığı ahittir. Yahudilikte, insanların dini anlamda "Yahudiler ve Nuhiler" olarak ikili bir tasnife tabi tutulması buradan kaynaklanmaktadır. (Metli, 2006: 42)

Yahudiliğin esas ilkelerinden olan ahit inancı, bu inanç sisteminde kimi dinsel aşırılıkların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Yahudi âlimlerinden Manis Friedman, Yahudilerin yaratılma sürecinde, diğer toplumlardan ayrıcalıklı bir konumda olduğunu iddia eder. Yahudi'nin Tanrı'nın düşüncesi ile var olduğunu açıklayan Friedman; "öteki" inançtan kimselerin ise Tanrı'nın sözü ile yaratıldığını belirtir. Friedman'a göre bu yüzden Yahudilerin yaratılmadığını, Tanrı'nın bir parçası olduğunu ve dünyada belli bir amaç için gönderildiğini savunur. Yahudi ile Yahudi olmayan toplumlar

arasında kaçınılmaz bir ayırım oluşturan bu yaklaşım, Yahudilik inancındaki keskin ötekiliğin kaynağını teşkil eder (Metli, 2006: 46).

Hristiyanlık inancına göre, diğer dinler insanlığı hidayete erdirmekten mahrumdur. İnsanı ancak Hristiyanlığın prensipleri kurtaracağına dair bir bakış açısı egemendir (Yaran, 2001: 42). Bu yaklaşımda diğer dinler, Hristiyan toplumlarda farklı bir muameleye tabidir. Özellikle Ortaçağ toplumlarındaki ötekilik algısı, Hristiyanlık eksenli din faktörü ile şekillenir (Poyraz ve Arıkan, 2003: 64). Avrupalı devletler tarafından 1096-1270 yılları arasında Müslümanlara karşı yapılan Haçlı Seferleri bu anlayışın tezahürüdür. Dinsel ötekilik anlayışı Hristiyanlıkta Kilise'nin önderliğinde sistemli bir şekilde uygulanır. Schnapper (2005: 63), Orta Çağ Hristiyanlığında ortaya çıkan dinsel ötekiliğin zamanla ırksal bir zemine kayarak yeni bir sosyal hiyerarşiye zemin hazırladığını ifade eder. Bu dönemden itibaren ırkçılık önce Avrupa'da sonrasında da dünyada dinsel bir kimliğe bürünür. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaygınlaşan Yahudi düşmanlığı, Hristiyanlıktaki dinsel ötekileştirmenin en aşırı örneklerinden biri olarak değerlendirilir.

Hristiyanlıktan sonra ortaya çıkan İslamiyet'te ise insanlar, inanç açısından bir sınıflandırmaya tabi tutularak iki gruba ayrılır: mümin, kâfir. Mümin, İslamiyet'i benimseyeni temsil ederken; kâfir farklı inançtan kimseyi tanımlar. Mümin-kâfir anlayışı, tarih boyunca Müslüman toplumlar ile öteki dinlerden olanlar arasında "biz" ve "öteki" ayırımının yaşanmasına sebep olur. Bu farklılık, İslam dininin yaygın olduğu toplumlarda farklı dinî gruplar arasında bir ayrışma ve bu ayrışmaya bağlı olarak çatışma riskini doğurur. İslamiyet'te başta Yahudilik ve Hristiyanlık olmak üzere öteki dinler ilahi kabul edilmekle beraber, asıllarının tahrif olması sebebiyle bu inançların misyonunu yitirdiklerine ve bu yüzden *Kuran*'ın gönderildiğine hükmedilir (Yaran, 2001: 266). *Kuran*'da *Tevrat*, *Zebur* ve *İncil* kutsal kitapları açıkla anılmakla beraber, bu kitaplara iman edenlerin zamanla sapkınlıklara düştükleri hükümleri vardır.

İslamiyet, Hristiyanlık, Yahudilik gibi semavi inançlarda ve diğer inançları benimseyen toplumların "hariçteki"ne bakışında söz konusu inançların emir ve yasaklarının etkisi belirleyici unsurdur. Kişi, hangi dine inanırsa inansın, gruplar inançları doğrultusunda bir anlayış geliştirir ve bu anlayışa bağlı olarak da farklı dinden olanlara ötekileştirici bir muamele geliştirir.

4. Edebiyatta Öteki

Öteki, genel anlamda yaşadıkları coğrafyanın baskın kültüründen olmayan daha çok kanunlarla düzenlenen vatandaşlık yükümlülükleriyle devlete bağlı olanları karşılayan bir terimdir. Sosyoloji ve felsefede çoğunlukla bu anlam çerçevesinde işlenen öteki, oradan edebiyata geçer. Edebiyatta öteki, sorunsal bir unsur olarak işlenir. Öteki, edebî eserlerde, ulus devletlerin kurulmasıyla beraber, genelde devletlerle etnik, kültürel, dinsel; kısacası "millî öğelerle" (Şengül, 2007: 97) bağları olmayanları ifade etmek için kullanılır.

Edebiyatta ötekilik olgusu, Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarında, özellikle Fransa'da Marius-François Guyard öncülüğünde önem kazanmaya başlar. Sonraki dönemlerde, dünya genelinde edebiyatta ötekilik olgusu, çeşitli tartışmalar etrafında gelişmeye devam eder. Bu tartışmalarda ötekiliğin edebiyata yansıma şekilleri üzerinde durularak; bir ulus edebiyatında var olan imaj algısının ötekiliğe etkisi ve edebî ürünlere yansımaları ele alınır.

Ötekilik ile imaj olgusu arasında sıkı bir bağ olduğunu ifade eden Herkül Millas, toplumca kabul edilen, paylaşılan önyargılar ile imajların, edebiyata "bilgi biçiminde" (2005: 16) yansıtıldığını ifade eder. Bu anlamda bir toplumun algı dünyası ile o toplumda öteki olarak algılananlar arasında sıkı bir bağ vardır. Söz konusu toplumun edebî eserleri "öteki"ni, çoğunlukla ideolojik unsurlarla çerçevelenmiş bir pencereden sunar.

İmaj; çeşitli duyguların ve düşüncelerin belli bir ideolojik yaklaşımla somutlanmasıdır: "İmaj,



karmaşık düşüncelerin, duyguların, anıların vb. belli bir ideolojik bütünleşme sonucunda ortaya çıkardığı bir sonuçtur." (Millas, 2005: 21). Bu ideolojik bütünleşme ortamında üreten yazarın, toplumdaki kimi kanıları ele alma biçimi tercihsel bir durumdur. Kimi yazarlar öteki konusunda tamamen susmayı yeğlerken; kimi kısmen, kimi de gerçeklik boyutuyla "öteki"ni ele alabilir. Kısacası öteki, yazarın dünya görüşüne göre metinlerde kimlik kazanır.

İmaj unsurunun oluşma şekli, siyasal sistemin benimsediği tavra göre biçimlenir. Devlet aygıtını elinde bulunduranların politik tercihleri, edebî metinlerde elit ve madun kesimlerin işleniş biçimini doğrudan etkiler. Örneğin milliyetçi edebiyatta öteki konusunda yazılacaklar, önceden tasarlanmış çerçeveye göre şekillenir. Bu kuralları, tarihsel dönem ve o döneme hükmeden egemenlerin kendi kimliklerini inşa aşamalarında belirledikleri hedefler tayin eder. Milliyetçi edebiyatta öteki, çoğu zaman "özne" sayesinde hayatta kalmıştır. Bu yaklaşım, toplumda yabancı düşmanlığı duygusunun oluşmasına zemin hazırlayarak; ulusalcı edebiyatların oluşmasının temelini oluşturur. Roland Barthes edebiyatta "öteki" imajının, "ahlaksal ve ideolojik anlamlar" (Millas, 2005: 22) taşıyan mesajlar içeren semiyotik unsurlar vasıtasıyla toplumu belli bir ideoloji doğrultusunda şekillendiğinden bahseder. Sembollere yüklenen mesajlar, edebî metinde gerilim ve çatışmalar üzerinden sunularak "özne" ve "öteki"nin konumları sunulur.

Hem birey hem de grup, toplum içindeki "yerlerini, geçmişlerini ve kimliklerini bir tarihsel öykü içinde algırlar." (Millas, 2005: 23). Bu yöntem ise toplumsal algı ve düşünüş biçiminin, o toplumun var oluş hikâyesine dönüşmesini sağlar. Birey ve grup, sosyokültürel davranışlarını ortak belleği dizayn eden bu hikayeye biçimlendirir. Bu tavır, birey ve mensubu olduğu grubun kültürel, etnik, dinî, politik yaklaşım biçimlerinin aynı değerler etrafında oluşmasının yolunu açar ve "toplumsal kimlik" (Millas, 2005: 23) inşasına katkı sağlar. Grubun sosyal kimliğinin oluşturulma biçimi, toplumsal değer, düşünce, kültür gibi unsurları biçimlendirerek; edebiyat metinlerinin hangi benzerlikler ve farklılıklar ekseninde inşa edileceğini tayin eder. Birey ve grup için tasarlanan ulusal kimlik, edebî metinler aracılığıyla oluşturulur. Kişi veya grubun kendisini hangi tarihsel hikâye ile özdeşleştireceğine dair tercihi, ulusal kimliğin öyküler ve romanlar vasıtasıyla işleniş biçimini oluşturarak; ötekinin edebî metinlerde düşünsel anlamda oluşmasına zemin hazırlar.

Edebiyat metinlerinde ortaya çıkan ötekilik olgusu, yazarla okur arasında, toplumsal zeminde oluşan ilişki üzerinden şekil alır. Bu yönüyle edebiyat, farklı kültürel, etnik, dinsel, siyasal unsurların estetik bir kaygıyla sunulduğu bir alandır. Edebî metinlerde ele alınan öteki, kişisel bir sorundan çok, genelde farklı toplumsal değerler, inançlar ve kimlikler ekseninde sunulur. Toplumun yaygın algı ve düşünce biçimi, ötekiliğin de çıkış noktasını oluşturur. Bu yüzden tarihsel olay ve karakterler, ortaya çıktığı toplumun ulusal edebiyatını oluşturmada işlevsel bir roldedir.

4.1. Türk Edebiyatı'nda Öteki

Edebiyatın ötekinin imajı; sanatçı ve okurun beslendiği kültür, ideoloji ve tarihle bağlantılıdır. Bu yüzden edebî metinde beliren öteki, "özne"nin mensubu olduğu kültür, ırk, inanç gibi sosyolojik kimliklerin haricinde kalan birey ve grubu işaret eder. Türk edebiyatında ötekilik, çoğunlukla "biz" ve "ötekiler" şeklinde ortaya çıkar. Edebî eserlerde "biz", özne/ana kahramanın dâhil olduğu üst kimliği temsil eder. Bu kimlik aynı etnisite ya da inanç bağlamında şekil bulur. Bunlar ise çoğunlukla Türklük ya da Sünni İslamiyet mensubiyetini işaret eder. Özellikle Cumhuriyet siyasal sistemiyle beraber Türk edebiyatında işlenen ötekilik, Türk ve diğer unsurlar arasındaki gerilim odaklıdır.

"Biz" ve "öteki" çatışması, Türk edebiyatının ilk ürünlerinden olan Orhun-Yenisey yazıtlarında, "biz"e karşı konumlandırılan "öteki", Çinlilerdir. Sonraki süreçte ortaya çıkan Anadolu halk hikâyelerinde "öteki", İslamiyet'e mensup olmayanları işaret eden "kâfir" kimliğinde belirir. Batı etkisinde gelişen Türk edebiyatının ilk metinlerinde öteki, genel anlamda gayrimüslimler ve Batılılardır. Bunların imajı, ilk temsilcilerin metinlerinde olumlu ve



normal şekildedir. Özellikle Şemsettin Sami, Ahmet Mithat Efendi, Halit Ziya Uşaklıgil, Samipaşazade Sezai gibi Osmanlıcı denilen yazarların romanlarında "gayrimüslim tebaa ve Batılı Hıristiyan uluslar 'farklı' bir kimlik olarak görülmüş ancak keskin bir "öteki", düşman olarak algılanmamıştır." (Millas, 2005: 37).

Cumhuriyet rejiminin kurulmasıyla Türk edebiyatında ötekilik anlayışı uzun süre Türkçülük minvalinde bir seyir izler. Milli Mücadeleyi konu edinen kurmaca metinlerde işlenen ötekilik olgusu genel anlamda üç ana başlıkta ortaya çıkar: 1. Batı (Fransız, İngiliz, İtalyan, Yunan), 2. Ulusal çıkar yerine kişisel çıkarlar peşinde koşan idareciler ve halk, 3. Yerli Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler (Gündüz, 2006: 291-293). Özellikle Jön Türk hareketinin etkisinde kalan ve ulusçu olarak nitelenen Ömer Seyfettin, Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Mithat Cemal Kuntay, Samim Kocagöz, Sadri Ertem, Nihal Atsız, Tarık Buğra gibi yazarların metinlerinde ötekinin –Yunan, Rum, Ermeni, İngiliz, Yahudi- imajı, devlet projesi çerçevesinde gelişerek; daha sert bir çizgidedir. Ulusalçı tezleri metinlerinde işleyen yazarlar, Türkleri kusursuz gösterilip yüceltilirken; "öteki"ni aşağı ve düşman biçiminde tasvir ederler. Ulusçu yazarların metinlerinde "biz" ile "öteki", iyi/kötü, üstün/aşağı, haklı/haksız gibi karşıt kutuplardan ele alınır. Ulusalçı yazarların romanlarında Türkler, ötekilerin karşısında genelde kötü bir davranışta bulunmazken; ötekiler vahşet, çoluk-çocuk öldürmek, ırza geçmek, ülkenin topraklarına göz dikmek gibi olumsuz fiillerle anlatılır:

[Ulusalçı] metinlerde ulusal yaklaşım "biz" ile "öteki"ni, yani ulusal açıdan düşman algılananı, iyi/kötü, üstün/aşağı, haklı/haksız gibi karşıt ikili bir açıdan ele alır. "Öteki" olumsuz sergilenirken "biz" kusursuz ve üstün olarak belirir. Bu romanlarda Türkler – ötekilerin karşısında, ötekilere kıyasla- bir kez bile kötü bir davranışta bulunmazlar. Vahşet, çoluk çocuk öldürmek, ırza geçmek, yabancı topraklara göz dikmek, sömürmek, ahlaksızca yada korkakça davranmak "öteki"nin özellikleridir. Türkler bu tür davranışlarda bulunmazlar. (Millas, 2005: 109)

Hem Herkül Millas hem de Osman Gündüz, ulusçu yaklaşımı benimseyen yazarların "öteki"ne karşı sert bir tavır sergilemelerinin temel sebebinin, ulusçuluğun devlet aygıtını elinde bulunduranlarca siyasal bir proje olarak uygulanması olduğunu belirtirler. Siyasal sistemin Türkçü bir "ulus-devlet bilinci" (Gündüz, 2006: 285) ve kimliği inşa etme ve bunu topluma "benimsetme" (Millas, 2005: 116) ihtiyacı, Türkçülük ideolojisinin özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında edebiyatta yoğun biçimde işlenmesi sonucunu doğurur.

Türk Edebiyatında "öteki"nin işleniş biçimi, döneme ve yazara göre değişkenlik gösterir. Siyasal sistemin uygulamaları ve sanatçıların politik tercihleri, "özne"nin "öteki"ne yaklaşım tarzını şekillendirir. Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet'in tek partili ve çok partili dönemlerinde "öteki"nin ele alınışı değişkenlik gösterir. Roman, hikâye gibi Batılı türlerin Türk edebiyatına girmesiyle yazarlar gerilimi oluşturma adına bireysel ya da toplumsal tezatlıklardan faydalanır. Sosyal mesaj kaygısı gütmeyen ve daha çok kişisel olaylar etrafında şekillenen ilk dönem kurmaca metinlerde "özne"nin karşısında konumlandırılan "hariçteki", çoğunlukla sosyal kimliklerinden uzak bir anlayışla işlenir. Sosyal kimlikleri bağlamında işlenen "öteki", Yeni Türk edebiyatında çok çeşitlilik göstermekle beraber genel anlamda "ulusçu", "İslamcı", "Anadolucu", "sosyalist", "hümanist" gibi niteliklere sahip "özne"nin karşıt unsuru bağlamında ele alınır.

Ulusçu bir kimliğe sahip "özne" anlayışı Yeni Türk edebiyatında Jön Türk hareketiyle ivme kazanır. Bu anlayışta yazılan edebî metinlerde "öteki" olarak kodlanan unsur, bütünüyle olumsuz bir imaja sahiptir ve "düşman olarak" (Millas, 2005: 74) görülür. Herkül Millas, ulusalçı yazarlar kategorisinde Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Aka Gündüz, Mithat Cemal Kuntay, Samim Kocagöz, Attila İlhan, Hüseyin Nihal Atsız, Tarık Buğra gibi sanatçıları olduğunu belirtir.

"Özne"yi çoğunlukla İslamcı konuma yerleştiren Namık Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Necip Fazıl Kısakürek, Yavuz Bahadıroğlu gibi yazarların romanlarında "öteki" genelde Batılılar, Yunan ve Rum ve diğer gayrimüslimlerdir. Batılılar ve gayrimüslimler, romanlarda düşman olarak anlatılmakla beraber, bu düşmanlık vurgusu, ulusçu yazarlarınkı gibi sert ve keskin değildir. Bu yazarların eserlerinde beliren ötekilik, "ulusal ve dinsel" (Millas, 2005: 153) bir kimliğe sahiptir.

Anadolucular olarak isimlendirilen Halikarnas Balıkcısı, Kemal Tahir, Yılmaz Karakoyunlu gibi yazarların metinlerinde, "biz" konumunda Türk, Osmanlı, Doğu kastedilirken; "öteki" unsur, Batılı bir kimliktir. Anadolu'da yaşayan tüm gayrimüslimler, Anadolu anayasındaki yazarların metinlerinde "ulusal özellikleri yok olmuş [ve] Türkleşmiş" (Millas, 2005: 157) kimseler pozisyonundadır. Öte yandan bu yazarlardaki din anlayışında Müslümanlık, inanç esaslı kaidelerden ziyade tarihsel ve kültürel bir ritüel olarak sunulur. Anadolu yazarlar, ulusçu yazarlara göre "öteki" ile uzlaşmaya daha yatkın görünmekle beraber bu yazarların kurmaca metinlerinde Türk "öteki"ne göre daha olumlu ve üstün bir konumdadır.

Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Orhan Kemal, Rıfat Ilgaz, Vedat Türkalı, Fakir Baykurt, Füzünan, Pınar Kür, Leyla Erbil gibi sol ideolojide ön plana çıkan yazarların metinlerinde işlenen "özne" ve "öteki" ilişkisi, sınıfsal bir yaklaşımla ele alınır. Bu yazarlar, gayrimüslimlere öteki olarak değil; "biz" ile ortak yanları olan bir sınıf şeklinde bakar. Bu yaklaşıma göre insanların hangi sınıfa mensup oldukları, asıl önemli olduğu için "din yada tarihsel ve kültürel kimlik anlamında etnik özellik ikincil" (Millas, 2005: 206) niteliklerdir. "Özne" ve "öteki" ilişkisine sosyoekonomik yaklaşan bu gruptaki sanatçıların metinlerinde; ulusçu, İslamcı, Anadolu yazarlardaki gibi milliyetçi özellikler ön plana çıkmaz. Kimi metinlerde ulusalcılığa ve bunu sistemli bir politikayla teşvik eden devlete eleştiriler vardır. "Özne" ve "hariçteki" ilişkisine sınıfsal yaklaşan bu anlayış, ulusçu yaklaşımın temsil ettiği ideolojiye bir eleştiri, yanıt ve antitez özellikler barındırır.

Reşat Nuri Güntekin, Sait Faik Abasıyanık, Adalet Ağaoğlu, Çetin Altan, Oğuz Atay, Oya Baydar, Orhan Pamuk, Mehmet Eroğlu gibi yazarların oluşturduğu insancıl yaklaşım yazarları, Türk Edebiyatında "öteki"yle empati kurup; ona olumlu yaklaşırlar. Bireye mensubu olduğu ırk, din, dil, kültür unsurlarından bağımsız bir yaklaşım sergileyen bu sanatçıların metinlerinde genelde hümanizmi benimsemiş kahramanlar ön plandadır. Bu tarz eserlerde gayrimüslimler ile Türk, Müslüman unsurları arasında kültürel, politik, etnik, dinsel çatışmalar yoktur. Bu tarz metinlerde "özne" ve "hariçteki" ilişkisi, sosyolojik bağlamdan ziyade ontolojik ya da psikolojik unsurlar çerçevesindedir. Hümanist yaklaşımı benimseyen yazarlar, siyasal sistem ve destekçilerinin gayrimüslimlere karşı olan ötekileştirici tavrını "Zorunlu Göç, Varlık Vergisi ve 6/7 Eylül gibi toplumsal olaylar" (Millas, 2005: 252) bağlamında eleştirel bir tutumla ele alırlar.

Türk edebiyatında yaygın anlayışta "özne" konumunda Türkler, Müslümanlar yer alır. "Öteki" pozisyonunda ise çoğunlukla Batılı, Rum, Ermeni, Yahudi azınlıklar ile siyasal sisteme entegre olmamış ve üst kültürel kimliğin dışında kalanlar vardır. Bazı yazarların metinlerinde ise, "özne" ile "öteki"nin konumları yer değiştirir. Bu tür eserlerde çoğunlukla gayrimüslimler "özne" rolündedir. Türkçe yazılan bu metinler "azınlıklar edebiyatı" (Millas, 2005: 259) olarak tanımlanır. Etnik ve inanç bakımından Türk ve İslam geleneğinin dışında kalan ve eserlerinde Türkçe seslenen Mıgırdıç Margosyan, Mario Levi, Kriton Dinçmen gibi yazarlar, Türkiye'deki azınlık edebiyatının önde gelen temsilcileridir. Bu yazarların kurmaca metinlerinde kahramanlar ve olaylar ana dil, etnik inanç, kültürel farklılıklar bağlamında Türk-İslam geleneğinin dışındadır. Rum, Ermeni, Yahudi kökenli "özne"nin olduğu metinlerde yer alan "öteki", Türk Edebiyatında daha önce var olan bakış açısından farklı olup; düşman olmayan, olumlu bir algıyla sunulur. Azınlık edebiyatı metinlerinde, devlet ve toplumsal sistemin "öteki"ne yaklaşımına eleştiriler vardır.



Sonuç

Ötekilik, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, edebiyat gibi sosyal çalışmaların pek çok dalında çeşitli sorunsallar bağlamında irdelenen bir kavramdır. Bireyin kimliğinin şekillenmesinde belirleyici etmenler konumunda olan ırk, dil, din, kültür, sosyal sınıf gibi olgular, ötekiliğin ortaya çıkma biçimini doğrudan etkileyen faktörlerdir. Ötekiliği tetikleme potansiyeli taşıyan bu nitelikler; bireyin algı biçimi, grubun sosyal refleksi ve siyasal sistemin tavrına göre kişiler/gruplar arası ilişki biçimine şekil verir. İrk, din, dil, kültür gibi unsurlar özellikle ulusçu ve otoriter nitelikli devletlerde "özne" ile "hariçteki"nin ayrıştırılmasında kullanılan imajlara dönüşmüş durumdadır. Ötekilik anlayışı, etik değerlerin benimsendiği modern toplum ve sistemlerde yapılan çeşitli yasal düzenlemelerle azalmış görünmekle beraber söz konusu toplumların kimi gruplarında örtük bir şekilde devam etmektedir. Diğer taraftan, demokrasiyi benimse(ye)memiş sistem ve toplumlarda ötekilik, devlet aygıtını elinde bulunduranlarca ulusçuluk adı altında sistematik bir şekilde sürdürülmektedir.

Sosyokültürel bakımdan kendi niteliklerini taşıyanları "özne" olarak konumlandırıp diğerlerini öteleme anlayışı, edebiyat metinlerinde de yaygındır. Özellikle belli ideolojilerin hamiliğine soyunan sanatçıların eserlerinde gerilim, zıt sosyokültürel unsurları temsil eden "özne" ile "hariçteki" ekseninde inşa edilir. Bu tarz eserlerde "özne", olumlu niteliklerle betimlenirken; onun karşısında konumlandırılanlar olumsuz vasıflardadır. "Özne"- "hariçteki" ilişkisinin Türk edebiyatındaki işleniş biçimi dönemlere ve siyasal sistemlerin tutumlarına bağlı olarak değişkenlik gösterir. Ulusçuluk fikrinin Osmanlı'da henüz yaygınlık kazanmadığı 19. yüzyıl sonları edebî metinlerde bireyin etnik, dinsel, kültürel farklılıklarına ayrıştırıcı bir vurgu bulunmaz. Ahmet Mithat Efendi, Sami Paşazade Sezai, Recaizade Mahmut Ekrem, Halit Ziya Uşaklıgil, Mehmet Rauf gibi sanatçıların ön olana çıktığı bu dönem kurmaca metinlerinde kişiler, insani farklılıkları ekseninde ele alınır.

Teorik ulusalcılığın Türk edebiyatındaki pratik uygulamalarının öncülüğünü üstlenen Genç Kalemler hareketiyle beraber "özne"- "hariçteki" ilişkisi etnik, kültürel, dinsel bir kimliğe evrilir. Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp, Halide Edip Adıvar, Mehmet Emin Yurdakul, Hüseyin Nihal Atsız, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Tarık Buğra, Attila İlhan gibi sanatçıların metinlerinde "özne" konumunda Türk yer alırken; "öteki" misyonunun taşıyıcıları çoğunlukla gayrimüslimler, onların destekçileri ya da Türk ırkına mensup olmayan kimselerdir.

20. yüzyıl Türk edebiyatının kimi metinlerinde ise sanatçılar, eserlerinde İslami nitelikli "özne"yi öne çıkarırlar. "Özne"nin gerilim yaşadığı "öteki" ise çoğunlukla gayrimüslimler olmakla beraber bazen de Cumhuriyet siyasal sisteminin savunucularıdır. Halikarnas Balıkcısı, Kemal Tahir gibi Anadolucular; Sabahattin Ali, Orhan Kemal, Vedat Türkalı gibi sınıf eğilimli yazarlar ile Reşat Nuri Güntekin, Sait Faik Abasıyanık gibi hümanist yazarların metinlerinde ise "özne"- "öteki" ilişkisi etnik, dinsel ve kültürel kimliklere vurgudan uzaktır.

Cumhuriyet siyasal sisteminin kuruluşundan bugüne kadarki süreçte edebiyatta "öteki"ne yaklaşımla ilgili ilkin ulusçuluğa dayalı tek tipçi bir yaklaşım vardır. 20. yüzyılın sonlarında dünyada meydana gelen yeni oluşum ve değişim hareketlerinin Türkiye'yi de etkilemesi neticesinde yakın dönemin edebî metinlerinde daha esnek ve çoğulculuğa vurgu yapan bir bakış açısının geliştiğini söylemek mümkündür.

Gruplar arası ötekilik anlayışı, siyasal sistem yürütücülerinin farklı unsurları asimile etme ihtiraslarını terk etmesi ve kültürel, dinsel, etnik, dinî tercihlere karşı tarafsız olmasıyla minimize edilebilir. Sosyolojik farklılıkların yasalarda çok kültürlülük bağlamında kabul edilmesi, ona sabit ve güvenilir bir alan açılmasıyla ötekilik anlayışının etkinliği kırılabilir. İlaveten "özne"nin tekil ve homojen bakış açısı/algısının kırılmasıyla ötekilik anlayışı, olumsuz toplumsal aksiyonların tetikleyici ana

unsuru olmaktan çıkabilir.

Edebî metinlerde zıt kutuplar üzerinde inşa edilen ve hâkim ulusa ait unsurları "özne"; farklı sosyokültürel nitelikleri "öteki" görme anlayışı, edebiyatta yaygın bir gelenek olarak belirlemektedir. Edebiyatta, sanatçının kendi dünya görüşünü okura empoze etme amacı taşıması, "özne"- "öteki" algısının toplumda derinleşerek devam etmesine sebep olmaktadır. Türk edebiyatında pek çok sanatçı metinlerini çeşitli ideolojilerin subliminal imaj ve mesajlarını iletme aracı olarak görmektedir. Bu durum, sosyokültürel farklılıkların "damga"lanması zihniyetinin toplumda olağan bir geleneğe dönüşmesine ve "özne"ye göre farklı konumda olanların itibarsızlaştırılmasına sebep olmaktadır.

Kaynakça

- Baudrillard, J. (1995). *Kötülüğün Şeffaflığı* (Emel Abora ve Işıl Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2021). *Kimlik* (Çev. Mesut Hazır). Ankara: Heretik Yayınları.
- Benveniste, E. (1974). *Genel Dilbilim Sorunları* (Çev. Erdim Öztokat). İstanbul: YKY.
- Chambers, I. (2019). *Göç, Kültür, Kimlik* (Çev. İsmail Türkmen ve Mehmet Beşikçi). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çelik, E. (2008). "Dilin Etik Yapılanması ve Ahlaki İşlevi". *Belleten*. I, 43-62.
- Doğan, D. M. (1996). *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, İstanbul.
- Demirer, T. (2012). *Öteki ve Ötekileştirme*. Erişim: [www.mesop.net/ods/soft/zeitung_print.php?id=784] (Erişim Tarihi: 28 Haziran 2012).
- Fromm, E. (1981). *Psikanaliz ve Zen Budizm* (Çev. İlhan Güngören). İstanbul: Onur Basımevi.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk* (Çev. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Giddens, A. (2021) *Etnik Durum ve Irk* : [<http://www.hubyar.eu/SiteFiles/makaleler/mak4.pdf>] (Erişim Tarihi: 17.06.2021).
- Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar* (Çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Gündüz, O. (2006). "CumhuriyetDönemi: Roman 1960 Sonrası". *Türk Edebiyat Tarihi*, 4, 284-292.
- Habernas, J. (2012). *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak* (Çev. İlknur Aka). İstanbul: YKY.
- Haviland, W. A. & Prins, H. E. L. & Walrath, D. & McBride, B. (2008). *Kültürel Antropoloji* (Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Kaplan, M. (2002). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karaağaç, G. (2002). *Dil, Tarih ve İnsan*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kearney, R. (2018). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar* (Çev. Barış Özkul). İstanbul: Metis Yayınları.
- Keyman, E. F. (2000). *Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek* (Çev. Simten Coşar). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Korkmaz, R. (2004). *Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri*. Ankara: Türksoy Yayınları.

- Kristeva, J. (2007). *Ruhun Yeni Hastalıkları* (Çev. Nilgün Tatal). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *İrk, Tarih ve Kültür* (Çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Boyacıoğlu, Işık Ergüden). İstanbul: Metis Yayınları.
- Maalouf, A. (2000). *Ölümcül Kimlikler* (Çev. Aysel Bora). İstanbul: YKY.
- Metli, E. (2006). *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara.
- Millas, M. (2005). *Türk Ve Yunan Romanlarında Öteki ve Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nahya, Z. N. (2010). *Avrupa Birliği Bağlamında İmge ve Ötekileştirme*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkbilim Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Poyraz, T. ve Arıkan, G. (2003). "Avrupa Türkiye İlişkileri ve Dönemsel Olarak Değişen Öteki Tanımları". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 61-71.
- Said, E. W. (2016). *Kültür ve Emperyalizm* (Çev. Necmiye Alpay). İstanbul: Hil Yayınları.
- Said, E. W. (2013). *Şarkiyatçılık* (Çev. Berna Ülner). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Schnapper, D. (2005) *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki* (Çev. Ayşegül Sönmezay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür* (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Smith, A. D. (1994). *Millî Kimlik* (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şengül, A. (2007). "Edebiyatta Ötekilik Meselesi ve Türk Edebiyatında Öteki". *Karadeniz Araştırmaları*. 15, 97-116.
- Uygur, N. (1996). *Kültür Kuramı*. İstanbul: YKY.
- Yapıcı, A. (2008). "İçimizdeki Öteki". *Dem Dergisi*. 6, 52-56.
- Yaran, C. S. (2001). *İslam ve Öteki*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- <https://sozluk.gov.tr/> (E.T. 14.04.2021).

KENDİNİ GERÇEKLEŞTİREN KEHANET: KIRMIZI SAÇLI KADIN

Pygmalion Effect: Kırmızı Saçlı Kadın



Dilek ÇAKIR

Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, İstanbul, Türkiye, dilekccakir@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
13.08.2021

Kabul/Accepted:
19.09.2021

Sayfa/ Page:
110-117



10.32579/mecmua.982498

Öz

Bu çalışmanın amacı, modern Türk edebiyatının örneklerinden biri olan Kırmızı Saçlı Kadın romanını psikoloji bilimimin önemli kavramlarından biri olan "Pygmalion etkisi" ya da daha bilindik adıyla "kendini gerçekleştiren kehanet" kavramı bağlamında incelemektir. Orhan Pamuk bu romanında eserin başından beri okuyucuyu ve roman kahramanını belirli bir düşünceye hazırlamak ister. Tüm olayların meydana geliş sebebi, belirli bir teoriye gerçeğe dönüştürmek içindir. Romanın başkarakteri Cem, farkında olmadan hayatı boyunca karşılaştığı olaylar neticesinde adım adım kendi kehanetine doğru ilerler. Hayatındaki tüm olaylar, karşılaştığı tüm insanlar, yaptığı tüm eylemler onu bu kehanete doğru sürükler. Ne kadar istese de bu durumdan kaçamaz sonunda korktuğu başına gelir ve kehanet kendini gerçekleştirir. Cem'in babasının onu küçük yaşta terk etmesi, ardından "baba" rolüne koyduğu Mahmut Usta'yı bir kuyuda ölüme terk ederek onun katili olduğunu düşünmesi, bundan sonraki hayatında Kral Oedipus, Şehname'deki "Rüstem ile Sührab" hikâyesi gibi "baba-oğul ve ölüm" temini konu edinen eserlerin peşinden gitmesi onu hep kendi kehanetine hazırlar. Nitekim sonunda kehanet kendini gerçekleştirir ve Cem de kendi oğlu tarafından öldürülür. Sonuç olarak bu çalışmada Cem'in yaşamını etkileyen olaylar, kendini gerçekleştiren kehanet kavramı bağlamında incelenerek, bu alanda yapılan çalışmalara yeni bir bakış açısı getirmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kırmızı Saçlı Kadın, Orhan Pamuk, Kendini Gerçekleştiren Kehanet, Psikoloji, Edebiyat.

Abstract

The aim of this study is to examine the novel The Kırmızı Saçlı Kadın, one of the most successful examples of modern Turkish literature, in the context of "pygmalion effect", one of the important concepts of my psychology. In this novel, Orhan Pamuk wants to prepare the reader and the hero of the novel for a certain thought since the beginning of the work. The reason why all events occur is to make a certain theory a reality. The protagonist of the novel, Cem, unwittingly moves towards his own prophecy as a result of the events he has encountered throughout his life. All the events in his life, all the people he meets, all the actions he does lead him towards this prophecy. No matter how much he wants to, he cannot escape from this situation, and in the end, what he fears happens to him and the prophecy comes true. Cem's father abandoning him at a young age, then leaving Mahmut Usta, whom he put in the role of "father", to die in a well and thinking that he was his murderer, in his next life, King Oedipus, "father-son" like the "Rüstem ile Sührab" story in Şehname. The pursuit of works on the subject of "and death" always prepares him for his own prophecy. As a matter of fact, the prophecy finally comes true and Cem is killed by his own son. As a result, in this study, it is aimed to bring a new perspective to the studies in this field by examining the events affecting Cem's life in the context of the concept of Pygmalion Effect.

Keywords: Kırmızı Saçlı Kadın, Orhan Pamuk, Pygmalion Effect, Psychology, Literature.

Atıf/Citation: ÇAKIR, D. (2021). Kendini Gerçekleştiren Kehanet: Kırmızı Saçlı Kadın. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 110-117.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dilek ÇAKIR

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Giriş

Kendini gerçekleştiren kehanet ya da Pygmalion etkisi olarak adlandırılan bu kavram başlangıçta gerçekliği olmayan bir durumun, beklentilerin oluşturduğu düşünceler sayesinde gerçeğe dönüşmesidir.(Reynolds, 2007). Kişi başlangıçta olmayan bir duruma inanır, daha sonra düşünceleri ve davranışlarıyla birlikte farkında olmadan bu durumun öngöründen çıkarak gerçeğe dönüşmesine neden olur. Böylelikle öngörüye dayanan olumsuz düşünce kendini gerçekleştirir.(Bilgin, 2003). *Kırmızı Saçlı Kadın*'da (Pamuk, 2019). da Cem, romanın başından beri bu kavramın peşinden gider. Yaşadığı türlü türlü olaylar sanki onu bilinmez bir kehanete doğru adım adım götürmektedir.

Pygmalion etkisi olarak bilinen kendini gerçekleştiren kehanet kavramı, ilk defa 1948 yılında sosyolog Robert Merton tarafından ortaya atılır. Robert Merton bu kavramı “Olay veya koşulların yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanan yeni davranışlar, yanlışın gerçekleşmesine neden olur” şeklinde açıklar. (Merton, (1948). Merton'ın yaşadığı devirde siyahiler grev kırıcı oldukları gerekçesiyle sendikalara alınmazlar. Belirli bir zaman sonra siyahiler de bu durumu kabullenirler ve sendikalara girmek için hiçbir girişimde bulunmazlar ve bu düşünce, sonrasında siyahiler de dâhil olmak üzere tüm insanlar tarafından kabul görür. Siyahiler kendini grev kırıcı olarak kabul ederler ve o yönde bir davranış eğilimi gösterirler.(Rosenthal, Jacobson, 1966). Daha sonra bu etkiye Pygmalion olarak da bilinen kendini gerçekleştiren kehanet adı verilir. Günümüzde tüm otoriteler tarafından geçerliliği kabul edilmiş ve psikoloji literatürlerine girmiş kavramdır.

Pygmalion, Antik Yunan felsefesine ve mitolojisine ait bir kavramdır. Pygmalion, Kıbrıslı bir heykeltıraştır. İşini çok sevmektedir ve günlerini yaptığı bu heykellerle konuşarak geçirir. Tüm insanlardan uzakta kalmayı tercih eder. Bütün dertlerini, sevinçlerini yaptığı bu heykellerle paylaşır. Bir gün kusursuz bir kadın heykeli yapmak ister ve bunu gerçekleştirmek için harekete geçer. Galetea adını verdiği, fildişinden yapılmış bu heykel o kadar sıra dışı ve etkileyici bir heykel olur ki Pygmalion, kendi yaptığı bu heykele âşık olur. Heykel, âdeta canlı gibidir, herkese kusursuz bir kadın olarak görünür. Pygmalion, heykeli canlı bir kadın gibi görür ve her anını, her sevincini onunla paylaşmak ister, bir an bile yanından ayrılmaz. Ancak Pygmalion'ın bütün çabalarına rağmen heykel, canlı olmadığı için onun aşkına karşılık veremez. Bu durum karşısında Pygmalion, üzüntüden günden güne eriyip gitmektedir. Onun bu hâline üzülen aşk ve güzellik tanrıçası Aphrodite, bu cansız heykele can verir. Kendi yarattığı heykelin ete kemiğe bürünüp aşkına karşılık verdiğini gören Pygmalion çok sevinir. O günden sonra insanla da arasını düzeltir ve bir ömür Galetea ile mutlu yaşarlar.(Can, 2011). Pygmalion, kendi yarattığı heykelin canlı olduğuna o kadar inanmıştır ki sonunda tüm evren, tanrıçalar onun bu isteğini yerine getirir. Başlangıçtaki düşüncesi gerçek olur. Bir konu veya kişi üzerindeki düşünceler zamanla insan zihninde beklenti oluşturarak onu gerçeğe dönüştürmek için olağanüstü bir çaba sarf ederler. Zamanla da örtük beklentiler sayesinde gerçeğe dönüşürler. Davranışa dönüşmesi beklenen inançlar, zamanla istedik davranışlara dönüşmesi yönünde bir etki oluştururlar.(Kramer,

2002). Bu düşünce ve inançların etkisinde beklenen davranışın ortaya çıkma durumu da artar.



Self-Fulfilling Prophecy (Ackerman, 2008)

Şekil 1. Pygmalion Etkisi ile Davranışlar Arasındaki İlişki

Kırmızı Saçlı Kadın romanında da Cem, romanın başından beri bu kavramın peşinden gider. Yaşadığı tüm olaylar sanki onu bilinmez bir kehanete doğru adım adım götürmektedir. Yaptığı her davranış, her seçim, her olay onu muhtelif bir sona doğru götürmektedir. Nitekim sonunda da bir öngörü, istenmeyen bir durum olan düşünce/davranış gerçek olur. Cem, okuduğu hikâyelerin etkisinde kalarak kendi oğlu tarafından öldürülmekten o kadar çok korkar ki romanın sonunda başlangıçta kehanet olarak adlandırılan bu durum gerçeğe dönüşür.

“Kendini Gerçekleştiren Kehanet” Kavramı Bağlamında *Kırmızı Saçlı Kadın* Romanı Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Romanın ilk bölümlerinde Cem’in çocukluk yıllarına, anne ve babasına, geleceğe dair hayallerine yer verilir. Cem’in annesi ile babası ayrılmışlardır. Annesini de çok sevmesine karşın her zaman babasına karşı ayrı bir sevgisi, ayrı bir özlemi vardır. Cem’in babası Akın, Beşiktaş’ta Hayat Eczanesi adlı bir eczanenin sahibidir, politik konulara karşı ilgilidir. Cem’in çocukluğu da babasının işleri dolayısıyla Beşiktaş’ta geçer. Babasının onları terk etmesinden sonra burada geçinemedikleri için teyzesinin Gebze’deki evlerine taşınırlar. Cem, burada eniştesinin bostanlarına göz kulak olur. Aldığı ücretle de dershaneye kayıt olacaktır. Ama bu parayı daha kısa zamanda biriktirmek için su kuyusunda çalışmayı tercih eder bir müddet sonra. Burada hayatının dönüm noktasında önemli bir görev üstlenen iki kişiyle karşılaşır: Mahmut Usta ve Gülcihan.

Birlikte oldukları süre zarfında Cem, Mahmut Usta’yı kendi babasının yerine koyar. Babasıyla Mahmut Usta’yı her yönden karşılaştırmaya başlar. Mahmut Usta’nın azarlamaları karşısında aklına babası gelir. Babası kendini azarladığında utanır, olayı unutmaya çalışır. Ama Mahmut Usta onu azarladığında hem ona itaat eder hem de içten içe öfke duymaya başlar. Roman boyunca Cem’in bu tavırlarına sık sık rastlanır. Mahmut Usta’ya karşı hem büyük bir sevgi ve saygı besler hem de ona karşı içten içe bir öfke duyar.

“Babam beni azarlasa, ona hak verir, utanır, olayı unutturdum. Mahmut Usta azarlayınca nedense bu daha derine işliyor, hem ona itaat edip dediğini yapıyordum hem de ona öfkeleniyordum.” (Pamuk, s.27)

Cem’in bu tavrı, babasına duyduğu öfkenin bastırılarak yön değiştirmesi olarak da adlandırılabilir. Akın Bey, Cem’i ve annesini hiçbir şey söylemeden terk edip gider, yıllarca onları arayıp sormaz. Onun yüzünden Cem ve annesi çok zor günler geçirir. Alıştıkları düzenlerini değiştirmek zorunda kalırlar. Cem, dersane parasını çıkarabilmek için çeşitli işlerde çalışır. Bu işlerden birinde ise tüm hayatını etkileyecek bir olay yaşar ve yaşamı boyunca o ânı unutamaz. Kendi kendini sürekli sorgulayarak geçmişle bir hesaplaşma içine girer. Ama tüm bu olaylar neticesinde bile Cem, babası Akın Bey’i sorgulamaz, suçlu bulmaz. Bu olaylarla hiç ilgisi olmayan bir kişi gibidir Cem’in gözünde. İçten içe babasına hep bir hayranlık duyar. Yaptığı her eylemi, her durumu hatta tüm hayatını babasına beğendirmek ister. Her başarısının ve başarısızlığının ardından babasının ne tepki vereceğini düşünür. Bu bağlamda Ayşe ile evlenmesi de dikkate değer bir unsurdur. Ayşe, Cem’in annesine benzemektedir ve mesleği de babasının mesleği olan eczacılıktır. Romanda önemli bir yer tutan Gülcihan da yine bu bağlamda önemli bir karakterdir. Öyle ki bu hayranlık, Cem’i babasıyla aynı kadına âşık olmaya kadar götürür. Gülcihan, babasının gençlik yıllarında tanışıp âşık olduğu kadındır. Cem ise kuyu açmak için gittiği Öngören’de Gülcihan’la 35 yaşlarındayken tanışır ve o da babası gibi Gülcihan’a âşık olur. Cem hayatı boyunca fark etmeden hep babasının seçimlerini tekrar eder. Babasına karşı büyük bir hayranlık duymaktadır. Mahmut Usta’da baba şefkatini, sıcaklığını bulsa da onu eleştirmekten hatta kıskanmaktan geri kalmaz. Mahmut Usta, Akın Bey gibi dokunulmaz, her yaptığı kabul edilen bir birey değildir. Cem ile babası arasındaki ilişki rahat baba- ezik çocuk paradoksuna, Cem ile Mahmut Usta arasındaki ilişki ise baskın baba- isyancı çocuk paradoksuna örnek oluşturur. Ama Mahmut Usta’da Cem’in hayatında verdiği önemli kararlarda etkili olur. Cem, yazar olmak istemesine karşın Mahmut Usta’dan etkilendiği için kendine meslek olarak mühendisliği seçer. Oysa Mahmut Usta ile tanışmadan önce yazar olma düşüncesi çok güçlüdür. Deniz Kitabevi’nde çalıştığı sırada bu amaçla pek çok kitabı okuyup inceler.

“Oysa ustamı kuyunun dibinde bıraktıktan sonra içimdeki yazarlık isteği hızla körelip duruyordu. Annem mühendis olmamı da çok isterdi. Böylece ben de jeoloji mühendisliğini işaretledim. Annem kuyucu çıraklığının ruhumu etkilediğini fark etmişti.” (Pamuk, s. 94)

Mahmut Usta İle Cem kuyu açmak için gittiği Öngören’de birbirlerine hikâyeler anlatırlar. Bu hikâyeler kimi zaman *Kral Oidipus*’tan kimi zaman *Şehname*’den kimi zaman ise *Hz. İbrahim Kıssa*’sı gibi kutsal kitap kaynaklı hikâyelerdir. Tüm hikâyelerin ortak noktası ise baba ve oğuldur. Mahmut Usta, Cem’den bir hikâye anlatmasını isteyince Cem, Deniz Kitabevi’nde çalışırken özetini görüp okuduğu *Kral Oidipus* hikâyesini anlatır. *Kral Oidipus* hikâyesinde Oidipus, gerçeklerin farkında



olmadan babasını öldürerek annesiyle evlenir ve babasının tahtına geçer. Gerçekleri öğrendiği zaman ise kendini cezalandırmak için gözlerini kör eder.(Sophokles, 2019). Mahmut Usta, Cem'e sürekli *Şehname*'den, kutsal kitaplardan hikâyeler anlatır. Yine Cem'in Kırmızı Saçlı Kadın'ı izlemek için gittiği tiyatrodan oynanan oyun, *Şehname*'den izler taşır. Bu tiyatro, eski masal ve efsanelerden izler taşıyarak ortaya ibretlik hikâyeler çıkaran bir yer; Gülcihan ise bu ibretlik hikâyeleri canlandıran oyuncudur. Bu açıdan bakınca Gülcihan'ın hikâyedeki rolü de kehanetlerin gerçekleşmesinde önem arz ediyor. *Şehname*'de Rüstem ile Sührab'ın hikâyesine yer verilir. Bu kez tam tersi olarak farkında olmadan baba öz oğlunu öldürür. Gerçeği anladığında ise büyük bir kedere hapsolür. Ve müthiş bir pişmanlık duyar. Hz. İbrahim, daha önce verdiği bir söz yüzünden oğlu İsmail'i Tanrı'ya kurban vermek ister. Mahmut Usta ile Cem'in birbirine anlattığı hikâyelerin temel konusu baba veya oğuldan birinin ötekini öldürmesidir. Yine romanda adı geçen hikâyelerden biri ise Kur'an'daki *Hz. Yusuf Kıssası*dır. Hz. Yusuf, kardeşleri tarafından babasının onu daha çok sevdiği düşünüldüğünden kıskanılarak bir kuyuya atılır. (TDAV İslam Ansiklopedisi (2013). Kuyu da romanda geçen bir diğer önemli motiftir. Roman, baba-oğul ve kuyu izlekleri etrafında şekillenir. Romanda her şey bu izlekler ile açıklanır. İlya Repin'in *Korkunç İvan Oğlunu Öldürüyor* isimli tablosu da bu izleği destekler bir öge olarak ilgili yerlerde romanda geçer. Metin bu bağlamda, metinlerarası ilişkiler ile doludur. Bu unsurların önemli bir yanı da Doğu ve Batı edebiyatlarının önemli eserlerine değinmesidir. Mahmut Usta'nın anlattığı ve Öngören'de kurulan Kırmızı Saçlı Kadın ve Turgay'ın oynadığı tiyatrodaki temalar Doğu edebiyatının önemli kaynakları arasındadır. Cem'in anlattığı *Kral Oidipus* hikâyesi, *Korkunç İvan Oğlunu Nasıl Öldürdü* tablosu da Batı'nın öne çıkan kaynakları arasındadır. Romanda anlatılan hikâyelerin daha sonra bir bir kendini gerçekleştirdiğini söylenebilir.

Cem, dalgın olduğu bir anda Mahmut Usta'yı kuyuya düşürür. Ses gelmeyince de Mahmut Usta'nın öldüğünü düşünür ve eşyalarını toplayarak hemen Öngören'den trene atlayarak kaçır ve Gebze'ye geri döner. Kral Oidipus'u yakalatanın yıllar sonra olay yerine geri dönmek olduğunu düşünür ve kendi de yakalanmaktan korktuğu için Öngören'e geri dönmek ve olayları unutmak için kendine söz verir.

“Herkes gibi sıradan ve “normal” bir hayat yaşamak istiyorsam o zaman ben de Oidipus'un tam tersini yapmalı yani hiçbir şey olmamış gibi davranmalıydım.” (Pamuk, s. 96)

Ama Cem bu olayın, Mahmut Usta'nın, Öngören'in ve kuyunun etkisinden kurtulamaz. Yıllar sonra iş için yaptığı yurt dışı seyahatlerini bile Öngören'i ve kuyuyu uçaktan izlemek için yaptığını kendine itiraf eder. Bu noktada bir gece Mahmut Usta'ya anlattığı *Kral Oidipus* hikâyesi gelir aklına. Babası yerine koyup sevdiği Mahmut Usta'yı kendisi öldürmüştür. Mahmut Usta ile birbirlerine anlattıkları tüm bu hikâyelerin bu ölümden bir etkisi olduğunu düşünür. Yine iş için İran'a yaptığı bir seyahatte başkalarından dinlediği “Rüstem ile Sührab” hikâyesi onu çok etkiler. Rüstem, Sührab ile yaptığı bir savaş sırasında öz oğlu Sührab'ı öldürür. Onun oğlu olduğu gerçeğini ise sonradan öğrenir.(Firdevsî,



2013). Bu olayın anlatıldığı tablolarda Rüstem'in yüzünde gördüğü büyük pişmanlığı kendi de yıllarca bir an bile azalmadan içinde yaşar. İran Sarayı'nda, Topkapı Sarayı'nda yurtdışında yaptığı gezilerde hep bu hikâyeyi araştırır, resmedilmiş tablolarına bakar. Zamanla Ayşe de bu sürece dâhil olur. Çok istemelerine rağmen bir çocukları olmamasını yurt dışında yaptıkları bu kültürel aktivitelerle unutmaya çalışırlar. Bu hikâyeye her ikisini de çok etkiler, sürekli arkadaşlarının çocukları üzerinden hangisinin Rüstem, hangisinin Sührab olacağına dair çıkarımlarda bulunurlar.

“Bazen insanları Rüstem tipi ya da Oidipal tip diyerek aramızda sınıflardık. Bütün iyi niyeti ve şefkatine rağmen oğlunda korku uyandıran babaların Rüstem olduğunu söyledik, ama Rüstem oğlunu bırakıp gitmişti. Babasına öfkeli, isyankâr oğullar da belki Oidipus'tu ama o zaman terk edilmiş Sührab kim oluyordu? (...) Dostlarımızın evine gittiğimizde çocukları görüp sonra onlar hakkında aramızda tartışmayı seviyorduk.” (Pamuk, s. 120).

Cem ve Ayşe'nin daha sonra kendilerine kurdukları inşaat şirketine verdikleri isim de dikkate değerdir: Sührab. Cem ve Ayşe Sührab'ı olmayan çocuklarının yerine koyar. Nasıl bir anne baba çocuklarını düşünürse onlar da gece gündüz Sührab'ı daha iyi yerlere taşımak için projeler yapar, nitekim sonunda amaçlarına da ulaşırlar. Sührab, bir anda büyüyüp zenginleşir. Cem bu noktada yine babasını hatırlayarak acaba babam benimle övünüyor mudur?, diye sorar kendine.

“(…)Şirkete de Sührab adını verdik. Bizim oğlumuz bu şirketti artık.” (Pamuk, s. 121).

“Sührab bizim oğlumuzdu. Pek çok oğuldan daha hızlı büyüyor, benzerlerinden başarılı oluyor ve akıllıca kararlar alarak dikkatleri üzerine çekiyordu.” (Pamuk, s. 140)

Sührab, ne oranda büyüyüp gelişirse Cem'in hazin ölümüne de o oranda yaklaşılmaktadır. Cem'in varlığından hiç haberdar olmadığı Gülcihan'dan olan oğlu Enver bu sayede babasını bulur. Gülcihan, oğlu doğduktan birkaç yıl sonra Turgay'dan ayrılır. Zaten Turgay, Enver'i kendi oğlu olarak bilmesine rağmen Enver'le hiç anlaşamaz. Gülcihan'la ayrıldıktan sonra da bir daha Enver'le de hiç görüşmez. Enver, sırf Turgay'ın sosyalist görüşlerine karşıtlık olsun diye milliyetçi dergilerde yazılar yazar. Cem; Enver'in oğlu olduğunu öğrendiğinde yıllarca sosyalist gruplara katılarak onlarla fikir yürütmüş, bu düşünceleri uğruna da işkenceler görmüş babasının, milliyetçi dergilerde yazılar yazan bir torunu olduğunu öğrense ne tepki vereceğini düşünmekten kendini geri alamaz. Burada bile ilk önce babasının ne düşüneceğini, nasıl tepkiler vereceğini düşünür. Çünkü babası Akın, yıllarca sosyalist gruplara katılarak onlarla fikir yürütmüş bu düşünceleri uğruna da işkenceler görmüştür.

“Evde Ayşe'ye göstermeden şiirleri okurken, acaba babam sağ olsaydı, dinci dergilere şiirler yazan torunu hakkında ne düşünürdü, diye sorardım kendi kendime.” (Pamuk, s. 149).

Enver, kendini gerçekleştirememiş bir çocuktur. Muhasebecilik yapar ama bu alanda çok büyük bir



başarısı yoktur, insanlarla olan diyalogları sınırlıdır, yoksulluk içinde yaşamaktadır. Gülcihan sayesinde düştüğü kuyudan kurtulan Mahmut Usta, Enver'in babası gibidir. Mahmut Usta'yı babası olarak gören Cem'in oğluna da yine Mahmut Usta babalık yapar. Gülcihan, bir gün bir reklam filminde ve gazete haberinde Cem'i görünce birden Enver'in hayatının Cem'in paraları sayesinde kurtulacağını düşünür ve o güne kadar hiç bahsetmediği bir ihtimalden bahseder oğluna, belki babasının Cem olabileceğini anlatır. Tüm bu yaşananlar Cem'i ağır ağır kendi sonun yaklaştırır. Gülcihan Cem'in ölümünün para için olmadığını söylese de romanda Sührab'ın bu ölümden büyük etkisi olduğu hissettirilir. Gülcihan'ın tekrar Cem'i görüp hatırlaması Sührab sayesinde olur yine. Sührab'ın zenginliğinden oğluna bir pay çıkarabileceğini düşünür. Tüm bu noktalarda kendini gerçekleştiren kehanetin devreye girdiği söylenebilir.

Romanda bir diğer nokta da Enver'in Cem'in çok istediği ama olamadığı yazarlık mesleğini yapmasıdır. Hatta romanın sonunda *Kırmızı Saçlı Kadın* romanının Enver'in savunma metni olduğu görülür. Okuduğu hikâyelerin etkisinde kalarak hayatı boyunca bir oğlu olup onun tarafından öldürülmekten korkan Cem, yıllar sonra ortaya çıkan oğlunun kendini öldürmesiyle hayata veda eder. Onun ölümü de tıpkı *Kral Oidipus* hikâyesindeki gibi kendi oğlu tarafından gerçekleştirilir. Cem de *Şehname*'deki Rüstem gibi kendi oğlunu terk eder, çocuk babasız kalır. Enver'in oğlu olduğunu o da Rüstem gibi çok sonra öğrenir. Üstelik bu ölüm, yıllarca içindeki tüm isteğe rağmen bastırıldığı Öngören'e tekrar geri döndüğünde, yıllar önce Mahmut Usta'nın düştüğü kuyunun başında olur. Yıllar sonra aynı kuyunun başına Mahmut Usta'dan etkilendiği için kendine meslek olarak seçtiği mühendis olarak geri döner. Âdeta tüm her şey plânlanmış gibidir. Her şey, Cem'i bu sonuca doğru sürükler. Cem, Öngören'e giderken yanına bir de silah alıp gider. Enver ile kendi sonlarının da ya Rüstem ve Sührab'a ya da Oidipus ile babasına benzeyeceğinin farkındadır, silahla oraya gitmesi de buna delil oluşturur.

“Yüzünü göremiyordum ve ona yakından bir daha bakmayı çok istiyordum. Yıllar sonra evladımdır diye bir delikanlıdan korkup saklanmamda rüyalarından çıkma bir yan vardı. En sonunda cebimdeki tabancaya güvendim ve çıkıp ona sokuldum.” (Pamuk, s. 164).

Ayşe de kehanetin gerçek olacağını farkındadır. Cem ile yaptığı son konuşmada ona kendini Sercan diye tanıtan kişinin kendi oğlu olduğunu ve onu öldürmek istediğini söyler ama Cem'in ölümüne mâni olamaz. Cem ve Enver terk edilmiş fabrikada kuyunun başında karşı karşıya geldiklerinde silahı ilk kullanan kişi Cem'dir. Kehanet bir kez daha kendini gerçekleştirir. Cem, bu çıkmazın ve kehanetin gerçek olacağını farkındadır. Bu hikâyede kendisi Rüstem olmayı tercih eder. Ama aralarındaki boğuşmadan sonra silahla vurulan o olur ve yıllar önce Mahmut Usta'yı bırakıp gittiği kuyuya bu kez kendisi düşer. Kehanet bu kez Kral Oidipus temi üzerinden kendini gösterir.



Sonuç

Gerçekliği olmayan muhtelif olaylar birtakım algılarımız ve anlamlandırmalarımızla birlikte şaşırtıcı bir şekilde gerçeğe dönüşürler. İnsan beyni olumlu ya da olumsuz belirli düşünceler etrafında hareket ettikçe zamanla bunu bedenselleştirerek gizil bir şekilde gerçeğe dönüştürmek için somut adımlar atar. Sonuç olarak da başlangıçta olmayacak ya da olması güç olan bir durum gerçeğe dönüşür. Çünkü algılar belirli düşünceler üzerine yoğunlaştığı zaman farkında olarak ya da olmayarak yapılan her davranış, atılan her adım ve alınan her karar bu düşünceyi gerçekleştirmek için iş birliği içinde hareket ederek gerçeğe dönüştürür.

Kırmızı Saçlı Kadın romanında, romanın başından itibaren gelişen olaylar, alınan kararlar, yapılan tercihler romanın başkişisi Cem'i belirli bir kehanete doğru sürüklemektedir. Romandaki tüm olaylar baba – oğul ikileminde geçer. Olayların merkezine bu kavramlar yerleştirilmiştir. Cem; babasıyla yaşadığı ilişki, takip ettiği edebî eserler, şirketine koyduğu isim vb. durumlarla aslında yıllarca kendi korktuğu sonunu hazırlamıştır. Bütün bu durumların hepsi kehanetin kendine gerçekleştirmesine yardımcı olan yapı taşlarıdır. Başlangıçta kehanet olarak adlandırılan durum romanın sonunda kendini gerçekleştirmiştir.

Kaynakça

- Ackerman, C. E. (2020). Self-Fulfilling Prophecy in Psychology: 10 Examples and Definition. Positive Psychology, April 17.
- Bilgin, N. (2003). *Sosyal Psikoloji Sözlüğü – Kavramlar, Yaklaşımlar*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Can, Şefik, (2011), *Klasik Yunan Mitolojisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, s. 120-121.
- Firdevsî (2013), *Şehnâme*, (çev.Necati Lugal),Ankara: Kabalıcı Yayınları, Ankara.
- Merton, R. K., (1948) “The self-fulfilling prophecy”, *Antioch Review*, 8, s. 193-210
- Pamuk, Orhan (2019), *Kırmızı Saçlı Kadın*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Reynolds, D. (2007) “Restraining Golem and Harnessing Pygmalion in the Classroom: A Laboratory Study of Managerial Expectations and Task Design, *Academy of Management Learning & Education*”, 2007, Vol. 6, No. 4, 475–483
- Rosenthal, R. and SL Jacobson, L. (1966). “Teachers' expectancies: Determinates of pupils' IQ gains. *Psychological Reports*”, 19, 115118. Rosenthal, R. ve Jacobson L.(1968). Pygmalion
- Sophokles (2019), *Kral Oidipus*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- TDAV İslam Ansiklopedisi (2013), Cilt 44, s. 28-30.

OKUL ÖNCESİ DİN EĞİTİMDE SOYUT KAVRAM ETKİNLİK ÖRNEKLERİNİN TAHLİLİ

Analyzing Abstract Conceptual Activity Examples In Pre-School Religious Education



Emine BALBAY

Dicle Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Din Eğitimi ve Felsefe ABD, Doktora Öğrencisi., Diyarbakır, Türkiye, balbay.emine@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
19..08.2021

Kabul/Accepted:
19.09.2021

Sayfa/ Page:
118-132



10.32579/mecmua.984949

Öz

Günümüzde insan psikolojisinin kökeni birçok faktörle birlikte bebeklik ve ilk çocukluk dönemi gelişim seyrine bakılarak çözümlenmeye çalışılmaktadır. 4-6 yaş dönemindeki çocuğun dünyasına çirmek, ruhunun zenginliğinden faydalanmak, çocuğun doğuştan getirdiği ve eğitime ihtiyaç duyan yeteneklerinin keşfedilmesine olanak sağlamaktadır. Eğitim; çocuğun bilişsel, duyuşsal, psikomotor gelişimi ile sosyal-kişilik, dinî- ahlakî gelişiminin birbiri ile ilişkili ve bir bütün olduğunu kabul ederek planlandığı takdirde çocuğun kendini gerçekleştirme adına sağlıklı bir gelişim dönemi yaşayacağı mümkün olabilecektir.

Çocuklarla ilgili klasik bilgilere günden güne yenileri eklenmektedir. Çocukların dinî gelişimi, dinî gelişimini etkileyen faktörler, zihinsel ve psikolojik gelişimlerinin ne tür bir din eğitimi kabulleneceği konusunda birçok yöntem geliştirilmektedir. Öğretici konumunda olanların, dinî gelişimin çocuğun gelişim özelliklerinin bir parçası olduğunun bilincinde olmaları gerekmektedir. Okul öncesi din eğitiminde; değerler eğitime ait soyut kavramlar ile dinî soyut kavramların öğretimi konusunda hangi yöntemin doğru olduğunu, hangi yöntemin ise çocuğun din algısını tahrip edici olduğunu öğrenmeye gayret göstermek öğreticinin en önemli sorumluluklarındandır. Değerler eğitiminde sıkça uygulanan soyut kavram etkinliklerinin verimliliği ve okul öncesi çocuğun gelişim özelliklerine uygunluğu iyi düşünülmelidir. Aynı zamanda dinî soyut kavramlarla ilgili öğrencilerin sorduğu sorulara verilecek cevapların da bu dönem çocuğunun gelişim özellikleri dikkate alınarak cevaplanması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Okul Öncesi Din Eğitimi, Dinî Gelişim, Değerler Eğitimi, Dinî Soyut Kavram, Tanrı Tasavvuru.

Abstract

Today, the origin of human psychology is tried to be resolved by looking at the developmental course of infancy and early childhood together many factors. Entering the world of the child at the age of 4-6 allows the discovery of the child's innate abilities that need training. Education shows that if the child's cognitive, affective, psychomotor development and social- personality, religious-moral development are interrelated and planned as a whole, the child will experience a healthy development period for self-realization.

Classical information about children is constantly being added Classical information about children is being added day by day. Many methods are being developed about the religious development of children, the factors affecting their religious development, and what kind of religious education their mental and psychological development will accept. Those who are in the position of teachers should be aware that religious development is a part of the development is a part of the developmental characteristics of the child. In pre-school religious education, it is the teacher's most important responsibility to try to learn which method is correct and which method is destructive for the child's perception of religion in teaching abstract concepts related to values education and religious abstract concepts. The efficiency of the abstract concept activities frequently applied in values education and their suitability for the developmental characteristics of the preschool child should be well considered. At the same time, the answers to the questions asked by the students about religious abstract concepts should be answered by considering the developmental characteristics of the child in this period.

Keywords: Pre-School Religious Education, Religious Development, Values Education, Religious Abstract Concept, God Vision.

Atıf/Citation: BALBAY, E. (2021). Okul Öncesi Din Eğitimde Soyut Kavram Etkinlik Örneklerinin Tahlihi. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 118-132.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Emine BALBAY

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Bu makale Doç. Dr. Davut Işıkoğan danışmanlığında devam etmekte olan "DİB'e Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kurslar İle Sivil Kuruluşlara Bağlı Din Eğitimi Ağırlıklı 4-6 Yaş Grubu Kursların Ders Programının Karşılaştırılması" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

Giriş

İnsanoğlu için eğitim hayat boyu devam eden bir süreçtir. İnsan hayatının hiçbir döneminde tamamlanmış, kemale ermiş bir eğitimden bahsedilemez. Eğitimin temel amaçlarından biri bilginin hakikatine ulaşma çabasıdır. Bilginin hakikatine ulaşma isteği kişide öğrenmeye ve öğretmeye karşı bir eğilim ortaya çıkarır.

Her insan farklı özellikler ve farklı yeteneklerle dünyaya gelir. Bilim, sanat, edebiyat gibi alanların var oluşu insanların ilgi ve yeteneklerinin farklı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte ırkı, rengi, dili fark etmeksizin bütün insanlar iyilik, doğruluk, adalet, güven vb. değerler fıtratına nakşedilmiş olarak hayata gözlerini açar. Bireysel düzlemde insanın psikolojik yapısına, duyu dünyasına ve davranışlarına etki eden bu değerler aynı zamanda toplumda huzurun sağlanması açısından insanlar arası ilişkilere sağlıklı bir işlerlik kazandırır. Ancak her çocuk doğduğu ve büyüdüğü çevrenin dinî ve ahlâkî değerlerinden etkilenir. Anne baba, bakıcı ve ilk öğretmenden oluşan çocuğun ilk yetişkin çevresi çocuğun bilişsel, sosyal-kişilik, dinî-ahlâkî, gelişiminde önemli rol oynar. Bu dönemde çocuğun öğrenme ve keşfetme merakı, yetişkin tarafından tehlikeli ve istenmeyen bazı davranışlar olarak görülebilir. Çocuk bu süreçte engellenmelerle ve yasaklarla karşılaştığında öğrenmenin hazzına ulaşamayacağı gibi gelişim süreci açısından bazı kritik dönemleri sağlıklı yaşayamayacaktır.

Çocuğu hayata hazırlamak adına baskılayarak, yasaklar koyarak eğitmeye çalışmak, çocukluğu yetişkinliğe geçiş için bir basamak olarak görmek gibi bir yanlış anlayışı doğurur. Hayata çocuk olarak başlamanın anlamı yeteneklerin ortaya çıkarılmasıdır. Çocukluk bilinçli ebeveyn ve öğretmenlerin gözetiminde bütün gelişimsel özellikleri ve kritik dönemleri sağlıklı bir şekilde yaşanması gereken, hayatın önemli bir dönemidir Aynı zamanda bu dönemde çocuk hayatının hiçbir döneminde zekice bir yetişkinin yardımına ihtiyaç duyduğu kadar ihtiyaç duymaz.

İnsan hayatının önemli bir aşaması olan çocuk eğitiminin amaçlarından biri çocuğa alışkanlık kazandırma ya da davranış eğitimidir. Davranış eğitiminin en önemli kaynağı ise çocukta yüksek motivasyon kaynağı olacak merak ve heyecan duygusunu uyandırmaktır. Öğrenmeye karşı çocuğun merak duygusunu uyandıracak olan anne baba ve öğretmenlerdir.

İbni Sina çocuğun ahlak eğitiminde ruh ve beden gelişim özelliklerinin dikkate alınarak her ikisinin paralel geliştirilmesi gerektiğini ifade eder. Ahlak eğitiminin temelinde çocukta aşırı korku, uykusuzluk gibi bir takım hasarlar bırakacak şiddete dayalı eğilimlerden kaçınılmalıdır. (Çelebi, 1998: 237) Erken çocukluk dönemi henüz soyut kavramların tam olarak algılanmadığı bir dönem olmasından ötürü çocuğun bilişsel gelişimi dikkate alınarak bir din eğitimi programı hazırlanmalıdır.

İbni Haldun'a (Haldun, 2017: 991) göre çocuğa sert davranmak onun kabiliyetlerinin gelişmesini engeller. Çocuğun öğrenme hevesini ve özgüvenini yok eder. Erken çocukluk dönemi; keşfetmenin ve merakın en üst seviyede yaşandığı bir süreci kapsar. Çocuk çevresinden duyduğu soyut kavramlarla ilgili çokça soru sorabilir. Çocuğun soracağı sorular yetişkin tarafından saçma, gereksiz ya da günah olarak tanımlandığında çocuğun merak duygusu törpülenmiş, öz güveni kırılmış ve öğrenme isteği elinden alınmış olur.

İbni Haldun, çocuk eğitiminde ezber dayalı olmayan, yaşatmaya ve göstermeye dayalı somut verilerin önemli bir yer tuttuğunu ifade eder. Ona göre öğrenmede birden fazla bilginin aynı süreçte verilmesinin yerine çocuğun gelişim düzeyi dikkate alınarak tedrici bir sistem uygulanmalıdır. (Tezcan, 2019: 209). Erken çocukluk döneminde soyut kavramların öğretiminde somut örnekler ve materyaller önemli yer tutar. Dinî eğitime dayalı soyut kavramlar ile değerler eğitimine dayalı soyut kavramların öğretimi çoğun bilişsel ve duygusal gelişimine paralel olarak çeşitli somut etkinlik örnekleriyle planlandığı takdirde çocuğun soyut algılarının temeli sağlam atılmış olur.

1. Araştırmanın Problemi

Okul öncesi eğitimde değerler eğitimine dair soyut kavramların ve dinî soyut kavramların bu dönem çocuğunun gelişim özelliklerine uygun bir şekilde çocuğa anlatılması önemli bir husustur. Araştırmada erken çocukluk döneminde çocuğun sorabileceği Allah tasavvuru, melek, ölüm ve dua gibi soyut kavramlarla ilgili sorular oluşturulmuştur. “Öğretmenim, Allah’ı neden göremiyoruz?” “Öğretmenim, Allah nerede?” “Öğretmenim, babaannem Allah tavandan seni izliyor, yaramazlık yaparsan seni görür dedi.” “Öğretmenim, Allah bizi görür ve duyar dediniz Allah’ın da bizim gibi gözü ve kulağı var mı?” “Öğretmenim, annem “Allah çocukları korur” dedi. “Allah’ın kocaman kolları ve bir sürü elleri mi var hepimizi korur?”, “Öğretmenim, yaramazlık yaptığımda annem Allah seni yakar, Allah seni kör eder diyor, doğru mu?” “Öğretmenim, hayalimde Allah uzun beyaz elbiseler giymiş, uzun sakallı ellerini göğe doğru kaldırmış ve havada dönüyor.” “Öğretmenim, Allah’ın çocukları var mı?” “Öğretmenim, melekler kız mı erkek mi? Meleklerin kanatları var mı?” “Öğretmenim benim annem öldü, herkes annemin cennete gittiğini söylüyor, ben de annemin yanına gitmek için ölmek istiyorum. Annem hem toprağın altında hem cennette mi?” “Öğretmenim geceleri cadılar ve canavarlar görüyorum, bu yüzden uyumak istemiyorum.” “Öğretmenim ben neden bir kralın kızı, bir prenses olmadım. Ya da annem ve babam neden kral ve kraliçe değil.” “Öğretmenim her şeyi Allah’tan isteyin demiştiniz ben Allah’tan oyuncak bebek istedim ama vermedi”.

Okul öncesi dönemde çocuğun Allah hakkında soru sorması ve Allah’ı antropomorfik özelliklerde hayal etmesi gelişimsel özellikleri açısından normal bir süreçtir. Allah tasavvuru ve diğer dinî soyut kavramlarla ilgili olarak öğrencilerin sorabileceği bu sorulara karşılık öğreticilerin nasıl cevap verdiği araştırmanın problemlerinden biridir. Araştırmanın bir diğer problemi ise değerler eğitimine dair soyut kavramlarla ilgili öğreticilerin uyguladığı etkinliklerin okul öncesi çocuğun gelişimsel özelliklerine uygun olup olmadığıdır.

Araştırmada okul öncesi eğitimde değerler eğitimi ile ilgili etkinliklerden örnekler verilerek öğreticilerin değerler eğitimi ile ilgili uygulamalardan bu örnekleri uygulayıp uygulamadıkları ya da bu örneklerle benzer uygulamalarının öğrencinin gelişim düzeyine uygunluğu problemi ele alınmıştır. Değerler eğitimi ile ilgili uygulanan etkinliklerden “değer ağacı proje ödevi”, “öğretmenin adaleti hikayesi”, “şeker kolyesi” gibi örnekler verilerek öğreticilerin değerler eğitimi uygulamalarının pedagojik açıdan uygunluğu problemi ele alınmıştır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma okul öncesi din eğitimine yönelik devam etmekte olan doktora çalışmasından türetilmiştir. Bu çalışma Diyarbakır ve Batman merkezdeki onar öğretici ile yapılan nitel bir mülakat çalışmasıdır. Yarı yapılandırılmış mülakat metni anket ve mülakat sorularından oluşmaktadır.

Görüşme metni yarı yapılandırılmış nitel mülakat sorularından oluşmaktadır. Nitel mülakatlar mülakat yapılan kişiye kendi kelimeleri ile cevap verme ve bakış açısını açıklayabilme imkânı veren araştırmalardır. Nitel mülakatların amacı, mülakat yapılan kişilerin dünyayı nasıl gördüklerini anlamak, olaylara bakış açılarını öğrenmek ve kullandıkları dili ve olaylardan çıkardıkları yargıları kişisel bakış açıları ve deneyimleri ile ifade ettiklerini yakalayabilmektir. Bu açıklık, nitel mülakatları nicel çalışmalarda kullanılan kapalı uçlu anket ve testlerden ayırır. Nitel mülakatların temel prensibi katılımcıların sahip oldukları anlayışları kendi kelimeleri ile açıklayabilecekleri bir çatı sunmaktır. (Patton, 2014: 348)

Araştırmanın anket ve yarı yapılandırılmış mülakat metni öğreticilerle tek tek görüşülerek uygulanmıştır. Görüşme esnasında yarı yapılandırılmış mülakat sorularının tam anlaşılması için sorular farklı şekillerde de sorulmuştur. Mülakat uygulanırken öğretici yorumlarının tek tek yazılması ile zaman kaybı olacağından ve öğreticinin doğal konuşma akışını engelleyeceğinden dolayı bunun

yerine telefon ses kaydedici programına ses kaydı yapılmıştır. Bu ses kayıtları toplam 394 dakika sürmüştür. Ses kayıtları daha sonra bilgisayar ortamında Word programında yazılmış ve daha sonra değerlendirilmiştir.

1. Erken Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim

Din ve bilim, insanın doğuştan gelen dinî bir yatkınlığa sahip olduğunu kabul eder. Dinî potansiyel insanın doğuştan getirdiği diğer özellikleri gibi çevreyle münasebetleri sonucu ortaya çıkar. Birey için din bir çok tecrübe sonucunda önemli hale gelir ve bu durum dinî bir motivasyon işlevi görür. Dinî motivasyon ise hayat boyu devam eden dinî gelişimi önemli derecede etkiler. (Karaca, 2016: 17)

Dinî gelişim şuurda gerçekleşen bilişsel etkinlikler olmasının yanında duyguların eşlik ettiği anlamsal boyutun ön plana çıktığı davranışlarla gerçekleşir. Sadece bilişsel seviyede yaşanan etkinlikler kişilik üzerinde önemli etki yaratmadığı için tek başına bir değişim sağlamaz. Aynı zamanda bilişsel sistemin yeterince kullanılmaması sonucu anlamsal boyutun yakalanamadığı davranışlar da dinî gelişim üzerinde dönüştürücü bir güce sahip olmaz. (Karaca, 2016: 17)

Çocukta dinî gelişimin temelini din duygusu oluşturur. “Din duygusu bireyin kendini aşan doğüstü ve değişmez olan bir kudrete inanma duygusu ile bu varlığa karşı hissettiklerini faaliyete dönüştürme arzusundan oluşmaktadır.” “Dinî duygu ise ilk görünümleri açısından bağlanma, güven, sevgi, merak gibi temel psikolojik ihtiyaçların üzerinde yükselen ve zihinsel öğelerle kuvvet kazanan kompleks bir duygu türüdür.” (Çınar ve Şener, 20016: 610). Din duygusunun temelleri evlatlık duygusu ile ilişkilendirilmektedir. Din duygusunun temellerinde evlatlık duygusunu ön plana çıkan belirtiler bağlılık ve saygıdır. Çocukta bağlılık ve saygının kaynakları ise, merhamet yüklü bir sevgiye ve hayranlıktan ileri gelen aynı zamanda sevgisini kaybetme endişesine dayanan bir korkuya dayanır. (Mehmedoğlu, 2005: 610)

Dinî gelişiminin çocuktaki ilk belirtilerini inceleyen çocuk psikolojisi çalışmaları, çocuğun din duygusuna sahip olduğunu göstermektedir. İlk çocukluk yılları aynı zamanda ilk dinî sorgulamaların başladığı yıllar olarak bilinir. Erken çocukluk döneminden itibaren çocukta büyük bir dinî hazırlık ve dine karşı tabii bir yönelim olduğu ve dördüncü yaşın dinî dünyaya ilginin altın yaşı olduğu görülmektedir. (Selçuk, 1991: 36) Ayrıca çocuğun kutsala duyduğu korku ve saygı duygusu, din duygusunun ve dinî ilginin doğuştan olduğunu göstermektedir. (Vergote, 1951: 318) Çocuğun din duygusuna dayalı korku ve saygı duygusu üç yaşından itibaren belirgin hale gelmektedir. Bu korkuyla beraber saygı duygusu, ebeveynlere özellikle baba figürüne benzetilen Allah tahayyülü gerçeği ile kuvvetlenir. Çocuklar Allah ile ebeveyni arasında bir özdeşim kurarak Allah'ın bütün kudreti ve bilgisiyle her şeye tasarruf ettiğine inanırlar. Ebeveynler gibi Allah da çocuğun her istediğini yapabilen bir koruyucu gibi görünür. Bu Allah tasavvuru aynı zamanda hayali ve hissidir. Erken çocukluk döneminde aile dindarlığına dayanan bağlılık, güven ve saygı ebeveynlerden Allah'a doğru yön değiştirir. 5 ve 7 yaşına doğru çocuk şuurlu olarak, Allah'ı ebeveynlerden ayırt etmeye başlar. (Vergote, 1951: 318)

Kur'ân-ı Kerim'e göre çocukta dinî duygunun ve dinî ilginin doğuştan var olduğu ile ilgili olarak şöyle bildirilmektedir: “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanlar üzerinde yarattığı fitrata sınımsız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (Kur'ân-ı Kerim, 7: 12) Burada “fitrat” kelimesi, “Allah'ın mahlûkatı kendisini bilip tanıyacak ve idrak edecek bir hal üzere yaratması” (Dam, 2015: 65) anlamına gelmektedir. İşte bu ayetlerde insanda doğuştan potansiyel olarak yüce bir yaratıcıya inanma, güvenme, ona dayanma ve bağlanma gibi dinî duyguların bulunduğunu göstermektedir. Ancak doğuştan var olan dinî duygunun erken ya da geç gelişmesi, sağlıklı veya sağlıklı olmaması kişinin içinde bulunduğu çevresel koşullara göre değişmektedir. Bu çevresel koşullar erken çocukluk dönemi

için büyük ölçüde içinde yetiştiği aile ve sosyal çevresine bağlıdır. Bu konuda Hz. Peygamber, her doğan çocuğun fitrat üzere doğduğu ancak anne ve babanın daha sonra çocuğu Yahudi, Hristiyan, Mecusi yaptığını söyler. (Müslim, “Kader”: 23) Bu durum ailenin ve ilk sosyal çevrenin çocuğun ilk din duygusunun gelişmesinde önemli bir alt yapı oluşturduğunu göstermektedir.

2. Okul Öncesi Dönemde Soyut Kavramlar

Kavram, bireyin yaşayışları sonucu nesne ve olaylardan soyutlama yoluyla elde edilen ve simgelerle ifade edilen düşünmenin temel birimidir. (Akyürek, 2004: 41)

Kavramların öğretimi muhatap olunan kitlenin kendi bilişsel düzeylerine göre bilgilenebilmesine ve bilinçlenmesine katkıda bulunmayı amaçlar. (Akyürek, 2004: 41) Okul öncesi din eğitiminde kavram öğretiminin bir takım güçlükleri vardır. Özellikle dinî alana ait soyut kavramların öğretiminde okul öncesi çocuğun bilişsel düzeyine göre kavramın tanımını oluşturmak ve genel özelliklerini belirlemek oldukça güçtür. Aynı zamanda dinî alana ait soyut kavramların birbiri ile ilişkili anlam bütünlüğü göz ardı edilmemelidir. (Akyürek, 2017: 22) Dolayısıyla soyut dinî kavramların öğretiminde hangi kavramların öncelikli olduğu, hangi kavramların birlikte anlatılması gerektiği ile ilgili olarak bu öğretimin niteliği ve zamanı öğreticinin becerisi ve bilgi birikimine bağlı kalmaktadır.

Okul öncesi dönemde çocukların sadece somut ifadeleri ve kavramları anladığı yanlış bir düşüncedir. Soyut ifadeleri anlamaları da veya ifade edememesi de soyut ifadeleri anlama yetenekleri vardır. Bu dönemdeki çocuk soyut kavramlarla ilgili iradesi dışında bir takım düşünceler geliştirir. Bu dönemde çocuğun kendi zihinsel gelişiminde yapabileceği en iyi şey somut kavramlarla ilişkilendirerek soyutu anlama alt yapısını oluşturmasıdır. (Bilici, 2014: 173)

Okul öncesi din eğitiminde soyut kavramların öğretimi iki gruba ayrılabilir. Bunların birincisi dinî düşünceye ait dinî soyut kavramlar; ikincisi ise değerler eğitimi ile ilgili soyut kavramlardır. Tanrı tasavvuru, melek, cennet-cehennem, ölüm, dua gibi kavramlar dinî düşünceye ait; güvenilirlik, sorumluluk, saygı, sabır, doğruluk ve adalet gibi kavramlar ise değerler eğitimine ait soyut kavramlar olarak sıralanabilir.

2. 1. Dinî Soyut Kavramlar

Dinî gelişimin temel soyut kavramlarının başında Tanrı tasavvuru gelir. Bu kavram İslamî din eğitiminde “Allah tahayyülü”, “Allah imajı” gibi birkaç kavramla birbirine yakın anlamlarda kullanılabilir. Faruk Karaca'nın Dinî Gelişim Psikolojisi adlı eserinde 3-4 yaşlarında çocuklardaki Allah imajının ilk olarak daha çok baba imajının arkasında ortaya çıktığından bahseder. Bu yaş dönemindeki çocuk zihninde tasavvur ettiği Allah imajı ile anne baba algılarını zaman zaman karıştırabilir. Çocuğa göre Allah anne babasına benzeyerek tecessüm etmiş, her şeyi bilen, çocuğun ihtiyaçlarını gideren ve onu koruyup kollayan güçlü bir varlıktır. Bu durum aslında çocuğun algısında Allah'ın babalaşması değil, ebeveyninden başlayıp sonunda Allah'ı gerçek manada idrak edebileceği uzun vadeli bir sürecin başlangıcıdır. Çocuğun bebeklikte yaşadığı bilişsel belirsizlikten somuta, somuttan da soyut düşünceye kadar geçirdiği aşamalarda Allah imajı da şekillenir. Aynı şekilde anne babasının kendi ebeveynlerine anne baba demeleri sonucunda Tanrı nitelikleri yüklediği anne babasının insanüstü özelliklere sahip olmadıklarını fark eder. (Karaca, 2016: 99) Bu durum 5-7 yaşlarındaki çocuğun ebeveyninin gücünün sınırlı olduğunu keşfetmesi ve hayal kırıklığı yaşamasına sebebiyet verir.

Erken çocukluk dönemi dinî gelişim sürecinde Tanrı tasavvurunun oluşmasında baba figürünün yanında anne figürü de önemli etkiye sahiptir. Baba gücü temsil ederken anne sevgi ve bağlanmanın ilk tecrübe edildiği kaynaktır. Çocukların bebeklik döneminde annelerini güvenli bir bağlanma limanı olarak algılamaları hem kişilik gelişimi hem de dinî gelişim üzerinde kritik bir işleve sahiptir. (Karaca,

2016: 101) Anneyle çocuk arasındaki güvenli bağlanma ve ileriki yaşlarda kurulan sağlıklı iletişim sonucunda anneden yüce yaratıcıya doğru evrilen mutlak güven ve sevgi duyulan bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkar.

Çocukların Tanrı tasavvuru cinsiyet değişkenine göre farklılık gösterebilir. Erkek çocuklar Tanrıyı daha rasyonalist kavramlarla tasvir etmektedirler. Erkek çocuklar Tanrı'yı her şeyi düşünen ve bilen, bildiğini gösteren ve insanlara yol gösterici bir rehber olarak tanımlamışlardır. Erkek çocuklarının 'uzak Tanrı' anlayışının aksine kız çocukları duygusal yakınlığa sahip bir Tanrı tasavvuruna sahiptirler. Kızların Tanrısı, güç merkezli olmaktan ziyade, yakınlık merkezlidir. (Yıldız, 2007: 31)

Okul öncesi dönemde çocuğun merak duygusu soru sorma isteğini doğurur. Bu yaşlar hem anne baba için hem de çocuk için "altın yaş" olarak kabul edilir. (Başkurt, 2003: 116- 117). Çocuk bu yaşlarda Allah'ı merak ettiği gibi "melek", "şeytan", "cennet", "cehennem", "ölüm", "dua" kavramları ile ilgili sorular da sorar. Çocuk anne babadan yeterli bir cevap alamadığı takdirde bu soruları öğretmenlerine sorar. Soyut kavramlarla ilgili çocuğu tatmin edecek cevaplar verilmediğinde bu durum çocuğun zihin dünyasında bir takım korkulara sebep olabilir. Okul öncesi çocukların sorularına muhatap olan, onların eğitiminden sorumlu kişilerin çocukların bu sorularına gelişim düzeylerine uygun şekilde cevap vermeleri gerektiği bir hakikattir. Bu soruların doğru ve uygun bir şekilde cevaplanmaması çocukların ilerleyen yaşlarında sağlıklı olmayan bir dinî gelişim göstermelerine neden olur. Bunun yanında bu yaş döneminin ilgi ve merakı fırsat bilinerek, kolay inanırlık ve ezber yetenekleri kullanılarak yoğun bir şekilde bilgilerin yüklenmesi ise çocukta var olan doğal inancın yok olmasına sebep olur. (Tosun ve Çapçioğlu, 2015: 705- 720)

2. 2. Değerler Eğitimine Dair Soyut Kavramlar

Değerler birey, grup ya da toplum tarafından önemli görülen, insanların çoğu tarafından kabul edilen, beğenilen, arzu edilen şeyler olarak tanımlanabilir. (Ulusoy, 2014: 3) Değer bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği kıymet, yüksek faydalı niteliklerdir. Sosyal bilimler açısından değerleri önemli kılan insan davranışlarını ele alıyor ve yorumluyor olmasıdır. (Ulusoy, 2014: 3)

Değer eğitimi eğitim öğretime konu olan bilginin yanında öğrencinin bu bilgilerden elde edilen kazanımlar sonucunda kişiliğini iyileştirmesi, geliştirmesi ve aynı zamanda topluma karşı sorumluluğunu öğrenmesini kapsar. Her toplum kendi dinamiklerinden oluşan toplumsal değerlerini bilen, tanıyan, uygulayan ve örnek olan bireyler yetiştirmek ister. Değerler eğitimi ile bireyler içinde yaşadıkları topluma uyum sağlamayı, sosyalleşmeyi ve kültürel anlamda aidiyet hissetmelerini sağlar. (Ulusoy, 2014: 7)

Değerler eğitimi hayat boyu devam eden bir eğitim sürecini kapsar. 5-7 yaş dönemini kapsayan erken çocukluk döneminde kişilik gelişiminin yüzde seksen oranında tamamlandığı düşünülürse bu yaşlarda değerler eğitiminin verilmeye başlanması doğru bir yaklaşımdır. Bu dönem çocuklarının aileden ve okul öncesi eğitimden aldıkları değerler eğitimi ileride iyi bir vatandaş olma bilincine sahip olmalarına katkıda bulunacaktır. Erken çocukluk dönemi değerler eğitiminde ailenin ve öğretmenin model olması çocuğun değerleri davranış örnekleri üzerinden yaşayarak kazanmasına olanak sağlar. Değerler eğitimi baskıdan uzak disiplin ve özgürlük dengesi sağlanmış bir ortamda verilirse, değer eğitimi kimlik oluşturma eğitimine dönüşebilir. (Ulusoy, 2014: 8)

Eğitimin her alanında olduğu gibi değerler eğitiminde de bireysel farklılıklar göz ardı edilmemelidir. Değerler eğitiminde her çocuğun kendi ilgi ve eğilimlerine göre bir noktadan yaklaşmak, etkinlik ve alternatifleri çoğaltmak gerekir. Bu nedenle değerler eğitimi programları hem bütüne hitap edecek türden hem de çocukların farklı zekâ türlerine hitap edecek şekilde çok çeşitli olmalıdır. (Kaymakcan, 2016: 227)

Okulda değerler eğitimi bir bütün olarak görülmelidir. Değerler tüm eğitim etkinlikleri esnasında,

derste olduğu kadar ders saatleri dışında, koridorda, program dışı aktivitelerde, oyun odasında, bahçede kazanılabilmektedir. Bu nedenle öğrencinin yöneticisiyle, öğretmenlerle, hizmetlilerle ve arkadaşlarıyla kurduğu ilişkiler onun değer dünyasını zenginleştirmektedir. (Kaya, 2016: 148)

Değerler eğitimi çocuğun zekâ türüne, ilgi ve yönelimlerine göre hazırlanırken değerlerin soyut kavramlar olduğu ve bu nedenle değerlerin içselleştirilmesinin zor olduğu dikkate alınmalıdır. Hikâyeler, örnek olaylar ve örnek şahsiyetlerin, geziler ve uygun filmlerin etkinlik olarak kullanılması, soyut kavram olan değerlerin somutlaştırılmasına, çocuğun bu değerleri öğrenmesine kolaylık sağlayacaktır. (Ulusoy, 2014: 8)

3. Okul öncesi Din Eğitiminde Soyut Kavram Etkinlik Örnekleri

Bu bölümde öğretici görüşlerine dayanan okul öncesi din eğitimine yönelik yapılan araştırma bulgularının tahlili yer almaktadır. Okul öncesi din eğitiminde dinî soyut kavramlara ve değerler eğitimine dair oluşturulan etkinlik örnekleri öğreticilere soruldu. Aynı zamanda bu etkinlik örneklerinin veya benzerlerinin ders içeriklerinde uygulanıp uygulanmadığı soruldu. Verilen örneklerin okul öncesi çocuğun bilişsel, duyuşsal, psikomotor gelişim düzeylerine aynı zamanda psiko-sosyal, kişilik ve dinî gelişim özelliklerine uygunluğu değerlendirildi.

3. 1. Değerler Eğitimine Ait Soyut Kavram Etkinlik Örnekleri

3. 1. 1. Değer Ağacı Proje Ödevi

Bu etkinliğe göre öğretmenler sınıfa bir ağaç veya başka bir resim hazırlayıp asar. Öğrencilerin derste öğrenilen değeri sınıfta veya evde uygulamasına göre, öğretici bu ağaçta bir elmayı boyar. Öğreticiye bu etkinlik örneğinin veya bir benzerinin uygulanması durumu soruldu. Öğreticilerin verdiği cevaplar şu şekildedir:

C1) *Duvara ağaç yapıyoruz. Çocuk değerlerle ilgili doğru bir davranışta bulunduğu çocuklarla birlikte ağaca çiçekler ve kuşlar asıyoruz. Öğrenci ağacına daha çok çiçek ve kuş astırmak için doğru davranmaya gayret gösteriyor ve yanlış davranışlardan kaçınıyor.*

C2) *Değer ağacı yapmadık. Ancak değerler kavanozu yaptık. Derste işlediğimiz değerleri evde uyguladıkça velisi tarafından kumbaraya belli bir miktar para atılır. Yılsonunda o kumbaraları fakir ailelere gidip yardımlaşma değerini öğretmek amacıyla teslim ederiz. Veliler gerçekten çok memnun oldu.*

C3) *Biz buna benzer olarak dua ezberini yapan, diğer ödevlerini yapan öğrencilerimiz için gemi ilerletme etkinliği hazırladık. Günlük ödevini yapan öğrencinin gemisi bir adım ilerliyor. Çocuklar gemileri geride kalmaması diye ödevlerini yapmaya çalışıyorlar. Bu etkinlik verimli oluyor.*

C4) *Bu etkinlik her çocukta aynı etkiyi göremeyebiliriz. Bazı çocuklarda olumlu yönde etki bırakırken bazılarında tersi yönde etki edebiliyor. Ödevini yapamayıp fotoğrafının etrafını kalple dolduramayan çocukta aksi davranışlar gözlemleyebiliyoruz. Yani bir etkinlik yapıldığında her iki durum da gözden geçirilmelidir. Ancak çocukların büyük çoğunluğunda bir kalp yapıştırıcısı kazanmak için, ya da oyun odasına gitme hakkı kazanmak için yanlış davranışlarından vaz geçtiklerini olumlu davranışlara yöneldiklerini gözlemliyoruz.*

C5) *Ben değerleri ders olarak vermeyi, ardından da bir ödül vermeyi uygun görmüyorum. Çocuk ders olarak algıladığında uygulamada sorun yaşayabiliyor. Çocuklar kursta buldukları müddetçe doğru bulduğum davranışları sonunda takdir ettim. Örneğin, yemekten önce elleri yıkamak için sırada beklerken Yusuf sıranın sonunda olduğu için biraz üzgün görünüyor. Ben ona: "Yusuf cum Allah sabredenleri sever, sen şimdi sabırla beklersen, arkadaşını itmezsen, Allah bu davranışından dolayı seni çok sever. Ben biliyorum Yusuf sen şimdi çok güzel sabırla bekleyeceksin", diyorum.*

Bu örnek etkinliğin öğretmenlere sorulmasının sebebi değerler eğitiminin dayandığı soyut kavramlar öğretilirken uygulanan somut etkinliklerin verimliliğini tespit etmek; örnek etkinliklerin kazanılmış bir değer olması için etkinliğin sonunda verilen ödüllerin öğrenci üzerindeki etkisini tespit etmektir.

“Değer ağacı” adlı örnek uygulama ile okul öncesi öğrencilerle değerler eğitimi çalışması yapılmaktadır. Ancak bu uygulamada çocuğun yapmış olduğu her değer davranışına karşılık bir ödül verilmektedir. Ödül vererek bir çocuğu motive edebilirsiniz. Çocuk o işi yapar, hatta heyecanla yapar ama ödül vermeyi bıraktığında, çocuk da o işi yapmayı bırakır. Çocuğun o davranışı bırakmaması için sürekli ödül vermeniz gerekir.

Ödüle alışan çocuğun beyni dopamin salgılamayı bırakır. Yani, o ödülün zevk almamaya başlar. Çocuk ödülle iş yapmaya alıştıysa, kendi sorumluluğunda olan işler için bile sizden ödül talep eder. Ödül çocuğun sorumluluk bilincini öldürür ve muhakeme becerisini köreltir. Okul öncesi dönemde değerler eğitimi ile çocuğa değer davranışlarının kazandırılması amaçlanmaktadır. Ancak ödül ve övgü gibi dış kontrol mekanizmaları ile değer kazandırmak çok zordur. Tam tersi bu mekanizmalar çocuğun var olan değerini öldürür. Çocuğa davranışları için ödül verildiği zaman ona şöyle bir mesaj gider: “Yardım etmek kendi içinde değerli değildir. Onun için ben sana bir ödül vereceğim. Sen bunu ödül için yap.” Değer kazandırma süreci, çocukların değerleri içselleştirmesini gerektirir. Ama ödül içselleştirme sürecini olumsuz etkiler. (Bolat, 2016: 103)

3. 1. 2. Öğretmenin Adaleti Hikâyesi

Öğretmen öğrencilere bir ev ödevi verir. Ertesi gün ödevini yapıp getirenleri bahçede oyun oynamaya çıkaracağını söyler. Ödevini yapmayanlar ise bahçeye çıkarılmayacaktır. Bu ve buna benzer çalışma örneğiniz var mı? Bu örnek 4-6 yaş gurubu çocukların “adalet” kavramını anlamaları için doğru bir uygulama olur mu?

Değerler eğitimine yönelik bu uygulamada öğrencilerin kendi sorumluluklarını yerine getirme durumu dikkate alınarak adalet değeri kazandırılmak istenmektedir. Öğretici görüşleri aşağıdaki gibidir.

C1) Evet, ben de uyguladım. Ama ben ödev yapmadığı için değil, arkadaşına zarar verdiği için oyun odasına göndermediğim oldu. Ödev konusunda esnek davranırım. Bir sonraki güne ertelerim.

C2) Yaptıklarının bir bedeli olduğunu öğretiyoruz. Günlük ödevler veriyoruz. Ödevini yapmanın bir ödülü oluyor. Ama hiçbir çocuğu oyundan mahrum etmeyiz.

C3) Uygun olmaz. Çünkü çocuk böyle bir durumda ben ödevimi yapmadım bunun için oyun odasına gidemiyorum diye bir çıkarımda bulunamaz. Öğretmenim haklı adaletli davrandı diye düşünemez. Ben şimdi oyun odasına gidemiyorum bundan mahrum kaldım. Diye düşünerek öğretmene ve kursa karşı kötü duygular içine girebilir.

C4) Aslında ben ders için hiç böyle bir uygulama yapmadım. Ama yemeğini yemeyen, ailenin de bu durumdan muzdarip olduğu bir öğrencim vardı. Onun yemeğini az da olsa yemesi için herkese yönelik “yemeğini yiyenleri bahçeye indireceğim” diyerek onun da yemeğini yemesini sağlamaya çalışırım. O öğrencim az da olsa yedikten sonra onu da indiririm. Kesinlikle indirmemezlik yapmam. Hiç indirmemeyi doğru bulmuyorum. Oyun, oyun parkı, bahçe gibi kelimeler çocuk için çok değerli kavramlardır. Çocuğu bundan mahrum etmek kesinlikle doğru değildir.

Okul öncesi çocuğu ahlâkî davranışa yöneltmek için dikkat edilmesi gereken hususlardan biri çocukta var olan adalet duygusudur. 5-6 yaşlarından itibaren belirginleşen adalet duygusu çocuğun ahlâk duygusu üzerinde derin bir etki yapar. (Özyılmaz, 2003: 205) Ancak adalet kavramının, bu dönemdeki çocuk tarafından tam olarak anlaşılması düşünülmemelidir. Çocuktaki adalet duygusu, görünürdeki eşitlik şeklinde başlayan, adalet gelişiminin ilk basamağı şeklinde kendini gösterir. (MEB, 2007) Somut alışverişler şeklinde kendisini gösteren, göze göz, dişe diş anlayışı adalet kavramının benimseniyor olduğunun göstergesidir.

“ Öğretmenin Adaleti Hikâyesi” örneğinde öğretmen öğrencilere bir ödev verir ve ödevi yapmayan

öğrencilere bahçede oynamama cezası verir. Bu durumda ödevini yapan çocuğa bahçede oynama ödülü verilirken, yapmayan çocuğa “göze göz, dişe diş” eşitlikçi anlayışı üzerinden adalet kavramı öğretilmeye çalışılır. Ancak bu uygulamada çocuğa sorumluluk davranışı kazandırılması amacıyla verilen ev ödevi, çocuk yemek yemek, su içmek kadar ihtiyaç hissettiği oyun ile karşı karşıya getirilmiş oluyor. Çocuğun oyundan mahrum edilme cezasının yol açtığı stres, ödev sorumluluğunun yerine getirmemiş olması üzerine düşünmesini engeller. Çocuğun bu olaydan aklında kalan cezaya sebep olan şey değil, çocuğun yaşadığı stres, arkadaşlarına ve öğretmenine karşı duyduğu utanç duygusu olacaktır.

3. 1. 3. Şeker Kolyesi

Önceden hazırlanan şekerden kolyeler öğrencilere dağıtılır. Ertesi gün şekerlerin yenmeden getirilmesi istenir. Sabır gösteren öğrencilere bir tane daha şeker verilir. Bu örneğe benzer uygulama yaptınız mı? Sizce bu uygulama 4-6 yaş gurubu çocuklar için doğru olur mu?

Sabır değerinin öğretilmesi esasına dayanan bu örnek etkinlik öğreticilere soruldu. Öğreticiler şu şekilde cevap verdiler:

C1) Biz şeker kolyesi yapmadık. Çocuğa bir hediye paketi verdik. Bir gün sonra kursa geldiğinde getirmesini istedik. Sınıfta hep birlikte kutuları açtık. Ayrıca Peygamberimizin (a.s) bir sözü var: ehli kitabın yaptığı uygulamaları yapmayın onlara benzemeyin. Zebur'u öğretmek için içine şeker koyulur, çocuk okumaya başlarken o şekeri yemiş. Ben şeker kolyesi uygulamasını bu örneğe benzediği için yapmadım.

C2) Haşlanmış yumurtaları çocuklara verdik bir hafta boyunca eve götürdüler kursa getirdiler. Kırmadan getirip götürmesini sağlamadaki amacımız sorumluluk duygusunu kavraması; yememesi ise sabır kavramını öğrenmesi içindi.

C5) Bu örneği yaptık, çok faydası oluyor. Öğrenim saatleri içinde yapıyoruz.

C6) Bir gün çok uzun bir zaman. Çocuk bu kadar sabredemez. Sınıf içinde 3-5 dakika bile zor beklerler.

C7) Bence uygun bir uygulama değil. Şekeri yiyene kadar sabreder, şekeri yedikten sonra sabır değerini unuttur. Ama kursta günlük olarak her daim bu değerleri pekiştirmek gerekir. Pasta yiyeceklerini bildikleri gün her an sorabiliyorlar ne zaman yiyeceğiz diye. Ben de onlara abla bulaşıkları yıkayacak biz de derslerimizi okuduktan sonra pastalarımızı yiyebiliriz. O zamana kadar sabretmeliyiz. Allah sabredenleri sever diyorum.

C8) Bir kere yaptım. Ama bir daha yapmadım çünkü kıyamadım. Çocuğu beklet beklet sanki şeker daha çok cazip hale geliyor. Bir de annelik merhametiyle baktığım için bana uygun gelmiyor.

C9) Kur'an dersine başladığımızda şekerleri boyunlarına asıyorum. Zaten derste yemek yenmediği için çok sıkıntı olmuyor. Dersin sonunda yiyorlar.

C10) Sabır değeri ile ilgili olarak Turşu etkinliği yaptık. Fasulye deneyi yaptık.

Sabır, acı, yoksulluk, haksızlık vb. üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi(TDK, 2018) olarak tanımlanmıştır. Sabır aynı zamanda kişinin kendi sorumluluklarını yerine getirmek için elinden gelen gayreti gösterme çabasıdır.

İnsanda doğuştan gelen acelecilik eğilimi vardır. Aklına gelen ilk şeyi söyleme, sıkıntılı durumlar karşısında fevri hareket etme, insanın ilkel, bilinçaltı tepkileridir. İnsan yaşadığı tecrübeler sonucunda sabırlı olmanın erdemli bir davranış olduğunu anlar.

Okul öncesi dönem çocuğu henüz saati öğrenmemiş olduğundan zaman kavramı farklı yöntemlerle ilişkilendirilmelidir. Sabır kavramı çocuklara bekleme süresi ile öğretilmelidir. Yemek hazırlanincaya

kadar beklemek, elini yıkama sırasında beklemek gibi bekleme süresi ile sabretme değeri açıklanmalıdır. Ayrıca diğer canlılar üzerinden sabır kavramı öğretilir. Bal arısının bal yaparken ne kadar sabırla ve azimle çalıştığını, karıncaların sabırla buğday tanelerini taşıdığını, ipek böceği sabırla kozasında çıkacağı günü beklediğini, tavuğun sabırla yumurtasının üstünde oturduğunu örnek vererek bütün canlıların işlerini sabırla yaptıklarını anlatabiliriz.

Şeker kolyesi örneğinde öğretici çocuğun boynuna şekeri asar ve çocuğun bu şekeri yemeden belli bir süre beklemesini ister. 4-6 yaş döneminde çocuğun dikkat ve konsantrasyon süresi yaklaşık olarak yaşı ile orantılıdır. Bu deneyde çocuğun bir gün boyunca gözünün önünde en çok sevdiği şekerle dolaşması sabır değerini öğretmek için çok ağır bir uygulama olur. Dinin emir ve yasaklarından sorumlu yetişkinler oruç tutarken bir günden az bir zaman yemeden içmeden uzak durması gerekmektedir. 4-6 yaş dönemi çocuk için sabır değeri sınıf içi uygulamalarda kazandırılabilir. Sınıf içinde etkinlikleri sabırla yapmak, sınıf düzenine uyum sağlamak için arkadaşlarına karşı sabırlı davranmak, elini yıkarken, yemeğini beklerken, oyun sırasını beklerken sabırlı davranmak gibi davranış örnekleri sabır değerini kazanmak için hayatın içinden somut örneklerdir.

3. 2. Dinî Soyut Kavramların Öğretiminde Etkinlik Örnekleri

3. 2. 1. “Öğretmenim Allah’ı neden göremiyoruz?”

C1) Çünkü bizim gözlerimiz Allah’ı görmeye yetmez. Örnek olarak bir denize baktığımızda sonunu göremiyoruz. Allah çok büyük olduğu için onu göremeyiz.

C2) Çocuklara Allah’ı anlatırken bir oyunla başlarım derse. Çocukları oyun odasına götürürüm. Çocuklar bakın burada oyun odası var. Şimdi sınıfa gidelim. Sınıfa gideriz. Şimdi bu duvarın arkasında ne var. Oyun odası var diyorlar. Peki biz neden oyun odasını göremiyoruz. Çünkü gözlerimiz duvarın arkasını görecek kadar güçlü değil. Bu yüzden bizim gözlerimiz Allah’ı görebilecek kadar güçlü değil.

C3) Bir gün çocukların iki gruba ayrıldığını gördüm. Bir grup Allah’ın gözü, kulağı, eli, kolu olduğunu, diğer grup ise Allah’ın insana benzemediğini savunuyordu. Ben de tartışmayı bırakıp beni dinlemelerini istedim. Çocuklar bir gün sokakta top oynuyormuş. Topları bir teyzenin camına çarpmış ve camı kırmış. Bu teyze çok iyi kalpli ve hoşgörülüymüş. Camı kırılmasına rağmen çocuklara kızmamış ve toplarını geri vermiş. Çocuklar başka bir gün yine top oynarken yine istemeden başka bir teyzenin camını kırmışlar. Bu teyze çok sinirli ve hoşgörülü olmayan bir teyzeymiş. Camı kırıldığı için çocuklara çok kızmış. Çocuklar bu hikâyedeki iki teyzeyi biz gözümüzde canlandırdığımızda hepimiz aynı şekilde canlandıramayız. Çünkü biz bu hikâyede anlatılan teyzeleri görmedik. Ama biz bu teyzelerin özelliklerini; hangisinin iyi kalpli ve hoşgörülü olduğunu biliyoruz. Yani biz Allah’ı görmedik nasıl olduğunu bilmiyoruz. Ama Allah’ın ne kadar merhametli ve ne kadar güçlü olduğunu biliyoruz. Nereden biliyoruz? Allah’ın isimlerinden biliyoruz. Örneğin Allah’ın er-Rezzak ismi var. Bu ne demek? Yani havada uçan kuşun yiyeceği var, denizdeki balıkların yiyeceği var, toprağın altındaki solucanın yiyeceği var. Bu rızıkları onlara kim veriyor? Tabi ki de Allah veriyor. Bu da bizim Allah’ı tanımamız için yeterlidir.

Okul öncesi çocuğun en yüce varlık olarak algılamaya başladığı yaratıcısını somut olarak tasavvur etmesi onun gelişim sürecinin bir parçası olarak kabul edilmelidir. Öncelikle Allah hakkında soru soran çocuk asla yadırganmamalı, hatta yaratıcısını merak ettiği için tebrik edilmelidir. “Allah’ı neden göremiyoruz” sorusu bu yaşlarda birçok çocuk tarafından sorulur. Çocuğa “bu soruyu neden sordun” diye sorularak sebebi öğrenilmeye çalışılabilir. Bu durumda çocuğun dikkatini görmemizin sınırlı olduğuna, nefesimizi, havayı, rüzgârı, elektriği vs. gözlerimizle göremediğimiz halde var olduklarını hissedebileceğimize çekmeliyiz. Çocukların gelişim ve hazırbulunuşluk düzeyi dikkate alınarak

Allah'ın varlığı Esmâ'ul-Hüsna ve kâinattaki tecellileri üzerinden anlatılmaya çalışılmalıdır.

3. 2. 2. Öğretmenim Allah nerede?

C1) Derste Allah'ın bizi her yerde gördüğü ve işittiği ile ilgili anlatımlar yapmıştık. Çocuklara bir yiyecek verip Allah'ın sizi görmediği bir yerde bu yiyeceği yiyin demiştik. Çocukların bazıları dolap içine, kapalı yerlere girip yemişti. Bir çocuk da ertesi gün yiyeceği getirdi ve hüngür hüngür ağlıyordu. Bu yiyeceği alın ben yemiyecem dedi. Ben de nedenini sordum. Çünkü Allah bizi her yerde görür dedi başka bir öğrenci velisi de bu konu ile ilgili olarak bana geri dönüş yaptı ve çocuğunun çok kötü etkilendiğini ve korktuğunu söyledi. Biz de bu uygulamayı bir daha yapmadık.

C2) Güneş yerinde duruyor ama her yeri ısıtır. Allah her yerde. Çocuklara çikolata verdim. Evde hiç kimsenin görmediği bir yerde yemelerini istedim. Önceden aileleriyle görüşüp herhangi bir müdahale yapmamaları gerektiğini söyledim. Çocukların hepsi dolapta, kapının arkasında, yalnız bir odada vs. kimsenin olmadığı bir yerde yediklerini söylemişlerdi.

Bu örnekler öğreticilerin “Allah nerede” sorusuna karşılık çocuklara Allah'ın her yerde olduğunu anlatmaya yönelik yaptıkları bir uygulamadır. Ancak bu yaş grubu için Allah her yerde demek çocuğun zihninde bir belirsizlik oluşturabilir. Bu durum çocukta korkuya sebep olabilir. Çocuklara bir yiyecek verip hiç kimsenin görmediği bir yerde yemelerini istemek ve buna benzer örnekler bu yaş grubu çocuklar için Allah'ı tanıtmak adına doğru bir algı oluşturmaz. Okul öncesi dönemde mekân kavramı çocuğun kendini güvende hissetmesi için önemli bir etkidir. “Allah nerede” sorusunu soran çocuğa: “sence nerede” diye sorduğumuzda, “bence gökyüzünde” der. Bu cevap onun gelişimsel duyarlılığı açısından yeterli bir bilgidir.

3. 2. 3. “Öğretmenim, yaramazlık yaptığımda annem Allah seni yakar, Allah seni kör eder diyor, doğru mu?”

C1) Kur'an'dan bazen ayetleri okuyorum. Çocuklar Allah temizlenenleri çok sever, Allah sabredenleri çok sever, gibi sevgi temelli konuşuyoruz. Allah cehenneme atar, yakar gibi ifadeleri asla kullanmam. Sadece çocuklar doğru davranmazsak Allah'ı çok üzmüş oluruz diyorum.

C2) Öncelikle veliyle iletişime geçerim. Çocuğa bu ifadelerin kullanılmasının çocuğun sağlıklı bir inanç yapısına sahip olmasına engel olacağını söylerim. Aksi takdirde bu şekilde yaklaşım çocuğu hayatı boyunca bir girdaba sürükler.

Çocukluk, ergenlik, gençlik ve yetişkinlik dönemi eğitimlerinin her aşamasında özellikle çocuklarla iletişimde din dili oldukça özenli kullanılmalıdır. Müslümanlar için dinin emir ve yasakları ergenlik dönemi ile başlar. Günah ve yanmak gibi kavramlar ise yetişkinleri yani mükellefi ilgilendiren kavramlardır. Çocuğun saf dünyasında nefis kavramı henüz kötüye bilinçli yönelecek düzeyde değildir. Çocuğun istenmeyen, hoş olmayan tutumları karşısında babasına şikâyet etmekle tehdit etmek, çocuk ile babası arasına kalın duvarlar örmeye, çocuğun gözünde babasının bir tehdit unsuru olarak algılanmasına sebebiyet vereceği gibi anne baba ve öğreticiler çocuğun olumsuz davranışlarını “Allah sevmez; Allah kör eder; Allah yakar” gibi ifadelerle düzeltmeye çalışmamalıdır. Yetişkin, çocuk üzerinde otorite sağlayamadığında ya da çocuğu disipline edemediğinde bu ifadeleri kullanmayı son çare olarak görür. Ancak disiplin çocuğa sevgi dili ile özgürlük alanını ve sınırlarını öğreterek sağlanabilir.

3. 2. 4. “Öğretmenim benim annem öldü, herkes annemin cennete gittiğini söylüyor, ben de annemin yanına gitmek için ölmek istiyorum. Annem hem toprağın altında hem cennette mi?”

C1) Dört yaşında bir çocuğumuzun babası vefat etmişti. İçine kapanmıştı. Sessizdi. O öğrencim üzülmeyin diye derste baba kelimesini kullanmamaya özen gösterdim.



C2) Bir öğrencimin dedesi vefat etmişti. Çocuk kabullenmekte çok zorlandı. Ona şöyle bir örnek vermişim. “İlkbaharda çiçekler açar. Her yer canlanır. Yazın meyveler olgunlaşır. Sonbahar geldiğinde artık yapraklar dökülür. Ağaçlar kurur. ” Örneği anlattıktan sonra başka bir şey söylemedim.

C3) Zamanı gelince hepimiz öleceğiz. Sevdiklerimize o zaman kavuşacağız. Ama biz ölmeyi isteyemeyiz. Allah ne zaman dilerse o zaman ölürüz. Evet annen toprağın altında; cennete girmiştir inşallah.

C4) Bir öğrencimizin babası vefat etmişti. Çok utanıyordu. Hiç bahsetmedi. Biz de bir şey sormadık. Babasının güçlü olduğunu söyleyenlerin yanında ezik hissettiğini fark ediyordum. Bir sonraki yıl artık durumu kabullendi ve babasının öldüğünü söyledi. Bu yaş grubu çocuğa dünyanın faniliği anlatılmaz. Ama her zaman mutlu olamayız. Cennete gittiğimizde sevdiklerimize kavuşacağız ve her şey çok güzel olacak diyebiliriz.

Çocukların üç yaşlarına kadar ölümle ilgili yaklaşımları karmaşık bir yapıya sahiptir. İki yaşındaki çocuklar ölmüş bir böcek ya da hayvan gördüklerinde acırlar ve şaşırırlar. Üç yaşındaki bir çocuğa “Biz de bir gün bu ölü güvercin gibi olacağız. ” denmesi yeterli olacaktır. Çocuk yaşıyla orantılı olarak ölümün uykudan farklı bir olgu olduğunu yavaş yavaş anlar. Üç yaşındaki çocuklar ölümü hastalıktan veya uykudan ayırabilir, kaza gibi ölüm sebeplerini anlayabilir. Ölümün sadece diğer insanların değil aynı zamanda kendi ailelerinden herhangi birinin başına gelebilecek bir olgu olduğunu düşünmeye, hatta kendisinin ve sevdiklerinin ölümüyle ilgili endişeler yaşamaya başlarlar. Dört yaşından itibaren ölümün tüm canlılar için kaçınılmaz olduğunu fark etmeye başlar.

Erken çocukluk dönemi dinî gelişim ile ilgili olarak ölüm kavramı bazı ön yargıların aksine bu dönemde mutlaka açığa kavuşturulması gereken bir konudur. Ölümün somut özellikleri olduğu gibi soyut yönü daha fazladır. Erken çocukluk döneminde diğer soyut dinî kavramlarda olduğu gibi ölüm kavramının da çocuğa anlatılmaması gerektiğini düşünmek yanlış bir yaklaşımdır. Çocuğun ölümle ilgili soruları yetişkinler tarafından samimi, gerçekçi, korkutmadan ve umutsuzluğa sevk etmeden cevaplanması gerekir. Çocuk ölümle ilgili sorularına sağlıklı cevap almadığında yalnızlaşır, kendini dış dünyadan soyutlar ve farklı kaynaklar aracılığıyla bu sorununu aşmaya çalışır.(Köylü ve Oruç, 2017: 25)

3. 2. 5. “Öğretmenim her şeyi Allah’tan isteyin demiştiniz ben Allah’tan oyuncak bebek istedim ama vermedi. ”

C1) Dua edip Allah’tan oyuncak istediğinizde Allah babanıza güç kuvvet verir. Babanız daha çok çalışır ve sizin istediğiniz oyuncakları alabilir.

C2) Kar yağacağını önceden meteorolojiden bakarak öğreniyorum. Sonra hadi çocuklar kar yağması için dua edelim diyorum. Kar yağdığına da duamız kabul oldu diyorum.

C3) Çocuklar aslında Allah onlara elini uzatıp verecekmiş gibi zannediyorlar. Ben onlara biz dua ettiğimizde biraz beklememiz gerektiğini söylüyorum. Ben küçükken sarı bir deniz terliği olsun istiyordum. Çok dua ediyordum. Bir gün abim pazardan bir sarı deniz terliği alıp geldi. Ben de demek ki Allah duamı kabul etti diye düşündüm. Çocuklar artık Allah’ın elini uzatıp vermeyeceğini birinin aracılığıyla istediklerimizi göndereceğini anlıyorlar.

Erken çocukluk döneminde çocuk egosantrik bir yapıya sahiptir. Bu dönem çocuğunun Allah tasavvurunda olduğu gibi dua anlayışında da egosantrik bir özellik söz konusudur. Bu dönemdeki çocuklar dualarında sade ve tabiidirler. Çocuklar Allah’a yönelip kendi ifadeleriyle dua ettiklerinde çok iyi tanıdıkları biri ile konuşuyor gibi dua ederler. Çocuklar dua ve ibadetlerde oldukça samimi davranırlar. O an kendileriyle ilgili akıllarına ilk gelen isteklerini dile getirirler. Aynı zamanda

çocukların dualarında kendileri için korunma ve lütuf isteklerinin ön plana çıkması da benmerkezci yaklaşımın dinî gelişim sürecine etkisini gösterir. Allah'tan başkaları için değil sadece kendisi için bir şeyler isterler. Kendini hayatının merkezinde hissetmesi, ailesinin, çevresindekilerinin ve Allah'ın kendisi için bir şeyler yapmak durumunda oldukları düşüncesini doğurur. Allah sadece kendisine fayda sağlayan kendisinin Allah'ı olduğu düşüncesini yaşarlar.

Okul öncesi çocuğun dua kavramı bazı kalıp duaların ezberletilmesiyle somutlaştırılabilir. Yemek duası, uyku duası gibi dualar Türkçe anlamları ile verilmelidir. Kalıp dualarla birlikte çocuğun kendi kendine dua edip Yaratıcı ile iletişim kurmayı öğrenmesi açısından sözlü dualara da teşvik edilmelidir. Bu dönemde çocuğun egosantrik dua yaklaşımı yadırganmamalı ancak başkası için de dua etmenin, iyilikler istemenin mutluluk verici olduğu belirtilmelidir.

Sonuç

Soyut kavramların öğretimi; değerler eğitimine ait soyut kavramlar ve dinî soyut kavramlar olarak iki kategoride değerlendirildi. Değerler eğitimine ait soyut kavramların öğretiminde sıkça kullanılan ve her değere karşılık bir çiçeğin, yaprağın boyanması gibi bir ödüle dayanan “Değer Ağacı Proje Ödevi” ve bu etkinliğe benzer etkinliklerin temel uygulama sistemi değeri ödülle öğretme esasına dayanmaktadır. Araştırma bulgularına göre ahlakî davranış kazandırma amacına dayanan okul öncesi değerler eğitiminde sık tekrarlanan ödülle dayalı etkinlikler çocuğun dikkat ve ilgisinin ödüle odaklanmasına sebebiyet vermektedir. Dış motivasyona dayanan ödül çocuğun değer davranışı içselleştirmesini sağlayan iç motivasyonunu körelttiği gibi sorumluluk almasını engeller. Ayrıca çocuğu yaptığı her doğru davranışa karşılık bir ödül hak ettiği yanılsamasına düşürebilir.

Kişilik ve karakter gelişiminin temellerinin atıldığı okul öncesi dönemde ahlakî gelişimi esas alan değerler eğitimi bir harf öğrenen, bir sure ezberleyen çocuğa verilebilecek ödülün katkı sağladığı motivasyonla aynı düşünülmemelidir. Aslında ödülle öğretme eğitimin hiçbir aşamasında ölçüsü kaçırılmaması gereken bir durumdur. Ancak değerler eğitimi; vicdan, merhamet, saygı sevgi ve adalet gibi duygusal dinamikleri harekete geçirmesi ve bu duyguları geliştirmesi gereken bir eğitim anlayışını amaçlamalıdır. Bu nedenle ilginin ödüle odaklanması bu duygusal dinamiklerin dış motivasyonla harekete geçilmesi gerektiği gibi bir yanılsamayı doğurabilir. Araştırmaya göre soyut kavramlara dayalı değerler eğitiminde ödül, sevgi ve takdir sözcükleri ile sınıfça alkışlatmayla yani hiçbir somut nesneye dayandırılmadan ve ölçülü bir şekilde uygulandığı takdirde istenilen değer davranışının kazandırılabilceği sonucuna varılmıştır.

Okul öncesi dönem oyunun hayatın kendisi olduğu bir dönemdir. Bu dönemde oyun çocuk için sadece bir etkinlik değil yemek içmek gibi temel bir ihtiyaçtır. Okul öncesi yaş grubu çocuk için oyun fiziksel ve psikolojik gelişimle birlikte sosyal gelişimin de en aktif yaşandığı bir ortamdır. Çocuk oyunla hem akran grubunu tanımaya çalışarak hem de kendi yeteneklerini deneyimleyerek sağlıklı bir gelişim süreci yaşar.

“Öğretmenin Adaleti Hikayesi” uygulamasında öğretici ödevini yapmayan öğrencinin bahçede oyun oynamasına izin vermez. Araştırma bulgularına göre öğreticilerden çok azı buna benzer bir uygulama yaptığını belirtmiştir. Okul öncesi eğitimde ödevin yapılmasının ödülü oyun oynamak olabilir. Ancak ödevini yapmamanın cezası oyundan mahrumiyet olmamalıdır. Özellikle bu etkinliği soyut bir kavram olan adalet değerini öğretmek amacıyla uygulamak okul öncesi dönem çocuğunun gelişim düzeyine uygun olmadığı sonucuna varılmıştır. Çünkü ödev çocuğun sorumluluk alanını oluştururken oyun çocuğun temel ihtiyacıdır. Çocuk sorumluluğunu yerine getirmemenin bedeli olarak bir ihtiyacının elinden alınması durumunda bana verilen bu görevi yerine getirmediğim için oyun oynayamıyorum diye bir çıkarımda bulunamaz. Öğretmenim benim oyun oynamama izin vermiyor ve bundan mahrum kalıyorum duygusuna kapılarak hem öğretmenine hem kursa hem de ödevine karşı bir ön yargı geliştirmiş olacaktır.



Erken çocukluk dönemi değerler eğitimine ait soyut kavramların yanında dinî soyut kavramların eğitim öğretimi henüz soyut algısı gelişmemiş çocuklar için somutlaştırılması en zor konuların başında gelir. Bu dönem çocukların merak duygusuyla birleşen öğrenme merakı Allah hakkında çok soru sormalarına sebebiyet verir.

Okul öncesi çocuklarda Allah tasavvuru sevgi diliyle oluşturulmalıdır. Aksi takdirde çocukluğun yaralarını oluşturan tutum ve davranışlar, din açısından çok derin yaraların açılmasına, çocuğun onu ruhunda kalıcı olarak taşımasına neden olabilmektedir. Çocukları Allah'ın azabıyla tehdit ederek, onları Allah'ın kör edeceğini, cezalandıracağını söyleyerek terbiye etmeye çalışan anne baba veya öğretici bunu herhangi bir kötü niyet düşünmeden yapıyor olsa bile Allah'ın sevilmesi gereken değil de korkulması gereken olduğu anlayışının çocukların zihnine yerleşmesine katkıda bulunmuş olmakta ve onları Allah'tan soğutup uzaklaştırmaktadır.

Erken çocukluk dönemi çocuk antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Allah'ı insan suretinde, insan gibi eli kolu olan, gökte bir yerde oturan şekilde tasavvur edebilir. Henüz soyut düşünce algısı gelişmemiş çocuğun bu düşünceleri onun sağlıklı bir gelişim süreci içerisinde olduğunu gösterir. Araştırma bulgularına göre çocukların bu tür benzetmeleri karşısında öğreticilerin şaşırdukları, cevap vermekte zorlandıkları görülmüştür. Çocukların hayali olarak anlattığı bu tasvirler asla reddedilmemeli hatta Allah hakkında düşünmeleri takdir edilmelidir. Daha sonra çocuğun dikkati kâinat ayetlerine, çiçeğe, böceğe, dağa, taşta, insanın kendi yaratılışına çekilmelidir. Allah'ın çok güçlü olduğu, insanlara birçok şey ikram ettiği ve insanları çok sevdiği ile ilgili Esmâ'ul- Hüsnâ'dan örneklerle Yüce Allah anlatılmalıdır.

Okul öncesi dönemde gerek değerler eğitimine ait soyut kavramların öğretiminde uygulanan somutlaştırılmış etkinliklerin gerekse dinî soyut kavramlarla ilgili çocuğun sorduğu sorulara verilecek cevapların çocuğun gelişimsel düzeyi (bilişsel, duyuşsal ve psikomotor), dinî, ahlâkî, kişilik ve sosyal gelişim düzeylerine uygunluğuna dikkat edilmelidir. Özellikle sıkça kullanılan etkinlik örneklerinin herkes tarafından uygulanıyor olması okul öncesi çocuğun gelişimine uygundur anlamına gelmez. Bu nedenle okul öncesi eğitimde uygulanan etkinliklerde ve soyut dinî kavramlarla ilgili sorulara verilen cevaplarda çocuğun anlama ve bilişsel algılama düzeyi göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman (2000). *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, Dem Yayınları İstanbul.
- Akyürek, Süleyman (2017). *Din Öğretimi*, Nobel Yayıncılık, Ankara.
- Başkurt, İrfan (1995). *Federal Almanya'da Din Eğitimi*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Bilici, Ali Baz (2014). *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dinî Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, İzmir.
- Bolat, Özgür (2016). *Beni Ödülle Cezalandırma*, Doğan Kitap, İstanbul.
- Bovet, Pierre (1958). *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, (çev. Selahattin Odabaş), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Çelebi, Ahmet (1998). *İslam'da Eğitim-Öğretim*, (çev. Ali Yardım), Damla Yayınevi, İstanbul.
- Çelikel, Bülent (2006). *Gazali'nin Eğitim Görüşü*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi.
- Çınar, Fatih; Şener, Nural (2016). "Erken Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim Özelliklerine Uygun Ailede Din Eğitimi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 7, Sayı 47.



- Dam, Hasan (2015). “Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi, (Editör: Mustafa Köylü) Nobel Akademi Yayıncılık, Ankara, 23-26.
- Doğan, Davut (2014). “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dinî Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* S. 24, s. 205- 218.
- <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/507/6179.pdf>. 11. 01. 2009, 13. 02. 2019.
- İbni Haldun (2017). *Mukaddime*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Karaca, Faruk (2016). *Dinî Gelişim Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon.
- Kaya, Mevlüt; Taşkın, Osman, (2016). “Okulda Değerler Eğitimi”, *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, (Editör: Mustafa Köylü), Nobel Yayıncılık, Samsun.
- Kaymakcan, Recep; Dam, Hasan (2016). *Ahlak Değerler ve Eğitim*, Dem Yayınları, İstanbul.
- Köylü, Mustafa; Oruç, Cemil (2017). “Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, Oruç, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Mehmedoğlu, Yurdağül (2005). *Ahlaki ve Dinî Gelişim*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul.
- Müslim, Sahih, Kader, 23, C. 4s. 2048; Ebu Davud, Sünen Sunnet, 18, H. No: 4714, C. 5, s. 86; Buhari, Sahih, Cenaiz, 78, H: No: 1292, C. 1, s. 454.
- Özyılmaz, Ömer (2003). *Çocukluk ve Gençlik Çağında Eğitim ve Psikolojik Temelleri*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Selçuk, Mualla (1991). *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, TDV Yayınları, Ankara.
- Tavukçuoğlu, Mustafa (2002). Okul Öncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi, Konya, Sayı 14, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 51-63.
- Tezcan, Mahmut (e- makale). *İbni Haldun’un Eğitime İlişkin Görüşleri*
- Tosun, Cemal; Çapcıoğlu, Fatma (2015). 4-6 yaş Kur’ân Kursları Öğretim Programının Dinî Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, Sayı 5, s. 705-720.
- Ulusoy, Kadir; Arslan, Ali, “Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi”, *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*, (Editör: Refik Turan, Kadir Ulusoy), Pegem Akademi, Ankara Eylül 2014.
- Vergote, Antonie, (1978). “Çocukta ‘Doğal Din’ İstidadı” *Çocuklukta Din*, (çev. Erdoğan Fırat), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XXII, S. 318.
- Yıldız, Murat, (2007). *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, Birleşik Matbaacılık, İzmir.

KUR'AN DIŞI VAHYİN İMKÂN VE VUKUÛNA FARKLI BİR BAKIŞ

A Different View to the Possibility and the Occurrence of Non-Qur'anic Revelation



Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN

Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD, Adıyaman, Türkiye, gergeri@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
27.06.2021

Kabul/Accepted:
01.08.2021

Sayfa/ Page:
133-148

Öz

Kur'an dışında vahiy olup olmadığı Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında günümüze dek süren bir tartışmadır. İlgili literatür incelendiğinde bu konuda üç temel yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımlar; Kur'an ile birlikte Sünnet'in de vahiy olduğunu söyleyen görüş, Kur'an dışında vahiy kabul etmeyen görüş ve Sünnet'i bütünüyle vahiy kabul etmemekle birlikte Kur'an dışında da vahyin varlığını kabul eden görüş olarak sıralanabilir. Söz konusu yaklaşım sahipleri görüşlerini bir takım akli ve nakli delillere dayandırmışlardır. Bu çalışmada üçüncü yaklaşımın kabulünden hareketle, genelde peygamberlerin özelde son peygamber Hz. Muhammed'in şahit olduğu bazı olağanüstü hâdiselerin vahiy olarak kabul edilip edilemeyeceği, vahiy kabul edilmesi durumunda bunun Kur'an dışında vahyin varlığına delil olup olamayacağı sorgulanmaktadır. Bu tartışmaya sağlıklı bir cevap verilebilmesi için öncelikle vahyin ne olduğunun, Kur'an ekseninde ortaya konulması gerekmektedir. Bu çalışmada, vahiy kavramı Kur'an bağlamında tanıtıldıktan sonra Kur'an'ın yer verdiği bazı peygamberlerle ilgili tecrübelerin ve bu tecrübeler ile ilgili peygamberlerin aktarımlarının vahiy kapsamında görülüp görülemeyeceği ile ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir.



Anahtar Kelimeler: Kur'an, Vahiy, Metlöv, Gay-i Metlöv, Delil.

10.32579/mecmua.958270

Abstract

Whether there is revelation other than the Qur'an or not, is a controversial issue which has been going on since the death of the Prophet (pbuh). When the relevant literature is examined, it can be expressed that there are three basic approaches on this issue. These approaches can be listed as follows; the opinion stating the Sunnah as revelation alongside with the Qur'an, the opinion which refuses any revelation other than the Qur'an and the opinion that accepts the existence of revelation other than the Qur'an, although it does not accept the whole Sunnah as revelation. The owners of the aforementioned approach based their opinions on some logical and traditional evidences. Based on the acceptance of the third approach in this study, it is questioned whether some extraordinary events witnessed by the prophets in general and the last prophet in particular can be accepted as revelation or not, and whether this can be evidence of revelation other than the Qur'an or not. In order to give a sound answer to this discussion, first of all, it is necessary to put forward, within the context of the Qur'an, what the revelation is. In this study, primarily the concept of revelation is discussed within the context of the Qur'an, and afterwards, our evaluations about whether the experiences about some prophets included in the Qur'an and the transmission of the prophets related to these experiences can be considered as revelation or not is put forward.

Keywords: Qur'an, Revelation, Recited, Non Recited, Evidence.

Atıf/Citation: MAÇİN, H. (2021). Kur'an Dışı Vahyin İmkân ve Vukuûna Farklı Bir Bakış. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 133-148.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Giriş

Allah Teâlâ, insanı yarattıktan sonra onu başıboş bırakmamış,¹ seçtiği elçiler vasıtasıyla ona rehberlik te etmiştir. İlk insanın aynı zamanda peygamber olduğu² ve her kavme bir peygamber gönderildiği³ nazariitibara alınır bu rehberliğin insanlığa yaratılışından itibaren sürekli bir şekilde yapıldığı söylenebilir.

Allah Teâlâ'nın insanlığa rehber olarak göndermiş olduğu peygamberlerle iletişimi literatürde vahiy kavramı ile ifade edilir.⁴ Bu anlamda her peygamber Allah'tan vahiy almıştır.⁵ Zira nübüvvet doğrudan doğruya vahye dayanır.⁶ Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın peygamberlerle olan iletişiminin farklı şekillerde olabileceğini haber vermektedir.⁷ Peygamberlere verilen kutsal metinlerden oluşan kitap ve sahifelerin vahiy olduğu hususunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Tartışma, bu kutsal metinler dışında Allah'ın peygamberlerle iletişim kurup kurmadığı, şayet kurmuşsa bu iletişimin nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgilidir. Son peygamber özelinde ifade edilecek olursa, Kur'an'ın bir bütün olarak vahiy olduğu hususunda bütün âlimler ittifak halindedir. İhtilaf, Kur'an dışında da Allah'ın Hz. Peygamber'le bir iletişiminin olup olmadığı, şayet bu anlamda bir iletişimi olmuşsa bunun vahiy olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususundadır.⁸ İlgili tartışmalara bakıldığında bu konuda üç temel yaklaşımın olduğu görülmektedir.⁹ Bu yaklaşımlardan biri Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da Allah'la iletişiminin bulunduğu ve bütün sözlerinin vahiy olduğu şeklindedir. Başta Zahiriler olmak üzere klasik dönemde birçok âlim Sünnet'i bir istisna yapmadan vahiy olarak değerlendirmiştir.¹⁰ Bu görüşe zıt denilebilecek diğer bir yaklaşımın savunucuları ise Allah'ın Hz. Peygamber ile olan iletişiminin Kur'an'dan ibaret olduğunu, dolayısıyla da Kur'an dışında vahiy bulunmadığını öne sürmektedirler. Tarihte yaşanmış bazı tartışmalardan yola çıkarak bu yaklaşımın savunucularını sahabe dönemine kadar geriye götüren araştırmacılar olsa da¹¹ bu yaklaşımın bir ekol olarak tarih sahnesine çıkmasının XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Kur'âniyyûn ile başladığı söylenebilir.¹² Bu konuda orta yol olarak kabul edilecek diğer yaklaşım ise

¹ el-Bakara 2/30-32.

² el-Bakara 2/37; Âl-i İmrân 3/33.

³ en-Nisâ 4/164; er-Ra'd 13/7; Yunus 10/47; en-Nahl 16/36, 63; Ğâfir 40/78.

⁴ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, I, 160; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1776; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 42; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 62.

⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 239.

⁶ Gölcük ve Toprak, *Kelam*, s. 321, 341.

⁷ eş-Şûra 42/51.

⁸ Kırsaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 253-280; Erul, "Kur'an Dışı İletişim (Vahy-i Gayri Metlûv)", s. 250, 253.

⁹ Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", s. 55; Genç, "Sünnet-Vahiy İlişkisi", s. 60.

¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I, 96-98, II, 88, III, 91; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, I, 496, 499; Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 49; Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mutefakkih*, I, 266-67; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 103; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, V, 158; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, V, 80.

¹¹ Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, s. 63.

¹² Birışık, "Kur'âniyyûn", s. 428; Erdoğan, "Teşri Açısından Hadis ve Sünnet", s. 340-341; Genç, "Sünnet-Vahiy İlişkisi", s. 71-74; Akcaoğlu, "Hz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi", s. 123-130. Ülkemiz Hadis hocalarından Mehmed Said Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy* adlı eserinde Kur'an dışında vahiy olmadığını savunmaktadır. Yazar kitabının tamamında bu konuyu işlemekle birlikte eserinin 63. sayfasında İbn Abbas'ın "Kur'an'dan başka vahiy yoktur" beyanını esas alarak "...biz, Kur'ân-ı Kerîm dışında vahiy aramanın geçersizliğine inanıyor, ..." demek sûretiyle açık bir şekilde Kur'an dışında vahiy olmadığını belirtmektedir. Müellif, aynı eserin 33. sayfasında da Hz. Peygamber'in, "Kur'an'î vahiy olmadan" muhiti haricindeki hâdiseler şöyle dursun, kendi çevresinde fakat gıyabında cereyan eden şeyleri, söylenen sözleri, zihinlerden geçenleri bilemeyeceğini söyleyerek Allah'ın Hz. Peygamberle iletişimini Kur'an vahyinden ibaret saymış olmaktadır. Bkz. Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, 33, 63. Yazar Mustafa İslamoğlu da "ilham, işaret, imâ, ilka, ihsas" kavramlarını vahyin anlam alanında görmesine ve terim olarak vahiy "İlahi mânaların vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde peygamberin kalbine ilka edilmesi" şeklinde



Kur'an dışında vahyin varlığını kabul etmekle birlikte Hz. Peygamber'in bütün söz, fiil ve takrirlerinin vahiy olmadığı şeklindedir. Klasik dönem ve çağdaş birçok ilim adamı bu görüşü savunmaktadır.¹³ Elbette ki her yaklaşımın müdafileri kendi düşüncelerine uygun birtakım aklî ve naklî argümanlar ortaya koymuşlardır. Bu anlamda bir yandan son peygamber Hz. Muhammed'e Kur'an dışında da vahiy geldiği ile ilgili birçok delil ortaya konulmuş, diğer yandan söz konusu delillere, aykırı görüşte olanlarca karşı deliller getirilmiştir. Taraflar bu anlamda bazı Kur'an ayetlerini de karşılıklı olarak delil getirmişlerdir.¹⁴ Bu konudaki tartışmaları ilgili eserlere havale ederek bu çalışmada, Kur'an dışı vahye delil olması açısından genelde peygamberlerin, özelde ise son Peygamber Hz. Muhammed'in yaşadığı bazı olağanüstü tecrübelerin Allah ile peygamberler arasında bir iletişim olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, bunun bir iletişim olması durumunda peygamberlerin yaşadıkları bu tecrübelerle ilgili aktarımlarının vahiy olarak kabul edilip edilemeyeceği irdelenecektir. Diğer bir ifade ile bu çalışmada genelde peygamberlerin özelde son peygamber Hz. Muhammed'in zaman zaman yaşadıkları ilâhî tecrübeler esnasındaki bilgilenmelerinden yola çıkarak Kur'an dışı vahyin varlığının imkânı temellendirilmeye çalışılacaktır.

Kur'an dışı vahyin varlığının imkânına dair böyle bir yöntemin seçilmesi, ilgili tecrübelerle, ittifakla vahiy kabul edilen ve sübutu hakkında herhangi bir tartışma bulunmayan Kur'an'ın bizzat değinmiş olmasındandır. Kur'an'ın yer verdiği bu tecrübelerin, Allah ile peygamberler arasında bir iletişim aracı olduğunun makul gerekçelerle ortaya konulması durumunda, söz konusu tecrübelerin bir tür vahiy olarak kabul edilmesi zarureti ortaya çıkar ki, bize göre bu çalışmayı özgün kılan taraf da budur. Böyle bir istidlâlin Kur'an dışı vahyin imkânına referans kabul edilip edilmemesi, vahiy ile neyin kastedildiği ile yakından alakalıdır. Bu anlamda kelimenin Kur'an'da hangi anlamlarda kullanıldığı büyük önem arz etmektedir. Bunun için öncelikle vahiy kavramı Kur'an ekseninde ele alınacak, sonrasında ise Kur'an-ı Kerim'in yer verdiği ve bazı peygamberlerin yaşamış oldukları olağanüstü ilâhî tecrübelerinin vahiy ile ilişkisine yer verilecektir.

1. Vahiy Kavramı

Vahiy kelimesi sözlükte; îmâ,¹⁵ işâret, taş üzerindeki yazı,¹⁶ mektup, kitap, mesaj, ilham, gizli söz, gizli bildiri,¹⁷ içgüdü, emir ve ateş gibi anlamlara gelir.¹⁸ Bununla birlikte kelimenin etimolojisinde baskın olarak "bildirim" anlamı olduğu görülmektedir. Zira bu anlamlardan her biri, bir bildirim şeklini ifade etmektedir.¹⁹ Vahiy kelimesi çeşitli türevleri ile Kur'an'da 70 âyette 78 kez geçmektedir.²⁰ Kelimenin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına bakıldığında, fiil olarak kullanımında failinin Allah,²¹ insan²² ve şeytanlar²³ olduğu görülür. İlgili âyetlerde fail olarak Allah'ın,

tanımlamasına rağmen, sonraki konuşmalarında Kur'an dışı bir vahyin olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bkz. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 1055; Dini Cevaplar, *Kur'an dışı vahiy var mıdır?*, <https://www.youtube.com/watch?v=UufV7-U5MSc> (erişim tarihi: 07.05.2021).

¹³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 239-42; Debbûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 249; İbnu'l-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, V, 1578-87; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 91; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 577; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 346-347; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 7; Yazır, *Hak Dini*, VII, 261; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, V, 158-59.

¹⁴ Erul, "Kur'an Dışı İletişim (Vahy-i Gayri Metlûv)", s. 254-256.

¹⁵ Şeybânî, *el-Cîm*, III, 314.

¹⁶ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luğa*, I, 231.

¹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 267; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1342.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 379-382; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XL, 169-172; Salih, *Kur'an İlimleri*, s. 19-21; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 325.

¹⁹ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 62; Cündioğlu, *Sözün Özü*, s. 62.

²⁰ Abdulbâkî, *el-Mu'cem*, s. 914-915.

²¹ Örnek kullanımlar için bkz. Âl-i İmrân 3/44; en-Nisâ 4/163; el-Mâide 5/111; el-Ârâf 7/117, 160; el-Enfâl 8/12; Yunus 10/2, 87; Yusuf 12/15; Tâhâ 20/38; Fussilet 41/12;

²² Meryem 19/11.

²³ el-En'âm 6/112, 121.



peygamberlerin yanı sıra²⁴ Hz. Musa'nın annesine,²⁵ Hz. İsa'nın havarilerine,²⁶ meleklerle,²⁷ yere,²⁸ göklere²⁹ ve arıya³⁰ vahyettiği belirtilmektedir. İnsan ve şeytanların fail olduğu kullanımlarda ise vahiy; işaret, imâ, fısıltı, telkin gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³¹ Buna göre vahiy kavramı Kur'an-ı Kerim'de sözlük anlamı itibarıyla Allah ile peygamberler arasında olan bir iletişim türü olmanın yanı sıra, Allah'ın başka varlıklarla ve diğer varlıkların kendi aralarındaki bir tür iletişimi anlamında da kullanılmaktadır. Ancak dinî anlamda vahiyyle kastedilen Allah'ın peygamberler ile olan iletişimidir.³² Terim olarak vahiy, Allah'ın peygamberlerine hususi bir şekilde ilettiği bildiriler ya da kısaca Allah'ın kelâmını peygamberlerine hususi şekillerde iletmesi olarak tanımlanmaktadır.³³ Allah'ın peygamberlerle olan bu iletişimi, doğrudan olabileceği gibi melek vasıtasıyla da olabilir.³⁴ Buna göre vahiy kelimesi sözlük anlamda da terim anlamda da Kur'an'da kullanılmaktadır.³⁵

Vahiy ile alakalı olarak özellikle üzerinde durulması gereken âyet, hiç şüphesiz ki Allah'ın bir beşerle iletişiminin ele alındığı Şûra sûresi 51. âyetidir. Tefsir kaynaklarının aktardığına göre Hz. Peygamber Medine'ye hicret edip Yahudileri İslâm'a davet ettiğinde, Yahudiler kendisinden Mûsâ'nın Allah'la konuşup O'na baktığı gibi Allah'la konuşup O'na bakmasını istediler. Bunun üzerine “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”³⁶ âyeti nazil oldu.³⁷ Âyette Allah'ın insanlarla üç farklı şekilde iletişim kurduğu belirtilmektedir.³⁸ Bunlardan birincisi, vahiy yoluyla olmaktadır. Müfessirler buradaki vahiy kavramının sözlük anlamına bağlı olarak, ilham, rüya ve emre amâde kılmak şeklinde üç farklı anlama geldiğini belirtmektedirler. Bu anlamda vahiy; cansız varlıklara,³⁹ arıya⁴⁰ ve insanlara⁴¹ yönelik bir iletişim olabilir.⁴²

Âyette Allah'ın bir beşerle iletişimde bulunmasının ikinci şekli, perde ardından konuşmak olarak geçmektedir. Hz. Mûsâ ile konuşmasında olduğu gibi⁴³ Allah'ın, kelâmını bir cisim üzerinden iştirtirmesidir.⁴⁴ Kur'an-ı Kerim'de bu vahiy türünün, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması dışında, bir örneği yer almamaktadır. Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesinde Bakara sûresinin son iki âyetini

²⁴ en-Nisâ 4/163.

²⁵ Tâhâ 20/38, 77; eş-Şuarâ 26/52; el-Kasas 28/7.

²⁶ el-Mâide 5/111.

²⁷ el-Enfâl 8/12.

²⁸ ez-Zilzâl 99/5.

²⁹ Fussilet 41/12.

³⁰ en-Nahl 16/68.

³¹ el-En'âm 6/112, 121; Meryem 19/11; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 858.

³² Gölcük ve Toprak, *Kelam*, 342-43.

³³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 380; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1776; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 39; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 325; Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s. 79.

³⁴ Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, s. 33; Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s. 79.

³⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, I, 16.

³⁶ eş-Şûrâ 42/51.

³⁷ Kurtûbî, *el-Câmi'*, XVI, 53; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 624.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 141.

³⁹ Fussilet 41/12.

⁴⁰ en-Nahl 16/68.

⁴¹ el-Kasas 28/7.

⁴² İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 71-75; Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 163; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, V, 43; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 859; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 624; Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 130; Yazır, *Hak Dini*, VII, 27; Salih, *Kur'an İlimleri*, s. 21; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 74; Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 146.

⁴³ el-Kasas 28/30.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 75; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 624; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II, 157; Yazır, *Hak Dini*, VII, 27-29; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 74.



doğrudan Allah'tan aldığına dair rivayetler olsa da⁴⁵ bu iki âyetin diğer âyetler gibi nazil olduğuna dair öbür rivayetler⁴⁶ Bakara sûresinin Medenî oluşu ve konu ile ilgili gelen başka rivayetlerde bu hususa değinilmemiş olması⁴⁷ birlikte değerlendirildiğinde daha tutarlı görünmektedir.

Âyette bahsedilen üçüncü iletişim türü ise, Allah'ın bir elçi (melek) göndererek dilediğini bildirmesi şeklindedir. Mûsâ (a.s.) dışındaki peygamberlere vahiy çoğunlukla böyle gönderilmiştir.⁴⁸

Vahiy ile ilgili verilen bu bilgiler çerçevesinde, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın peygamberlerle olan iletişiminin bir genel anlamda, bir de özel anlamda vahiy olarak isimlendirildiği, Allah'ın peygamberlere göndermiş olduğu kutsal metinlerin “özel anlamda bir vahiy”, bunun dışındaki iletişimin ise “genel anlamda vahiy” olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır.⁴⁹

Hadis rivayetlerinde de vahiy kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına benzer bir şekilde sözlük ve terim anlamında kullanıldığı görülmektedir. İlgili rivayetlerde vahiy kelimesi çoğunlukla Kur'an anlamında kullanılmakla birlikte ilham, sadık rüya vb. iletiler için de kullanılmıştır.⁵⁰

Kur'an-ı Kerim'in bir bütün olarak vahiy olduğu hususunda herhangi bir tartışma olmamakla birlikte, vahyin Hz. Peygamber'e ilgili âyette geçen iletişim türünden hangisi ile geldiği hususunda farklı görüşler vardır. Konu ile ilgili âyetler,⁵¹ Kur'an'ın Hz. Peygamber'e elçi (Cebrail) aracılığıyla bildirildiği yönündedir.⁵² Bazı rivayetler de bu hususu desteklemektedir.⁵³ Hz. Peygamber'in bir defasında eşi Hz. Aişe'ye “*Bu Cebrail'dir, sana selam söylüyor.*” sözünden sonra Hz. Aişe'nin “Benim görmediğimi görüyorsun”⁵⁴ sözü, ayrıca bazen sahâbiler tarafından Cebrail'in insan sûretinde görülmesi,⁵⁵ vahiy meleğinin Hz. Peygamber'e farklı şekillerde vahiy getirdiğini göstermektedir.⁵⁶

Burada belirtilmesi gereken diğer önemli bir husus ise literatürde vahyin, “metlûv” ve “gayr-i metlûv” şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuş olmasıdır. Özellikle İmam Şâfiî'nin, Sünnet'i vahiy ile irtibatlandırmasıyla birlikte,⁵⁷ gelenekte Kur'an “vahy-i metlûv”, Sünnet ise “vahy-i gayr-i metlûv” olarak görülmüştür.⁵⁸ Hanefî usulcüler de vahyin bu şekildeki taksimini kabul etmekle birlikte⁵⁹ “celî vahiy”-“hafî vahiy”⁶⁰ ve “zâhir vahiy”-“bâtın vahiy”⁶¹ şeklinde daha farklı ayrımlara da gitmişlerdir.

Vahiy ile alakalı yapılan bu açıklamalardan sonra, şimdi asıl konumuz olan Kur'an dışı vahye delil olabileceğini düşündüğümüz, Kur'an-ı Kerim'de yer verilen bazı peygamberlerin yaşadıkları

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 536, IV, 116; Müslim, “İman”, 279; Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 53; Nesâî, “Salât”, 1.

⁴⁶ Müslim, “İman”, 199; Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an” 3.

⁴⁷ Buhârî, “Salât”, 1, “Ehâdîsu'l-Enbiya”, 6.

⁴⁸ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II, 157; Yazır, *Hak Dini*, VII, 28; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 75.

⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 858-860.

⁵⁰ Örnek kullanımlar için bkz. Buhârî, “Nikâh”, 107, “Ta'bir”, 1, “Vudû”, 5, 37, “Tefsiru'l-Kur'an”, 335; Müslim, “İmân”, 252, “Mesâcid”, 123, “Cennet”, 64; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 48; Tirmizî, “Menâkıb”, 53; Nesâî, “Cenâiz”, 115.

⁵¹ el-Bakara 2/97; en-Nahl 16/2, 102; eş-Şuarâ 26/192-194; el-Mü'min 40/15; en-Necm 53/4, 5; et-Tekvîr 81/19-21.

⁵² Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I, 113; Salih, *Kur'an İlimleri*, s. 20-21; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 75.

⁵³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 1/202; Buhârî, “Bedu'l-Vahy”, 1, “Bedu'l-Halk”, 6; Nesâî, “İftitâh”, 37.

⁵⁴ Buhârî, “Edeb”, 111; Müslim, “Fedâil”, 91; Dârimî, “İsti'zân”, 10.

⁵⁵ Buhârî, “İmân”, 36; Müslim, “Ma'rifetu'l-İmân”, 5.

⁵⁶ Salih, *Kur'an İlimleri*, s. 24-25; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, I, 15; Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, I, 392-93.

⁵⁷ Şâfiî, *el-Umm*, V, 136-37, VII, 314.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 168; İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 82; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 99; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 321, III, 150, 152; Bağdâdî, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*, III, 392; Kurtûbî, *el-Câmi'*, I, 38; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 96.

⁵⁹ Debbûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 244; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, II, 75.

⁶⁰ Debbûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 250.

⁶¹ Nesefî, *Menâru'l-Envâr*, s. 212-213.



tecrübeler ile bu konudaki değerlendirmelerimize geçebiliriz. Çalışma, temelde Kur'an dışı vahye delil olması hasebiyle Hz. Peygamber'in yaşadığı bazı olağanüstü tecrübeler ile alakalı olmasına rağmen konu ile yakın ilgisinden dolayı öncelikle Kur'an'da yer verilen önceki peygamberlerin bu anlamda şahit oldukları hâdiselere de değinmek istiyoruz.

2. Önceki Peygamberlerin Yaşadıkları İlahî Tecrübeler

Kur'ân-ı Kerîm, peygamberler için beşer vurgusu yapmakla birlikte, onların Allah'tan vahiy aldıklarını⁶² ve bazılarının, normal bir insanın vâkıf olamayacağı bazı olağanüstü hâdiselere şahitlik ettiklerini de haber vermektedir. Sözü geçen peygamberlerin yaşadıkları bu tecrübelerin içeriği ile ilgili tefsir kaynaklarında birçok rivayete ve te'vile yer verilmiştir. Bu tecrübelerin çalışmamız açısından bizi ilgilendiren tarafı, Allah ile peygamberler arasında bir iletişim vasıtası kabul edilip edilemeyeceği hususu olduğundan, bunların içerikleriyle ilgili detaylar üzerinde durmayı gerekli görmüyoruz. Peygamberlerin yaşamış oldukları bu tecrübelerin Allah ile peygamberler arasında bir nevi iletişim, haliyle de vahyin bir türü olarak kabul edilip edilemeyeceği ile ilgili değerlendirmelerimize, adı geçen peygamberlerin söz konusu tecrübelerini ele aldıktan sonra yer vereceğiz.

Tarihi seyir esas alındığında bu konudaki ilk örneğimiz Hz. İbrahim'dir. Konumuzla alakalı olarak Kur'ân-ı Kerîm, İbrâhim'in (a.s.) iki olayından bahseder. Bu olaylardan ilki Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini talep etmesi sonrasında yaşanmıştır. İlgili olay Bakara sûresinde şöyle anlatılır:

*"İbrahim de bir zaman: "Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster!" demişti. (Allah); "İnanmadın mı?" dedi, (İbrahim): "Hayır (inandım), fakat kalbim tam yatışsın diye (görmek istiyorum) dedi. "O halde kuşlardan dördünü tut, onları kendine çek (kendine alıştır), sonra her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra onları kendine çağır; koşarak sana gelecekler. Bil ki, Allah daima üstün, hüküm ve hikmet sahibidir" dedi."*⁶³ Âyette İbrâhim'in (a.s.), kalbinin mutmain olması/yatışması⁶⁴ için kendisine ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesi talebine karşılık, Allah Teâlâ dört kuş üzerinden bunu kendisine göstereceğini beyan etmektedir. Bu olayın mahiyeti ile ilgili tefsir kitaplarında birçok yorum yapılmıştır.⁶⁵ Olayın mahiyetine dönük tartışmaları ilgili kaynaklara⁶⁶ havale ederek burada bizi ilgilendiren şeyin, kalbinin mutmain olması için ölülerin nasıl diriltildiğinin kendisine gösterilmesi talebinde bulunan İbrâhim'e (a.s.) Allah'ın tatmin edecek bir olayı gözlemlene imkânını bahşetmiş olmasıdır.⁶⁷ Hz. İbrâhim'in konumuzla alakalı diğer bir olayı En'âm sûresinde geçmektedir. İlgili âyette; *"İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk ki, kesin inananlardan olsun."*⁶⁸ denilmek sûretiyle İbrâhim'e (a.s.) inanç hususunda kalben mutmain olması ve kuşku götürmez kesinlikte bir imana ulaşması için göklerin ve yerin melekûtunun kendisine gösterildiği belirtilmektedir. İbrâhim'e (a.s.) gösterilen şeylerin ne olduğu ile ilgili müfessirler farklı şeyler söylediler de⁶⁹ burada bizim için önemli olan, kendisine gösterilenlerin onun bilgi ve inancı üzerindeki

⁶² el-En'âm 6/91; Yunus 10/2; İbrahim 14/11; el-İsrâ 17/93, 94; el-Kehf 18/110; el-Enbiyâ 21/3; el-Mü'minûn 23/24, 33, 34, 47; eş-Şuarâ 26/154, 186; Yâsîn 36/15; Fussilet 41/6; el-Kamer 54/24; et-Teğâbun 64/6.

⁶³ el-Bakara 2/260.

⁶⁴ İtmi'nan kelimesinin kritiği için bkz. Peker, "İman-Bilgi Münasebeti Bağlamında 'İtmi'nan' Kavramı Üzerine Bir Kritik", s. 1073-1080.

⁶⁵ Ateş, "Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi", s. 24-30.

⁶⁶ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, II, 510-14; Taberî, *Câmiu'l-beyan*, V, 495-511; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 36-39; Yazır, *Hak Dini*, II, 180-85.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini*, 2/182-184.

⁶⁸ el-En'âm 6/75.

⁶⁹ Kurtûbî, *el-Câmi'*, 7/23-25; Yazır, *Hak Dini*, 3/487.



etkisidir. Zira ilgili âyette Allah'ın gösterdiği şeyler ile İbrâhim'in (a.s.) kesin inanç sahibi olması arasında bir bağ kurulmaktadır.⁷⁰

Kronolojik sıraya göre konu ile ilgili ikinci örneğimiz Hz. Yusuf'a aittir. Yusuf'un (a.s.) Mısırda evinde bulunduğu kadının gayr-i meşru talebine karşılık vermeyişi âyette “*Rabbinin burhânını görme*”sine bağlanmıştır.⁷¹ İlgili âyetler meâlen şöyledir: “*Yusuf'un, evinde kaldığı kadın, onun nefisinden murad almak istedi ve kapıları kilitleyip: "Haydi gelsene!" dedi (Yusuf): "Allah'a sığınırım dedi, Rabbim(efendim) bana güzel baktı. Zalimler iflah olmazlar!" Andolsun, kadın onu arzu etmişti, eğer Rabbinin burhanını görmeseydi o da onu arzu etmişti. Böylece biz kötülüğü ve fuhşu ondan çevirmek istedik; çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandır.*”⁷² Âyette Yusuf'u (a.s.) gayr-i meşru bir eyleme yeltenmekten vazgeçiren şeyin, “*Rabbinin burhanı*”nı görmesi olduğu ifade edilmektedir. Konumuz açısından bu görüntünün ne olduğu birinci dereceden önemli değildir.⁷³ Burada bizim için asıl önemli olan husus, Yusuf'un (a.s.) görmüş olduğu görüntüden dolayı meşru olmayan bir eylemden sakınmış olmasıdır. Allah Teâlâ bir görüntü ile de olsa peygamberini uyarılmış, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmıştır. Bu olayda her ne kadar Allah özel anlamda peygamberine vahyetmemişse de bir görüntü ile de olsa kendisini yönlendirdiği görülmektedir.

Konumuzla ilgili diğer bir örnek Hz. Mûsâ'ya aittir. İlgili âyette Mûsâ'nın (a.s.) Allah'ı görme isteği karşısında bunun mümkün olamayacağı kendisine bildirilmiş ve Allah'ın dağa tecelli ettikten sonra dağın darmadağın olması⁷⁴ ile bu husus somutlaştırılmıştır. Allah Teâlâ dağa tecelli ettikten sonra Mûsâ (a.s.) bayılmış ve ayıldığında; “*Sen yücesin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim!*”⁷⁵ demiştir. Âyette Hz. Mûsâ'ya bazı şeylerin gösterildiği açıkça ifade edilmese de cümlelerin bağlamından Hz. Mûsâ'nın, Allah'ın dağa tecelli etmesi sonrasında bazı olağanüstü hâdiselere şahit olduğu ve olanlar karşısında dayanamayıp bayıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Mûsâ'nın (a.s.) ayıldıktan sonraki “*Sen yücesin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim!*” ifadesi, yaşadığı tecrübe öncesi Allah'ı görme talebinden vazgeçtiği, artık Allah'ın görülemeyeceği hususunda bir inanca sahip olduğu ve haliyle de itikâdi anlamda, yaşadığı tecrübe öncesinden farklı bir pozisyonda olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁶ Öyle anlaşılıyor ki, Mûsâ (a.s.) şahit olduğu görüntü ile bilgilenmiş ve bu bilgi onun inancı üzerinde etkili olmuştur.

Konu ile ilgili Kur'an'da yer verilen önceki peygamberlere ait örnekleri kısaca bu şekilde belirttikten sonra, şimdi bizim asıl konumuz olan son peygamber Hz. Muhammed'in şahitlik ettiği bazı olağanüstü hâdiseleri ele alabiliriz.

3. Hz. Peygamber'in Yaşadığı İlahî Tecrübeler

Yaklaşık yirmi üç yıl süren vahiy sürecinde Hz. Peygamber birçok olağanüstü olaya şahitlik etmiştir.⁷⁷ Özellikle Mi'rac olayında şahit olduğu hâdiseler hadis kitaplarında ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır.⁷⁸ Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu çalışmada sadece Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'de yer verilen ilâhî tecrübeleri ele alınacaktır.

⁷⁰ İtmi'nan ve yakîn kavramları arasındaki anlam ilişkisi ve yakîn dereceleri ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Peker, “İman-Bilgi Münasebeti Bağlamında 'İtmi'nan' Kavramı Üzerine Bir Kritik”, 1074-1076.

⁷¹ Yusuf 12/24.

⁷² Yusuf 12/23, 24.

⁷³ “*Rabbinin burhanı*” ile ilgili açıklamalar için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 456-57.

⁷⁴ el-Ârâf 7/143.

⁷⁵ el-Ârâf 7/143.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 155; Kurtûbî, *el-Câmi'*, VII, 278-79; Yazır, *Hak Dini*, IV, 178-79; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, s. 299; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, II, 326-27.

⁷⁷ Buhârî, “Menâkibu'l-Ensâr”, 32, 41; Müslim, “Salât”, 149-153.

⁷⁸ Buhârî, “Menâkibu'l-Ensâr”, 42; Müslim, “İmân”, 259.



Kur'an'ın nüzul sırası esas alındığında, Hz. Peygamber'in şahit olduğu olağanüstü hâdiselere işaret eden âyetler ilk olarak Necm sûresinde geçmektedir. İlgili âyetler meâlen şöyledir: “Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı. Onun gördüğünden kuşku mu duyuyorsunuz? Andolsun, onu bir inişinde daha görmüştü; Sidretü'l-Münteha'nın yanında, ki onun yanında Me'va cenneti vardır. O an sidreyi bürüyen bürümüştü. Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı. Hiç kuşkusuz o, rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını görmüştü.”⁷⁹ Âyetlerde geçen zamirin Cebrâil'i mi yoksa Allah'ı mı işaret ettiği, Sidretü'l-Münteha ve Me'va cenneti'nin ne ve nerede olduğu ile ilgili tefsir kitaplarında farklı yorumlar yapılmıştır.⁸⁰ Bazı müfessirler “Andolsun, onu bir inişinde daha görmüştü”⁸¹ ve benzeri bir anlatımın olduğu Tekvîr sûresindeki “Andolsun onu apaçık ufukta görmüştür.”⁸² âyetlerindeki “onu” anlamına gelen (hu/>) zamirinin Allah'ı işaret ettiğini ileri sürerken çoğunluğu oluşturan müfessirler ise bu zamirin Cebrâil'i işaret ettiğini ifade etmişlerdir. İlgili zamirin Cebrâil'i işaret ettiğini söyleyen müfessirler, burada Hz. Peygamber'in Cebrail'i asıl sûretinde gördüğünü belirtmişlerdir.⁸³ Hz. Peygamber'in yaşadığı benzer bir tecrübeye yine Necm sûresinde şöyle değinilmektedir: “And olsun ki, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü.”⁸⁴ Âyette Hz. Peygamber'in gördükleri ile ilgili olarak hadis ve tefsir kitaplarında birçok rivayet ve yorum yer verilmiştir.⁸⁵

İlgili âyetlerde işaret edilenlerin kimler ve/ya neler olduğu tefsir ilmi ve dolayısıyla da diğer İslami ilimler açısından önemli olmakla birlikte biz burada konu ile ilgili ayrıntıları ilgili kaynaklara havale ederek meselenin bizi ilgilendiren tarafına dikkat çekmek istiyoruz ki o da âyetlerde ayrıntısına girilmeden işaret edilen Hz. Peygamber'in görerek elde ettiği ve çevresiyle paylaştığı söz konusu bilgilerin bir insanın beşerî çabasıyla vâkıf olabilecek türden bilgiler olup olmadığıdır. Mesela işaret edilenin Cebrâil olması durumunda Hz. Peygamber'in şahit olduklarına dayanarak aktarmış olduğu “Cebrâil'in altı yüz kanadının olduğu”⁸⁶ bilgisi normal bir insanın beşerî çabasıyla elde edebileceği kesbî bir bilgi mi yoksa Allah'ın seçmiş olduğu elçisine bir bağıışı mıdır? Bu bilginin Allah'ın bir bağıışı olması durumunda bunun vahiy kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği asıl dikkat çekmek istenen husustur. Konu ile ilgili değerlendirmelerimizi ileriki sayfalara bırakarak şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz: Bize göre ele aldığımız konu bağlamında geçen “Onun gördüğünden kuşku mu duyuyorsunuz?”⁸⁷ âyeti Hz. Peygamber'in yaşadığı tecrübenin sıradan bir insanın beşerî çabasıyla vâkıf olamayacağı bilgiler olduğuna işaret etmektedir. Aksi takdirde insanların kendisiyle gördükleri hakkında kuşku duymaktan söz etmenin bir anlamı olmazdı. Tefsir kaynaklarında ilgili âyetler hakkında yapılan yorumlarda içerik olarak farklılık arz etse de Hz. Peygamber'in normal bir insanın göremeyeceği birçok hakikati gördüğü hususunda birleşmektedir.⁸⁸

Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu benzeri bir tecrübe İsrâ sûresinde, “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i

⁷⁹ en-Necm 53/11-18

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XXII, 500-504; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 421; Kurtübî, *el-Câmi'*, XVII, 92-98.

⁸¹ en-Necm 53/13.

⁸² et-Tekvîr 81/23.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 713; Yazır, *Hak Dini*, VII, 263; Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, II, 76, 80; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I, 42, 113-15; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, V, 160-162; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, V, 397-398.

⁸⁴ en-Necm 53/18.

⁸⁵ Buhârî, "Bedü'l-Halk", 7; Müslim, "Îmân", 282; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 53; Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XXII, 521-22; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 421; Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, II, 76-77; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, V, 159-65.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XXII, 504.

⁸⁷ en-Necm 53/12.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XXII, 521-22; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 421; Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, II, 76-77; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, V, 159-65.



Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten işitendir, görendir”⁸⁹ âyeti ile haber verilmektedir. Kimi müfessirlere göre her iki sûrede de Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu olay birdir ve isrâ-mi'rac hâdisesini işaret etmektedir.⁹⁰ Bu olayın nerede, ne zaman ve nasıl meydana geldiği ile ilgili tefsir kaynaklarında farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁹¹ Bu olayın bir rüya olduğunu söyleyen müfessirler olsa da çoğunluk bunun uyanıkken mucizevî bir şekilde gerçekleşen bir hâdiseye olduğu görüşündedir.⁹² Çoğunluğun görüşünü esas aldığımızda olayın konumuzla alakalı olan kısmı, sırlarla dolu yolculukta Hz. Peygamber'e gösterilen “âyât” ile ilgili aktarımlarıdır. Aynı sûrenin “*Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'an'da lanetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik.*”⁹³ âyetinde geçen “rüya” kelimesi hakkında da farklı yorumlar yapılmıştır. Bunu “uyku halinde görülen rüya” olarak değerlendiren müfessirler olduğu gibi “uyanık halde gözle görülen görüntü” anlamını verenler de olmuştur. Müfessirlerin çoğunluğu aynı şekilde âyette geçen rüya kelimesinin isrâ-mi'rac olayını işaret ettiğini belirtmektedir.⁹⁴ Bu durumda âyet, Hz. Peygamber'in yaptığı yolculukta şahit olduğu olayları çevresiyle paylaştığına da işaret etmektedir. Aksi takdirde söz konusu kelimenin insanlar için bir sınama vesilesi olmasının bir anlamı olmazdı.

Bazı müfessirler Necm sûresi ve İsrâ sûresindeki ilgili âyetlerde geçen, Hz. Peygamber'in gördüğü “âyât”ın aynı olayla alakalı olduğunu belirtmişlerdir. Mevzumuz açısından ilgili âyetlerin işaret ettiği olayların aynı olup olmaması çok fazla bir ehemmiyet arz etmemektedir. Önemli olan sözü geçen âyetlerde Hz. Peygamber'in şahit olduğu hâdiselerin normal bir insanın kendi çabasıyla vâkıf olamayacağı olağanüstü hâdiseler olması ve Allah'ın peygamberiyle böyle özel bir şekilde iletişim kurmasıdır.⁹⁵

Kur'an dışı vahyin varlığına delil olarak getirdiğimiz Kur'an'ın yer verdiği bu olağanüstü hâdiseleri bu şekilde sunduktan sonra konu ile ilgili değerlendirmelerimize geçebiliriz.

4. Peygamberlerin Yaşadıkları İlahî Tecrübeler ve Kur'an Dışı Vahiy

İlgili başlıkta da belirtildiği gibi vahiy, Allah ile peygamberler arasında bir tür iletişimdir. Bu iletişimin; doğrudan, dolaylı, yazılı, sözlü ve görsel olarak gerçekleşmesi mümkün ve vâkidir. Söz konusu iletişim şekillerinin her birisinin Kur'an'da örnekleri mevcuttur. Çalışmaya konu ettiğimiz söz konusu tecrübeler, Allah'ın peygamberlerle olan görsel iletişimi örnekliğinde Kur'an dışı vahye delil getirilmiştir. Hz. İbrâhim'in ölümlerinin nasıl diriltildiği ile ilgili gözlemlendiği olay ve “*göklerin ve yerin melekûtunun*” kendisine gösterilmesi, Hz. Yusuf'un “*Rabbinin burhanını*” görmesi, Hz. Mûsâ'nın, Allah'ın dağa tecelli etmesi sahnesini gözlemlemesi, Hz. Peygamber'in “*Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını*” ve Cebrail'i asıl sûretinde görmesi, söz konusu iletişim şeklinin örnekleri olarak gösterilebilir. Zira mezkûr her bir olayla Allah Teâlâ peygamberlerine bazı mesajlar vermektedir. Peygamberler de aldıkları bu mesajlar ile bilgilenmekte ve bu bilgi onların inanç ve eylemleri üzerinde etkili olmaktadır. Dahası yaşadıkları bu tecrübe onlarla Allah arasında bir sır olarak kalmamakta, zaman zaman bu gözlemlerini ümmetleri ile paylaşmaktadırlar. Hz. İbrâhim'in, ölümlerinin nasıl diriltildiği ile ilgili gözlemlendiği olayla kalbinin yatışması, “*göklerin ve yerin melekûtunun*” kendisine gösterilmesi ile kesin inanç sahibi olması; Hz. Yusuf'un “*Rabbinin burhanını*” görmesiyle

⁸⁹ el-İsrâ 17/1.

⁹⁰ Kurtübî, *el-Câmi'*, XVII, 92-96; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, II, 81-82; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, s. 1081; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, III, 458; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, V. 82.

⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XVII, 332-37.

⁹² Taberî, XVII, 331-51; Yazır, *Hak Dini*, V, 304-10; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III, 75-77; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, III, 198.

⁹³ el-İsrâ 17/60.

⁹⁴ Buhârî, “Kader”, 10; Taberî, *Câmiu'l-beyan*, XVII, 480-484; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 73; Kurtübî, *el-Câmi'*, X, 282; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III, 121.

⁹⁵ Yazır, *Hak Dini*, VII, 273-74; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, II, 77-78.



meşru olmayan bir eyleme yeltenmekten vazgeçmesi ve Hz. Mûsâ'nın, dağa tecelli etmesinden sonra Allah'ın görülemeyeceğine inandığını belirtmesi,⁹⁶ söz konusu iletişimdeki mesajların etkileri olarak görülebilir. Hz. Peygamber'in asıl sûretinde Cebrail'i ve "Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını" gözlemlemesi olaylarına bağlanan bir sonuç âyetlerde yer almamakla birlikte bu olaylarla ilgili aktardıklarından, onun da gözlemlediği bu olağanüstü hâdiselerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde "Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götürülen Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten işitendir, görendir"⁹⁷ âyetinde bazı âyetlerin kendisine gösterilmesi için Hz. Peygamberin Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğü belirtilmekte, ancak gösterilen bu âyetlerin neler olduğu açıklanmamaktadır. Gösterilen âyetlerin neler olduğu açıklanmasa da nihayetinde bazı âyetlerin kendisine gösterildiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu durumda adı geçen peygamberler ile Hz. Peygamber'in gözlemlerine dayalı bilgilenmeleri ve aktarımları takdir edilir ki beşerî olmaktan çok ilâhî kaynaklı bir bilgilendirmedir. Vahiy kavramının Kur'an'daki anlam alanı esas alındığında söz konusu iletişim ve bu iletişimde iletilen mesajlar bir tür vahiy olarak değerlendirilebilir. Zira nihayetinde söz konusu mesajlar Allah'tan gelmektedir. Allah'ın peygamberlerle doğrudan ya da dolaylı iletişimi Kur'an terminolojisinde ve literatürde vahiy olarak adlandırılmaktadır.⁹⁸

Hz. Peygamber'in yaşadığı tecrübelerle alakalı aktardığı bilgiler de özel anlamda vahiy (vahy-i metlûv) olarak isimlendirilemese de bunların sırf beşerî bir bilgi olarak değerlendirilmesi de takdir edilir ki doğru bir yaklaşım olmaz. Hz. Peygamber, sözlerinin Kur'an'la karışmaması için gerekli uyarıları yapmış,⁹⁹ Allah'tan kendisine gelen vahiy (Kur'an) ile vahiy kaynaklı sözlerini ve tamamen beşerî vasfı gereği olan sözlerini birbirinden ayırt etmiştir.¹⁰⁰ Sahâbe de Allah'ın kelâmı olması hasebiyle Kur'an'a ayrı bir önem vermekle birlikte Hz. Peygamber'in bazı sözlerine de beşerî bir bilgi olmanın ötesinde anlamlar yüklemişlerdir. Mesela Hz. Peygamber'in isrâ-mi'rac olayıyla ilgili aktarımları ile onun dünya işleriyle ilgili sözleri ya da Cebrâil ile ilgili aktarımlarıyla savaş taktikleri hususundaki görüşleri bir tutulmamıştır. Zira söz konusu olaylarla ilgili aktarımları, beşerî tecrübeye dayalı bilgiler olmadığı gibi hayal ürünü şeyler de değildi. Âyette de belirtildiği gibi "gördüklerini kalbi yalanlamamıştı."¹⁰¹ Dolayısıyla bu konuda onunla tartışmak müminlere yakışmazdı.¹⁰² Sonraki dönem âlimleri de Kur'an dışı vahiy Kur'an vahyinden ayırt etmek için farklı tabirler kullanmışlardır.¹⁰³ Literatürde vahyin; 'metlûv' ve 'gayr-i metlûv' olarak farklı şekillerde nitelendirilmesi de Hz. Peygamber'in ilgili sözleriyle Kur'an vahyini birbirinden ayırt etme gereğine duyulan ihtiyacın bir neticesi olarak görülebilir. Hz. Peygamber'in söz konusu edilen aktarımlarının böyle ifade edilmesinin yerinde ve Kur'an'daki vahiy kavramına da uygun bir kullanım olduğu söylenebilir. Çünkü bu olaylara dayalı gözlemlerinin ve gözlemlere dayalı aktarımlarının Hz. Peygamber'in beşerî yönünü aşan bir boyutu vardır. İlgili hâdiselere değinilen âyetlerin bağlamında, söz konusu tecrübelerin Allah tarafından peygamberlere yaşatıldığı anlaşılmaktadır. Allah'ın bazı mesajlar vermek için peygamberlere yaşattığı tecrübeler dayalı bilginin ilâhî yönü, onu vahiy kapsamında değerlendirmede yeterli bir sebep olarak görülebilir. Ancak yanlış bir anlamaya meydan vermemek adına bu noktada şunun da ifade edilmesi gerekir ki, Kur'an dışında Hz. Peygamber'in söz konusu ettiğimiz tecrübelerine dayalı aktarımlarını vahiy kabul etmek, bütünüyle Sünnet'in ya da hadis rivayetlerinin vahiy olduğunu söylemek anlamına gelmez. Kur'an dışında vahiy kabul etmek ile

⁹⁶ Yazır, *Hak Dini*, IV, 179.

⁹⁷ el-İsrâ 17/1.

⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 858-860; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 239.

⁹⁹ Müslim, "Zühd ve'r-Rekâik", 72; Dârimî, "Mukaddime", 42.

¹⁰⁰ Salih, *Kur'an İlimleri*, s. 30-32; Rahman, *İslâm*, s. 42.

¹⁰¹ en-Necm 53/11.

¹⁰² en-Necm 53/12.

¹⁰³ Önkâl, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlûv", s. 57-58.



Sünnet'in bütünüyle vahiy olduğunu söylemek farklı şeylerdir. Sünnet'in bütünüyle vahiy olmadığını söylemek de Kur'an dışında vahiy olmadığı anlamına gelmemektedir. Kur'an dışında vahyin varlığını kabul etmek, zorunlu olarak Hz. Peygamber'in bazı söz, fiil ve takrirlerinin vahiy kaynaklı olmasını kabul etmeyi gerekli hale getirir ki, ifade edilmek istenen tam da budur. Hz. Peygamber'in vahiy kaynaklı bu tür sünnetleri için "vahy-i gayr-i metlûv" ifadesi uygun bir tanımlama olsa da Sünnet'in bir bütün olarak böyle görülmesi bazı tartışmaları da beraberinde getirebilir. Vahyin murakabe ve denetiminde oluşmuş ve adeta vahiy tarafından onaylanmış olmasından dolayı "takrîri vahiy" ifadesi genel anlamda Sünnet için daha uygun bir tanımlama olabilir.¹⁰⁴

Kuran dışında vahiy olmadığını iddia etmek, aslında kutsal metinler dışında peygamberlere vahiy gelmediğini iddia etmenin daha özel bir ifadesidir. Bu durumda kendilerine kutsal metinler verilmeyen peygamberlerin peygamberliğinin, kutsal metinler verilen peygamberlerin ise söz konusu metinler öncesi Allah'la olan iletişimlerinin makul bir izahının yapılması gerekir. Nihayetinde vahiy, Allah ile peygamberler arasında bir tür iletişim olduğuna göre¹⁰⁵ ve Allah, farklı şekillerde insanlarla iletişimde bulunduğunu beyan ettiğine göre,¹⁰⁶ insanlara rehberlik yapması için seçmiş olduğu peygamberlerle, onlara verilen kutsal metinler dışında da iletişim kurmasının imkân dahilinde olduğu söylenebilir.¹⁰⁷ Bunun örneklerini Kur'an, geçmiş peygamberler üzerinden bize haber vermektedir. Hz. İbrahim'e verilen sahifeler dışında¹⁰⁸ meleklerin kendisine misafir olup gelecekle ilgili bazı olayları haber vermesi,¹⁰⁹ Hz. Mûsâ'ya Tevrat tabletleri verilmeden önce Allah'ın perde ardından kendisiyle konuşması,¹¹⁰ Hz. İsa'nın kendisine İncil verilmeden önce beşikteyken konuşması¹¹¹ akla gelen başlıca örneklerdir. Hz. İbrâhim'e gelen meleklerin Lût'un (a.s.) kavmini helak edecekleri bilgisini vermeleri¹¹² takdir edilir ki meleklerin kendi başlarına aldıkları bir karar değildir. Tevrat levhaları verilmeden önce Allah'ın Mûsâ (a.s.) ile olan konuşmaları vahiy dışında hangi uygun kavramla ifade edilebilir ki? Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerle kendilerine verilen kutsal metinler dışında Allah'ın iletişim kurması vâki ise bu durumun son Peygamber için mümkün görülmemesinin makul bir izahının yapılması gerekir. Ayrıca Kur'an dışı vahyin olmadığı iddiası ile, 'metlûv vahiy' anlamında Mushaf dışında kalan vahiy olmadığı kastediliyorsa, bu konuda birkaç şaz görüş dışında zaten bir tartışma bulunmamaktadır.¹¹³

Vahiy kavramının Kur'an'daki kullanımı ve literatürdeki anlamı esas alındığında genelde Peygamberlerin, özelde son peygamber Hz. Muhammed'in şahit oldukları olağanüstü hâdiseler ile ilgili aktarımlarının bir tür vahiy olduğu söylenebilir. İlgili başlıkta da belirtildiği gibi Kur'an'da vahiy kavramı kutsal metinleri de kapsayan daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Hz. Peygamber'in gerek yukarıda ele aldığımız hâdiselerle ilgili, gerekse de Cebrail ile görüşmelerinde vahiy (Kur'an) almanın dışında şahit olduklarıyla alakalı aktarımları takdir edilir ki beşerî bilgilerin ötesinde şeylerdir. Hz.

¹⁰⁴ Sünnetin vahiyle ilişkisi hususunda bir değerlendirme için bkz. Erdoğan, "Teşri Açısından Hadis ve Sünnet", s. 362-63; Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", s. 55-65; Maçın, "Fıkıh Usûlü Açısından Geleneksel Sünnet Anlayışına Farklı Bir Bakış", s. 300-309.

¹⁰⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 62.

¹⁰⁶ eş-Şûra 42/51.

¹⁰⁷ Vahiy kavramının Allah'ın peygamberlerle kutsal metinler dışındaki iletişim anlamı için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 859; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 239.

¹⁰⁸ en-Necm 53/36-37; el-Â'lâ 87/18-19.

¹⁰⁹ Hûd 11/69-76; el-Hicr 15/51-60; el-Ankebût 29/31-32; ez-Zâriyât 51/24-37.

¹¹⁰ Hz. Mûsâ'nın adeta hayat hikayesinin anlatıldığı el-A'râf 7/103-155; Tâhâ 20/9-99 ve el-Kasas 28/2-43 âyetlerinde Tevrat levhalarının kendisine Firavn'un zulmünden kurtulduktan sonra verildiği net bir şekilde anlaşılmaktadır.

¹¹¹ Âl-i İmrân 3/46; el-Mâide 5/110; Meryem 19/30-34.

¹¹² el-Hicr 15/58-60; el-Ankebût 29/31-32.

¹¹³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I, 305, II, 824; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXLV, 472; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 559-62; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, V, 274-79.



Peygamber'in Cebrail ile ilişkisi bir ses kayıt cihazı gibi mekanik bir ilişkiden ibaret değildir. Cebrail ile olan diyaloglarıyla ilgili rivayetler¹¹⁴ dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da bazı mesajları Cebrail'den aldığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in isrâ ve mi'rac'da şahit olduğu olaylar¹¹⁵ ve Cebrail'in asıl sûretindeki yaratılışı ile ilgili aktarımları,¹¹⁶ Cebrail'in insan sûretinde gelip ashâbın huzurunda kendisine bazı sorular sorması¹¹⁷ ve insanlara görünmeden Kur'an dışında bazı hususlarda kendisini bilgilendirdiği¹¹⁸ ile ilgili rivayetler de bu durumu doğrular niteliktedir. Böyle bir bilgilendirmenin kutsal metinlerden vahiy olması açısından farkının ne olduğu sorgulanabilir. Çalışmanın maksadını aşacağından dolayı burada bu konuya girmeyi uygun bulmuyoruz. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, Kur'an vahyi ile bu tür bilgiler arasında çok ciddi mahiyet farkı bulunmaktadır. Zira ilki Allah'tan gelmiş mahza vahiyler iken ikincisi peygamberlerin şahit oldukları hâdiselerin aktarımından ibarettir. Bu anlamda bu tecrübelerin Allah tarafından yaşatılmış olmasından ötürü ilâhî bir yönü olmakla birlikte, bunlar Hz. Peygamber'in beşer olması bakımından ise beşerî yönü de olan ilâhî ihbarlardır.¹¹⁹

Sonuç

Allah Teâlâ'nın diğer varlıklarla iletişimi, Kur'an'da vahiy kavramı ile ifade edilmektedir. Kur'an'daki vahiy kavramı dikkatle incelendiğinde, Allah'ın peygamberler yanı sıra, Hz. Musa'nın annesine, Hz. İsa'nın havarilerine, meleklere, yere, göklere ve arıya vahyettiği net bir şekilde görülür.

Allah'ın peygamberlerle iletişimi anlamında vahiy değişik şekillerde olabilmektedir. Allah Teâlâ bir peygamberle doğrudan ya da bir elçi (melek) vasıtasıyla dolaylı olarak iletişim kurabilir. Kur'an'ın, bazı peygamberlerin şahit olduklarını haber verdiği olağanüstü hâdiseler de bize göre bu iletişimin örnekleri olarak görülebilir. Hz. İbrâhim'in, ölülere nasıl dirilttiğini kendisine göstermesine karşılık, Allah'ın dört kuş örneği üzerinden bunu kendisine öğretmesi ve "göklerin ve yerin melekûtunun" kendisine gösterilmesi, Hz. Yusuf'un "Rabbinin burhanını" görmesi, Hz. Mûsâ'nın, Allah'ın dağa tecelli etmesi sahnesini gözlemlemesi, Hz. Peygamber'in "Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını" ve Cebrail'i asıl sûretinde görmesi Kur'an'ın bu anlamda yer verdiği örnekler olarak sunulabilir. Kur'an söz konusu örnekleri haber vermekle birlikte bunların detaylarına girmemektedir. Adı geçen peygamberlerin şahit oldukları olaylar ile ilgili aktarımların ilâhî bir bilgilendirme, dolayısıyla bir tür vahiy olduğu söylenebilir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu olağanüstü hâdiseler ile ilgili aktarımları da takdir edilir ki beşerî bir tecrübenin ötesinde, ilâhî bir bilgilendirmenin ürünü olan haberlerdir. Normal bir insanın vâkıf olamayacağı böylesi tecrübeler ile ilgili aktarımlar, ilâhî kaynaklı olması hasebiyle Kur'an'î terminolojiye göre vahiy olarak isimlendirilebilir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki, Allah Teâlâ'nın peygamberler ile olan iletişimi kutsal metinlerden ibaret olmayıp O'nun, elçileriyle söz konusu metinler dışında da iletişimi olmuştur. Bu anlamda indirdiği Kitap ile birlikte, ilgili âyette belirtilen diğer iletişim şekilleriyle de zaman zaman Hz. Peygamber ile iletişim kurmuştur. Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu ilahi tecrübeler de bu iletişim türünden biri kabul edilebilir. Söz konusu iletişimin ilâhî kaynaklı olması, bunun vahiy

¹¹⁴ Buhârî, "İman", 36, "Salât", 1, "Mevâkîtu's-Salât", 1, "İstikrâd", 3, "Bedu'l-Halk", 6, 7, "Ehâdîsu'l-Enbiya", 1; Müslim, "İmân", 153, 259, 346, "Mesâcid", 166, "Salâtu'l-Müsâfirin" 254, "Libâs", 16, 81, "Selâm", 40, "Birr", 140; Dârimî, "Mukaddime" 4, "Salat", 2, "Menâsik", 14.

¹¹⁵ Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât", 1, "Bedu'l-Halk", 6; Müslim, "İmân", 259.

¹¹⁶ Buhârî, "Bedu'l-Halk", 7; Müslim, "İmân", 257, 280.

¹¹⁷ Buhârî, "İmân", 36; Müslim, "Tahâret", 1.

¹¹⁸ Buhârî, "İstikrâd", 3, "Bedu'l-Halk", 6, "Edeb", 28; Müslim, "İmân", 153, "Birr", 140; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 1/334, 2/461.

¹¹⁹ Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, s. 15-16; Erul, "Kur'an Dışı İletişim (Vahy-i Gayri Metlûv)", s. 278-279.



kapsamında değerlendirilmesi için yeterli bir sebeptir. Ancak Kur'an vahyinden (vahy-i metlûv) ayırt edilmesi adına, literatürdeki Kur'an dışı vahiy anlamındaki “gayr-i metlûv” ifadesi bu tür vahiy için de uygun bir niteleme olarak görülebilir.

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Akcaoğlu, Faik. “Hz. Peygamber’in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. 4 c. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Ateş, Abdurrahman. “Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 1 (2016): 9-34.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*. 2. bs. 2 c. Suudi Arabistan: Dâr-u İbni'l-Cevziyye, ts.
- Bağdâdî, Ebû'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâdîh fî Usûli'l-Fıkh*. 5 c. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1999.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *el-Esmâ ve's-Sıfât*. 2 c. Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1993.
- Birişik, Abdulhamit. “Kur'âniyyûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:428-29. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 c. Dimaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an Nüzul Sırasına Göre Tefsir*. Çeviren Muhammed Coşkun. 3 c. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- . *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kur'an'a Giriş)*. Çeviren Muhammed Coşkun. 3. bs. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 6. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. 2. bs. 4 c. Kuveyt: Vizârutu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cündioğlu, Dücan. *Sözün Özü (Kelâmî İlahî'nin Tabiatına Dair)*. 3. bs. İstanbul: Kaknûs Yayınları, 2005.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. b.y.: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, Muhsin. Kurân'ın Ana Konuları. 4. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Vakfi Yayınları, 2008.
- . *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. 7. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2018.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 10 c. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1983.
- Dini Cevaplar. *Kur'an dışı vahiy var mıdır?* <https://www.youtube.com/watch?v=UufV7-U5MSc>.
- Ebû Dâvûd, Süleyman bin el-Eşas. *es-Sünen*. 7 c. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Çeviren Mehmet Emin Maşalı. 3. bs. Ankara: Otto Yayınlar, 2013.
- Erdoğan, Mehmet. “Teşri Açısından Hadis ve Sünnet”. *Kur'an Sünnet İlişkisi Kur'an'da Risâlet ve Sünnet'in Teşriî Değeri*, editör Bünyamin Erul, 331-48. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Erul, Bünyamin. “Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”. *İslâmiyât* 1, sy 1 (1998): 55-72.
- . “Kur'an Dışı İletişim (Vahy-i Gayri Metlûv)”. *Kur'an Sünnet İlişkisi Kur'an'da Risâlet ve Sünnet'in Teşriî Değeri*, editör Bünyamin Erul, 249-84. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1997.
- . *Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- Fazlurrahman. *İslâm*. Çeviren Mehmet Aydın ve Mehmet Dağ. 3. bs. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *El-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*. 3. bs. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- . *el-Müstasfâ*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Genç, Mustafa. “Sünnet-Vahiy İlişkisi”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. 9. bs. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Hamidullah, Muhammad. *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*. Çeviren Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 1993.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hiz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. 2. bs. Ankara: Otto Yayınlar, 2009.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretu'l-luğa*. 3 c. Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyin, 1987.
- İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. 3. bs. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim. *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-



- İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. 3. bs. 15 c. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1993.
- İbnu'l-Ferrâ, el-Kâdî Ebû Ya'la Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fi Usûli'l-Fikh*. 2. bs. 5 c. b.y., 1990.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gereçleri Meal-Tefsir*. 2. bs. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 3. bs. 5 c. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Kurtûbî, Abû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *el-Muvatta'*. Ebu Zabi: Müessesetu Zâyed b. Sultan, 2004.
- Maçın, Hasan. "Fıkıh Usûlü Açısından Geleneksel Sünnet Anlayışına Farklı Bir Bakış". *Kavramlar ve Kuramlar -Din Bilimleri-*, editör M. Nesim Doru ve Kamuran Gökdağ, 289-317. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsiru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtu Ehl-i Sünne)*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. Çeviren Muhammed Han Kayânî. 2. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. Çeviren Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. 7. bs. Ankara: İşaret Yayınları, 2000.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-sahîh*. 5 c. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Halep: Mekteb-u Matbuâti'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Menâru'l-Envâr*. Çeviren Soner Duman, Osman Güman ve Süleyman Kaya. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Önkal, Ahmet. "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlûv", 55-69. Ankara, 1997.
- Özafşar, Mehmet Emin, İsmail Hakkı Ünal, Yavuz Ünal, Bünyamin Erul, Huriye Martı ve Mahmut Demir, ed. *Hadislerle İslam*. 7 c. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Peker, Hasan. "İman-Bilgi Münasebeti Bağlamında 'İtmi'nan' Kavramı Üzerine Bir Kritik", 1071-82. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Salih, Subhi. *Kur'an İlimleri*. Çeviren M. Sait Şimşek. 3. bs. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Sancaklı, Saffet. "Sünnet Vahiy İlişkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 34, sy 3 (1998): 53-70.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.



- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 c. el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-âimme lil Kitâb, 1974.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-ülûl*. 3. bs. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâr-u İbn Kesir, 1993.
- Şeybânî, Ebu Amr İshâk b. Merrâr. *el-Cîm*. 3 c. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1974.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd. *Câmiu'l-beyan fî te'vîli'l-Kur'ân*. 24 c. Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. 16 c. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 2. bs. 5 c. Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 c. İstanbul: Yenda Yayınevi, 1997.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 c. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf*. 3. bs. 4 c. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1987.

EN-NİSA 4/34. AYETİ BAĞLAMINDA “NUŞÛZ” VE “DARB” KELİMELERİNİN ANLAM KRONOLOJİSİ

The Meaning Chronology of The Words “Nushûz” and “Darb” in The Light of 34th Verse of Surah Nisa



Arş. Gör. Dr. Hanefi ŞOLA

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ABD, Aksaray, Türkiye, hanefisola@aksaray.edu.tr

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
13.08.2021

Kabul/Accepted:
13.09.2021

Sayfa/ Page:
149-176

Öz

Kur'an'da yer alan birçok bilgi veya kavram modern dönemde yaygın algıya uygun olacak şekilde yorumlanmıştır. Bu yorumlardan biri de Nisâ 4/34. ayetinde yer alan “darb” ifadesi hakkında yapılmıştır. Bu kapsamda başta Hz. Peygamber ve sahabe dönemi olmak üzere tabiîn ve klasik dönemde “nuşûz” ifadesine genel olarak “kadının kocasına isyan etmesi”, “ona itaat etmekten imtina etmesi”, “ondan buğz etmesi”, “gözü başkasında olması” gibi anlamların verildiği görülmüştür. Darb ifadesine ise “şiddetli olmayan”, “çirkinleştirmeyen”, “kemiklerini kırmadan ve etini yarmadan gerçekleştirilen dövme” şeklinde mana yüklendiğine rastlanır. Çağdaş döneme gelindiğinde ise nuşûz ifadesine verilen anlamlar klasik dönemde verilen anlamlarla örtüşmektedir. Darb ifadesinin ise dövme anlamının yanında “cezalandırma”, “başka bir yere gönderme”, “cinsel ilişkiye girme”, “çıkarma”, “evden uzaklaştırma”, “kendinden uzaklaştırma”, “bir süre ayrılık”, “rahat bırakma”, “geçici bir süre ayırma”, “bir müddet ayrılma”, “serbest bırakma” biçiminde farklı şekillerde izah edildiği tespit edilmiştir. Bu da ayetlere yüklenen anlamların yorumcudan muhataba, dönemin sosyo-kültürel şartlarından dini-siyasi beklentilerine kadar hemen her aşama ve unsurdan etkilenebileceği sonucuna götürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nuşûz, Darb, Klasik Dönem, Çağdaş Dönem.

10.32579/mecmua.982371



Abstract

Many information or concepts in the Qur'an have been interpreted in accordance with the common perception in the modern period. One of the interpretations was made about the expression "darb" in the verse of Nisa 4/34. In this context, it is seen that the expression "nuşûz" in the classical and tabi'ün periods, especially in the period of the Prophet and the Companions, is generally given meanings as a woman's revolt against her husband, refraining from obeying him, getting angry with him, and having her eyes on someone else. On the other hand, it is seen that the expression "darb" is given a meaning as a beating that is not violent, does not disfigure, and is performed without breaking the bones and splitting the flesh.

When it comes to the contemporary period, the meanings given to the expression nuşûz coincide with the meanings given in the classical period. In addition to the meaning of beating, it has been determined that the expression of "darb" is explained in different ways such as punishment, sending to another place, having sexual intercourse, removing, expelling from the house, alienation, separation for a while, leaving alone, temporarily separating, leaving for a while, releasing. This leads to the conclusion that the meanings attributed to the verses can be affected by almost every stage and element, from the interpreter to the addressee, from the socio-cultural conditions of the period to the religious-political expectations.

Keywords: Tafsir, Nushûz, Darb, Classical Period, Contemporary Period.

Atıf/Citation: ŞOLA, H. (2021). En-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında “Nuşûz” ve “Darb” Kelimelerinin Anlam Kronolojisi. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 149-176.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Arş. Gör. Dr. Hanefi ŞOLA

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Giriş

Müslümanlar Batı karşısındaki üstünlüğünü kaybettikten sonra, İslam dünyasında bu üstünlüğün neden kaybedildiği üzerinde durulmuş ve bu durum karşısında üç eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi Batı’dan gelen ne varsa tamamının reddedilmesi gerektiğini savunan, ikincisi Batı’ya karşı derin bir hayranlık duyup geleceği Batı’da gören, sonuncusu ise kısmen kabul ve kısmen reddeden eklektik eğilimdir. Son eğilim, İslam dünyasında yaşanan inkıraz ve gerilemenin sebebinin dine değil, geleneksel dini anlayışta aramış ve bu sebeple de geleneksel anlayışın ıslah ve tecdide tabi kılınması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu çerçevede naslar da çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek şekilde yorumlanmış ve/veya çağdaş duruma uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla recim ve irtidat gibi rivayetlere istinaden istinbat edilen hükümler çağdaş duruma uygun olmadığından yok sayılmıştır. Yine aynı gerekçeyle kölelik, cihad/savaş, cizye, el kesme, çok eşlilik, kadının şahitliği, miras hukuku ve bilimle çatışan ayetler vb. konulardaki ayetler de çağdaş anlayışa uygun olacak şekilde te’vil edilmiştir. Son yirmi beş ve otuz yılda Kur’an’da kadının dövülüp dövülemeyeceği konusu da tartışılmaya açılmış ve mezkûr ayette kadını dövmeye delalet eden ضرب/darb ifadesi hakkında farklı yorumlar yapılmaya başlanmıştır.

Klasik dönem İslam geleneğinde kendisinden nuşûz sadır olan kadının Kur’an’a göre dövülebileceği anlayışının hâkim olduğu aşikârdır. Ancak çağdaş dönemde nuşûz sadır olan kadının dövülebileceği görüşü hâkim olmakla birlikte bazı çalışmalarda yaygın ve yerleşik anlayıştan farklı olarak en-Nisa 4/34. ayetindeki darb ifadesinin kadını dövmek manasında değil, başka farklı manalara geldiği ileri sürülmüştür.

Bu kapsamda çalışmamızın amacı “نشوز/nuşûz” ve “ضرب/darb” ifadelerine kaçınıcı asırda hangi anlamın yüklendiğini, yüklenen bu anlamlarda herhangi bir farklılığın bulunup bulunmadığını ve bu kelimelere ne zaman farklı anlamların yüklendiğini ortaya koymaktır. Ayrıca eksen kelime “darb” ifadesi olmakla birlikte ayette “nuşûz” ifadesiyle arasında sıkı bir ilişki bulunmasından dolayı çalışmada aynı kronolojide nuşûz ifadesi de darb kelimesiyle ele alınmıştır. Mezkûr ifadelerin kronolojik olarak ele alınmasının, klasik ve çağdaş dönem yaklaşımlardaki değişimi ortaya koyması açısından literatüre katkı sunması umulmaktadır.

Çalışmamızda erken dönemden itibaren müfessirlerin görüşlerini tespit etmek üzere tarihsel veri analizi metodu; müfessirlerin yorumlarının yüzyıllara göre incelenmesiyle kronolojik yöntem ve yorumların çeşitli açılardan karşılaştırması yapılarak mukayeseli araştırma metodu uygulanmıştır. Bu yapılırken de büyük ölçüde yorum ve değerlendirmelerden sakınılmış ve konu deskriptif bir şekilde ele alınmıştır. Bu kapsamda öncelikle Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde en-Nisâ 4/34. ayetinde geçen “نشوز/nuşûz” ve “ضرب/darb” ifadelerine yüklenen anlam üzerinde durulacaktır. Ardından da klasik dönem tefsirleri kendi aralarında kronolojik olarak bir sıralamaya konacak ve bu tefsirlerde müfessirlerin nuşûz ve darb ifadelerine verdiği anlamlara yer verilecektir. Son olarak da çağdaş dönemde kaleme alınan tefsir ve mealler müelliflerinin ölüm tarihlerine göre sıralanacak ve onların ilgili kelimelere verdikleri anlamlar ele alınacaktır. Tüm bu görüşler tablolar şeklinde sunulacak ve gerekli görülen kimi bilgilere ise tabloların dışında yer verilecektir. Öte yandan bu kelimelerin etimolojik ve semantik tahlillerine girilmeyecek, daha ziyade kaçınıcı asırda hangi müfessir tarafından bu kelimelere ne tür anlam yüklendiği üzerinde durulacaktır.

“Nuşûz” ve “darb” ifadeleri eşler arasında yaşanacak sorunlardan birinin çözümü hakkında nazil olan, وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا” /Nuşûzundan endişe ettiğiniz kadınlara önce öğüt verin, sonra yalnız bırakın, sonra da darbe edin. Eğer size uyarlarsa onların aleyhine bir yol aramayın. Kuşkusuz Allah çok yücedir ve çok büyüktür.” şeklinde en-Nisâ 4/34. ayetinde yer alır. Bu ayette, kocasına karşı nuşûz sadır olan kadının durumundan ve bu durumun çözümünden bahsedilmektedir. Söz konusu çözüm

kocanın karısına öğüt vermesi, işe yaramazsa yatağını ayırması ve son çare olarak da onu darb etmesi şeklindedir.

Mezkûr ayetin sebebi nüzûlüne bakıldığında birkaç rivayetle karşılaşılır ve tüm bu rivayetlerde ayetin kadınların dövülmesine izin vermek için nazil olduğu görülür. Rivayetlerden birinde Hz. Peygamber, “kadınları dövmeyin”, diye buyurmuş, kadınların dövülmesi yasaklanınca da kadınlar kocalarına karşı koymaya başlamıştır. Bunun üzerine erkekler kadınları Hz. Peygamber’e şikâyet ettiler ve neticede onların dövülmesine izin veren ayet nazil oldu.¹

Diğer rivayete göre bir adam karısını döverek yaralar. Kardeşi kadını alıp Hz. Peygamber’e getirir. Hz. Peygamber aralarında kısâsın lazım geldiğini belirtir. Bunun üzerine kadınların dövülmesine izin veren Nisa 4/34. ayet nazil olur. Bu ayet karşısında Hz. Peygamber, “Biz bir şey murad ettik, Allah ise başka bir şey murad etti” buyurmuştur.² Dolayısıyla bu rivayetlere göre ayette geçen *darb* ifadesi *dövme* manasına geldiği söylenebilir.

Ayetle ilgili bu kısa girizgâhtan sonra, ayette sözü edilen nuşûz, “نشز:/ne-şe-ze” kökünden türemiş olup sözlükte “yüksek”, “yüce”, “yerden yüksek yer”, “tümsek” manalarına gelir.³ İbn Fâris daha sonra istiare yoluyla bu kelime kadının kocasına isyan etmesi anlamını kazandığını söyler.⁴ *Nuşûz* ifadesi Kur’an’da ikisi isim, üçü de fiil olmak üzere dört farklı ayette beş defa geçer. Bu ifade geçtiği ayetlerde (i) kadının kocasına isyan etmesi,⁵ (ii) kocanın karısı dışında başka bir kadına meyletmesi, (iii) bulunduğu yerden yukarıya doğru yükselmesi/kalkması ve (iv) hayat/diriltilmek anlamlarına gelmektedir.⁶ Bunların arasında nuşûzun, “bulduğu yerden yukarıya doğru yükselmesi/kalkması anlamında kullanıldığı ayet Mekkî, diğer kullanımların yer aldığı ayetler ise Medenîdir. Konumuzun odağındaki ayette yer alan *nuşûz*, birinci seçenekte zikredilen anlam alanında yer alır.

“ضرب/darb” ifadesi kendisinden türediği “ضرب/da-ra-be” fiili ve/veya onun masdar hali olan “ضربا/darben” kelimesinin sözlükte, “Vurmak, kırbaçlama, para basmak, sokmak, acı vermek, kılıç, boya ile çizmek, sefere çıkmak, sefere hazırlanmak, rızık aramak, yerine getirmek, hızlı hareket etmek ve koşmak, tutmak, anlaşmak, taksim etmek, engel olmak, mahrum etmek, istemek, kazanmak, yüzmek vb. daha birçok anlama geldiği belirtilir.⁷ İbn Fâris kelimenin esas anlamının vurmaktır olduğunu, diğer anlamların bilahare istiare/benzetme yoluyla kazandığına dikkat çeker.⁸ İfadenin anlam çeşitliliğini Kur’an’daki kullanımlarında da görmek mümkündür. Bu kapsamda söz konusu ifadenin Kur’an’da dört anlamda kullanıldığı görülür. Bunlar (i) elle vurmak, (ii) sefere çıkmak, (iii) vasfetmek-nitelemek ve (iv) beyan etmektir. Çalışmamızın odağındaki ayette yer alan darbin ilk sırada yer alan elle vurma kısmına ait örneklerin içinde olduğu görülür. Bunlar: (i) sefere çıkmak, (ii) elle

¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el- Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân (Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430), 6/493.

² Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992), 3/148.

³ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/430; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 5/417-418.

⁴ Bk. İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, 5/430

⁵ en-Nisâ 4/34.

⁶ Bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahman (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 495; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Halil Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 283. İbn Aşûr bir fikhî terim olarak nuşûzun, “Kadının kocasına isyan etmesi ve ona karşı yükselip ondan hoşlanmadığını izhar etmesidir.” Şeklinde tanımlandığına dikkat çeker. Bk. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye, 1984), 5/41.

⁷ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, 3/398-399; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/543-551.

⁸ Bk. İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, 3/398.



vurmak (iii) vasfetmek-nitelemek ve (iv) beyan etmektir. Çalışmamızın odağındaki ayette yer alan *darbın* ikinci sıradaki *elle vurma* kısmına ait örneklerin içinde olduğuna dikkat çekilmiştir.⁹

1. Hz. Peygamber ve Sahabe Devrinde Nuşûz ve Darb

Nisa 4/34. ayetinde yer alan *nuşûz* ifadesinin hangi anlama geldiği konusunda doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırılan bir rivayete rastlanmaz. Buna karşılık *darb* kelimesinin doğrudan "dövme" anlamına geldiğine dair ona dayandırılan birçok rivayetle karşılaşılır. Sözelimi bu rivayetlerden birinde Hz. Peygamber'in, "Kadınlar maruf olan bir hususta size isyan ederlerse onları şiddetli olmayacak şekilde dövün", buyurduğu ifade edilmiştir.¹⁰ Keza veda hutbesinde "Onları misvak ve benzeri şeylerle dövün" buyurduğu rivayet edilir.¹¹ Başka bir rivayette Hz. Peygamber, "Kadınlar konusunda Allah'tan korkun! Siz onları Allah'tan bir emanet olarak aldınız ve Allah'ın kelimesiyle onlarla ilişkiye girmeniz helal kılındı. Sizin onların üzerindeki hakkınız evinize sevmediğiniz kimseleri almamalarıdır. Eğer bunu yaparlarsa, onları şiddetli olmayacak şekilde dövün." demiştir.¹² Ashap arasında mezkûr ayette geçen *nuşûz* ifadesinin geldiği anlam konusunda sadece İbn Abbâs'tan nakledilen bazı rivayetlere rastlanır. Buna göre bu rivayetlerden birinde İbn Abbâs (ö. 68/687-88) *nuşûzu*, "kocasının onun üzerindeki haklarını önemsememesi ve ona itaat etmekten kaçınması", şeklinde açıklar.¹³

Mezkûr ayette geçen *darb* ifadesi hakkında ise Hz. Ali'den isnad edilen bir rivayete rastlanır. Bu rivayete göre adamın kadına öncelikle yaptığına son vermesi için diliyle öğüt vermesi, işe yaramazsa yatağını ayırması, bu da işe yaramazsa kadını dövmesi gerekir. Dövmeyle de uslanmazsa işin hakeme götürülmesi gerekir.¹⁴ Bu konuda kendisinden rivayet nakledilen diğer sahabi İbn Abbâs'tır. Bu rivayetlerden birinde İbn Abbâs, "onları yataklarında yalnız bırakın, eğer bu durumu kabul ederlerse ne ala, yok kabul etmezlerse Allah onları şiddetli olmayacak ve kemiklerini kırmayacak şekilde dövmenize izin verdi", demiştir. Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), İbn Abbâs'a iz bırakmadan dövmenin nasıl olduğunu sorar. O da bunu, "misvak benzeri şeylerle dövmek" olarak açıklar.¹⁵

Görüldüğü üzere ayette geçen *nuşûz* ve *darb* ifadelerinin anlamı hakkında sahabe arasında sadece İbn Abbâs'ın açıklamalarına ulaşılmaktadır. Dolayısıyla aksi bir görüş bulunmadığından sahabenin *nuşûz* ifadesini kocaya isyan ve itaatsizlik; *darb* ifadesini de dövme olarak anladığını söyleyebiliriz.

2. II/VIII. Asırda Nuşûz ve Darb

Nisâ 4/34. ayette geçen *nuşûz* ve *darb* ifadelerine tabiîn devrinde verilen anlam aşağıdaki tabloda olduğu gibidir:

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vucûh ve'n-nezâir li-elfâzi kitabillahi'l-'aziz*, thk. Arabî Abdulhamid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 309.

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1955-1969), 8/311-312

¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/315.

¹² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru Kur'ani'l-azîm müsnedden 'ani'r-Resûl ve's-şahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1999), 3/943.

¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/300; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbüri, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Sad b. Muhammed es-Sa'd (Medine: Dâru'l-Mâser, 2002), 2/689.

¹⁴ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. en-Nisâbüri, *Garâ'ibü'l-Kur'an ve regâ'ibü'l-furkân*, thr. Şeyh Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: D'aru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2/409.

¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/314.



Müfessir	Nuşûz	Darb
İmâm Muhammed Bakır (ö. 114/733(?))		Misvakla vurmak / هو بالسواك ¹⁶
Süddî (ö. 127/745)	Kocadan buğz etmeleri / بُغْضَهُنَّ	Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح
İbn Zeyd (ö. 182/798)	Kocaya isyan ve ona aksi davranması / معصيته وخلافه	
Atâ b. Ebî Rebâh	Kocadan ayrılmak iste-mesi / أَنْ تَحْبَّ فِرَاقَهُ ¹⁷	Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح
Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?])		Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح
Şa'bi (ö. 104/722),		Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح
Katâde (ö. 117/735)		Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح غير شائن
İkrime (ö. 105/723)		Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح
Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?])		Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح
Hasen-ı Basrî (ö. 110/728)		Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح
Tâvûs (ö. 106/725)		Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح
İbn Cüreyc (ö. 150/767)		Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح ¹⁸
Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)	Kadınlarınızdan isyan edeceklerini bildiğiniz / تعلمون عصيانهن من نساءكم	Şiddetli olmayan ve çirkinleştirmen dövme / ضرباً غير مبرح غير شائن ¹⁹

Ata b. Ebî Rebâh şiddetli olmayacak şekilde dövmenin misvak ve benzeri şeylerle yapılması gerektiğini belirtmiştir.²⁰ Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) verdiği bilgilere göre Ata b. Ebî Rebâh mezkûr ayetteki dövme emirinin vucûb değil, ibâha ifade ettiğini belirtmekte ve bazı hadislere istinaden de kadının dövülmesini mekruh olarak kabul etmektedir.²¹ Dolayısıyla Atâ, kadının

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/189-190.

¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/299-300; İbn Munzir, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an*, 2/689-690; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru Kur'ani'l-azîm*, 3/941-942.

¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/299-300; İbn Munzir, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an*, 2/689-690; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru Kur'ani'l-azîm*, 3/941-942.

¹⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/371.

²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/313-316; İbn Munzir, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an*, 2/692-693; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru Kur'ani'l-azîm*, 3/943-944.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/536.

dövülmesini mekruh görmesine rağmen yine de ayetteki *darb* ifadesine dövme dışında başka bir anlam vermemiştir.

Görüldüğü üzere tabiîn döneminde *nuşûz* ifadesinin ne anlama geldiğine ilişkin üç mana öne çıkmaktadır. Buna mukabil *darb* ifadesinin geldiği anlam hakkında tek anlam öne çıkmış ve bu konuda bir farklılaşma yaşanmamıştır.

3. III/ IX-X. Asır Tefsirlerinde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?])	Kocadan buğz etmek / بُغْضُ الزَّوْجِ ²²	-
Abdürrezzâk es-San‘ânî (ö. 211/826-27)	-	Şiddetli olmayan dövme / ضَرْبَهَا ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرَحٍ ²³
Hâricî müfessir Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (ö. 280/893)	Kocaya isyan / عصيانهن	Şiddetli olmayan, yani çirkinleştirmeyen dövme / ضَرْبَهَا ضَرْبًا غَيْرَ مَبْرَحٍ، أَي غَيْرِ شَائِنٍ ²⁴
Mâlikî fakih Ebû İshâk el-Cehdamî (ö. 282/896)	İsyân etme / العصيان	Şiddetli olmayan dövme / الضرب غَيْرِ مَبْرَحٍ ²⁵
Şîî müfessir Muhammed b. el-Hasen el-Kummî (ö. 290/903)	Kadının kocasının yatak çağrısına karşı diklenmesi / وذلك ان نشزت المرأة عن فراش زوجها	Şiddetli olmayan dövme / ضربها ضربا غير مبرح ²⁶

Haricî olarak bilinen dilci müfessir Ebû Ubeyde²⁷ *nuşûzu* açıklarken, *darb* ifadesine değinmez.²⁸ Aynı asırda yaşayan Yemenli müfessir Abdürrezzâk es-San‘ânî ise onun aksine *nuşûz* ifadesini açıklamaz.²⁹ Bunun yanı sıra aynı asırda yaşayan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’ (ö. 207/822) ile Saîd b. Mes‘ade el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) gibi dilci müfessirler ise söz konusu kelimeler hakkında hiçbir izahatta bulunmamışlardır.³⁰ Cehdamî ise *nuşûz* ve *darb* ile ilgili birçok rivayete yer verir. Ancak burada söz konusu rivayetlerden sadece birine yer verildiğini söylemek gerekir.³¹

²² Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’an*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 59.

²³ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*, nşr. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/452.

²⁴ Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi’l-‘azîz*, nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru’l-Arabi el-İslâmî, 1990), 1/378.

²⁵ Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk el-Cehdamî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, nşr. Âmir Hasen Sabrî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 110.

²⁶ Ebû’l-Hasen Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, nşr. Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâîrî (Kum: Müessesetü Dâri’l-Kitâb, 1303), 1/137.

²⁷ Hâricîler’in Sufriyye veya İbâziyye koluna mensup olmakla birlikte Mecâzü’l-Kur’ân’ında bunu hissettirecek en küçük bir ize dahi rastlanmamaktadır. Bk. Süleyman Tülücü, “Ma‘mer b. Müsennâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Temmuz 2021).

²⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’an*, 59.

²⁹ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*, nşr. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/452.

³⁰ Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’, *Me‘âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Nicânî v.dğr. (Mısır: Dâru Mısıriyye, tr.), 1/265; Ebû’l-Hasen Saîd b. Mes‘ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘âni’l-Kur’ân*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 156-157.

³¹ Cehdamî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 110.

4. IV/X-XI. Asır Tefsirlerinde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)	Kadının kocasına hükmetmeye çalışması, yatak davetini geri çevirerek büyüklmesi, itaat edilmesi gereken hususlarda aksi davranması, kocasından buğz etmesi ve ondan yüz çevirmesi / استعلاءهن على أزواجهن، وارتقاعهن عن فرشهن بالمعصية منهن، والخلاف عليهن فيما لزمهن طاعتهم فيه، بغضاً منهن وإعراضاً عنهن	Kocanın karısını eve bağlayıp hapsedmesi ve onu döverek kendisine gerekli olan itaati sağlaması / فشدوهن وثاقاً في منازلهن، واضربوهن ليؤبن إلى الواجب عليهن من طاعته الله في اللازم لهن من حقوقكم ³²
Dilci müfessir Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc (ö. 311/923)	Eşlerden herhangi birinin diğerinden tiksinişi / كراهة أحدهما صاحبه	Şiddetli olmayan dövme / فالضرب، ولكن لا يكون ضرباً مبرحاً ³³
İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944)	Kadının yatak hakkı konusunda kocasına itaat etmemesi / نهى الله المرأة عن عصيان زوجها، وأمرها بطاعته في نفسها	Şiddetli olmayan ve çirkinleştirilmeyen dövme / الضرب الذي ذكرنا غير مبرح، ولا شائن ³⁴
Ebû Ca'fer İsmâîl en-Nehhâs (ö. 338/950)	Düşmanlık yapmak / التشوز العداوة	Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح ³⁵
Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971)	İsyanlarını bildiğiniz / النساء التي تعلمون عصيانهن لأزواجهن	Şiddetli olmayan ve çirkinleştirilmeyen dövme / فيضربها الزوج ضرباً غير مبرح ولا شائن ³⁶
Hanefî fakih ve müfessir el-Cessâs (ö. 370/981)	Kadının kocasına muhalefet ederek ona üstünlük sağlamaya çalışması / الترفع على الزوج بمخالفته	Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح ³⁷
Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)	İsyan edeceklerini bildiğiniz kadınlar / تعلمون عصيانهن	Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح ³⁸
İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008)	Kocaya karşı isyan etme / عصيانهن يعني تنشر على زوجها	Çirkinleştirilmeyen dövme / فاضربها ضرباً غير شائن ³⁹

³² Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 8/313.

³³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelil Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/47.

³⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 3/204-205.

³⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988-1990), 2/78-79.

³⁶ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Ürdün: Dâru'l-Kitâb, 2008), 2/232.

³⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/149-150.

³⁸ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Bahrü'l-'ulüm*, thk. Şeyh Ali Muhammed Müavviz vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/326.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'an'l-azîz*, thk. Ebî Abdillâh Hüseyin b. Akkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li-Tibâa ve'n-Neşr, 2002), 1/367.

Taberî, Allah'ın mubah kıldığı dövmenin niteliğine de değinir ve bu konuda te'vil ehlinin mezkûr dövme şiddetli olmayan dövme olarak izah ettiklerine dikkat çeker.⁴⁰ İmâm Mâtürîdî kadının neden şiddetli olmayacak şekilde dövülmesi gerektiğine ilişkin gerekçeye de değinir ve bu gerekçeyi kadın ile koca arasındaki ülfet ve sevginin son bulmaması olarak açıklar.⁴¹ Taberânî, bu dövmenin bir babanın çocuğunu dövmesi gibi bir dövme olduğunu, ne kadar dövceğini de maslahata göre ictihadla karar vereceğini belirtir.⁴²

5. V/XI. Asır Tefsirlerinde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035)	Kadınların isyan etmesi / عصيانهن	Şiddetli olmayan ve çirkinleştirmeyen dövme / ضرباً غير مبرح ⁴³ ولا شأن
Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045)	Kadının kocanın yatağına girmekten imtina etmesi ve ona itaat etmesi gereken hususlarda muhalefet etmesi / امتناع المرأة من فراش زوجها، والخلاف له فيما يلزمها من طاعته	Şiddetli olmayan dövme / فيضرين ضرباً غير مبرح ⁴⁴
Ebû'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058)	Kocaya isyan etmek ve ondan buğz etmek ve tiksirmek suretiyle ona itaat etmekten imtina etmesi / هو معصية الزوج والامتناع من طاعته بغضاً وكرهه	Şiddetli olmayan, işkence yapılmayan dövme / الضرب غير مبرح ولا منهك ⁴⁵
Şî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067)	Kadının kocaya isyan etmesi / انه معصية الزوج	Şiddetli olmayan dövme / الضرب فانه غير مبرح ⁴⁶
Ebû'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076)	Kadınların isyan etmesi / عصيانهن	Çok şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح شديد ⁴⁷
Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)		Kadını öldürmeden ve işi şiddete vardırılmadan döverek terbiye etme / أدبوهن بضرب لا إتلاف فيه ولا تبريح ⁴⁸
Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 471/1078-79)	Kadının muhalefeti / الشقاق	Şiddetli olmayan dövme ki o da

⁴⁰ Bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 8/313.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/207.

⁴² Taberânî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 2/232

⁴³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebî Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 3/303.

⁴⁴ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihi ve cümelin min fûnûni ulûmih*, thk. eş-Şâhid el-Bûşeyhî v.dğr. (BAE: Külliyyatü'd-Dirâsati'l-Ulyâ ve Bahsi'l-İlmî, 2008), 2/1316-1317.

⁴⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Seyyid b. Maksûd b. Abdîrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/483.

⁴⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/189-190.

⁴⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'-azîz*, thk. Safvân Adnân (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 1/263.

⁴⁸ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân el-Cürcânî, *Dercü'd-dürer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Tal'at Sâlih el-Ferhân-Muhammed Edîb Şekûr (Amman: Dâru'l-Fikr, 2009), 1/485.

489/1096)		içinde yarma ve kırma bulunmayan dövmedir / ضرباً غير مبرح، ⁴⁹ وذلك ضرب، لئیس فیہ جرح ولا کسر
-----------	--	--

Bu asrın sufilerinden Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö.465/1072), Nisâ 4/34. ayetini izah ederken *nuşûz* ifadesi hakkında bir izahatta bulunmaz. Ayette geçen *darb* konusunda da ayetin sevk edildiği bağlam çerçevesinde ele almaz. Ancak ayetle ilgili olarak kadınların ahlaki seviyelerini tedrici bir şekilde şefkatle yükseltilmesi gerektiğinden bahseder. Bu, öğüt vermekle gerçekleştirilebiliyorsa sopayla dövmeye gerek duyulmayacağını ifade eder.⁵⁰ Bu itibarla ayeti kendi bağlamında değerlendirmemiş, mensubu bulunduğu sufi anlayışa uygun bir içerik üretmeye çalışmıştır.

6. VI/XII. Asır Tefsirlerinde *Darb* ve *Nuşûz*

Müfessir	Nuşûz	Darb
Râgıb El-İsfahânî (ö. 502/1108)	Kadının kocasından buğz etmesi, ona başkaldırması ve gözü başkasında olması / بغضها لزوجها ورفع نفسها عن طاعته، وعينها عنه إلى غير ⁵¹	
Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110)		Can kaybına sebep olmayan dövme / وليس له أن يضرب ضرباً يتوقع منه الهلاك ⁵²
Ebû Muhammed el-Begavî (ö. 516/1122)	Kadınların isyan etmesi / عصيانهن	Şiddetli olmayan, çirkinleştirmeyen dövme / فاضربوهن ضرباً غير ⁵³ مُبرح ولا شأن
Zemaşerî (ö. 538/1144)	Kadının kocasına isyan etmesi ve onunla tatmin olmaması / أن تعصي زوجها، ولا تطمئن إليه	Şiddetli olmayan; içinde yarıma, kemik kırılma ve yüze vurulma olmayan dövme / يجب أن يكون ضرباً غير مبرح لا يجرحها ولا يكسر لها عظماً ويجتنب الوجه ⁵⁴
İbn Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147)	Kadının yaratılış ba-kımından kocasından üstün olmaya ve ona hükmetmeye kalkışması / أن تتعرج المرأة وترتفع في خلقها، وتستعلي على زوجها	Terbiye etme maksatlı şiddetli olmayan dövmedir ki o da kemiklerin kırılmadığı ve yarımanın olmadığı dövmedir / هو ضرب الأدب غير المبرح، وهو الذي لا يكسر عظماً ولا يشين جراحة ⁵⁵

⁴⁹ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim-Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas (Riyad: Dâru'l-Vatan, Riyad 1997), 1/423-424.

⁵⁰ Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Leâ'ifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûmî (Mısır: el-Heyetu'l-Âmme li'l-Ktâb, 2000), 330.

⁵¹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahman, (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, tr.), 495.

⁵² Ebû'l-Hasen İmâdüddîn Ali b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Komisyon (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/450.

⁵³ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlümü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409-1412), 2/208.

⁵⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Riyad: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1407/1986), 1/506/507.

⁵⁵ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/48.

Mâlikî fakih ve müfessir Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)	Kadının kocasını kendinden men etmesi / امْتِنَاعَهُنَّ مِنْكُمُ	Şiddetli olmayan dövme, yani, bedende yarık ve kırık izi meydana gelmeyen dövme / الصَّزْبِ، وَيَبِينُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ مُبْرَحًا، أَي لَا يَطْهَرُ لَهُ أَنْتَرٌ عَلَى الْبَدَنِ 56
Şîî müfessir Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1154)	Kocaya isyan etmesi, ona hükmetmeye kalkışması ve ona aksi davranması / عصيانها لزوجها، واستيلاؤها عليه، ومخالفتها إياه	Şiddetli olmayan dövme / ضربها ضربا غير مبرح 57
İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	Kocasından buğz etmesi, onula tatmin olmaması / فرقته، ولم تظمن عنده	Şiddetli olmayan dövme / أن تضربها ضربا غير مبرح 58

Şâfiî fakih ve müfessiri Kiyâ el-Herrâsî *darb* ifadesini açıklarken Allah'ın ayette buyurulduğu üzere, tertibe uygun davranılması gerektiğini emretmiş olduğunu söyler. Dövmek ve acı vermek ayette ifade edilen önceki iki husus işe yaramadığında caiz olacağını ifade eder. Kiyâ el-Herrâsî, kadın şayet dövülecekse dayak ıslah edecek kadar olmalı, can kaybıyla sonuçlanabilecek bir şiddetten sakınılması gerektiğine dikkat çeker. Zira dayakla amaçlanan hedefin kadını ıslah etmek olduğunu belirtir.⁵⁹

7. VII/XIII. Asır Tefsirlerinde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)	Kocaya isyan etme ve ona başkaldırarak büyülenme / فَهْوٌ مَعْصِيَةُ الرَّوْجِ وَالْتَّرَفُّ عَلَيْهِ بِالْخِلَافِ	Dövme/ ثُمَّ تَرَفَّى مِنْهُ إِلَى الصَّزْبِ/ 60
İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262)	Kadının kocasına itaat etmeyerek ona karşı üstünlük kurmaya çalışması / لترفعها عن طاعة زوجها	Şiddetli olmayan, işkence edilmeyen nuşûzundan vazgeçirecek kadar olan dövme / ضربها ضرباً يزرها عن النشوز غير مبرح ولا منهك 61
İzzeddin Abdürrezzâk b. Rizkullah er-Resanî (ö. 661/1262)	Kadının kocasından itaat etme konusunda büyüklük taslaması / ترفع المرأة عن طاعة زوجها	Çirkinleştirmeyen, kemik kırmayan, şiddetli olmayan dövme/ ضرباً غير شائن، ولا كاسر، ولا مبرح 62
Mâlikî fakih ve müfessir Kurtubî (ö. 671/1273)	Allah'ın kendilerine vacip kıldığı kocaya itaat hususunda isyan etmeleri, ona karşı hâkimiyet sağlayıp büyülenmeleri / تخافون	Şiddetli olmayan terbiye etme maksatlı dövme, o da kemiklerin kırılmaması ve yara açılmaması şeklindedir / هو ضرب الأدب غير

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/532, 535.

⁵⁷ Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2006), 3/66-67.

⁵⁸ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, nşr. M. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 2/74-76.

⁵⁹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/450.

⁶⁰ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 10/92-93.

⁶¹ Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah el-Vehîbî (Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996), 1/321-322.

⁶² İzzeddin Abdürrezzâk b. Rizkullah er-Resanî, *Rumûzu'l-kunûz tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdulmelik b. Abdillâh Dehîş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2008), I, 496-497.

	عصيانهن وتعالين عما أوجب الله عليهن من طاعة الأزواج	المُبْرَح، وهو الذي لا يكسر عظماً ولا يشين ⁶³ جارحة
Nâsirüddîn el-Beyzâvî (ö. 685/1286)	Kocaya isyan ve ona itaat etmeye başkaldırma / عصيانهن وترفعهن عن مطاوعة الأزواج	Şiddetli olmayan, çirkinleştirmeyen dövme / ضرباً غير مبرح ⁶⁴ ولا شأن

8. VIII/XIV. Asır Tefsirlerinde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)	Kadının kocasına isyan etmesi ve ona itaat etmekten sakınması / عصيانهن وترفعهن عن طاعة الأزواج	Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح ⁶⁵
Nizâmüddîn en-Nisâbü'rî (ö. 730/1329 [?])	Kadınların isyanı ve aksi davranarak size başkaldırmaları / عصيانهن والترفع عليكم بالخلاف	...dövme mübah olur / فيباح الضرب ⁶⁶
Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey (ö. 741/1340)		Şiddetli olmayan dövme / والضرب غير مبرح ⁶⁷
Müfessir Ali b. Muhammed el-Hâzin (ö. 741/1341)	Kadının kocadan buğz etmesi, kendini ona itaat etmede konusunda üstün görmesi ve ona karşı büyüklenmesi / لمرأة هو بغضها / لزوجها ورفع نفسها عن طاعته والتكبر عليه	Şiddetli olmayan, çirkinleştirmeyen dövme / ضرباً غير مبرح ولا شأن ⁶⁸
Ebü Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)	Onlar kocalarına isyan eden kadınlardır / وهن العاصيات للأزواج	Şiddetli olmayan ve işkence içermeyen dövme / وضربهن هو أن يكون غير مبرح ولا ناهك ⁶⁹
Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373)	Kadının kocasına büyük-lük taslaması, emrini yerine getirmeyerek ona karşı çıkması, ondan buğz etmesi / هي المُرْتَفِعَةُ عَلَى زَوْجِهَا التَّارِكَةُ لِأَمْرِهِ الْمُعْرِضَةُ عَنْهُ الْمُبْغِضَةُ لَهُ	Şiddetli olmayan dövme / فَلَكُمْ أَنْ تَضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرَحٍ ⁷⁰

⁶³ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/170-172.

⁶⁴ Nâsirüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, tr.), 2/73.

⁶⁵ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, nşr. Yûsuf Ali Bedyevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/355.

⁶⁶ Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân*, 2/410.

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/188.

⁶⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/370-371.

⁶⁹ Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/251-252.

⁷⁰ Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 4/24, 26-27.

Ebû Hafs Sirâcuddîn İbn Âdil (ö. 775/1374)	Kocaya karşı çıkma ve ona muhalefet etme / فهو مغصية الرَّوْح، وَخَالَفَتْهُ	Şiddetli olmayan, çirkinleştirilmeyen dövme / ضرباً غَيْرُ مُبْرَحٍ، وَلَا شَائِنٍ ⁷¹
--	--	--

Nizâmüddîn en-Nisâbü'rî *darb* ifadesinin ise dövme anlamına geldiğini belirttikten sonra, “kadınları dövmeyiniz”⁷² hadisine istinaden kadınları dövmemenin dövmekten daha hayırlı olduğunu vurgular.⁷³ Müfessir Hâzin (ö. 741/1341) mezkûr ayeti açıklarken bir takım rivayetlere yer verir ve bu rivayetlere istinaden de kadınları dövmemenin daha evla olduğunu vurgular. Hâzin’e göre şayet dövme ihtiyacı varsa bu terbiye etme maksatlı olmalı, şiddetli bir şekilde yapılmamalı, beden farklı yerlerine vurulmalı, tek noktaya vurulmamalı, güzellik yeri olması hasebiyle yüze vurmaktan da sakınılmalı ve on vuruşun üstüne çıkmamalıdır.⁷⁴ Ebû Hayyân el-Endelüsî *nuşûz*un kadının yaratılış bakımından kocasından üstün olmaya çalışması ve ona hâkim olmaya girişmesi, koku sürülmemesi, onu kendinden men etmesi, ona daha önce hazırlandığı gibi hazırlanmaması, ondan tiksilmesi, evde onunla aynı yerde oturmaması, onunla aynı yerde ikamet etmemesi, kendisinden faydalanmasına engel olması şeklinde anlamlara geldiğine dair görüşlere yer verir. Tüm bu görüşlerin de birbirine yakın görüşler olduğunu vurgular. Şiddetli olmayan dövmenin ise kemik kırılmayan, uzuvlarda tahribat oluşturmayan ve yüze vurulmayan dövme olarak açıklar.⁷⁵ İbn Kesîr fakihlere göre bu dövmenin kemik ve uzuvların kırılmadığı, herhangi bir izin görülmediği dövme olması gerektiğini belirtir.⁷⁶

9. IX/XV. Asır Tefsirlerinde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Ebû Zeyd es-Se‘âlibî (ö. 875/1471)	Kadının kocasına karşı büyüklük taslaması ve ona hâkim olmaya çalışması / أَنْ تَتَعَوَّجَ الْمَرْأَةُ، وَيَرْتَفِعَ خُلْفُهَا، وَتَسْتَعْلِيَّ عَلَى رَوْجِهَا	Şiddetli olmayan terbiye etme amaçlı olan ki o da kemiğin kırılmadığı, yaralama ve çirkinleştirmenin bulunmadığı dövme / ضَرْبُ الْأَدْبِ غَيْرُ الْمُبْرَحِ، وَهُوَ الَّذِي لَا يَكْبِيرُ عَظْمًا، وَلَا يَشِيئُ جَارِحَةً ⁷⁷
Ebû'l-Hasen el-Bikâî (ö. 885/1480)	Kadının Allah’ın kendisine verdiği mertebenin üzerine çıkması ve Allah’ın erkeğe verdiği haklara	Şiddetli olmayan terbiye etme amaçlı olan dövme / ضرب تَأْدِيبٍ غَيْرِ مَبْرَحٍ ⁷⁸

⁷¹ Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil, *el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Mu‘avviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 6/363, 365.

⁷² Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 42; İbn Mâce, “Nikâh”, 51.

⁷³ Nisâbü'rî, *Garâ’ibü’l-Kur’ân*, 2/410.

⁷⁴ Hâzin, *Lübâb*, 1/370-371.

⁷⁵ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru’l-bahri’l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu‘avviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 3/251-252.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 4/24, 26-27.

⁷⁷ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed es-Se‘âlibî, *el-Cevâhirü’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Şeyh Ali Muhammed Müavviz v.dğr. (Beyrut: İhyâu’t-Turâsi’l-Arabî, 1997), 2/229-230.

⁷⁸ Ebû'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*, thk. Muhammed Azîmüddîn - M. Habîbullah el-Kâdirî (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmî, ts.), 5/270-271.

	karşı isyan etmesi / ترفعهن عليكم عن الرتبة التي أقامهن الله بها، وعصيانهن لكم فيما جعل الله لكم من الحق	
--	--	--

10. X/XVI. Asır Tefsirlerinde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Ebü'l-Meâlî Muînüddîn el-Îcî (ö. 905/1500)	Kadınların kocalarına isyan etmeleri / عصيانهن على أزواجهن	Şiddetli olamayan dövme / ضرباً غير شديد ⁷⁹
Celalüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) - Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505)	Size isyan edecekleri hususunda alametlerin ortaya çıkması / عصيانهن لكم بأن ظهرت أمارته	Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير مبرح ⁸⁰
Şafîî fakihî Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570)		Yaralamayan, yüze vurulmayan ve öldürmeye teşebbüs edilmeyen dövme / إن أفاد الضرب وإلا فلا يضرب / كما لا يضرب ضرباً مبرحاً ولا وجهاً ولا مهالك ⁸¹
Ebüs-suûd Efendî (ö. 982/1574)	Kadının kocasına isyan etmesi ve ona itaat etme konusunda kendini büyük görmesi / عصيانهن وترفعهن عن مطاوعتكم	Şiddetli olmayan, çirkinleştirmeyen dövme / ضرباً غير مبرح ولا شأن ⁸²
Zeydî müfessir Muhammed Ali b. el-A'kam (ö. 999/1591)	Kadının kocasına isyan etmesi, ona hükmetmeye çalışması, yatak çağrı-sına icabet etmemesi ve onun izni olmadan evden çıkması / عصيان المرأة الزوج والاستعلاء عليه، وأن لا تجيبه إلى فراشه، أو تخرج من بيته بغير إذنه	Şiddetli olmayan, kemik kırmayan ve yüze vurulmayan dövme / يجب أن يكون ضرباً غير مبرح لا يجرحها ولا يكسر لها عظماً ويتجنب الوجه ⁸³

11. XI/XVII ile XIII/XIX. Asırlardaki Tefsirlerde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Şîî müfessir Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679)	Kadının kendini büyük görerek kocaya itaat etmemesi, ona isyan etmesi / طاعتكم وعصيانهن ترفعهن عن لكم	Eti yarmayacak, kemikleri kırmayacak düzeyinde şiddetsiz olan dövme / ضرباً غير شديد لا يقطع لحمًا ولا يكسر عظماً ⁸⁴

⁷⁹ Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, Abdulhamid el-Handevî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004) 1/354.

⁸⁰ Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî - Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tefsiru'l-Celâleyn* (Beirut: Mektebetu Lübnan, 2003), 84.

⁸¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'âni kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matba'atü Bûlâk, 1285), 1/300.

⁸² Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd Efendî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/174.

⁸³ Ahmed b. Ali b. Muhammed el-A'kam, *Tefsiru'l-A'kam*, (San'a: Dâru'l-Hikmetü'l-Yemaniyye, ts.) 1/112.

⁸⁴ Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ el-Kâşânî, *Tefsiru's-sâfi*, thk. Şeyh Hüseyin el-A'lamî (Tahran: Mektebet's-Sadr, 1379), 1/448-449.

Müfessir	Nuşûz	Darb
Hâşim b. Süleymân el-Bahrânî (ö. 1107/1696)	Kadının yatak çağrısına isyan etmesi / و ذلك إن نشزت المرأة عن فراش زوجها	Şiddetli olmayan dövme / ضربها 85 ضربا غير مبرح
İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)	İsyan etmek ve itaat etme konusunda büyükmek / تظنون عصيانهن وترفعهن عن مطاوعتكم	Şiddetli olmayan, çirkinleştirmeyen, bir yerini kırmayan ve yaralamayan dövme / غير مبرح ولا 86 شائن ولا كاسر ولا خادش

Müfessir	Nuşûz	Darb
İbn Acîbe (ö. 1224/1809)	Kocaya itaat etme konusunda büyükmek ve ona isyanda bulunma / ترفعهن عن طاعة أزواجهن وعصيانهن	Acı vermeyen, çirkinleştirmeyen dövme / فاضربوهن ضرباً غير مؤلم ولا 87 شائن
Muhammed Senaallah el-Mazharî (ö. 1225/1810)	Kadının kocaya karşı kibirlenmesi ve ona isyan etmesi / عصيانهن وتكبرهن	Şiddetli olmayan, yarmayan dövme / ضربا غير مبرحا أي غير شاق 88
Ahmed b. Muhammed es-Sâvî (ö. 1241/1825)	Kocanın emrettiklerine karşı isyan etme / عصيانهن لكم أي فيما تأمرونهن به	Şiddetli olmayan dövme yani kemiklerin kırılmadığı ve yarılmaların olmadığı / غير مبرح أي وهو الذي لا يكسر عظماً، ولا يشين جراحة 89
Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834)	Kadının kocasına isyan etmesi / استعصت على بعلها	Şiddetli olmayan dövme / ضرباً 90 غير مبرح
Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854)	İtaat etme konusunda büyükmek, kocalarına isyan etme / ترفعهن عن مطاوعتكم وعصيانهن لكم	Şiddetli olmayan dövme / ضرباً غير 91 مبرح

12. XIV/XIX-XX. Asır Tefsirlerinde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Muhammed Siddîk Hân el-Kannevcî (ö. 1307/1890)	İsyan etmek / العصيان	Şiddetli olmayan, çirkinleştirmeyen dövme / ضربا غير مبرح ولا 92 شائن

⁸⁵ Hâşim b. Süleymân el-Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2006), 2/221.

⁸⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tr.), 2/202.

⁸⁷ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/59.

⁸⁸ Muhammed Senâ el-Hanefî el-Nakşibendî el-Mazharî, *Tefsîru'l-mazharî*, Ahmet İzzu İnaye (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2004), 2/311-312.

⁸⁹ Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Şâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, thk. Abdullah el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 1/285.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 295.

⁹¹ Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 5/24-25.

Cemâlüddîn b. Muhammed el-Kâsımî (ö. 1332/1914)	İsyan ederek, kötü davranarak emirlere karşı kibirlenme / عصيانهن وسوء عشرتهن وترفعهن عن مطاوعتكم	Şiddetli olmayan, yani içinde yarılma bulunmayan dövme / ضربا غير مبرح، أي شديد ولا شاق ⁹³
Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ile M. Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935)	Büyüklenerek kocasının haklarını yerine getirmeyen, böylece kocanın reisliğinin üzerine çıkan kadın / فالمرأة التي تخرج عن حقوق الرجل قد ترفعت عليه وحاولت أن تكون فوق رئيسها	Şiddetli olmayan, acı vermeyen dövme / وأما الضرب فاشترطوا فيه أن يكون غير مبرح ⁹⁴
Konyalı Mehmed Vehbi Efendi (ö. 1369/1949)	Hatunun zevcesine buğuzla ve sözünü dinlememekle zevci üzerine tekebbür etmesi	Dövmek ve bu dövme kırk değnekten az, helak olmaması için bedeninin farklı yerlerine vurulmalı ⁹⁵
Ahmed Mustafa el-Merâgî (ö. 1371/1952)	Kocaya karşı isyan edip büyüklenen, hoşnut kalınacak kadar evlilik haklarını yerine getiremeyen kadın / وتخافون ألا يقمن بحقوق الزوجية على الوجه الذي ترضونه	Şiddetli ve eza vermeyen dövme / الضرب غير مبرح : أي غير مؤذي إيذاء شديدا ⁹⁶
Mevlanâ Muhammed Ali (ö. 1371/1951)	Kadının kocasına isyan etmesi veya karşı gelmesi	Hafifçe dövmek. Uzlaşmayan kadına yönelik olan bu ceza, ruhsat değil, azimettir. ⁹⁷
Ömer Rıza Doğrul (ö. 1371/1952)	Serkeşlik	Dövmek ⁹⁸
Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1361/1942)	Kadının kocasına kafa tutup isyankâr bir vaziyet alması ve güya bununla da kendisini ondan yüksek farz edip ona itaati refetmesi	Hafifçe ve şeyn âver olmayacak/kusur bırakmayacak kadar dövmek ⁹⁹
Abdurrahman b. Nasır es-Sa'dî (ö. 1376/1957)	Sözlü ve fiili olarak isyan etmek suretiyle kocaya karşı diklenme / ارتفاعهن عن طاعة أزواجهن بأن تعصيه	Şiddetli olmayan dövme / ضربها / ضربا غير مبرح ¹⁰⁰

⁹² Muhammed Sıddık Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâşidi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1996), 2/106-108.

⁹³ Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/98-99.

⁹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr/Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, 1990), 5/59-62.

⁹⁵ Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1991), 3/912-913.

⁹⁶ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Mısır: Mektebetü ve Matabatu Musatafa el-Bânî el-Halebî, 1946), 5/26, 28-30.

⁹⁷ Mevlanâ Muhammed Ali, *İslam Dini*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 631-632.

⁹⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/59-62.

⁹⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Dağıtım, 2001), 3/6-7.

¹⁰⁰ Abdurrahman b. Nasır es-Sa'dî, *Teyşîru'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 142.

	بالقول أو الفعل	
Hasan Basri Çantay (ö. 1384/1964)	Şerde ve serkeşlikte erkeği yıldırان kadın	Dövme ¹⁰¹
Seyyid Kutub (ö. 1386/1966)	Dik başlı ve isyankâr kadın / فالناشز تبرز وتستعلي بالعصيان والتمرد	Dövmek terbiye etmek içindir / أن يكون ضرب تأديب ¹⁰²
Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971)	Serkeşlik/itaatsizlik	Hafifçe, eziyet vermeyecek şekilde (dövme) ¹⁰³
Muhammed Tâhir İbn Aşûr (ö. 1393/1973)	Kadının kocasından hoşlanmaması / الكراهية للزوج	Dövme/فأذن للزوج بضرب امرأته ¹⁰⁴
Muhammed Ebû Zehre (ö. 1394/1974)	Aile hayatını sürdürülmesinde kocaya itaat etmesi gerektiği yerlerde isyan etmesi / خروج الزوجة عما توجه الحياة الزوجية من طاعة الزوجة لزوجها	Şiddetli olmayan, çirkinleştirmeyen dövme / أن يكون غير مبرح ¹⁰⁵ وان يكون غير مشين
Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1399/1979)	İsyankâr, kocaya itaat etmeyen ve onun haklarını korumayan kadın	Dövme ¹⁰⁶

Tefsîrü'l-Menâr'da sebebi yüz çevirme ve kendini üstün görme olan her türlü isyan ve karşı gelmenin *nuşûz* ifadesine dâhil olduğu vurgulanır. Kadının *darb* edilebileceği bağlamında dövmenin meşru oluşunu kabullenemeyen ve Batı mukallidi olarak nitelendirilen bir çevrenin varlığına dikkat çekilir. Bu kimselere yönelik olarak kadını dövmenin meşru olduğunu ve bunun akla ve fitrata aykırı olmadığı ileri sürülür. Bu yüzden de *darb* ifadesini te'vil etmeye ihtiyacın bulunmadığını savunur. Zira çevrenin bozulması ve bozuk ahlakın iyiden iyiye yaygınlaştığı durumlarda bu uygulamaya ihtiyaç duyulacağı vurgulanır. Bununla birlikte ihtiyaç duyulmadığı durumlarda da kadını dövmekten sakınılması gerektiği üzerinde durulur.¹⁰⁷

Mevlana Muhammed Ali, dövmenin uzlaşmaya yanaşmayan kadına yönelik ruhsat olmayan azimet bir ceza olduğunu vurgular.¹⁰⁸ Doğrul kocanın karısını serkeşlik göstermesi mukabilinde dövabiliyor olmasını, kadının kocasının istemediği bir adamın ziyaretini kabul ettiğine ilişkin rivayete atıfta bulunarak kadının büyük bir kabahat işlemiş olmasıyla izah eder. Bu dövmenin de iz bırakmayacak şekilde misvakla olması gerektiğini ifade eder. Ayetteki dövmenin kabul edilebilir olduğunu göstermek için de bugün modern dünyada dahi böylesi tahrik edici durumların kanlı cinayetlerle

¹⁰¹ Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1990), 1/126.

¹⁰² Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an* (Kahire: Dâru's-Şürûk, 2003), 2/653-

¹⁰³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsîri* (İstanbul: Sentez Yayınevi, 1996), 2/586-587.

¹⁰⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/41-44.

¹⁰⁵ Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 3/1669-1671.

¹⁰⁶ Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996) 1/3256-357.

¹⁰⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5/59-62.

¹⁰⁸ Ali, *İslam Dini*, 631-632.

sonuçlandığına dikkat çeker. Hal böyleyken Müslümanların böylesi, kışkırtıcı durumların karşısında dahi soğukkanlılıklarını korumalarının ve hislerini dizginlemelerinin gerektiği istenmiştir.¹⁰⁹

Elmalılı, kocasına isyan etmesi, koku sürünmemesi, kocasını kendinden menetmesi, daha önce kocasına yaptığı muameleyi değiştirmesi, kocasından hoşlanmaması ve kocasıyla aynı meskende ikamet etmekten imtina edip hoşlanmadığı başka bir yerde ikamet etmesi gibi anlamlarında *nuşûz* kapsamında olduğuna dair nakillere de atıfta bulunur ve tüm bu manaların az çok birbirine yakın olduğunu vurgular.¹¹⁰

Seyyid Kutub *darb* ifadesini dövme olarak açıkladıktan sonra bu dövmenin öç alma, sadist duyguları tatmin etme, acı çektirme, kadının onurunu kırma ve kişiliğini hırpalama için olmaması gerektiğini vurgular. Bu dövmenin, terbiye edicinin sevecen duygularına eşlik eden bir uslandırmayla sınırlı olduğunu belirtir. Kutub, dövme emrinin meşruiyetini temellendirmek için bazı gerekçelerden bahseder. Ancak bu gerekçelerden en ilginç olanı şudur: Bazı kadınlar kendilerini pazu gücüyle alt eden erkeklerin otoritesine sığınmak istemekte ve gücünü bu yolla kanıtlayan erkeklerin eşleri olmaktan hoşlanmaktadırlar. Bu dövme emrinin, işte böylesi kadınları hizaya getirebilmek ve aile kurumunun barış ve güvenliğini sağlayabilmek için gerekli olabileceği bir önlem olduğu ifade edilmiştir.¹¹¹

İbn Âşûr kadının dövülmesine ilişkin iznin onu ıslah etmek için verildiğini ve dövmede kocanın haddini aşması halinde saldırgan kabul edileceğini belirtmiştir.¹¹² Mevdûdî, Hz. Peygamber'in kadının dövülme iznini istemeyerek verdiğini ve bundan hoşlanmadığını dile getirir. Çünkü dövülmeden hatalarını düzeltemeyen kadınların bulunduğunu ve kadın dövülürken de vahşice yüzüne vurulmasını ve vücutta yara izi bırakacak şeyle vurmayı kesinlikle yasakladığını vurgular.¹¹³

13. XV/XX-XXI. Asır Tefsir ve Meâllerinde Nuşûz ve Darb

Müfessir	Nuşûz	Darb
Muhammed Cevâd Muğniyye (ö. 1400/1979)	Evlilik hukukunu yerine getirmekten imtina etme / الامتناع عن القيام بحقوق الزوجية	Sadistilik ve intikamla değil, terbiye ve vazgeçirme maksadıyla dövme / ضربها ضربا خفيفا للزجر والتأديب، لا للتشفي والانتقام ¹¹⁴
Muhammed İzzet Derzeze (ö. 1404/1984)	İsyan ve başkaldırı / عصيانهم وتمردهن	Dövme / فإذا استمر التشوز جاز له ضربها ¹¹⁵
Şîi müfessir Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1402/1981)	Kocaya karşı gelmek, kafa tutarak itaat etmeye yanaşmamak/ العصيان والاستكبار عن الطاعة	Dövme / فإن لم تنفع فالضرب ¹¹⁶
Abdülbaki Gölpınarlı (ö. 1402/1982)	Serkeşlik	Dövme ¹¹⁷
Osman Nebioğlu (ö. 1409/1988)	Serkeşlik	Cezalandırmak ¹¹⁸

¹⁰⁹ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık, 1955), 1/161-162.

¹¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/6-7.

¹¹¹ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 2/653-654.

¹¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/41-44.

¹¹³ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 1/3256-357.

¹¹⁴ Muhammed Cevâd Muğniyye, *Tefsîru'l-kâşif* (Beyrut: Dâru'l-Envâr, ts.), 2/317-318.

¹¹⁵ Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 8/103-105.

¹¹⁶ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1997), 4/353.

¹¹⁷ Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4 &ayet=34> (Erişim 03 Temmuz 2021).

Reşad Halife (ö. 1410/1990)	Kadının isyanı	Dövme ¹¹⁹
Muhammed Esed (ö 1412/1992)	Kötü niyet	Dövme ¹²⁰
Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî (ö. 1418/1998)	Büyükleme ve yüksel-me / من تريد أن تتعالى وتوضع في مكانة عالية	Şiddetli olmayan dövme. Bu dövme, kan akmayan ve kemik kırılmayan ve hakka uygun olan dövme manasına gelir / ضربا غير مبرح، ومعنى: غير مبرح أي ألا يسيل دما أو يكسر عظما ويتابع الحق ¹²¹
Muhammed Hamidullah (ö. 1423/2002)	Aldatma	Dövme ¹²²
Muhammed Abid el-Câbirî (ö. 1431/2010)	Kocaya üstünlük sağlama ve ondan hoşlan-mama / من استعلائهن عليكم وكرهتهن لكم	Şiddetli olmayan (şefkatle) dövme / ضربا غير مبرح بلطف ¹²³
Zeki Duman (ö. 1434/2013)	Kocaya itaat etmemek, başkaldırmak, isyan etmek ve dikleşmek	Dövme ¹²⁴
Salih Akdemir (ö. 1435/2014)	Dik kafalılık ve şirretlik	İz bırakmayacak şekilde hafifçe dövme ¹²⁵
Yaşar Nuri Öztürk (ö. 1437/2016)	Sadakatsizlik ve iffetsizlik	Evden çıkarmak, buldukları yerden başka bir yere göndermek. ¹²⁶
Hasan Elik- Muhammed Coşkun	Aile yuvasını yıkacak ölçüde sorumsuzca davranışlar sergileyen kadın	Te'dip etmek. ¹²⁷
Hüseyin Atay	Hırçınlık	Cinsel ilişkiye girmek ¹²⁸
Edip Yüksel	İffetlerinden endişe duyulan kadın	Çıkarmak ¹²⁹
Süleyman Ateş	Kocasının sözünü dinlemeyen ve	Hafif dövme ¹³⁰

¹¹⁸ Derveze, *et-Tefsîru 'l-hadîs*, 8/103-105.

¹¹⁹ Bk. Reşad Halife, <https://acikkuran.com/4/34> (Erişim 03 Temmuz 2021).

¹²⁰ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koçtak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/143-144.

¹²¹ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru 'ş-Şa'râvî* (Kahire: Dâru Ahbârî'l-Yevm, 1991), 4/2199, 2202.

¹²² Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdulaziz Hatip – Mahmut Kanık, ed. Ahmet Baydar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 231.

¹²³ Muhammed Abid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm* (Beyrut: Mekezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 3/221-222.

¹²⁴ M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 2/1598-1599.

¹²⁵ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 83.

¹²⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli (Türkçe Çeviri)* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000), 83. Ömer Özsoy'un verdiği bilgilere göre 1993 baskısında *darb* ifadesi dövme şeklinde tercüme edilmiştir. Bk. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: OTTO, 2015), 175.

¹²⁷ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı* (İstanbul: MÜ? İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2015), 248-249.

¹²⁸ Hüseyin Atay, *Kur'an Türkçe Çevirisi* (Ankara: Atay Yayınları, 2013), 83. 1995 yılında SEK yayımları tarafından neşredilen baskıda ise "darb"ı uslandırma olarak açıklanmıştır. Bk. Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 174.

¹²⁹ Edip Yüksel, *Mesaj Kuran Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2014), 95. Edip Yüksel 1997'de sınırlı sayıda bastığı ön çalışmasında bu ifadeye aynı anlamı vermiştir.

	dırdırıyla evde huzur bırakmayan ve huysuz kadın	
Hamdi Döndüren	Serkeşliğinden yılma	Dövme ¹³¹
Diyanet – Kur’an Yolu	Evlilik hukukuna başkaldırı ve meşru aile düzenini bozma	Dövme ¹³²
M. Sait Şimşek	Kocasına karşı kendini üstün gören, ona üstünlük taslayan, itaat-siz, kocasından başka bir erkekte gözü olan kadın	İncitici olmayan ve yüze vurulmayan bir dövme. ¹³³
Ahmet Tekin	Kafa tutup, başına buyruk hareket ederek, kurulu aile düzenini bozan ve şiddete baş-vuran	Kaba yerlerine, hafifçe iz bırakmayacak, incitmeyecek şey-lerle vurma ¹³⁴
Bayraktar Bayraklı	Serkeşlik	Evden uzaklaştırmak ¹³⁵
Mehmet Okuyan	Geçimsizlik	(Kısa süreli yanından) uzak-laştırmak ¹³⁶
Mustafa Çavdar	Hayâsız	Serbest bırakma ¹³⁷
Ali Rıza Safa	Karşı gelmek	Göndermek ^{138,,}
Erhan Aktaş	Hırçınlık	Bir süre ayrılık ^{139,,}
Mustafa İslamoğlu	Sadakatsizlik ve ailede geçimsizlik odağı	Geçici bir süre ayırma ¹⁴⁰
Süleymaniye Vakfı	Boşanıp gidecek kadın	Rahat bırakma ¹⁴¹
Hakkı Yılmaz	Kadının dikleşmesi, kendini bulunduğu konumdan daha üst bir konumda görmesi, bedenen zayıf ve cinsel yönden savunmamız olmasına rağmen kendini güçlü ve cinsel taciz ve tecavüzden koruyabilir sayması, bu konuda kendisini erkek seviyesine çıkar-ması	Baskı yapma, sürgüne gönderme ve dövme ¹⁴²
İhsan Eliaçık	Kadından kaynaklanan şiddetli geçimsizlik	Bir müddet ayrılma, ayrı kalma (boşanma değil) ¹⁴³

¹³⁰ Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerîm Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, ts.), 2/71.

¹³¹ Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur’ân-ı Kerîm* (İstanbul: Yeni Şafak, 2003), 1/153.

¹³² Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/59-61.

¹³³ Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/502-503.

¹³⁴ Ahmet Tekin, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru Tefsiri Meal* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2019), 85.

¹³⁵ Bk. Bayraktar Bayraklı, <https://acikkuran.com/4/34>. (Erişim 03 Temmuz 2021).

¹³⁶ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meâl-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), 83.

¹³⁷ Mustafa Çavdar, <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4&ayet=34> (Erişim 03 Temmuz 2021).

¹³⁸ Ali Rıza Safa, Bk. <https://acikkuran.com/4/34>, (Erişim 03 Temmuz 2021).

¹³⁹ Erhan Aktaş, <https://acikkuran.com/4/34>, (Erişim 03 Temmuz 2021).

¹⁴⁰ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 157-158.

¹⁴¹ Bk. <https://acikkuran.com/4/34>.

¹⁴² Hakkı Yılmaz, *Tebyînü’l-Kur’an İşte Kur’an* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2010), 10/437-441.

Mustafa Öztürk	Dikbaşlılık ve hırçınlıkta yıldırma	Tokat atma ¹⁴⁴
----------------	-------------------------------------	---------------------------

Derveze, erkeğin kadın üzerinde yönetici olduğuna dikkat çekerek kadının terbiye edilme vazifesinin de erkeğe verildiğini belirtir.¹⁴⁵ Esed, kadının kötü niyetini de evlilik sorumluluğunu kasıtlı ve sürekli olarak ihmal etmesine işaret ettiğini vurgular. Dövme konusunda Hz. Peygamber’in kadınları dövme yasakladığını ve daha sonra Veda Haccı’nda gayri ahlaki davranışta bulunması halinde iz bırakmadan dövülebileceğini ifade ettiğini vurgular.¹⁴⁶

Câbirî, *darb* ifadesini dövmek olarak izah etse de açıklama kısmında bazı rivayetlere istinaden bu dövmenin kadınları korkutacak cinsten değil, dişleri fırçalama darbeleri türünden olduğunu belirtir. Bu itibarla da ayetteki *darb* ifadesinin yavaşça yapılacak yatak cilveleşmesi ve kadını cinsel ilişkiye teşvik edecek kışkırtıcı hareketler yapması şeklinde tuhaf bir manaya gelebileceğinden söz eder.¹⁴⁷ Duman, dövmenin bir müeyyide olduğunu, her yönetim biriminde haksızlık edene, görev ve sorumluluklarını yerine getirmeyene, yasalara uymamakta ısrar edene ve düzeni bozmaya çalışanlara uyarı ve nasihatten sonra koca tarafından uygulanması gereken nihai bir tecziye yöntemi olduğunu vurgular.¹⁴⁸

Yüksel, *darb* ifadesinin kendisinden türediği “darabe” kelimesinin Kur’an’da geçtiği bağlama göre “seyahat etme”, “dışarı çıkma”, “dövme”, “ortaya koyma” vb. birçok manaya geldiğini, ancak bu ayette *darb* ifadesine dövme anlamının verilmesinin yanlış olduğunu savunur.¹⁴⁹ Bunun yanında Özsoy’un verdiği bilgilere göre 1997’de sınırlı sayıda bastığı ön çalışmasında da *darb* ifadesine aynı anlamı vermiştir.¹⁵⁰ Bu arada Yüksel’in hocası Reşad Halife, *darb* ifadesine dövme anlamı vermiştir.¹⁵¹ Ateş, dövmenin bir uslandırma yolu olduğunu söyler ve son çare olarak ona başvurulması gerektiğini ifade eder. Kadını döverken de aşırıktan sakınmak, kamçı ve değnek gibi araç gereçlerin kullanılmaması, bedenin bir yerine değil, farklı yerlerine vurması gerektiğine ilişkin müfessirlerin sözlerine göndermede bulunur.¹⁵²

Döndüren, eşin dövülmesini bir çeşit disiplin ve eğitim amaçlı olup bedende iz bırakmayan bir davranıştan ibaret olduğunu vurgular ve kadını dövmemenin daha hayırlı olduğuna işaret etmek için Hz. Peygamber’in eşlerini dövmediğine dair bazı rivayetlere dikkat çeker.¹⁵³ Okuyan, açıklama kısmında *nuşûz* ifadesinin başka biriyle evlenme düşüncesiyle kadının bakışlarını kaldırması, başka biriyle evlilik arayışına girmesi, manasına geldiğini söyler. *Darb* ifadesinin ise “dayak atmak”, “dövmek” manasına gelmediğini, kısa süreli ayrılmak manasına geldiğini savunur. Hz. Peygamber’in hayatındaki örnekliğini ve Kur’an’daki bazı kullanımlarını gerekçe göstererek ayette *darb* ifadesinden kast edilen anlamın dövmek manasında olmadığını da gün gibi aşikâr olduğunu ileri sürer.¹⁵⁴

Süleymaniye Vakfı neşrettiği meâlde *nuşûz*, “boşanıp gidecek kadın”; *darb* ise “rahat bırakma” şeklinde meâllendirilmiştir. Buna mukabil aynı vakıf tarafından yayınlanan *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* adlı eserde Abulaziz Bayındır meâlde yazılanların aksine, *nuşûz* ifadesini “gözü

¹⁴³ R. İhsan Eliaçık, *Nuzül Sırasına Göre Yaşayan Kur’an* (İstanbul: İnşa Yayıncılık, 2008), 797-798.

¹⁴⁴ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 118.

¹⁴⁵ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 8/103-105.

¹⁴⁶ Esed, *Kur’an Mesajı*, 1/143-144.

¹⁴⁷ Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ani’l-Hakîm*, 3/221-222.

¹⁴⁸ Duman, *Beyânu’l-Hak*, 2/1598-1599.

¹⁴⁹ Yüksel, *Mesaj Kuran Çevirisi*, 95.

¹⁵⁰ Bk. Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, 174.

¹⁵¹ Bk. <https://acikkuran.com/4/34>.

¹⁵² Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, 2/71.

¹⁵³ Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, 1/172-173.

¹⁵⁴ Okuyan, *Kur’an Meâl-Tefsir*, 83.



başkasına dikme anlamında fahişelik yaptığı açıkça belli olan kadın” olarak izah eder. Bu çerçevede *darb* ifadesinin de dövme anlamına geldiğini; zira Allah’ın kocaya, fahişelik yaptığı bilinen karısını yatakta yalnız bırakma ve dövme müsaadesi verdiğini belirtir.¹⁵⁵ Yılmaz, bu ayetin genel olarak koca ve kadın arasındaki ilişkileri değil, toplumdaki erkek ve kadınların arasındaki ilişkileri düzenlemekte olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre burada kendisinden nuşûz sadır olan kadın sadece bir kocanın hanımı değil, toplumdaki diğer kadınlar da olabilir. Keza ona göre terbiye için bile olsa kocanın hanımı dövmesi Kur’an’a terstir.¹⁵⁶

İslamoğlu, açıklama kısmında ise “ille dövecekseniz ondan sonra dövün” demekte ve *darb* ifadesini bazı rivayetlere istinaden Kur’ân’daki anlamının dövme değil, boşanma tavsiyesi anlamına geldiğini belirtir.¹⁵⁷ Eliaçık, müfessirlerin *darb* ifadesini, iz bırakmayan, kemiklerini kırmayacak şekilde, herhangi bir uzvunu çirkinleştirmeden vb. şeklindeki dövme açıklamalarını dövme yumuşatma girişimi olarak değerlendirir ve böyle dövmecilik oyunu oynama” yerine kelimenin içeriğinde zaten var olan “bir müddet ayrılma, ayrı kalma” anlamını vermenin daha anlamlı olacağını savunur.¹⁵⁸ Öztürk, bu kapsamda *darb* ifadesinin dövme olarak anlamlandırıldığını; ancak dövme fiilinin sınırı hakkında belirsizlik bulunduğundan tokat atma çevirisinin daha isabetli olacağını belirtir. Ayrıca ayetteki emir kipinin mecburiyete değil, ruhsata işaret ettiğini belirtir.¹⁵⁹

Son olarak odağında bu ayetin, özellikle *darb* ifadesinin ele alındığı bir çalışmada *nuşûz* ifadesine “evlilik hukukuna riayet etmeyen, aile düzenine başkaldıran kadınlar” anlamı verilmiştir. *Darb* ifadesinin ise eşlerin bir süreliğine ayrı kalmaları anlamına uygun olarak bir süreliğine evden uzaklaşma anlamına geldiği savunulmuştur. Çalışma boyunca da *darb* ifadesinin dövme anlamına gelmediği temellendirilmeye çalışılmıştır.¹⁶⁰

Sonuç

Hiz. Peygamber ve sahabe döneminde Hiz. Peygamber’in *nuşûza* ilişkin bir açıklama yaptığı görülmezken sadece İbn Abbas’ın *nuşûzu* kadının kocasının üzerindeki hakkını önemsememesi ve ona itaat etmekten kaçınması olarak açıkladığı görülür. Buna mukabil kocanın *nuşûz* halinde karısını dövmeyle ilgili olarak hem Hiz. Peygamber’den hem de Hiz. Ali ve İbn Abbâs’tan rivayetler nakledilmiştir.

Tabiîn ve tebe-i tabiîn’in yaşadığı hicri II. yüzyılda *nuşûza* üç anlamın verildiği görülür. Bu anlamlar kadının kocasından buğz etmesi, ona isyan edip aksi davranması ve ondan ayrılmak istemesi şeklindedir. Buna mukabil *darb* ifadesi ise şiddetli olmayan dövme olarak izah edilmiştir. Şiddetli olmayan dövme de genellikle çirkinleştirmeyen, kemiklerin kırılmadığı ve etin yarılmadığı dövme olarak açıklanmıştır. Klasik dönemde dikkat çeken önemli bir ayrıntı tabiîn müfessir Atâ’nın kadının dövülmesini mekruh olarak kabul etmesine rağmen ayetteki *darb* ifadesini yine de dövme anlamına geldiğini savunmasıdır.

III/IX-X. asırdan XV/XX. asırlarda *nuşûz*; kocaya itaatsizlik, ondan buğz edip tiksirmek, ona isyan edip ona üstünlük sağlamak, biri diğerinden tiksirmek, kadının erkeğin yatak çağrısına itaat etmemek, kadının kocasına muhalefet etmek, ona üstünlük sağlamak, kocadan rahatsız olma, ona itaat etmesi

¹⁵⁵ Abdulaziz Bayındır, *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014), 399-406.

¹⁵⁶ Yılmaz, *Tebyînü’l-Kur’an*, 10/437-441.

¹⁵⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, 157-158.

¹⁵⁸ Eliaçık, *Nuzûl Sırasına Göre Yaşayan Kur’an*, 797-798.

¹⁵⁹ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 118.

¹⁶⁰ Zeynel Abidin Aydın, “Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden “Darb” a Dair”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/27, 2017, 95-99.

gereken konularda isyan etmek, koku sürünmemek, kocanın kendisinden faydalanmasını engellemek, daha önceden erkeğin kendisinden zevk aldığı muameleleri değiştirmek, uyuşmazlık, ondan tatmin olmamak, kadının yaratılış açısından kocadan üstün olmaya çalışmak, kocaya hâkim olmaya girişmek, ona aksi davranmak, başkaldırmak, ona itaat etmemek, Allah'ın kocaya itaat etmesini emrettiği konularda ona isyan etmek, kadının şerli olması, kocaya karşı çıkmak, muhalefet etmemek, kocaya karşı büyüklük taslamak, kadının kendisine verildiği mertebenin üzerine çıkmaya çalışmak, kadının kocasının kendi üzerindeki hakları konusunda isyan etmek, kocanın üzerindeki haklarını küçümsemek, isyan edeceği konusunda emarelerin görünmesi, kadının yatak çağrısına başkaldırmak, kocaya karşı sesini yükseltmek, çağrısına icabet etmemek, istediklerini yerine getirmemek, hitabına boyun eğmemek, huzuruna çıktığında ayağı kalkmamak, ona kötü davranmak, kocaya karşı kibirlenip reisliğine galebe çalmak, kocaya isyan edip büyükmek, hoşnut olmayacak şekilde evlilik haklarını yerine getirmemek, başka biriyle evlilik arayışına girmek, serkeşlik, kocaya kafa tutmak, dikbaşı olmak, kocadan hoşlanmamak, kocanın haklarını korumamak ve gözünün başkasında olmak şeklinde izah edilmiştir.

Miladi XX asrın sonu ve XXI. asrın başlarında *nuşûza*, daha önceki yüzyıllardan farklı olarak evlilik hayatının sürdürülmesini engellemek, evlilik sorumluluğunu kasıtlı ve sürekli olarak ihmal etmek, kötü niyet taşımak, aldatmak, sadakatsizlik, iffetsizlik, hırçınlık, dırdırıyla evde huzuru kaçırmak, evlilik hukukuna başkaldırmak, ona üstünlük taslamak, başka erkekte gözü olmak, boşanıp gitmeye çalışmak, ailede geçimsizlik, şiddetli geçimsizlik anlamları da yüklenmiştir. Bu kapsamda mezkûr kelimeye verilen bu anlamlarla klasik dönemde verilen anlamlar arasında bir uyum söz konusudur.

Darb ifadesine ise XV/XX. asrın sonlarına kadar dövme, şiddetli olmayan dövme, kadını çirkinleştirmeyen dövme, kırıp dökmeden, can kaybına sebep olmadan, yaralamadan ve kemikleri kırmadan dövme, kadını yaralamayan, yüzüne vurulmayan ve etini yarmayan, işkenceye varmayan, şiddetli olmayan, yaralamayan, helake sebebiyet vermeyen, acı vermeyen, şiddetli olmayan, hafifçe, şeyn âver olmayan/kusur bırakmayan, acı çektirmeyen, kadının onurunu kırmayan ve onu hırpalamayan dövme anlamları verilir. Klasik dönemde Ebû Ubeyde, Ferrâ ve Ahfeş el-Evsat gibi dilci müfessirlerin ise *darb* ifadesi hakkında herhangi bir izah yapmadıkları da görülür.

Miladi XX. asrın sonlarında ve XXI. asrın başlarında da genel olarak *darb* ifadesi şiddetli olmayan ve hafifçe dövmek ve tokat atmak şeklinde izah edilmiştir. Bunun yanında cezalandırma, başka bir yere gönderme, cinsel ilişkiye girme, onunla oynaşma, çıkarmak, evden uzaklaştırma, kendinden uzaklaştırma, bir süre ayrılık, rahat bırakma, geçici bir süre ayırma ve bir müddet ayrılma, serbest bırakma gibi dövme dışında başka anlamlar da verilmeye başlanmıştır. *Darb* anlamı dışında anlam verenler de ağırlıklı olarak Batı'ya karşı seçmeci yaklaşanların arasında çıkmıştır. Bununla birlikte söz konusu yaklaşımı savunanlar da ağırlıklı olarak *darb* ifadesine dövme anlamı vermişlerdir. Nitekim bu yaklaşıma sahip olmasına rağmen kadının dövülmesini akla ve fitrata aykırı olduğu gerekçesiyle meşru görmeyenleri Batı mukallidi olarak suçlayanlar da olmuştur.

Klasik dönemden çağdaş dönemde XXI. yüzyılın sonuna kadar *darb* ifadesi istisnasız tüm tefsir ve meâllerde dövmek şeklinde izah edilirken *nuşûz* ifadesi de genel olarak kocaya karşı isyan ve itaatsizlik şeklinde açıklanmıştır. Hamidullah ile Yaşar Nuri Öztürk'le birlikte *nuşûz* ifadesine aldatma ve iffetsizlik anlamı yüklenmeye başlamıştır. Gerçi ondan önce Ömer Rıza Doğrul da *nuşûz* ifadesini açıklarken kendisinden *nuşûz* sadır eden kadını iffetsiz bir kadın gibi betimlemiştir. *Darb* ifadesine ise, yazılı kayıtlar dikkate alındığında, dövme dışında bir anlam yükleyen ilk meâl veya Kur'an tercümesi 1988 tarihinde Osman Nebioğlu tarafından kaleme alınmıştır. Burada *darb*, “cezalandırın” şeklinde meâllendirilmiştir. Ondan sonra 1997 yılında Edip Yüksel tarafından “çıkarmak”, 2000 yılında Yaşar Nuri Öztürk tarafından “Evden çıkarmak, buldukları yerden başka bir yere göndermek” olarak manalandırılmıştır. Dolayısıyla mezkûr ayetteki *darb* ifadesine dövme dışında anlam yüklenmesinin

hikâyesi tespit edebildiğimiz kadarıyla otuz üç yıllık bir maziye sahiptir. Ayrıca darb ifadesine yüklenen bu anlamlar, ayetlere verilen manaların yorumcudan muhataba, dönemin sosyo-kültürel şartlarından dini-siyasi beklentilerine kadar hemen her aşama ve unsurdan etkilenebileceği sonucuna da götürür.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. 3 Cilt. *Tefsîru Abdürrezzâk*. nşr. Mahmûd Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- A'kam, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tefsîru'l-A'kam*. San'a: Dâru'l-Hikmetü'l-Yemaniyye, ts.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Aktaş, Erhan. <https://acikkuran.com/4/34>. (Erişim 03 Temmuz 2021)
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an Türkçe Çevirisi*. Ankara: Atay Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, ts.
- Aydın, Zeynel Abidin, "Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden "Darb"a Dair", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/27, 2017.
- Bahrânî, Hâşim b. Süleymân, *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2006.
- Bayındır, Abdulaziz. *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları. 2014.
- Bayraktar, Bayraklı. <https://acikkuran.com/4/34>. (Erişim 03 Temmuz 2021).
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlümü't-tenzîl*. nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409-1412.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, tr.
- Bikâ'î, Ebû'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. thk. Muhammed Azîmüddin - M. Habîbullah el-Kâdirî. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisî ve Tefsîri*. 8 Cilt. İstanbul: Sentez Yayınevi, 1996.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tr.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 3 Cilt. Beyrut: Mekezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Cehdamî, Ebû İshâk İsmâil b. İshâk. *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Âmir Hasen Sabrî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *Dercü'd-dürer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Tal'at Sâlih el-Ferhân-Muhammed Edîb Şekûr. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 1990.

- Çavdar, Mustafa. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4&ayet=34>. (Erişim 03 Temmuz 2021)
- Dâmegânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Vucûh ve'n-nezâir li-elfâzi kitabillahi'l-aziz*. thk. Arabî Abdulhamid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık, 1955.
- Döndüren, Hamdi. *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerîm*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak, 2003.
- Duman, M. Zeki. *Beyânü'l-Hak*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-tefâsir*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî. ts.
- Ebüs-suûd Efendi, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Eliaçık, R. İhsan. *Nuzûl Sırasına Göre Yaşayan Kur'an*. İstanbul: İnşa Yayıncılık, 2008.
- Elik, Hasan – Coşkun, Muhammed. *Tevhid Mesajı*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2015.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yusuf en-Nicânî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru Mısıriyye, tr.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî/İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Halife, Reşad. <https://acikkuran.com/4/34> (Erişim 03 Temmuz 2021).
- Hamdî Yazır, Elmalılı Muhammed. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Dağıtım, 2001.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an*. çev. Abdulaziz Hatip – Mahmut Kanık. ed. Ahmet Baydar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'âni kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matba'atü Bûlâk, 1285.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-aziz*. nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabi el-İslâmî, 1990.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4&ayet=34>. (Erişim 03 Temmuz 2021).
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.



- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd- Ali Muhammed Mu'avviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. nşr. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru Kur'ani'l-azîm* müsnefen 'ani'r-Resûl ve's-şahâbe ve't-tâbi'în. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'an'l-azîz*. thk. Ebî Abdillâh Hüseyin b. Akkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li-Tibâa ve'n-Neşr, 2002.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-lügâ*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaut vd. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Müznir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Sad b. Muhammed es-Sa'd. 2 Cilt. Medine: Dâru'l-Mâser, 2002.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. M. Zühreyye eş-Şâvîş. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-ivcûh ve'n-nezâir*. thk. Halil Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İcî, Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Abdulhamid el-Handevî. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- İzz b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz. *Tefsîru'l-Kur'an*. nşr. Abdullah el-Vehîbî. 3 Cilt. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Kannevcî, Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî. *Fethu'l-beyân fî makâşidi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1996.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed. *Tefsîrü's-sâfi*. thk. Şeyh Hüseyin el-A'lamî. 3 Cilt. Tahran: Mektebet's-Sadr, 1379.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen İmâdüddîn Ali b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'an*. nşr. Komisyon Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Konyalı Mehmed Vehbi Efendi. *Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1991.



- Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Kummî*. nşr. Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî. Kum: Müessesetü Dâri'l-Kitâb, 1303.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifu'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûmî. Mısır: el-Heyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 2000.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed - Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Maksûd b. Abdirrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihi ve cümelin min fûnûni 'ulûmihi*. thk. eş-Şâhid el-Bûşeyhî vd. 13 Cilt. BAE: Külliyyatü'd-Dirâsati'l-Ulyâ ve Bahsi'l-İlmî, 2008.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matabatu Musatafa el-Bânî el-Halebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mevlanâ Muhammed Ali. *İslam Dini*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *Tefsîru'l-kâşif*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Envâr, ts.
- Mazharî, Muhammed Senâ el-Hanefî el-Nakşibendî. *Tefsîru'l-mazharî*. Ahmet İzzu İnaye. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2004.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002.
- Nebioğlu, Osman. *Türkçe Kur'anı Kerim*. İstanbul: Çağ Basım Ambalaj Sanayi, 1988.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988-1990.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. nşr. Yûsuf Ali Bedyevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed. *Garâ'ibü'l-Kur'an ve regâ'ibü'l-furkân*. thr. Şeyh Zekeriyya Umeyrat. 6 Cilt. Beyrut: D'aru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meâl-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: OTTO, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Vâil Ahmed Abdurrahman. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Resanî, İzzeddin Abdürrezzâk b. Rizkullah. *Rumûzu'l-kunûz tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdulmelik b. Abdillâh Dehîş. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2008.
- Reşat, Halife. <https://acikkuran.com/4/34> (Erişim 03 Temmuz 2021).
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr/Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-



- Mısriyye li'l-Kitâb, 1990.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nasır. *Teyşîru'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmî'l-mennân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Safa, Ali Rıza. <https://acikkuran.com/4/34>. (Erişim 03 Temmuz 2021).
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebî Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü 'ş-Şâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. thk. Abdullah el-Minşâvî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Şeyh Ali Muhammed Müavviz vd. 5 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm-Ebü Bilâl Ganîm b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, Riyad 1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahrü'l-'ulûm*. thk. Şeyh Ali Muhammed Müavviz vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr fî t-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru'ş-Şa'râvî*. 20 Cilt. Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an*. 21 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. 6 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Kitâb, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Mahmûd Muhammed Şâkir. 16. Cilt. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1955-1969.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2006.
- Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsîri Meal*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2019.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Tülücü, Süleyman. "Ma'mer b. Müsennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Temmuz 2021).
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân. 25 Cilt. Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'-azîz*. thk. Safvân Adnân. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.
- Yılmaz, Hakkı. *Tebyînü'l-Kur'an İşte Kur'an*. 11 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2010.
- Yüksel, Edip. *Mesaj Kuran Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2014.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. nşr. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 't-te'vîl*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1986.

İSLAM TASAVVUFUNDA HİNT TESİRİ İDDİALARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study On Claims Of Indian Influence In The Islamic Sufism



Dr. Necdet AYHAN

Milli Eğitim Bakanlığı, Tokat, Türkiye, necdetayhan1@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
17.08.2021

Kabul/Accepted:
19.09.2021

Sayfa/ Page:
177-198



10.32579/mecmua.983322

Öz

Bilindiği üzere İslam dininin Allah'ın vahyi ile teşekkül ettiği ilk dönemde İslam tasavvufunun özünü oluşturan zühd hayatıyla ilişkili ayet ve hadislerde temel kavramlar bulunmasına rağmen "süfi ve tasavvuf" kelimeleri henüz yoktu. Ancak İslam'ın ilk döneminde bu kelimelerin kaynağı olarak kabul gören suffe ashabi veya suf denilen yün elbise giyenlerin varlığı ise bir gerçektir. Bu bağlamda tasavvufun Kur'an ve hadislerle dayalı veya naslarla oluşan geleneklere dayalı bir ilim mi, yoksa Hint mistisizmi gibi yabancı kaynaklardan etkilenecek oluşan bir ilim mi olduğu tartışması gündeme gelmiştir. İslam tasavvufu alanında yapılan çalışmalarda özellikle İslam'a Hint tesiri konusunda yabancının sunduğu eleştirilerin dayandığı ilmi delillerin bir bütün hâlinde tek tek ele alınıp değerlendirilmediği görülmektedir. Son zamanlarda Türkiye'de İslam tasavvufu alanında Britanya oryantalizminin yanı sıra Alman ekolü veya akademik oryantalizm üzerine gerçekleştirilen yeni akademik araştırmalar, bahse konu iddiaların tekrar irdelenmesini gerekli kılmıştır. Bu makalede, İslam tasavvufuna Hint asıllı yabancı köken arama girişimlerinin birincil ve ikincil kaynakları incelenmektedir. İslam tasavvufunu etkilediği iddia edilen yabancı kaynaklardan Hindistan'da Müslüman devlet yönetimindeki Hint mistisizminin İslam ile kültürel etkileşiminin içeriği ve tarihsel ilmi veriler ışığında değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hint Mistisizmi, Oryantalizm, Kültürel Etkileşim, Siyasi veya Bilimsel Amaçlı İddialar.

Abstract

As it is known, the words "sufi and sufism" did not exist yet, although there were basic concepts in the verses and hadiths related to the life of asceticism (zuhd), which formed the essence of Islamic sufism, in the first period when the religion of Islam was formed by the revelation of Allah. However, the existence of the companions of the suffa, who were accepted as the source of the words "suf" and "suffa" in the first period of Islam, and those who wore woolen clothes called suf, is a fact. In this context, the debate has come to the fore whether sufism is a science-based on the Qur'an and hadiths or Islamic traditions, or a science influenced by foreign sources such as Indian mysticism. In the studies conducted in the field of Islamic sufism, it has been observed whether the scientific evidence on which the criticisms presented by foreigners are based, especially on the Indian influence on Islam, are not considered one by one in a single study. Recently, in Turkey new academic researches carried out on the German school or academic orientalism as well as British orientalism in the field of Islamic sufism necessitated the examination of the aforementioned claims again. In this article, primary and secondary sources of attempts to search for Indian origins in Islamic sufism are examined. The content and history of the cultural interaction of Indian mysticism with Islam in the Muslim state administration in India, from foreign sources that are claimed to have influenced Islamic sufism, are evaluated in the light of scientific data.

Keywords: Sufism, Hint Mysticism, Orientalist, Cultural Interaction, Political or Scientific Claims.

Atıf/Citation: AYHAN, N. (2021). İslam Tasavvufunda Hint Tesiri İddiaları Üzerine Bir İnceleme. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 177-198.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dr. Necdet AYHAN

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazarı/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Giriş

Tasavvufî yaşantının temeli olarak inanan insanın duygu dünyasında yaratısıyla ilahi iletişimin algı boyutunu kapsayan duygusal tecrübesi dayanak olarak alınır, vahye muhatap olan Peygamberlerin yaşadığı boyutun bir veya birkaç boyut altında nefsinin dünya bağlarından arındırabilen ve Hakk'ın tecellilerini müşahede edebilen inançlı Müslümanlara da maneviyatta ilham ve keşif yoluyla ruhani miraç kapısı açık olmalıdır. Bu durum inanan bireyin dini tecrübesini daha da anlamlı hâle getirmektedir.

Hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda tarihî Türkistan bölgesi Budizm manastırlarının yaygınlığıyla ünlenmiştir. Bu coğrafyanın parçası olan Bistâm ve Belh kentini de içine alan Horasan bölgesinde yetişen Bâyezîd-i Bistâmî ve Şakîk-i Belhî gibi bazı ilk dönem sûfilerin Hinduizm ve Budizm mistik anlayışından etkilendikleri iddia edilmiştir. Bu iddia İslam tasavvufuna ilgi duyanları ve hatta İslam tasavvufuna gönülden bağlı olanları tereddüt ve kafa karışıklığı içerisinde bırakarak İslam kültürünün yetersizliklerinin bulunduğu kaygısını uyandırma, böylece İslam tasavvufunu diğer dinlerin mistik anlayışları karşısında zayıf duruma düşürme çabası olarak anlaşılmıştır.

Yaşanılan hayata anlam kazandıran evrensel ve insani değerlerin dünya genelindeki çoğu inançlarda ortak olarak bulunması nedeniyle tasavvufî veya mistik tecrübe konusundaki bu incelememiz, karşılaştırmalı metin içeriği ve kavramlara dayalı veri analizi şeklinde olmayıp alan incelemesinden oluşmaktadır. Daha çok İslam dinine mensup olmayanlarca gündeme getirilen bahse konu iddialar hakkında yapılan yorumlarla yetinilmeyip bizzat iddianın birincil kaynağındaki orijinal metni ve ikincil kaynaklardaki değerlendirmeleri paylaşma şeklinde İslam dinine mensup günümüz tasavvuf araştırmacısının ilmî veriler kapsamında ilim ahlakıyla yaklaşımı bağlamında incelenmektedir. Birincil ve ikincil kaynaklar konusundaki ayrıntılar, çalışmanın hacmini aşacağından ilgili konu içerisinde bir kısmının sadece isimlerine değinilerek kısıtlamaya gidilmiştir. Bahse konu iddialarda geçen ve zaman içerisinde netlik kazanmayan, birbirleriyle çelişen görüşlere dikkat çekilip cevaplar aramaya odaklanılmıştır.

Birincil ve ikincil kaynaklarda geçen İslam tasavvufuna Hint tesiri iddialarının tarihçesi, ilk savunucuları, bahse konu iddialara sebebiyet veren bazı tarihi olaylar ve kimi İslam âlimlerinin bu konuyla ilgili ilmî verilere değil zanna dayalı olumsuz yorumları, Hindistan'daki Müslüman devlet başkanı Ekber Şah'ın (ö. 1014/1605) siyasi güç edinme adına Hint kültürünü etkileme çabaları, İslam ve Hint kültürünün etkileşim boyutu irdelenmektedir. Bu bağlamda İslam'ın Hint kültüründen etkilendiği iddiasına örnek olarak sunulan Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) menkıbesi, İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778?) hayat hikayesiyle Buda'nın (m.ö. 483) yaşantısının benzerliği, Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848?) nefes hapsiyle Allah'ı zikretme yönteminin yoga nefes kontrolüne benzetilmesi, sûfiler tarafından geleneksel tasavvufî meditasyon (seyr ü sülûk ve riyazet) sürecinde dikkate alınan manevi latâif (kalp, ruh, sır, hafî, ahfa latifeleri) olgusunun, Allah'ın doksan dokuz isminden müteşekkil zikir formüllerinin ve zikirde nefes kontrolünün (zikr-i erre vb.) yogadaki çakra fizyolojisi ve mantraların (zihinsel arınma yöntemlerinin) kuvvet boyutlarını ihtiva eden yoga öğretilerine benzetilmesi değerlendirilmektedir. İslam tasavvufunda tecrübe ile yaşanılan fenâ hâlinin nirvanaya benzetilmesi, İslam topraklarında yaşayan kimi Kalenderî dervişlerin Budist ve Maniheizt rahiplere benzetilmesi, kimi İslam âlimlerinin bazı tasavvufî kavramları Hint mistisizminde yer alan kavramlara benzetmeleri gibi iddiaların ilmî dayanakları incelenmektedir.

1. İslam Tasavvufunda Hint Tesiri İddialarının Tarihçesi ve İlk Savunucuları

İslam dini dört halife döneminde ve devamında Hindistan topraklarında ilk olarak öncü akınlarla Arap ve Afgan kökenli Müslüman devlet yöneticileri tarafından yayılmaya başlamıştır. Delhi Türk Sultanlarının ülke yönetimine hâkim olduğu 1206 yılından sonra daha büyük bölgelerde etkin olarak



yayılmaya devam etmiştir. İslam tasavvufunun yabancı kaynaklı olduğu iddiası ise, İslam'ın Hindistan serüveninden yüz yıllar sonra on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. İslam tasavvufunun Hint tesiri ile şekillendiğini tarihte ilk defa iddia eden kişi İngiliz oryantalist Sir William Jones'dur (ö. 1794). Onu Alman Protestan Teolog Friedrich August Gottreu Tholuck (ö. 1877) takip etmiştir. Alfred Von Kremer (ö. 1889) daha çok *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee* (İslam'ın egemen fikirlerinin tarihi: Tanrı kavramı, peygamberlik ve devlet fikri) adlı kitabında tasavvufun çileci ve panteist yönü eleştirisini yapmıştır. Ignáce/Ignaz Goldziher (ö. 1921), Max Horten (1874-1945), Richard Hartmann (ö. 1965) ve Robert Charles Zaehner (ö. 1974) onları takip etmiştir (Ülken, 1995, s. 139).

Oryantalistlerin iddialarıyla aynı olmasa da Hint mistisizmiyle İslam tasavvufundaki kavram benzerlikleri bazı İslam bilginleri tarafından da dile getirilmiştir. Mesûdî (ö. 345/956) *Mürûcu'z-Zehb*'inde ve Bîrûnî (ö. 440/1048) *Tahkîku mâ li'l-Hind*'inde bu konudaki görüşlerini yazmışlardır. Ancak bu İslam bilginlerinin eleştirileri konuyu ayrıntılı olarak ele almaya dayalı olmayıp sathî malumatla tasavvufî kavramlardan bazılarının, Hint mistik düşüncesinde yer alan bazı kavramlara benzerliğine yönelik ihtimaller üzerine polemik niteliğinden öteye geçmeyen şahsî görüşlerdir (Çift, 2007a, 2007b; Yaman, 2013, ss. 23, 25). Her ne kadar sûfî ve tasavvuf kelimelerinin İslam'ın ilk döneminde varlığı tartışmalı olsa da (Ayrıntı için bk. Akdağ, 2019) asr-ı saadette zühd hayatı olarak var olduğu hâlde günümüzdeki ismi o dönemde henüz konulmamış tasavvuf ilmi gibi bazı İslami ilimler de İslam kaynaklarından doğmuş olup menşei Kur'an ve sünnettir. Çünkü İslam kültürünün dayandığı naslar pek çok kaynağı besleyecek yeterliliğe ve imkâna sahiptir. İslam medeniyetinin kültürel zenginliği, yabancı kaynaklara muhtaç olmayacak kadar yetkindir. Bu nedenle İslam tasavvufu da Kur'an ve sünnette var olan zühd ve nefis mücahadesi anlayışıyla ortaya çıkmıştır. İslam tasavvufundaki bazı uygulamaların yabancı mistik anlayışlarla benzerliklere sahip olduğu görüşü ise, ilk önce Mesûdî, Bîrûnî, İbn Teymiyye ve taraftarları gibi kimi İslam âlimlerince de ileri sürülmüştür.

William Jones sonrasında devam ettirilen söz konusu iddialar kapsamında Hindistanlı Aziz Ahmed, İbnü'l-Arabi'nin (ö. 638/1240) özellikle *Fusûs*'unda geçen, evrendeki her varlığın hakikatte Yüce Allah'ın nurunun yansıması yani tecellisi olduğu anlayışıyla, İngiliz antropolog Edward Burnett Tylor (ö. 1917) tarafından "*Primitive Culture*" adlı kitabında ileri sürülen canlandırıcılık (animizm) ve Hindu çok tanrıcılığını çağrıştıran görüş arasındaki benzerlikten bahseder. Yine İbnü'l-Arabi'nin ilahi aşk konusunda kutsal olanı insani ve süflü boyuta indirgemeye dönüştürmesinin Hinduizm'in dini eserlerinden birisi olan Upanişaddaki Tanrı Brahman'ın insan olan sevgilisiyle ilişkilendirilen benzetmenin o dönemde Hindistan'da nüfuz kazanmaya çalışan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) yanlılarınca istismar konusu edilerek kullanıldığına dikkat çeker. Halbuki Allah, mutlak zatıyla evrenden aşkınken panteizm, hulûl ve itihattan uzak bir şekilde ilahi isimlerinin çok farklı tecellileriyle evrende içkindir. Bir başka ifadeyle Allah'ın mutlak zatı, evrendeki tecelliler ile ilişkilidir ancak evrenin içinde değildir. Yukarıdaki örnekte Brahman'a atfedilen ilahın mutlak zatı ile evrende içkin olması, İslam tevhid inancında yoktur. Bu durum ise vahdet-i vücûd anlayışının temeliyle bağdaşmayan zıt bir görüştür. Hindistanlı Müslüman akademisyen Aziz Ahmed de (ö. 1962) Tylor'ın iddialarını benzer şekilde eleştirdikten sonra Ahmed es-Sirhindî'ye (ö. 1034/1624) ait mutlak varlık olarak birliğin tecellisini arifin gözlemiyle varlıklarda görebilme (vahdet-i şühûd) öğretisinin asıl fikir babasının Madhva (ö. 1276) adıyla tanınan bir şahıs olduğundan ve Ahmed es-Sirhindî'den yaklaşık dört yüz yıl önce Hint mistik düşüncesinde bu görüşe benzer bir öğreti oluşturduğundan söz edenlerden bahseder. Ancak Aziz Ahmed vahdet-i şühûdun, Hint felsefesindeki mistik anlayışta kökeninin bulunduğu görüşünü reddederek Ahmed es-Sirhindî'nin on yedinci yüzyıl Hindistan İslam düşüncesinde yer alan tartışmalarla vahdet-i şühûd görüşünü ortaya koyduğunu, Madhva isimli Hint mistiğin öğretilerinden etkilenmediğini, hatta kendi öğretisinin daha önceki versiyonundan Ahmed es-Sirhindî'nin haberinin olmadığını değerlendirmektedir. Hatta Madhva'nın dünyayı var edici asıl neden

olarak Allah'ı kabul etmemesi, iki öğretinin zaten temelde birbirinden ayrı olduğunu göstermektedir (Ahmed, 1964, s. 127).

2. Hint Tesiri İddialarına Sebebiyet Veren Bazı Tarihi Olaylar

Bahse konu iddiaların kaynağını besleyen iki tarihi olay, daha belirgin şekilde öne çıkmaktadır. Birincisi; Hindistan'ın Müslüman devlet başkanı Ekber Şah ve Prens Dârâ Şükûh'un Hint dini metinleri üzerine yaptıkları çalışmalardır. İkinci tarihi olay ise, İslam tasavvufundaki Hint tesirini tarihte ilk defa İngiliz oryantalist Sir William Jones'un ileri sürmesiyle ortaya çıkan faaliyettir.

Hindistan'da Müslüman Bâbü devlet başkanı Ekber Şah'ın, İslam ile Hint dinlerini yakınlaştırmak için "Allah-Upanişad" kutsal kitabını yazdırmasıyla başlayıp daha sonra Dârâ Şükûh (ö. 1069/1659) adlı şehzadenin 1657 yılında Upanişadların elli bölümünü Farsçaya tercüme ettirmesiyle devam ettirilen faaliyetler kültürel etkileşimde önem arz etmektedir. Dara-Şükûh, kutsal saydığı bu eserleri Kur'an'ın Vâkıa suresi yetmiş sekizinci ayetindeki "Gerçekten Kur'an gizli bir kitaptadır" ilahi ifadesiyle ilişkilendirmektedir (Bayur, 1987, s. 1/34). Ekber Şah, muhtemelen Hindularla Müslümanlar arasındaki çatışmalara son vermek niyetiyle İslâmiyet ile özellikle Hindistan'da halkın büyük kesiminin inancını oluşturan Hinduizm, Budizm gibi inanç sistemlerinin evrensel ortak değerler olarak kabul edilen prensiplerini birleştirerek "ilahi din" adıyla yeni ortak bir din kurmuştur (Konukçu, 1994). Bu yeni dinin Hinduizm uzantısı, Upanişadlardaki her şeyin Tanrı'da saklı olduğu (Kaya, 2014; Müller ve Deussen, 2010) gibi vahdet-i vücûd inancını çağrıştıran düşüncelere dayandırılmıştır. Böylece mevcut Müslüman devlet yönetiminin siyasa gütmeye (Bayur, 1987, s. 1/34) yani dini siyasete alet etme planı söz konusu olmuştur. Kanaatimize göre bu durumda, siyasetin genel anlamda yetkisini aşacak şekilde dine müdahalesinde özel anlamda İslam dini aktif, Hinduizm ile Budizm ise pasif durumdaydı. Yani yüz yıllar süren Türk ve Müslüman devlet yönetiminin hakimiyeti altındaki Hindistan'da İslam tasavvufunun, Hint mistisizminden etkilenmesi imkân dahilinde değildi. Anladığımız kadarıyla Ekber Şah döneminde evrensel ortak değerlerden yararlanılarak Hinduizm dini metinlerinin içerisine, İslam dini metinlerinin serpiştirilmesi sonucunda Hinduizm ve Budizmi etkileme düşüncesi amaçlanmıştır. Bu yapılan doğru mu yanlış mı tartışmaya açık bir konudur.

Sanskrit dilinde yazılmış Upanişadlara ilave olarak Hinduizm kutsal kitabı Vedalar ve Hint mistisizminin diğer temel eserlerinden olan ve İslam tasavvufunu etkilediği iddia edilen kaynaklardan Ramayana Maha-Barata (Valmiki, 1975), yine Maha-Barata'nın içinde bulunan "Bagavat-Gita" (Bhagavadgita) yani "Kutsal kişi tarafından söylenen türkü" ve Upanişadlar konusunda Bayur ayrıntı vermektedir (Bayur, 1987, s. 1/116-117). Ekber Şah yeni din sayesinde Hintlilerce en çok okunan eserler aracılığıyla Brahman zihniyetin yabancı inançlara tepkisini ve tesirini kırmış, geleceğe yönelik siyasi istikrar ve devlet güvenliğini sağlamış olacaktı.

Bahse konu iddiaya sebep olan ikinci tarihi olay ise şöyledir: Sir William Jones, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfız-ı Şîrâzî gibi Müslümanların şiirleri ile Bagavat-Gita (Bhagavadgita) metinleri arasındaki benzerliğin çok dikkat çektiğini iddia etmiştir. Jones'un bu iddiayı ileri sürdüğü dönemin öncesinde, Müslüman Bengal'in yönetimi 1757 yılında tamamen İngilizlerin eline geçmişti (Özcan, 1998, s. 78). Yani Müslüman ülkelerin İngiliz yönetimleri tarafından işgali ile İslam tasavvufunun zayıf ve yetersizliği, hatta yabancı tesir olmadan ayakta duramayacağı konusunda yapılan ilmi çalışmalar arasında paralellik görülmektedir. İngilizler, Bengal sonrasında Müslüman Hindistan yönetimini ele geçirmeye Mumbai'den başlayan bir çalışmayla Hindistan'da da Britanya egemenliğine hazırlanıyordu (Kopf, 1969). Aşamalı bir şekilde sürerek devam eden İslam tasavvufu araştırmalarında Alman ekolü dönemi ya da "akademik oryantalizm dönemi" denilen faaliyetler, İslâm dininin Hıristiyanlıktan yetersiz olduğunu empoze etme amacına hizmet eden ve bilimsel gibi gösterilen siyasi faaliyetlerdir. Oryantalizmde "Alman Ekolü" ifadesiyle kastedilen, eserlerini Almanca kaleme alan Almanya, Avusturya, Polonya, Macaristan, İsviçre vb. gibi ülkelerde



tasavvuf üzerine araştırmalar yapan müsteşriklerin tamamıdır (Çift, 2007a). Bu amaçla Alman ve İngiliz oryantlizminin bazen ortak olarak birbirini destekleyici çalışmalarının bulunduğu görölmektedir. Hindistan ile ilgili İslam'a Hint tesiri iddialarını üreterek güneyde bölgenin en büyük ticaret merkezi olan Mumbai kentinden başlayıp zamanla tüm Hindistan'a egemen olmaya çalışan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin siyasi gücüne Britanya oryantlizminin akademik destek verdiği bir gerçektir. Örneğin August Tholuck olarak tanınan Polonya kökenli Alman Protestan kilisesi teoloğu Friedrich August Gottreu Tholuck (ö. 1877) ve Avusturyalı oryantlist Alfred Von Kremer (ö. 1889) daha yakın zamanda da Macar asıllı Mûsevî müsteşrik Ignác Isaac Jehuda Goldziher (ö. 1921) İslam'a Hint tesiri fikrini devam ettirmeye çalışmışlardır. Ancak Hilmi Ziya Ülken, söz konusu müsteşriklerin savundukları iddiaların kuvvetli delillere dayanmadığını belirttikten sonra tersine olarak Hint kültürü üzerinde İslam'ın etkisinin daha çok ve daha açık olduğunu vurgular. Bu görüşüne delil olarak Türk ve Fars mutasavvıfları ile Karmatîlerin Hindistan'da İslam fikrini, Hint tesiri iddialarından çok daha önce yaydıklarını ifade eder. Ayrıca İngiliz oryantlizm çalışmalarının Sir William Jones'la başlaması (Ülken, 1995, s. 139) ve bazı İngiliz oryantlistlerin iddialarının (Derin, 2018) aksine Hilmi Ziya Ülken'in Hint kültürü üzerinde İslam'ın etkisinin daha çok olduğu değerlendirmesi önem arz etmektedir.

İslamiyet Hint topraklarında savaş yoluyla değil de sûfiler tarafından barışçıl yolla yayılmıştır. (Massignon, 1922, ss. 68-69). On dördüncü yüzyılın başında Keşmir'de sayısı on binlerle ifade edilen Hindu ve Budist halkın, bölge yöneticileriyle birlikte ve kendi rızalarıyla topluca İslam'a girip ihtidâ ettikleri olay, H. Ziya Ülken'in görüşünü destekleyen tarihi bir hakikattir. Keşmir'deki ihtida olayı şöyle olmuştur: Sühreverdiyye tarikatının Hindistan'daki şeyhlerinden Seyyid Şerefüddin Bülbül Şâh el-Hüseynî el-Keşmirî (ö. 728/1327), Şah Nimetullah Fârîsi'nin tasavvufta halifesidir. İstilacı Moğol saldırıları nedeniyle şeyhiyle ve maiyetindeki bin kişiyle beraber Türkistan'dan zorunlu olarak Keşmir'e göç eder. O dönemde Keşmir'in idari yöneticisi olan Rinçana, Budizm inancına mensuptu. Hem Budizm hem de yerli halkın inancı olan Hinduizm'den memnun kalmayan Rinçana'ya Bülbül Şah İslam dinini anlatır. Böylece Rinçana Müslüman olur ve adını Sadreddin olarak değiştirir. Bülbül Şah, rivayetlere göre Vali ile Keşmir halkından on bin kişinin Müslüman olmasına vesile olmuştur. Rinçana adını terk eden Emîr Sadreddin, Bülbül Şah için yaptırdığı hankâha çeşitli vakıf kurumlarını bağlamış, vakıfların zengin gelirleriyle bir aşevi kurulmuştur. Ardından da Keşmir'e ilk camii yaptırılmıştır. Bülbül Şah'ın türbesi bu camiinin yanındadır (Azamat, 1992, ss. 486-487).

3. İslam ve Hint Kültürünün Etkileşim Boyutu

Tasavvuf ilminin doğduğu ve beslendiği kaynak ile ilişkilendirilen İslam tasavvufuna Hint kökenli yabancı tesir konularında tasavvufî eserlerde geçen iddialar incelenmiştir. Bahse konu iddiaların ileri sürölmeye başlandığı zamandan önce Hindistan'da Orta Çağda yaşamış olan mutasavvıfların yazdıkları eserlerde söz konusu iddiaları doğrular nitelikte verilere rastlanılmamıştır. Şakîk-i Belhî ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi mutasavvıfların Hint mistik felsefesinin kimi özelliklerini İslam tasavvufuna dahil ettikleri, tasavvuftaki "fenâ" hâlinin nirvana inancından alındığı, İslam coğrafyasında Budist rahiplere benzeyen Kalenderî dervişlerin kökeninin Hint kaynaklı olduğu, Hint kültüründen olan çakra, yoga ve meditasyon ile tasavvufî ibadetlerin birbirine benzediği gibi Hindistan kökenli bazı iddialar incelenerek iki kültürün etkileşim boyutuna değerlendirmelerle ve çalışmadaki sonuca kadar yapılan tartışmalarla belirginlik kazandırılmaktadır.

4. Hint Tesirine Örnek Verilen Şakîk-i Belhî Menkıbesi

Erken dönemde yazılan Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinde geçen Şakîk-i Belhî'nin zühd ve tasavvuf yoluna yönelmesini sağlayan menkıbe, İlhanlı tarihçilerinden Zekeriya b. Muhammed el-Kazvîni'nin (ö. 682/1283) eserinde aynen verilmektedir. Ancak Kuşeyrî'de "Türk" beldesi diye geçen ifadenin, Kazvîni'de "Hind" beldesi şeklinde değerştirilerek verildiği dikkat



çekmektedir. Kazvî'nin bu yanlış nakli, Goldziher tarafından İslam'a Hint tesiri olarak ileri sürülerek Şakîk'in bir Budist rahibin mistik görüşünden etkilenmesine delil gösterilir. (Ocak, 1999, s. 6) Aşağıda ayrıntılarıyla incelenecek olan Şakîk menkıbesi hakkında kimi oryantalistlerce öne sürülen iddia, 1898'de yayınlanan Bernard Carra de Vaux'un (ö. 1953), *La Légende de Bahîrâ, ou Un moine chrétien auteur du Coran* (Bahîrâ efsanesi veya Kur'an yazarı Hıristiyan din adamı) adlı kitabının işlediği konuda görülen İslam'da yabancı tesir iddiası ile benzerlik göstermektedir. Bu kitap Sevgili Peygamberimizin henüz dokuz yaşındayken ticaret için amcası Ebu Talib ile Şam'a gittiğinde görüştüğü Rahip Bahira'dan etkilenerek Kur'an'ı onun yönlendirmesiyle yazdığı iddiası üzerine kurgulanmıştır. İslam dininin kutsal kitabının yabancı tesirle oluştuğu şeklindeki bu zorlama örnek, ilim ahlakının ve tarafsızlığının önüne geçen dini taassubun diğer bir ürünüdür.

Hüseyin b. Mansur el-Hallâc'tan (ö. 309/922) daha erken bir dönemde Türk ülkesine veya Hindistan'a gittiği rivayet edilen sûfilerden birisi Şakîk-i Belhî'dir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sında (İsfahânî, 1988, s. 8/59) ve Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1073) *er-Risâlesi*'nde geçen ve Şakîk'in zühd ve tövbe yolunu tutmasına sebep olarak anlatılan olay kimilerince İslam'a Hint tesirine örnek verilen ve bir Budist rahip ile Şakîk-i Belhî arasında geçen konuşmayı anlatan menkıbedir. Bahse konu menkıbe şöyledir: “Şakîk önceleri tacirdi ve genç yaşlarında ticaret için Türk ülkesine seyahat ederdi. Bir keresinde bir puthaneye (beytü'l-asnâma, Budist mabedine) girer. Orada saç ve sakalı tamamen kesilmiş olan, puta (Buda'ya) hizmet eden bir Budist rahip görür. Rahibin üzerinde erguvani renkte bir elbise vardır. Şakîk, ona: “Seni yaratan (el-Hâlık), hayat veren (el-Hayy), bilgide yetkin olan (el-Alîm), kâdir olan (el-Kâdir) ve sana rızık veren (er-Rezzâk) bir ilâh var, bir puta değil de Ona tapınsan iyi olmaz mı? Sana hiçbir fayda veya zarar vermeyecek olan bu puttan vaz geç!” tarzında öneride bulunur. Buda'ya hizmet eden Budist rahip şu karşılığı verir: “Eğer senin dediğin gibi o bahsettiğin ilah, kendi memleketinde sana rızık vermeye kâdir (er-Rezzâk ve el-Kâdir) ise neden sen evinde oturmuyorsun da bunca sıkıntılara katlanarak çok uzaklardan buralara kadar gelip ticaret için kendini yoruyorsun?” Bu cevap üzerine yakaza halini yaşayan Şakîk-i Belhî, bu soruyu sorarken yaşadığı gaflet uykusundan uyanır ve derhal tasavvuf ve zühd yolunu tutar (Attâr, 1387, ss. 251-252; A. b. H. en-Nisaburî el-Kuşeyrî, 2008, s. 397).

İslam'da Hint etkisi ile ilişkilendirilen Şakîk'in söz konusu menkıbedeki ticari seyahat durumu, Massignon ve Öztürk'ün ulaştığı kanaate göre içerik olarak irşad ve araştırma amaçlı Hallâc'ın Hindistan seyahatlerinden farklıdır. Hallâc'ın, 284-289/898-902 yılları arasında Hindistan'da Mansure, Keşmir ve Multan'a yaptığı seyahatlerin önemli olduğu bilinmektedir. Hallâc'ın 905 yılında, Sind'e gittiği de nakledilmektedir. Bağdat'ı merkez alırsak, Hallâc beş yılı doğuya, beş yılı da batıya olmak üzere, tam on yıllık bir tebliğ hizmeti yapmıştı. Daha çok camilerde, sınırlı olarak da hangâhlarda vaazlar veriyordu. Hallâc'ın Hint seyahati, diğer seyahatleri gibi bir tebliğ ve irşat seyahati idi (Massignon, 2006, ss. 238-240; Öztürk, 1976, ss. 76-80). Ancak Hallâc'ın Hindistan seyahatlerinin farklı boyutlarının da bulunduğu değerlendirilmektedir. (Bk. Akdağ, 2020) Hallâc'ın Hindistan seyahatinin amacı her ne kadar tartışmalı olsa da menkıbeden anladığımız kadarıyla Şakîk, önceleri zühd yolunda değilken bir başka ifadeyle benimsediği yaşam tarzı olarak İslam tasavvufunu veya İslam ahlakını örnekliğiyle yansıtmaya çalışan bir misyonu henüz yokken Kuşeyrî'ye göre Türk ülkesine gitmiştir ve gidiş amacı ticarettir denilebilir.

Menkıbede söz edilen Şakîk-i Belhî'nin yaşadığı manevi hâle benzer olarak tövbe makamına yönelen sûfilerin yaşadıkları ortak duygular konusunda klasik tasavvuf kitaplarında genel açıklamalar bulunmaktadır. Bu kaynakların, İslam'a Hint tesiri iddialarından çok önce yazılmış olmaları önem arz etmektedir. Örneğin Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) zühd yoluna girmeden önce kimi sûfilerin yaşadıkları zecr, intibah, teyakkuz, yakaza gibi tövbe öncesinde tecrübe edilen bazı hâller konusundaki görüşlerini şöyle nakleder: “İntibah, kişiyi dince iyi ve doğru olana yönelten hâllerin başında gelir.



Kul, günahlara duyarsızlığın hükmündeki gaflet uykusundan “intibah” ile uyandığı zaman, bu intibah onu “yakaza” hâline ulaştırır. Kişi yakaza hâline ulaştığı zaman, bu durum “teyakkuz” duygusuna sahip olma basamağında, doğru yola yönelmeye hazır ve istekli olma duygusunu sağlar. Yakaza aşamasına gelen birisi, başka bir yolda olduğunu bilip de doğru yola gitmeyi Hak’tan istediği zaman tövbe kapısına yönelir. Böylece en baştaki zecr ve intibah duygusu teyakkuz hâlinin, teyakkuz duygusu yakaza hâlinin, yakaza duygusu ise zühd ve tasavvuf yolunun başlangıcı olarak kabul edilen tövbe hâlinin yaşanmasını temin eder. Sühreverdî’ye göre yakaza; dine uymayan olumsuz davranışlardan dolayı Allah’ın ahirette vereceği cezadan korkan kimselerin kalbine Allah tarafından ihsan edilen ve onları tövbe etmeye yönlendiren ilahi bir uyarıcıdır. Yakaza hâli tam olan kişi, bu hâli ile tövbe makamına yükseltilir. İnsanın içinde bulunan ve kötülüklerden uzaklaşmasını tetikleyen duygu olan zecr, intibah, teyakkuz ve yakaza duyguları şeklinde işlevine göre alttan yukarıya doğru aşamalı olarak sıralanan bu hâller, kimi sûfilerde tövbeden önce yaşanan manevi hâllerdir. Tövbenin sağlam ve tam olması, kişinin olumsuz davranışlarını düzeltme konusunda iyi bir muhasebe yapmasına muhtaçtır. Zira tövbe ancak kâmil bir muhasebe ile tam ve sağlam olur” (Sühreverdî, 1990, s. 594 vd, 1999, s. 277 vd). Yakaza hâlinin, Allah için ayağa kalkmak, gaflet uykusundan uyanmak ve fetret vartasından sıyrılmak gibi anlamları da vardır (el-Herevî, 2008, s. 75).

Sühreverdî’nin naklinden edindiğimiz izlenime göre Kuşeyrî’nin eserindeki bahse konu rivayet, Şakîk’in İslam tasavvufunu anlatan bir sûfi olarak Hindistan’a gitmesi ile ilgili değildir. Yine aynı menkıbenin bize verdiği bilgiye göre Hindistan gezisinde Şakîk, Budist rahibin sözünden etkilendiği bu olay üzerine tövbe edip zühd ve tasavvuf yoluna girmiştir. Bu tarz gafletten uyanmada “zecr, intibah, teyakkuz”; yakaza hâline ön hazırlık aşamalarıdır. Bu hâller, dini hassasiyetleri hayat felsefesinin merkezine alan yaşam tarzına (zühd yoluna) yönelmeye sebep olan özel manevi bir durumu belirtir. Bahse konu hâllere örnekler tasavvuf konulu menâkıbnâme ve sûfi tabakat kitaplarında geçmektedir. Zühd yoluna girmeye sebep olan bir olay esnasında yaşanan yakaza hâli, dince daha olumlu yeni bir yaşam tarzını seçme konusunda harekete geçirici ve anladığımız kadarıyla zevken (tasavvufi tecrübe ile) yaşanmadan içeriği tam olarak açıklanamayan, “gaflet uykusundan uyanma” diye de ifade edilen özel bir hâldir (el-Herevî, 1988, ss. 11-13; el-Kâşânî, 2004, ss. 596-597, 2005, s. 722).

Şakîk menkıbesinden anlaşılıyor ki yakaza hali, insanın kalbine yüce Allah tarafından bahşedilen ilahi bir ikramdır. Bu hâli yaşatan tesir, yaşanan olaydaki insanların sözlerinin etkisinden kaynaklanan bir durum değil, etkilenen insanın duygu alemindeki yaşantısında bazı aşamaların vaktinin geldiğini belirten ilahi bir programın parçasıdır. Bu yargıya varılmasını destekleyici nitelikte, sûfinin duygu dünyasında yaşadığı hâllere başka örnekler çoktur. Sufi tezkire ve tabakat eserlerinde, gaflet uykusundan uyanma konulu Şakîk’in menkıbesindeki zecr, intibah, teyakkuz, yakaza ve tövbe duygularının yaşandığına örnek başka menkıbeler de bulunmaktadır. (Ayrıntı için bakılabilir: Attâr, 2012, ss. 96, 113, 126, 155, 156, 172, 210, 253, 364.)¹ Şakîk-i Belhî’nin Budist rahibin sözünden etkilenmesi menkıbesinde kaderin bu iki kişiyi böyle bir soru ile karşı karşıya getirmesi durumundaki tecelli her iki kulun iradeleri dışında gerçekleşen ilahi mevhîbedir. Bu argümanlar ışığında tekrar değerlendirildiğinde Şakîk-i Belhî’nin zühd yoluna yönelmesinin Budist rahibin mensubu bulunduğu dinin kültürel baskınlığının İslam dininden daha fazla olduğu ile ilgili bir değerlendirme, tasavvuf biliminde tövbeye ulaşma aşamaları olan “zecr, intibah, teyakkuz, yakaza” kavramlarıyla çeliştiği için isabetli değildir. Şakîk-i Belhî’nin zühd yoluna girmesinin Budist rahibin etkisiyle olduğu veya

¹ Okunan bir ayetten etkilenme sonucu gaflet uykusundan uyanmaya örnek; Fudayl b. İyad, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebu Hafs el-Haddâd. Yine bir başka rivayette Yahudi dinine mensup birisinin sözünden etkilenen Ebu Hafs el-Haddâd. Hz. Hızır’ın sözünden etkilenen İbrahim b. Edhem. Bir cariyenin sözünden etkilenen Zünnûn el-Mısırî, Abdullah b. Mübarek. Ağıtçı kadının okuduğu beyitten etkilenen Dâvud-ı Tâî. Âşık olduğu bir kadının cevabından etkilenen Utbe b. Gulâm.

Şakîk'in, Hint mistik felsefesinin İslam tasavvufuna girmesinde aracı olduğu şeklindeki bahse konu iddia, sûfilerin yaşadıkları samimi hâllerin kapsamı dışında kalmaktadır. Şakîk-i Belhî'nin Hindistan'daki bir Budist rahibin sözünden etkilenecek Budizm dinine özgü öğütleri yaşayarak yabancı kültürden etkilenme sonucunda yaşam şeklini değiştirip İslam tasavvufunun öngördüğü zühd yaşantısını benimsediği, bu tercihinde Hint mistik kültürünün etken olduğu, daha sonra da İslam dininin bir rüknüymüş gibi Hint mistik felsefesini çevresine öğrettiği iması zorlamaya dayalı bir yorumdur. Çünkü bu görüşe temel oluşturduğu varsayılan ilmî veri (menkıbe), yukarıda da açıklandığı üzere tasavvuf bilimi literatüründe yer alan tövbe ile ilişkili "yakaza" teriminin içeriğiyle ve yine Şakîk-i Belhî'nin elimizdeki eserlerde yer alan tarihi şahsiyetiyle örtüşmemektedir. (Şakîk-i Belhî'nin kişiliği konusunda ayrıntı için bakılabilir: Attâr, 2012, ss. 228-235; Attar, 1905, s. 1/196-202; Câmî, 2001, s. 173; el-Yâfiî, 1997, s. 1/341; E. A. b. A. el-Hatîb el-Bağdâdî, 2002, s. 4/90; es-Sülemî, 2003, ss. 61, 66; eş-Şârânî, 1997, s. 1/110; ez-Zehebî, 1985, s. 1/315, 1996, s. 9/313-316; Hücvirî, 2007, s. 323; Isfahânî, 1988, s. 8/37, 53, 58-59, 64, 66, 69, 72-73; İbn Hallikân, 1978, s. 1/26, 32; 2/475-476; İbn Mulakkîn, 1994, ss. 12, 14, 44; İbnü'l-Cevzî, 1992, s. 4/160; E.-K. Z. A. b H. Kuşeyrî, 1991, s. 124.)

Ayrıca Şakîk-i Belhî'nin ticareti bırakıp da zühd yolunu benimseyen bir derviş olmasına Hindistan seyahatinde karşılaştığı Budist Türklerin sebep olduğu şeklinde Erol Güngör'ün nakli (Güngör, 1993, s. 230 (Dipnot 3)), Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinde geçen menkıbede Hindistan'a vurgu yapılmaması ve Budist rahibin milliyetinin belirtilmemesi gerçeğiyle çelişmektedir. Yine Şakîk'in yaşadığı dönemde Hindistan yolu üzerinde bulunan ve Türklerin ikamet ettiği tarihi Türkistan bölgesinde yaygın olan tapınaklardan birisinde olayın geçme ihtimali de söz konusu olabilir.

5. İbrahim b. Edhem'in Hayat Hikayesini Buda'nın Hayatına Benzetme

Ebu'l-Ala Afifi (ö. 1966) erken dönem sûfilerinden Horasan Belhli İbrahim b. Edhem'in hayat hikayesinin Hindistan'da yaşayan Budizm'in kurucusu Gotama Buda'nın (m.ö. 563-483) kıssasına benzediği iddiasından (Chand, 1936, s. 67) hareketle Budizm'in İslam tasavvufunu etkilemiş olabileceği ile ilgili Goldziher'in (ö. 1921) (Ayrıntı için bakılabilir: Hatiboğlu, 1996, s. 14/102-105.)² *Vorlesungen über den Islam* adlı kitabının "Asketismus und Sufismus" başlıklı dördüncü bölümünde yer alan görüşünün doğru olabileceğini belirtir. (Afifi, 1996, s. 94, t.y., s. 58) Goldziher bu iddiayı savunurken dayanak olarak aldığı görüşlerinden birisi şudur: "İslâmiyet Mekke'nin Yahudileştirilmiş dini âdetleridir, ancak Yahudiliğin kendisi değildir." (Görgün, 1996, s. 14/105-111) Bu ifadede Yahudi kültürünün Hristiyanlık ve İslam dininden önce var olması nedeniyle tüm dünya kültürlerini etkileyen egemen dini güç olduğu anlayışı var gibi gözüküyor. Bu anlayışa benzer bir şekilde sonradan ortaya çıkan bir inançta aynı coğrafyada İslam öncesinde hâkim olan inancın etkisinin İslam üzerinde olabileceği varsayımıyla Belh ve civarında bulunan büyük tapınaklar aracılığıyla Budizm'in sonrasına baskın inanç olduğunu savunan Afifi, İbrahim b. Edhem'in yaşadığı Belh kentinin İslam'ın fethinden asırlarca yıl önce Buda mistisizminin en önemli merkezlerinden birisi olması ve bir çok eski Budizm manastırına Belh ve civarının merkezlik etmesini delil göstererek Horasan meşâyihinden Şakîk-i Belhî'nin yanı sıra Ebu Hamid b. Hadraveyhî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi o bölgede yaşamış olan mutasavvıfların çoğunun Hint kültüründen etkilenip İslam tasavvuf anlayışlarını yabancı bir kültür üzerine inşa ettiklerini savunmuştur. (Afifi, t.y., s. 78)

Goldziher'in görüşlerinin bir kısmına katılan Hindistanlı Tara Chand'a (ö. 1973) göre, *Kelile ve Dimne (Panchatantra)*, *Kitab-ı Sindbad* gibi hikâye kitaplarının yanı sıra astronomi, tıp vb. alanlarda

² Ignaz Goldziher Macar asıllı Musevî bir müsteşriktir. Alman Theodore Nöldeke ve Hollandalı Christian Snouck Hurgronje'yle beraber Avrupa'da İslâmî incelemelerin kurucusu olmuş ve Batı İslâmoloji çevrelerinde yeni İslamiyatçıların mânevî babası sayılmıştır. Kahire'de Ezher hocalarının derslerini takip etmiş ve Ezher talebesi cübbesini giyen ilk gayrimüslim Avrupalı olmuştur.

Müslüman Arapların, Hint edebiyatı ve bilimleri ile erken dönemlerde tanışmışlardır. Ona göre tasavvuf tarihinde iki dönem ayırt edilebilir: Birincisi İslam'ın ilk dönemlerinden miladi dokuzuncu yüzyılın başına kadar olan dönemdir. İkincisi ise miladi dokuzuncu yüzyıldan itibaren olan dönemdir. İlk dönemde tasavvuf sadece amacı olan ve zühd olarak yaşanan, ancak hiçbir sistemi olmayan bir ilimdir. İkinci dönemde ise, metafizik sistemlerin ve manastır düzenlerinin organizasyonuna benzer olarak entelektüel şekilde sistemleşip kurumsallaşmış ve kendisini geliştirmiştir (Chand, 1936, s. 67).

Annemarie Schimmel de (ö. 2003) “Tasavvufun Kaynağı ve İlk Dönemi” (The Origin and Early Development of Sufism) adlı makalesinde bu konuyu şöyle değerlendirir: “Hitopadeşa ve Panchatantra gibi Hint kaynaklı halk hikâye ve masalları, İslam'ın doğuşundan çok önceleri pek çok Yakın Doğu diline çevrilmiş ve artık o kültürlerin bir parçası olmuştu. Din ve ahlak konulu masal ve hikayelerde anlatılan olağanüstü insan tiplere ve nitelikleri (Buda'nın hayat hikayesi) ile bazı İslam tasavvuf kitaplarında zikri geçen evliyaya (İbrahim b. Edhem'e) atfedilen kerametler arasında yüzeysel paralellikler kurmak çok kolay bir iştir. Dolayısıyla da bu tür yüzeysel benzerlikler üzerinden hareketle iki literatür arasında direk bir illiyet bağı kurmak ve İslam tasavvufunun Hint menşeli olduğunu ispata koyulmak ilmî açıdan bir değer ifade etmez” (Yaman, 2016, s. 22).

6. Bâyezîd-i Bistâmî'ye Ait Zikri, Yoga Nefes Kontrolüne Benzetme

Murâkabe-i enfâs denilen nefes kontrolü metodunu Ebu Ali Sindî'den aldığı iddia edilen Bâyezîd-i Bistâmî'nin ve Horasan mutasavvıflarının Hint kültüründen etkilenip İslam tasavvuf anlayışlarını yabancı bir kültür üzerine inşa ettikleri savunulmuştur (Affi, t.y., s. 78). Ebu Ali Sindî ile ilgili tartışma Oxford Üniversitesi'nde Dinler Tarihi hocası olan İsviçre kökenli İngiliz Robert Charles Zaehner'in (Carlo, t.y.) *Hindu And Muslim Mysticism* (Hinduizm Dini ve İslam Tasavvufu) adlı kitabının 1960 yılında yayınlanmasıyla tekrar gündeme gelmiştir (Zaehner, 1969). “Zikr-i habs-i nefes” veya “murâkabe-i enfâs” denilen “nefes kontrolü metodu”nun Hindu dinine mensup olan Ebu Ali Sindî'den alındığı iddia edilen görüşe dayanak olarak gösterilen ve Bâyezîd-i Bistâmî'den nakledilen sözün alıntı yapıldığı kaynak olarak (Böwering, 1989, s. 4/183-186) Afifi, eserinin dipnotunda sayfa belirtmeden Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliya*'sını vermektedir (Afifi, t.y., s. 78). Ancak Attâr'ın *Tezkire*'sinde böyle bir nakil yoktur. Bu durum, *Tezkiretü'l-Evliya*'nın çeşitli nüshalarındaki metin noksanlıkları veya hataları ile ilgili olabilir (Attâr, 2012, ss. 27-28). Tespit edebildiğimiz kadarıyla Afifi'nin bahsettiği alıntının bulunduğu kaynak Abdülhay el-Hasenî'nin de alıntı yaptığı Ebu Nasr Abdullah Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lum'a*'sıdır. Orada geçen metin şöyledir: (قال أبو يزيد البسطامي) (رحمة الله عليه: صحبت أبا علي السندي ، فكنت ألقته ما يقيم به فرضه ، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفا. Bâyezîd-i Bistâmî, “Ebu Ali Sindî ile sohbet arkadaşı oldum, ben ona farzları yerine getireceği bilgileri öğrettim. O da bana tevhidi ve hakikatler ilmini öğretti” dedi. Aynı metni Şehabeddin Ömer es-Sühreverdî de nakletmektedir (et-Tûsî, 1380, s. 235; Hasenî, 1962, s. 1/53; Sühreverdî, 1990, s. 515).

Bu anlatılanlardan ilmî bir bakış açısıyla çıkarılabilecek muhtemel sonuçlardan bazıları şunlar olabilir: “Bâyezîd-i Bistâmî, Ebu Ali Sindî isminde bir şahısla sohbet edip konuştu. Bâyezîd-i Bistâmî, Ebu Ali Sindî'ye farzları ikame edeceği bilgiler sunuyordu. Ebu Ali Sindî ise, Bâyezîd-i Bistâmî'ye İslam dininin tevhid ilmini ve hakikatler ilmini öğretiyordu.” Metinde “Ebu Ali Sindî, Bistâmî'ye murâkabe-i enfâsı öğretti” ifadesi veya bunu çağrıştıracak bir anlatım geçmemektedir. Söz konusu metinde sadece genel olarak İslam dinindeki tevhid ilmi ve hakikatler ilminden bahsedilmektedir. Tasavvuf ilminde tevhid ilmiyle kastedilen fenâ ve bekâ mertebeleridir. Tecellileri müşahede sonucu edinilen marifet ve hakikatlerin mahiyeti ise, tasavvuf alanında uzman olanlarca malumdur. Hakikat, kulun çaba ve çalışması sonucu değil, sadece ilahi mevhibe ile edinilirken yoga nefes kontrolü, aklın ürünüdür. Yine İslam tasavvufundaki hakikat anlayışı ile varılmak istenen hedef, yoga uygulaması sonucu varılması düşünülen hedeften amaç birlikteliğinin olmaması yönünden taban tabana zıt olacak şekilde farklıdır. Birbiriyle hiç örtüşmeyen teknik ayrıntılarda da açıkça görülüyor ki bahse konu

iddiada bir niyet okuma ve istismar söz konusudur. Hint kültüründe yoga eğitimindeki nefes kontrolü ve İslam dininde zikir ibadetini ifa ederken yapılan nefes alıp verme arasındaki içerik ve şekil yönünden benzerlik konusuyla, metnin orijinali arasında doğrudan bir bağlantı, hatta bir emare veya maddi bir karine (ipucu) bulunmamaktadır. Bu iddiadan yaklaşık yedi yüz elli yıl önce yazılmış bir eserde geçen Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu sözü onun karakterini ve bu konuya bakış açısını yansıttığı gibi hakkındaki olumsuz iddialara cevap gibidir: “Eğer birisinin havada bağdaş kurup oturacak kadar olağanüstü olaylara sahip olduğunu gözlerinizle görseniz, ona aldanmayınız. Zira o adamın Allah'ın emirlerini, yasaklarını ve Allah'ın çizmiş olduğu sınırları nasıl koruduğunu ve dini kurallara bağlılık anlamında şeriatı nasıl uyguladığını görene kadar dikkatli olunuz”³ (E.-K. Z. A. b. H. el-Kuşeyrî, 1991, ss. 13, 127). Bazı oryantalistlerce sürdürülen bahse konu iddiada aslından uzaklaştırılan hakikat kavramının içi boşaltılmaktadır. Üstelik bu iddiada yoga ve riyazet ile edinilen olağanüstü hâller gösterme (istidrac) konusunun bir sonraki aşamasında, zikir ile ulaşılan keramet gösterme motifiyle bağlantılı olan tasavvuf ilminin hakikat kavramını birleştirme eğilimi gözlemlenmektedir. Anlaşılan o ki bu konuya genel yaklaşımını belirten Bâyezîd-i Bistâmî'nin yaşadığı yıllardaki yukarıda nakledilen görüşü, kendisinden yüz yıllar sonraki varsayıma dayalı bir iddiadan daha fazlasını ifade etmektedir.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin yaşadığı yıllardan sonraki tarikatlar döneminde nefesi tutma kontrolüyle zikir konusunda mutasavvıflarca genel kabul gören bir rivayet bulunmaktadır. İslam tasavvuf kaynaklarına göre nefes kontrolüne dayalı zikir-i habs-i nefes (nefesi tutarak yapılan zikir) Hızır (a.s.)'ın Nakşebendiyye tarikatı piri Abdülhâlık Gucdüvânî'ye (ö. 575/1179, 617/1220) (Algar, 1996, s. 169) havuzda suya dalış yaptırarak kelime-i tevhidi zikretmeyi öğretmesiyle başladığı nakledilir. Habs-i nefes zikri konusundaki rivayet şöyledir: Yetişme çağında tahsil için Buhara'ya giden Abdülhâlık Gucdüvânî, şehrin önde gelen âlimlerinden İmam Sadreddin'in yanında tefsir dersi okurken “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin” (el-A'râf 7/55) ayetinin yorumuna sıra geldiğinde bu ayette geçen “gizli duanın” ne anlama geldiğini hocasına sorar. Hocası, ilm-i ledünne ait olan bu meseleyi nasibi varsa ileride öğrenebileceğini söyler. Rivayete göre bir müddet sonra Gucdüvânî bağda otururken Hızır (a.s.) onun yanına gelir ve oradaki havuza dalmasını, suyun altındayken kelime-i tevhidi zikretmesini Gucdüvânî'den ister. Böylece Gucdüvânî ayette geçen gizli dua veya gizli zikir sorusunun cevabını bulur. Bu nedenle Hızır (a.s.) Gucdüvânî'nin pir-i sebâkı yani habs-i nefes zikrini telkin eden piri olarak kabul edilir (Tosun, 2015, ss. 51, 52). Nakşibendi kaynaklarında da nefes tutularak yapılan gizli zikrin, Hz. Hızır'ın talimiyle suda kelime-i tevhid zikri ile başladığı rivayeti esas alınır (Tosun, 2015, s. 360 (Dipnot 31)). Yani bu tür zikir, yogada olduğu gibi aklın ürünü değildir, kulun çalışarak üretmediği ilahi bir ikramla bahşedilmiştir.

Nefesi tutarak yapılan zikir uygulamasının (habs-i nefes) Hindistan'a ilk gelen Çiştîyye tarikatı aracılığıyla oradaki yogilerden İslam tasavvuf uygulamalarına alındığı görüşü ise kabul görmez. Çünkü Siczli (Sistanlı) olup Mu'izzeddin b. Sam (ö. 589/1193) devrinde göç eden ve Hindistan Ecmîr/Acmer'de yerleşen Muînüddin el-Çiştî (ö. 633/1236) tarafından bu tarikatın Hindistan'a getirildiği söylenmektedir (Margoliouth, 1987, s. 3/435-436). Ancak Çiştîyye tarikatı, Muînüddin el-Çiştî Hindistan'a gelip yeni yayılma imkânı aradığı zamanda zor bir dönem yaşamıştı. Hindistan'da Çiştîyye tarikatının temellerini atan ve tarikatı Şah Cihan'ın iktidar merkezi olan Ecmîr'de yaymaya çalışan Muînüddin Hasan el-Çiştî'nin, yabancılara kuşku ile bakan yerel halkın gözetimi altında nasıl bir yöntemle çalıştığını ayrıntıları ile veren sıhhatli bilgiler mevcut değildir. Çok sayıda insanın onun dergâhına koştuğu, Ecmîr'deki ikametinin kast mensubu Hindularca hiç de hoş karşılanmadığı bilinmektedir. Muînüddin el-Çiştî, İltutmış'ın hükümdarlığı döneminde (1210-1235) Delhi'yi iki defa ziyaret etmiş, ancak siyâsî güç merkezinden kendisini uzak tutarak kır kesiminde faaliyet göstermeyi

³ Kuşeyrî *er-Risâle*'sini 437/1045 yılında yazmıştır. H. Z. Ülken'e göre İslam tasavvufundaki Hint tesirini tarihte ilk defa İngiliz oryantalist Sir William Jones (ö. 1794) ileri sürmüştür. 1794-1045=749. Kuşeyrî'nin eseri ise bu iddialardan yaklaşık 750 yıl önce yazılmıştır.

tercih etmiştir. Bu tutumu bile onun nasıl zor dönemlerden geçtiğinin bir göstergesidir (Nizami, 1993, s. 343). Yani Çiştî'nin Müslüman devlet idaresinden İslam kaynaklı olmayan uygulamalar nedeniyle tepki alabileceği bir gerçektir. Yabancı kaynaklı olduğu iddia edilen habs-i nefes yöntemini Şeyh Çiştî'nin oradaki yogilerden almasının, Çiştîyye şeyhleri-Hint yogileri mücadelesini yansıtan Osmanzâde Hüseyin Vassaf'ın "Hindistan'da gayet meşhur bir hikâye" şeklinde naklettiği olay gibi tarihi gerçeklerle de örtüşmemektedir. Bu bağlamda Muhammed Tuğluk'un saltanatı döneminde (725-752/1325-1351) Hint mistikleri olan ve Hint fakirleri diye de adlandırılan yogilerin ve saduların İslam tasavvufundan nasıl etkilendiklerine dair Osmanzâde'nin dikkat çektiği olay, Hint mistisizminin İslam tasavvufunu etkilemesinin aksine İslam'ın Hint mistisizmini etkileyecek kudrete sahip olduğunu göstermektedir. Bahse konu olay devlet erkanının ve büyük halk kitlesinin önünde gerçekleşmiştir. Yogi ve sadulardan oluşan bir grup, Muhammed Tuğluk'un huzuruna çıkıp Hindistan'daki Müslümanların kendi inançlarını ve yaşam şekillerini benimsemeleri için bir gösteri düzenlemek istediklerini Sultana arz ederler. Bu konuda İslam âlimlerinin kendileriyle yarışamayacaklarını söyleyerek meydan okurlar. Bir yogi yere bağdaş kurup bedenini havaya kaldırır, uzun süre havada sabit şekilde durur. Çiştîyye tarikatını Hindistan'da yayan Şeyh Muînüddin el-Çiştî de yere bağdaş kurup ayakkabılarını önüne koyar. Bir süre sonra onun ayakkabıları havada duran yoginin kafasının üstüne çıkar. Boşlukta duran ayakkabılar kendi kendilerine yoginin başına vurarak onun yere inmesini sağlar. Cansız nesnelere Allah'ın izniyle bir amaç için hareket ettirme keramet motifini gören yogilerin ve saduların çoğu Müslüman olur (Hüseyin Vassaf, 2011, s. 2/424-425).

Bu olayda da görüldüğü üzere taraflar arasında bir çekişme söz konusudur. Böyle bir ortamda habs-i nefes uygulamasının Çiştîyye tarikatı aracılığıyla Hint yogilerinden alınmış olma ihtimali, Hindistan'a ilk gelen tarikatın yeni yayılma sürecinde hasımları tarafından aleyhine kullanılabilir önemli bir veri olurdu. Bu durum Bâyezîd-i Bistâmî'nin haksız yere Hint kültürüyle ilişkilendirilmesi ile sınırlı kalmazdı. Yine Gucdüvânî'nin söz konusu rivayete göre tarihi süreç olarak Muînüddin el-Çiştî'den daha erken bir dönem olan tahsil çağı sürecindeyken habs-i nefes zikrini Hızır (a.s.)'dan öğrendiği yukarıda değinildiği üzere İslamî kaynaklarda geçmektedir. Ayrıca Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176/1762) Hint yogilerinin habs-i nefesi dünyevi maksatlarla yaptıklarını, oysa sûflerin ahiret merkezli bir anlayışla nefsi tezkiye etmek için bu usulü kullandıklarını söyleyerek benzerliğin söz konusu olmadığı gibi amaçtaki ve niyetteki büyük farklılıklara da dikkat çekmektedir (Tosun, 2015, s. 303).

Goldziher tarafından devam ettirilen İslam tasavvufunun Hint kültüründen beslendiği varsayımı ile Zaehner'in gündeme getirip Afifi'nin de katkıda bulunduğu Bâyezîd-i Bistâmî'ye bazı tasavvufî incelikleri öğreten Ebu Ali Sindî'nin aslında Bistâmî'ye Hint kültürünü öğreten Hintli birisi olduğu varsayımını, ilmî gerçeklere uymadığı için tutarsız bulan Annemarie Schimmel, Bâyezîd-i Bistâmî ile arkadaşlığından söz edilen Ebu Ali Sindî'nin doğum ve ikamet yerinin şüpheli olduğunu, Bâyezîd'in vefat yılı 234/848 veya 261/875 olduğundan hareketle o dönemde Hindistan'ın Sind bölgesinde tasavvufî bir yaşantının derinliğinin ölçütünün tam olarak bilinemediğini, orada yaşayan Ebu Ali Sindî diye birisinin de tespit edilemediğini, Ebu Ali'nin günümüz coğrafyasında kuzeydoğu Afganistan'dan Pakistan'a ve Hindistan'ın kuzeybatısına kadar uzanan İndus vadisinde çok geniş bir coğrafyada bulunan Sind bölgesine mensubiyetinden ziyade Bistâm'a yakın bir köy olan Sind halkından birisi olabileceğini belirtir (Schimmel, 1980, s. 6).

Bâyezîd'in menkıbesinden hareketle Hindistanlı olduğu var sayılıp iddia edilen Ebu Ali'nin, murâkabe-i enfâsı Bâyezîd-i Bistâmî'ye öğretmesiyle Müslümanların Hint kültüründen etkilendiği görüşünün dayandığı deliller yukarıda da belirtildiği gibi genelde tutarsız bulunmaktadır. Burada şunu belirtmekte fayda var: İnsanlığın ortak kültüründeki zenginliklerin, bir kültürün özünde zaten var olan bir anlayışa olumlu anlamda katkı sağlaması, insanlık tarihi boyunca olagelmiş kaçınılmaz bir olgudur.

Ancak bu durum manevi desteği bulunan vahye dayalı din anlayışı için gerekli değildir. “Allah’ı zikretmek elbette ibadetlerin en büyüğüdür” (Ankebût 29/45) ve “Siz beni zikrediniz ben de (size vereceğim ilahi yardımlarımla) sizi zikredeyim” (Bakara 2/152) ayetleri gibi diğer ayetlerde de belirtilen ve Kur’an kaynaklı İslam tasavvufunun özünde zaten var olan “zikir” anlayışının bir başka kültürün nefes kontrol yöntemlerinden birisinin farklı bir ülkede bulunan ve Peygamberimizin damadı Hz. Ali’nin adını çocuğuna vermesinden (Ebu Ali=Ali’nin babası) İslami değerlere önem verdiği düşünülen bir kişinin geliştirdiği iddia edilen zikrin yoga nefes kontrolüne benzetilmesi, dinin özünde hiç olmayan bir şeyi başka bir dinden alarak senkritik yeni bir tasavvufî din anlayışı oluşturmaya örnek teşkil etmez. Ancak İslam tasavvufu, Hint mistik felsefesinden etkilendiyse, bu etkilenmede yukarıda sözü edilen Horasan meşâyihinin ve özellikle Bâyezîd-i Bistâmî ve Şakîk-i Belhî’nin yabancı kaynaklı olduğu iddia edilen görüşlerinin İslam tasavvuf anlayışını köklü bir değişime dönüştürecek etkilerinin bulunduğu konusunda, sözü edilen varsayımların dışında herhangi bir ilmî veri mevcut değildir.

Bazı tasavvufî uygulamalar ile yoga ve meditasyon uygulamaları arasındaki benzerlikler de kimi araştırmacılar tarafından istismar edilmektedir. Örneğin İslam tasavvufunda bulunan latâif-i hamse, zikir-i erre, nefsin yedi mertebeleri gibi bazı tasavvufî uygulamaların, Hint mistisizmindeki bazı kavramlarla benzerlik gösterdiği belirtilmektedir. Carl Ernst’in yoga ile tasavvufî ibadetlerin benzerliğinin olup olmadığı konusundaki incelemesi ve yorumu konumuzla ilişkili olduğu için değinmekte yarar var. Sufiler tarafından geleneksel tasavvufî meditasyon (seyr ü sülûk ve riyazet) sürecinde dikkate alınan manevi latâif (kalp, ruh, sır, hafî, ahfa latifeleri) (Küçük, 2012, s. 52; Özköse, 2013, ss. 22-24) olgusunun ve Allah’ın doksan dokuz isminden müteşekkil zikir formüllerinin ve zikirde nefes kontrolü (zikir-i erre vb.), yogadaki çakra fizyolojisi ve mantraların kuvvet boyutlarını ihtiva eden yoga öğretilerine benzetilse de her sistemin içerisindeki kendine özgülük göz ardı edilmemelidir. C. Ernst yoga uygulamalarını belgeleyen ve ayrıca yogayı resimlerle tanıtan son temel Farsça kaynakların, Müslüman yazarlar tarafından değil de Türk-Moğol kökenli Bâbü’r devletinin son idaresi bünyesinde çalıştıktan sonra yeni kurulan İngiliz müstemleke idaresinde çalışmaya devam eden Hindu kökenli kâtiplere (münşilere) İngilizler tarafından yazdırıldığına dikkat çeker. O yüzden Farsça olup da müellifi belirsiz, İslami olduğu iddia edilen ancak Müslüman olmayan Hindu dinine mensup bu âlimlerin siyasi amaçla yazdığı, Anglo-Fars (İngiliz yönetimi kontrolü ve yönlendirmesiyle yazılan Farsça eserler) diye nitelendirilen telif ve derleme eserlere Ernst, temkinli yaklaşmak gerektiğini belirtir⁴ (W. Ernst, 2003, ss. 199-226, 2014, ss. 117-128). Özellikle İngilizlerin Hindistan’a egemen olması sonrasında Hinduizm’in etkisiyle İslam’a sokulmaya çalışılan bid’at ve hurafelere karşı duyulan entelektüel tepki, Şah Veliyyullah Dehlevî’nin öncüsü olduğu hareket ve önderliğini Seyyid Ahmed Barelvî’nin yaptığı Mücâhidûn Hareketi, İngiliz Sömürgesi ve Sihlere karşı cihat başlatmıştır. Günümüz Hindistan ve Pakistan’ındaki yaygın olan İslam düşüncesi, İslam mezheplerine sentetik ve ihtiyatlı yaklaşımın izlerini taşımaktadır (Ahmed, 2001, ss. 536-541).

Hindistan ve civarında yogilerden ve sadulardan ziyade İslam mutasavvıflarının saygınlığının daha etkin olduğuna dair örneklerden birisi de Kâzerûniyye tarikatının kurucusu, Ebu İshak İbrahim el-Kâzerûnî’nin (ö. 426/1033) İran’da yaşamasına rağmen Hind ve Çin halkının ona çok saygı duydukları, deniz aşırı seyahat edenlerin onu mutlaka ziyaret ederek duasının bereketiyle denizlerdeki

⁴ Yoga konusuna ayrılmış ilk temel Farsça kaynak, on dördüncü yüzyılda, bilinmeyen (anonim) bir yazar tarafından, “Kamarupa Çekirdeği Heceleri” başlığıyla derlenmiştir. Bu başlık, geleneksel olarak tılsım ve olağanüstü olayların kaynağı olarak Hindistan’ın kuzey doğusundaki Kamarupa’ya (Assam bölgesine) gönderilmedi bulunmaktadır. Bu konudaki diğer eser, tarihi karmaşık olan “Hayat Suyu Havuzu”dur. Ernst’e göre nüshalardan birisinde sahte İslam görünümü, diğerinde Hint özelliği ağır gelen yapay görünüm belli olmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Arapça metin, iki defa Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiş ve İstanbul’daki Mevlevî tarikatı mensuplarınca önemsenmiştir. Günümüzde bahse konu eserin İbnü’l-Arabi’ye yanlışlıkla atfedilen bir eser olduğundan da bahsedilmektedir.

afetlerden kurtuldukları bilgisiyle bağlantılı olduğu görülen ve Hodgson'un (ö. 1968) eserinde 1258-1503 yılları arasında İslam'ın Hindistan ve civarında yayılışını değerlendirdiği görüşlerinin önemli olduğu düşünülmektedir. Hodgson, özellikle Doğu'da İslam'ın yayılışının Hint kültüründeki etkisinin Avrupa kültüründeki etkisinden daha kesin bir şekilde belirleyici olduğu, Sanskrit medeniyetinde sadece büyük ölçüde İslamlaşmış kuzey Hindistan'daki eski merkezler değil, güney Hindistan'da da İslam egemenliğinin etkin olduğu görüşüne yer vermektedir. Bunun sebebi olarak uluslararası İslamlaşmış kurumların siyasi ve sosyal esnekliği, İslamlaşmış kültürün temellerinin yeni mühtedilere nisbî ulaşabilirliği kadar önemli olmasının yanı sıra dini davette görev alan tasavvufi akımları temsil eden sûfi hankâhlarında mürit adayları olan kişide iç zenginliğinin daha önemli tutulması sayesinde entelektüel ve duygusal ikna metoduyla bireysel kazanımdan hareketle toplumsal kazanıma doğru özelden genele, tikelden tümele bir yöntem izlenmesinin sağladığı başarıya dikkat çekmektedir. İslam medeniyeti ve kültürünün Hint medeniyetinden etkilenmediğine, tam tersine İslam kültürünün tüm çağlarda Hint kültürünü etkileyecek kadar kuvvetli olmasına da vurgu yapmaktadır (Hodgson, 1974, s. 2/532, 535, 536). Hodgson'un bu tarafsız yorumu önem arz etmektedir.

7. Tasavvufi Tecrübeyle Edinilen Fenâ Hâlini Nirvana'ya Benzetme

Nirvana, Buda'nın kurtuluş öğretisidir. Nirvana'ya ulaşabilmek ancak Buda'nın sekiz dilimli yolu ile mümkündür. Ahlak, meditasyon ve hikmet şeklindeki üç ana maddenin sonradan geliştirilmiş şekli olan sekiz dilimli yol şunlardır: Doğru söz, doğru davranış, doğru geçim, doğru muhakeme, doğru murakabe, doğru anlayış, doğru düşünce, doğru niyet. Nirvana her türlü duygudan, istek ve tutkudan kurtulma hâlini, içgüdülerin yönlendirmesinin sonunu ve benliğin tamamen ortadan kalkmasını belirten, rahatlatıcı iç dinginliğe ulaştıran aydınlanmış en yüksek ruh halidir (Tümer, 1992).

Robert Charles Zaehner *Hindu And Muslim Mysticism* adlı kitabında Reynold Nicholson'a (ö. 1945) ait *The Mystics of Islam*'ı referans vererek Bâyezîd-i Bistâmî'nin İslam tasavvufundaki manevi hâllerden olan fenâ öğretisini yukarıda da bahsi geçtiği üzere Ebu Ali Sindî isimli Hint mistiğinden aldığını iddia etmiştir. Halbuki Ebu Ali'nin doğup büyüdüğü yer olan Sind'in, Hindistan beldesi olmayıp Horasan'da bir köy olduğunu Arthur John Arberry (ö. 1969), Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) eserine dayandırarak nakletmektedir (Nicholson, 1914, s. 17; Zaehner, 1969, s. 93). Zaehner'in alıntı yaptığı aynı eserde Arberry'nin on üçüncü yüz yıl İslamî kaynaklı bir eserden yaptığı alıntının önemsenmemesi oldukça düşündürücü bir konudur.

İslam'a Hint tesirinin diğer konusu olarak İslam tasavvufundaki manevi hâllerden olan "fenâ" anlayışının, Hint dinlerinden Budizm'de öne çıkan nirvana inancının bir çeşidi olabileceğini ileri sürenlerin görüşlerini (Chand, 1936, ss. 67, 69, 79) Ebu'l-Ala Afîfi reddeder. Ona göre fenâ kavramının olumsuz (selbi) karakteri olmakla birlikte, olumlu (icabi) karakteri de bulunan ve tabii yapısı itibarı ile kötümser felsefenin hiçbir rolü bulunmayan bir kavram olmasına karşın nirvana tamamen olumsuz bir yapı arz eder ve genel kötümserlik ekolünün bir dalıdır. Bütün bunlara rağmen Afîfi, Hint dinlerinin değil de Hint mistisizminin dini ritüellerinden, riyazet egzersizlerinden ve nefis ile mücadele yöntemlerinden sûfilerin etkilendiğini düşünmektedir (Afîfi, t.y., ss. 58, 77).

Kur'an-ı Kerîm'de fenâ-bekâ terimlerinin her ikisinin beraber kullanılan türevleri geçmektedir. Örneğin Nahl suresi ayet 16/96 (مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ) ve Rahmân suresi ayet 55/26-27 (وَبِئْسَ وَجْهُهُ) (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ). Yani fenâ bekâ kavramları Kur'an kökenlidir. Kur'an'da geçen ayetteki manaya, sûfilerce farklı anlam verilmemektedir ve bu çizgide tefsirin önü açıktır. Kur'an'da, kula ait olan maddi ve manevi özelliklerin gelip geçici, Allah'ın katına kulun gönderdiklerinin ise sonsuzluk kazandığı vurgulanmaktadır. Bu ayetlerden hareketle İslam'ın kutsal kitabı, Hint mistisizmindeki nirvanaya ulaşma öğretisinden alıntı yapmaktadır şeklinde bir yoruma ulaşamaz. Benzer evrensel doğrular, her sistemin kendi içerisindeki değerlendirmelerle ilişkilendirilerek yorumlanmalıdır. Ayetlerde maddenin el değiştirerek gelip geçici olduğuna,



maneviyatın ise bireyler için sonsuz yaşamla bağlantısına dikkat çekilmektedir. Sûfiler de fenâ-bekâ yorumlarıyla dünyaya özgü varlıklarından fânî, Allah ile bâkî olma şeklinde ahiret merkezli bir yaşam tarzı anlayışı belirlemektedirler. Bu bağlamda İslam tasavvuf tarihinde Ebu Said el-Harrâz ile aynı dönemde yaşayan Muzaffer b. Ahmed b. Hamdân'ın (Câmî, 2001, ss. 454-455), fenâ-bekâ konusunda yüksek ifade ve güzel beyan tarzına sahip olduğu belirtilir (Hücvirî, 2010, s. 231). Kapsayıcı anlamda sınıflandırarak fenâ-bekâ üzerine ilk konuşan, Bağdat ekolünden Cüneyd-i Bağdâdî'dir (ö. 297/909) (Cüneyd-i Bağdâdî'de fenânın mertebeleri için bk. Ateş, t.y., ss. 153-154). Ona göre fenâ ve bekâ Allah'ın seni sende öldürmesi, kendisinde diriltmesidir (Sunar, 1966, s. 95). Yani benliğin maddi yönünün geçici olduğu, manevi alemde olanın sonsuzluğu değerlendirilmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin risalelerinden birisi “*Kitâbü'l-Fenâ*”dır (Ateş, t.y., s. 229). Cüneyd ile aynı dönemde yaşayan ve onunla görüş alışverişinde bulunan Ebü'l-Mugîs el-Hüseyin b. Mansûr el-Beydâvî el-Hallâc (ö. 309/922), fenâ ve bekâ öğretisi üzerine “*İlmü'l-fenâ ve'l-bekâ*” adlı müstakil bir kitap yazmıştır (İbnü'n-Nedîm, 2009, ss. 1-2/678). Fenâ ve bekâ kavramları konusunda “kulun ubudiyeti (yani kulluğuyla ilgili sıfat ve fiilleri nefesine nisbet etmeyi) görmekten fânî olması, ulûhiyetin tecellilerini müşahede ile bâkî olmasıdır” (Hücvirî, 2010, s. 308) şeklindeki ifadesi kabul gören Ebu Said el-Harrâz da (ö. 277/890) Cüneyd ve Hallâc ile yakın dönemde yaşayan diğer bir sûfidir. Fenâ ve bekâ kavramlarına yeni bir bakış açısı kazandıran, bu hâliyle fenâ ve bekâdan söz eden sûfinin Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890?) olduğu belirtilmektedir (Câmî, 2001, s. 202; Hücvirî, 2010, s. 309 (14. dipnot); Öngören, 2012, s. 166).

8. Kalenderî Dervişleri Budist Rahiplere Benzetme Örneği

Hem içinde yaşadıkları kurulu toplumsal düzenin inanç ve geleneklerini hem diğer dünyevî değerleri önemsemeyen, bunu kılık kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtan sûfilere kalender, bunların oluşturduğu tasavvufi topluluğa da genel olarak Kalenderiyye veya Kalenderîlik adı verilmektedir. Melâmetîlik ile Kalenderîlik arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Kalenderîlik, Cevlekîyye tarikatı kurucusu Cemâleddîn-i Sâvî'den (ö. 630/1233) önce ve sonra olmak üzere iki dönemde incelenir (Yazıcı, 1993). Kalenderî dervişlerin İslam toplumunda geniş ölçüde Hint mistisizminden ve mistik çevrelerinden etkilenerek ortaya çıktığı, buna İslam topraklarında dolaşan Budist ve Maniheist rahiplerin varlığının kaynaklık ettiği, İgnaz Goldziher tarafından *Le Dogme et la Loi de l'İslam* adlı eserinde Câhız'ın (ö. 255/869) kitabı referans verilerek delil gösterilmektedir (Ocak, 1999, s. 7). Câhız'ın eserinde geçen metinde “zındıklardan iki rahip kıssası”nı anlatan Ebû Şuayb el-Kallâl'in Sufriyyûn'dan birisi olduğu geçmektedir. “Sufri” (صفری) kelimesinin ise “sarı” renkten (İbn Manzûr, 1300, s. 4/460) çağrışım yapılarak Budist rahiplerin giysilerine benzetilmesi doğru bir yorum olmayabilir. Çünkü bahse konu kaynaktaki orijinal metinde geçen “sufri” kelimesi rahipler için değil, kıssayı anlatan râvî için kullanılmakla beraber dipnotta da açıklandığı üzere “Sufri”, hariciler mezhebinin bir kolu olan Sufriyye fırkasından Ziyâd b. el-Asfar'a veya din dışı yaşantıyı benimseyen (ibâhî) olmalarına işaretir deniliyor. Bu rahiplerin Budizm veya Maniheizm dinine mensup oldukları konusuna eserde açıkça değinilmemektedir. Örneğin Müslüman birisinin Brahmanlara ilgi duyması konusunda Bağdâdî, Esvâriyye'nin görüşlerini anlatırken Nazzâm'dan etkilendiklerini, Nazzâm'ın ise gençliğinde düalist Seneviyecilerle ve sofist Semeniyecilerle arkadaş olduğunu, ayrıca onun ibâhîlerden olduğunu, Brahmanların görüşlerine hayranlık duyduğunu açık bir şekilde yazmaktadır (A. el-Bağdâdî, 1991, ss. 65-66, 96, 110). Ancak Câhız'ın hocası İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845), tasavvufî yönü olmayan Mutezile kelamcısı olması nedeniyle İslam tasavvufuna Hint etkisi konusunun dışında yer almaktadır. Üstelik Bağdâdî'nin verdiği yukardaki bilgi, Nazzâm'ın Seneviyecileri ve Brahmanları eleştiri mahiyetinde eserler yazmış olmasıyla da çelişmekte ve dayanaksız kalmaktadır (İ. Çelebi, 2006).

Yukarıda değinildiği üzere “Zenâdikadan olan iki rahibin kıssası” başlığı ile Câhız, eserinde bir bölüm



ayrımıştır. Rahiplerin ibadet amacıyla arzda seyahat ettiklerinden, ikişer kişi olarak gezdiklerinden, bir menzilde iki gece kalmadıklarından, sıdk-tuhur-kuds-miskene yani yalan söylememe, cinselliği terk ile manevi temizlik, sorulsa bile günahlarını gizleme, yaratıcının rızka sebep kıldığı başkalarına kendisinin her an bağımlı olduğunu düşünerek nefis terbiyesi için yemeğini başkasının kazancından yeme gibi ilkelerinin bulunduğu bahsedilmektedir. Eserin orijinal metninde geçen “en-Nestûri” (النسطوري) ve “el-Melkânî” (الملكانى) kelimeleri ile Hristiyan Nestûri rahiplerine, Rum diyarında “Melkâ/Melkân” beldesinde zuhur eden Melkânîyye’ye mensup Hristiyan Nasarâ’nın en eski gruplarından olan rahiplere değinildiği eserin tahkikli neşrindeki dipnotta kaynaklarıyla anlatılır (Câhız, 1385, s. 4/457-460). Ancak Budist ve Maniheist rahiplerden bahsedilmez. Kaynak eserde verilen sadece bahse konu bilgiden hareketle inancı zayıf bazı ibâhî gruplardan bir çeşit toplum dışı (marjinal) bir zümre oluşabilmesi için söz konusu gezgin rahipleri, Kalenderî dervişlerin kendilerine örnek almalarını doğrulayacak yeterli delil bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle Müslümanların yaşam alanlarını tanıyıp yandaş kazanmak için gezen ve hangi dine mensup olduğu tartışmalı olan rahiplerin hayat tarzından bazı Müslümanların etkilenmesiyle sapkın veya Heterodoksî Batınî Kalenderî bazı dervişlerin İslam coğrafyasında türemiş olabileceği tezinin, İslam tasavvufunda Hint tesirini göstermesi için yeterli kaynağa sahip olmadığı görülmektedir. Ocak, bahse konu iki grup arasında zihniyet olarak değil, giyim kuşam bakımından bir benzerlik olduğunu savunmaktadır (Ocak, 1999, s. 8). Anlaşılan o ki Ocak, Kalenderîlerden hareketle Kazvîni’nin eserini referans göstererek Goldziher’in İslam Tasavvufunun kaynağının Hint kültürünün tesiriyle oluştuğu görüşüne katılmaktadır.

Kalenderî dervişlerin Budist rahipleri taklit etmiş olabileceklerine dair Goldziher’in tahmininin Ahmet Yaşar Ocak, Müslüman olmayanların bulunduğu şartlar altında da gerçekleştiğini belirtir. Hatta Şakîk menkıbesine telmihte bulunarak bu defa Müslüman topraklarına gelen rahipler değil, Hindistan topraklarına giderek oralardaki Budist rahiplerin yaşantısını yakından inceleyen ve onlarla konuşan sûfiler olduğunu vurgular. Kuşeyrî’nin de aynı nakilde bulunduğunu belirtip İlhanlı tarihçisi Kazvîni’nin naklinin yani yukarıda bahsedilen Şakîk-i Belhî menkıbesinin Budist ve Maniheist rahiplerin İslam tasavvufunun herhangi bir oluşum sürecine katkıda buldukları tezine destek niteliğinde olduğu kanaatini belirtir (Ocak, 1999, ss. 7-8). Ancak Kazvîni’nin orijinal eserine baktığımızda Şakîk ile ilgili anlattığı olay üzerine Ocak’ın belirttiği gibi bir niyet okuma ve yorum yapılmadığı görülmektedir. Kendisinden önce yazılan Kuşeyrî’nin *er-Risâle*’sindeki ve daha da öncesinde yazılan İsfahânî’nin *Hilyetü’l-evliyâ*’sındaki menkıbede geçen “Türk beldesi” yerine Kazvîni’nin belde adı olarak yanlışlıkla “Hind beldesi” ilavesiyle naklettiği görülmektedir (Kazvîni, t.y., s. 333). Zira Kazvîni’den önce yazılan iki eser de “Türk beldesi” konusunda birbiriyle tutarlıdır. O halde Şakîk’in yaşadığı dönemde her ne kadar az sayıda Türklerin ikamet ettiği yerler olsa da ülke genelinde Hindistan, Hint bölgesel krallıkları tarafından yönetilmekteydi. Kazvîni’nin yaşadığı dönemde ise Delhi Türk Sultanları yönetimi Hindistan’da egemen gücü (Özcan, 1998, ss. 80-81). O yüzden İsfahânî ve Kuşeyrî’nin anlattığı Şakîk menkıbesinin Hindistan’da değil, tarihi Türkistan bölgesinde geçtiği değerlendirilmektedir (Bolat, 2010, s. 305). Tarihi Türkistan diye bilinen bölge, güney sınırı olarak Afganistan’da Türkler’in yaşadığı Mezar-ı şerif (Belh) ve Bedahşan ile İran’ın kuzeydoğusunda Horasan vilâyetindeki Türkmenlerin bulunduğu yerin kuzeyini ve doğusunu, Ural dağları ve Volga ırmağından Hazar denizinin kuzeyindeki ve Mâverâünnehir’in doğusundaki dağları, Çin Sincan Uygur bölgesi de dahil Moğolistan, Güney Sibirya, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan gibi ülkeleri içine alan geniş coğrafyadır (Taşağıl, 2012, s. 41/556). Bu bölgede de İslam öncesinde Hinduizm dininin mistik boyutunu yaşamaya çalışan ve erkek için “sadhu/sadu” bayan için “sadvi” veya “aryike” adıyla tanınan az sayıda mistik bulunmaktaydı. Sadu, Sanskritçe bir kelimedir. Bu kelime “doğru”, “saf”, “kutsal” anlamlarına gelir. Modern Hindistan’da sadu kelimesinin eş anlamlısı olarak “hazret, dince saygı değer olan”, “Hindu azizi”, “azizlere benzeyen”



anlamlarının karşılığı olan sözcüklerin anlamında yaygın olarak kullanılır. Hint dilinde “sadu”nun sonundaki “u” harfi bazen düşürülür ve sonuçta ortaya çıkan “sadh” sözcüğü yaygın olarak kullanılmaktadır. Sadu kelimesi ikinci anlam olarak, belirli bir tarikatı ifade etmek için de kullanılmıştır. Saduların bazıları, toplum tarafından saygınlığı olan ve ruhani güçleri bulunan istidrac (olağanüstü ruhani güç) sahibi kişilerdi. Bu topluluğa mensup olanlar genellikle uzun saçlı ve uzun bıyıklı olurlar. Çizgisiz düz beyaz renkte, bazen Budist rahiplerin giysilerinin rengine benzeyen portakal renginde veya safran renginde elbiseler içinde, Tanrı Şiva’nın sembolü alınlarına boyanmış halde gezerler (Ayrıntı için bakılabilir: (De Coster, 2017, s. 143; Garbe, 1918, ss. 831-833; Grierson, 1918, s. 48)). Bazen Brahman asetikler olan (asetik konusunda ayrıntı için bakılabilir: Melchert, 2006, ss. 71-72) yogiler ile sadular birbirine karıştırılmaktadır. “Her sadu, bir yogidir. Ancak her yoga yapan yogi, bir sadu değildir” denilir. Yoga, Brahmanizm felsefesinin altı sisteminden birisidir. Genelde garip takıları olan dilenci görünümlü bu mistik sadu grubunun içerisine, yüz yıllar süren uzun zamanlar boyunca yüzlerce kaçak suçluların gizlenmek için karıştığı, saduların hayat tarzına göre yaşıyormuş gibi gözüktükleri, fırsatını bulduklarında gizli kalmasına dikkat ederek başka suçları işlemeye devam ettikleri, böylece pek çok masum gezginin bu mistik sadu görünümündeki kaçakların kurbanı konumuna düştükleri nakledilmektedir (Ayrıntı için bakılabilir: (De Coster, 2017, s. 143; Garbe, 1918, ss. 831-833; Grierson, 1918, s. 48)). Örnek verilen sahte sadular gibi sapkın ve sözde derviş Kalenderîlerden bir kısmının da gizlenmek için asıl Kalenderî dervişler arasına karışan kaçak suçlular olabilir.

Yukarıda menkıbesi değerlendirilen Şakîk-i Belhî’nin, kaynaklarda yer alan bilgilere göre (diğer kaynaklar için bakılabilir: Bolat, 2010, ss. 305-306 Dipnot 22) yaşadığı dönemde, Ebu Hanife’nin (ö. 150/767) ilmî alt yapısını oluşturduğu anlayışı (Uzunpostalcı, 1994, s. 10/131) saymazsak, bugünkü anlamda Matürîdîlik ve Eş’arîlik şeklinde iki kolla temsil edilen Sünnîlik henüz sistemleşmemiştir. Ancak Şakîk’in İslami yaşantısının, Hz. Peygamber döneminde sahabelerin de yaşadığı bilinen geleneksel Sünnî (Ortodoks)⁵ inançtan olup Heterodoks (gayr-i Sünnî) inanç ve ahlaki yaşam tarzının dışında kaldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca zamanla İslam coğrafyasında Budist rahiplere benzeyen Kalenderî dervişlerin yayılmasıyla Hint mistisizminin İslam tasavvufunu etkilediği görüşüne destek niteliğinde anlatılan söz konusu menkıbenin, bahse konu iddiaya örnek teşkil etmeyeceği belirgin bir şekilde ortadadır.

Zihniyet olarak değil, kulağı küpeli Türkmenlerle, Şîî olan kimi insanların küpe takma gibi sırf ortak giysilerden hareketle Babinger ve Köprülü’nün, Budist veya Hindu yogi ve sadular ile bazı Şîî inancına mensup kişilerin birbirlerinden etkilenmiş olabilecekleri varsayımları (Babinger ve Köprülü, 1996, ss. 80, 118), İslam’da Hint mistik etkisinin varlığını savunan oryantalistlerin tesirinde kalma olarak açıklanabilir. Çünkü daha sonra Şîî inancına mensup olanlar, içerisinde yer alsa da Cevlekıyye/Kalenderiyye tarikatını Hindistan’a ilk getiren kişinin, Sühreverdiyye tarikatı şeyhi Bahaeddin Zekeriya Multânî’nin bir zamanlar müridi olan ve “La’l Şahbaz Kalender” (لعل شهباز قلندر) diye tanınan İran Merendli Seyyid Muhammed Osman Merendî (ö. 537/1274) olduğu bazı eserlerde geçmektedir (Lâhûrî, 2001, s. 2/172-175; Perviz, 2009, ss. 370-374). Osman Merendî’nin Sünnî Sühreverdiyye tarikatının mensubu iken Kalenderîliği de Hindistan’da yaymaya çalışması dikkat çekici bir konudur. Yani Hint yogi ve sadularından etkilenmeyen ve Hindistan’da önceden olmayan Haydârîlik ve Kalenderîlik oraya ülke dışından gelmiştir. Eğer İslam ve Hint kültürü arasında Ocak, Babinger ve Köprülü’nün bahsettiği konuda ve boyutta bir etkileşim olsaydı bunun en elverişli ve en öncelikli yeri Hindistan olmalıydı.

Yine bazı kaynaklarda miladi on üç ve on dördüncü yüzyıllarda Hindistan’daki Kalenderiyye tarikatının Anadolu’dan beslendiği yönünde de bilgi bulunmaktadır. Şöyle ki; Hint diyarının meşhur

⁵ Buradaki “Ortodoks” ifadesi, “Heterodoks” kavramının karşıtı olarak kullanılmaktadır.



şeyhlerinden birisi olan ve Delhi’de doğan, doğum-ölüm tarihi tam tespit edilemeyen Necmeddin b. Nizameddin el-Gaznevî ed-Dehlevî, Çiştîyye tarikatı şeyhlerinden Nizameddin Muhammed el-Bedâyûnî’ye (ö. 725/1325) intisap eder. Bir müddet seyr ü sülûke devam eder. Ancak keşif ve müşahede kapıları ona açılmaz. Şeyhinin emriyle Rum diyarına (Anadolu’ya) gönderilir. Anadolu’da Şeyh Hızır el-Hüseynî el-Kalender er-Rûmî’nin sohbetlerinde bulunur; manevi eğitimi tamamlar ve ondan Kalenderîyye tarikatı yetkisini alır. Maksat hasıl olduktan sonra Hindistan’a geri döner. Mandu’da ikamet eder. Orada Şeyh Hüseyin es-Serherpûrî, Şeyh Kutbeddin el-Civanpûrî ve diğerleri Kalenderîliği yaymak için ondan yetki alırlar (Hasenî, 1962, s. 3/283). Yani Seyyid Hızır er-Rûmî Kalenderîyye tarikatının önemli büyüklerindedir. Ömrü seyahatle geçmiştir. Kalenderîyye tarikatını Şeyh Abdülaziz Abdullah Âlembardâr el-Mekkî’den almıştır. Şeyh Hızır, seyahatlerinin birisinde Hindistan’a gider. Delhi’de Şeyh Kutbeddin Bahtiyar Kâkî’den de (ö. 633/1235) Çiştîyye tarikatı hırkasını giyer. Sonra oradan ayrılıp seyahatlerine devam eder. Şeyh Hızır Kalender’in *Gavsîyye* adlı eserine göre uzun seyahatlerin ardından Hindistan’a ikinci kez gittiği ve orada vefat ettiği nakledilir. Âlembardâr, uzun ömrü olan ve olağanüstü bir yaşantısı bulunan efsanevi bir şahsiyettir (Hasenî, 1962, s. 1/105). Ahmet Karamustafa ise, “Şeyh Hızır-ı Rûmî herhalde anayurdu Anadolu’da öldü” ifadesini kullanır (Karamustafa, 1994, s. 59, 2016, s. 74).

9. Bîrûnî’nin Bazı Görüşlerinin İslam’da Hint Tesirine Delil Gösterilmesi

Hindistan’ı gezip eser yazan Ebu Reyhan Muhammed el-Bîrûnî, Hindu öğretilerinin hurafelerle dolu olduğunu, melekler olarak algıladığı “deyve/deva” (ديو) sınıfı hakkında Hint kitaplarında akıl almaz ve tuhaf hikayeler bulunduğunu, bu sözlerin meleklerle tanrılar diyen Yunanlıların sözlerine benzediğini, İslam kelamcılarının meleklerle atfedilen bu niteliklerin meleklerin doğası ve şerefleriyle uzlaşmadığı görüşünü (Bîrûnî, 1983, s. 67, 2015, s. 55) naklederek Hindu inancının, İslam inancından uzak olduğunu beyan etmektedir. Ancak Bîrûnî, inancın dışında Hakk’ı tefekkürle meşgul olma konusunda İslam sûfilerinin Patanjali’nin⁶ görüşüne (Ayrıntı için bakılabilir: A. Jones ve D. Ryan, 2007, s. 327) yakın olduğunu belirtir. Hilmi Ziya Ülken’e göre Bîrûnî’nin bu iddiası çok şüphe götürür. Çünkü Müslümanlar Hindistan’a öncelikle harp yoluyla değil, mutasavvıflar yoluyla girmişlerdir ki İslam tarikatlarının tesiri, Hind’in sistemleşmemiş şekilsiz mistisizmini Patanjali doktrini denilen sistematik felsefi mistisizm haline getirmiştir. Hatta daha sonraki zaman diliminde yetişen Gandhi’nin, Satyayroha (ilahi aşk) doktrini İslam tasavvufunun tesiriyle vücuda gelmiştir, Hint mistisizminin tesiriyle değil (Ülken, 1995, ss. 89-90).

Bîrûnî’nin büyük mutasavvıf Ebu’l-Fetih el-Bustî’nin tesiri altında olduğu bu nedenle tasavvufa karşı olmadığı, “sûfi” kelimesinin kökeniyle ilgili araştırmalarının, tasavvuf felsefesiyle ilgili karşılaştırmalarının, tasavvufi hareketlerin hepsini objektif ilmî esaslar çerçevesinde inceleme yaptığı, Bîrûnî’nin *Kitabü’l-Cemâhir* adlı eserinde zühd ve takva ile ilgili önemli bölümlerin mevcut olduğu, sûfilerin Hint tesirinde kaldığı görüşünü Browne’nin Bîrûnî’ye atfetmesinin doğru olmadığı konularında Günay Tümer’in tespitlerini de burada nakletmekte fayda var (Tümer, 1991, ss. 217-218 (Dipnot 322)).

İslam tasavvufu, asırlarca Hindistan’ı yöneten Delhi Türk Sultanlığı’nın genelde her döneminde (588-932/1192-1526) kuvvetli idi. Hindistan’da bu akım Hint düşüncesini değiştirecek kadar etkili olmuştur. Eski canlılığını kaybederek şekilciliğe boğulmuş Brahmanizm’e karşı içten ve gerçek ibadete üstünlük veren Bakhti hareketinin 14. asırdaki kuvvetli savunucusu Ramanand’ın şu düşünceleri İslam tasavvuf inancının kültürel etkinliğini yansıtmaktadır: “Her şeye hâkim olan Allah’ın kudreti, her şeyde mevcuttur” (Rizvi, 1986, s. 1/373-384).

⁶ Patanjali, milattan önce iki yüz (200) yılı civarında yaşamış *Yoga Sutra* yazarıdır.



İslam Tasavvufunun Hint kaynaklı yabancı tesirlerden etkilenerek şekillendiği ile ilişkili söz konusu iddiaların bir kısmına destek veren Afifi, aynı eserinde tarihi açıdan İslam tasavvufunun bir ilim olarak ortaya çıkmasından önce Müslümanlarla Hindular arasında ilmî bir bağlantı olduğunu teyit edecek bir delilin bulunmadığını söyler. Ayrıca Afifi, tasavvuf ilmi kemale ermeden önce Hindistan ile alakalı Arapça bir eser de yazılmadığını belirtir. Afifi, türünün ilk örneği olan Bîrûnî'nin eserlerinin, tasavvufun dini ilimler arasında ayrı bir ilim dalı olarak ortaya çıkışından oldukça uzun bir süre sonra yazıldığına dikkat çekmektedir. Ancak bu durumun bazı Hint kökenli fikirlerin sonraki devir sûflerine hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmeyeceğini savunan Von Cramer'in görüşüne katılmasını etkilemediğini de belirtir (Afifi, t.y., s. 58). Mahmud Erol Kılıç da R. C. Zaehner'in Hint kültüründeki bazı temaların İslam tasavvufuyla ve İbnü'l-Arabi'nin sistemiyle benzeştiğini savunduğu görüşlerinin çok zorlama olduğunu belirtmesi (Kılıç, 2011, s. 105 (Dipnot 2)) önem arz etmektedir. Yani her sistem kendi içerisinde nev'i şahsına münhasır olarak değerlendirilmelidir.

Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıda verilen bulgu ve bilgiler ışığında yapılan tartışmaların sonucu olarak Hint mistisizminin İslam tasavvufuna etki ettiğine dair iddialar, kimi oryantalistlerce bazı ilmî verilere dayandırılmaya çalışılmış olsa da Annemarie Schimmel gibi bazı tasavvuf araştırmacıları tarafından da tutarlılığı, geçerliliği ve gerçekliğinin bulunmadığı nedeniyle kabul görmemiştir. Varılan bu yargıyı destekleyici olarak Hodgson ve Hilmi Ziya Ülken gibi bilim insanları özellikle Doğu'da İslam'ın yayılışının Hint kültüründeki etkisinin Avrupa kültüründeki etkisinden daha kesin bir şekilde belirleyici olduğunu değerlendirmeleri önem arz etmektedir. İslam medeniyeti ve kültürünün Hint medeniyetinden etkilenmediğine, tam tersine İslam kültürünün tüm çağlarda Hint kültürünü etkileyecek kadar kuvvetli olmasına da vurgu yapılmaktadır.

İlim dünyasında kabul gören yukarıdaki anlayışın aksi iddialar, günümüze kadar oluşan genel kanaatten, çok daha önce sistematik bir şekilde tarihte ilk kez İngiliz oryantalist Sir William Jones'un öncülüğünü yaptığı çalışmalarla ortaya konulup başkaları tarafından devam ettirilmiştir. O yüzden bu iddiaların, oryantalizmin siyasi amaçlarına hizmet etme gayesine matuf çalışmaların ürünü olduğu, ilmî gibi görünen verilerin siyasi bir arka planının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bahse konu iddiaların aslının içeriğine, çeşitli araştırma ve incelemeler neticesinde pek çok kaynaklardan ve görüşlerden yararlanılarak belirginlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Gerek Hindistan gerekse dünyanın diğer herhangi bir coğrafyasında İslam tasavvufunun, özellikle Müslüman devlet yönetiminin egemenliği altında bulunan bir başka kültürü etkileyecek yeterlilik düzeyinde olduğu, yukarıda ayrıntılı olarak verilen "Hindistan'da gayet meşhur bir hikâye" gibi tarihi bilgilerden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda oryantalistlerin söz konusu iddialarını doğrular nitelikte İslam'ın değerleriyle bağdaşmayan veya İslam'ın ruhuna aykırı olan genel tasavvufî uygulamalara ve Müslüman toplumların yaşadığı coğrafyalarda yabancı kaynaklı olumsuz etkilenmelere, incelenen kaynaklarda rastlanılmamıştır. Hint mistikleri olan yogi ve saduların yaşam tarzına benzer şekilde hayatını sürdüren Müslüman toplumlarda Cevlekî tarzda kalender meşrep oldukları bilinen kimi bireyler veya küçük grupların Hint mistik felsefesini tanıma ve yaşatma bilincinde olmadıkları, bunların bir kısmının meczub, bir kısmının melâmî anlayışa benzer olumlu Kalenderîler, diğer bir kısmının ise ibâhî yaşam tarzını tercih eden bireyler olduğu görülmektedir. İbâhî anlayışta olanların da ahlaki veya gayr-i ahlaki yaşam tarzını benimseyen farklı küçük gruplar olarak varlığının yanı sıra hiçbir kural tanımayan kanun kaçaklarının da bu gruplar içerisinde gizlenerek yer aldıkları değerlendirilmektedir. Ayrıca inanç sistemlerinin birbirine benzerliğinden hareketle karşılıklı etkilenme iddiaları yerine, evrensel ortak değerler göz ardı edilmeksizin, her sistemin kendi içerisinde nev'i şahsına münhasır olarak değerlendirilmesinin gerekliliği belirgin bir şekilde görülmektedir.

Bu bağlamda aşağıda belirlenen öneriler ön plana çıkmaktadır: Günümüzde var olan ancak asr-ı

saadette zühd hayatı şeklinde mevcut olmasına rağmen o dönemde ismi bugünkü kullanımıyla konulmamış tasavvuf ilmi gibi bazı İslami ilimler de İslam kaynaklarından doğmuş olup menşei Kur'an ve sünnettir. Çünkü İslam kültürünün dayandığı naslar pek çok kaynağı besleyecek yeterliliğe ve imkâna sahiptir. İslam medeniyetinin kültürel zenginliği, yabancı kaynaklara muhtaç olmayacak kadar yetkindir. Bu nedenle İslam tasavvufu da Kur'an ve sünnette var olan zühd ve nefis mücahadesi anlayışıyla ortaya çıkmıştır. İslam tasavvufundaki bazı uygulamaların yabancı mistik anlayışlarla benzerliklere sahip olduğu görüşü ise, ilk önce Mesûdî, Bîrûnî, İbn Teymiyye ve taraftarları gibi kimi İslam âlimlerince ortaya atılmıştır. Riyazet esnasında az yeme, az uyuma, az konuşma gibi uygulamaların genel kural olarak İslam tasavvufunda olduğu gibi diğer mistik anlayışlarda da ortak olarak bulunması bireyin bu âleme ait olanla bağını zayıflatma amacına yönelik olarak yapılan işin tabiatında bulunduğundan evrensel insani ortak değerdir. Buna göre kimi İslam alimlerince öne sürülen bazı tasavvufi uygulama ve kavramlar ile diğer dinlerdeki mistik kavramlar arasında benzerlik olduğu iddiaları, taassup sahibi bazı oryantalistlerce istismar edilerek geliştirilmeye çalışılmıştır. İslami kaynaklarda yer alan bahse konu haksız eleştirilerin ve iddiaların gelecekte İslam toplumu üzerinde ortaya çıkacak bazı olumsuz sonuçlarının ön görülemediği anlaşılmıştır. Söz konusu argümanların, Müslüman âlimlerce kasıtlı olmaksızın üretildiği değerlendirilmektedir. Bu bağlamda İslam tasavvufunun yabancı kaynaklı olduğu iddiasının zararlarının ve varsa faydalarının kimlere özgü ve neler olduğu karşılaştırmalı olarak olumsuz görüş sahiplerince tekrar değerlendirilmelidir. Bu anlayışla çeşitli ilmî disiplinlerce İslami kaynakların analiz ve sentezleri ilmî uzlaşısı içerisinde yeniden yapılandırılmalıdır.

Ayrıca İslam ülkelerinin dışında yapılan ve insanlık tarihi boyunca aktararak gelen insanlığın kültürel mirası tarzındaki ilmî çalışmalardan yararlanılıp İslami ilimlerde söz konusu verilerin kullanılmasının dince bir sakıncası yoktur. İslam'ın naslarıyla çelişmeyen bahse konu verilerin, Müslüman toplulukların faydasına olacak şekilde İslami ilimlerde kullanılması, eleştiri konusu edilmemelidir. İslam dışı kaynaklardan beslenildiği iddialarıyla bazı Müslümanları ötekileştirme ve yabancı unsurların iş birlikçisi olarak tanımlama, zanna dayalı suçlama olduğundan İslam'ın genel ilkelerinin özüyle çeliştiği için toplumun vicdanında kabul görmemektedir. İlmî olan hiçbir görüş, akım veya felsefi anlayışa karşı ön yargılı olma, ilmî verilere dayanmayan ötekileştirici yaklaşım tarzını ve tutumunu devam ettirme hem insani hem de bilimsel değildir. Ayrıca Müslüman toplumların iyi yönetimi ve huzuru için dini konular siyasetle ilişkilendirilebilir. Ancak Ekber Şah olumsuz örneğinde olduğu üzere farklı dinler söz konusu olsa bile din ve vicdan hürriyetini kapsayan konular siyasi çıkar amacıyla siyasete alet edilmemelidir.

Kaynakça

- A. Jones, C. ve D. Ryan, J. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File Publisher.
- Affî, E.-A. (1996). *Tasavvuf: İslam'da Manevi Devrim*. (H. İ. Kaçar ve M. Sülün, Çev.). İstanbul: Risale Basın-Yayın.
- Affî, E.-A. (t.y.). *et-Tasavvuf: Es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü's-Şa'b.
- Ahmed, A. (1964). *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- Ahmed, A. (2001). Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Dini ve Siyasi Görüşleri. *Journal Of Islamic Research*, 14(3-4), 536-541.
- Akdağ, E. (2019). Süfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23(2), 715-737.
- Akdağ, E. (2020). Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20(2), 1167-1194.

- Algar, H. (1996). *Gucdüvânî Abdülhâlık*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ateş, S. (t.y.). *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Attâr, F. (1387). *Tezkiretü'l-Evliyâ*. Tahran: Gencîne.
- Attâr, F. (2012). *Evliyâ Tezkireleri*. (S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Attar, S. F. (1905). *The Tadhkiratu'l-Awliya*. Leiden: Brill.
- Azamat, N. (1992). Bülbul Şah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Babinger, F. ve Köprülü, M. F. (1996). *Anadolu'da İslâmiyet*. (R. Hulusi, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bayur, Y. H. (1987). *Hindistan Tarihi* (C. 1-3). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Bîrûnî, E. R. M. b. A. (1983). *Tahkîku mâ li'l-Hind min makûletin makbûletin fi'l-a`kl ev merzûle*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Bîrûnî, E. R. M. b. A. (2015). *Tahkîku mâ li'l-Hind*. (K. Burslan, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bolat, A. (2010). Şakîk-i Belhî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Böwering, G. (1989). Bestami, Bayazid. *Encyclopaedia Iranica*. Leiden: Brill.
- Câhız, E. O. A. b. B. el-. (1385). *Kitâbü'l-Hayavân* (C. 1-8). Kahire: Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Câmî, E.-B. N. A. b A. b M. (2001). *Nefahâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*. (L. Çelebi, Çev.). İstanbul: Marifet Yayınları.
- Carlo, C. (t.y.). Zaehner, Robert Charles. *Encyclopaedia Iranica*. online edition. 22 Eylül 2015 tarihinde <http://www.iranicaonline.org/articles/zaehner-robert> adresinden erişildi.
- Chand, T. (1936). *The Influence of Islam on Indian Culture*. Allahabad: The Indian Press.
- Çelebi, İ. (2006). Nazzâm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çift, S. (2007a). Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü-1: Tarihsel Boyut. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (18), 178-179.
- Çift, S. (2007b). Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü-2: Tasavvuf Alanında Çalışma Yapan Alman Oryantalistler ve Eserleri. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (19), 165-186.
- De Coster, P. L. (2017). *The Himalayan Sadhus*. Belgium: Satsang publications.
- Derin, S. (2018). İngiliz Oryantalistlerinin Tasavvuf Araştırmalarına Katkıları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 16(31-32), 177-196.
- el-Bağdâdî, A. (1991). *el-Fark beyne'l-Firâk: Mezhepler Arasındaki Farklar*. (E. R. Fırlalı, Çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- el-Herevî, A. el-Ensârî. (1988). *Kitabü Menâzili's-Sâirin*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Herevî, A. el-Ensârî. (2008). *Menâzili's-Sâirin*. (A. Tek, Çev.). Bursa: Emin yayınları.
- el-Kâşânî, K. A. b A. (2004). *Latâifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm: Tasavvuf Sözlüğü*. (E. Demirli, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- el-Kâşânî, K. A. b A. (2005). *Latâifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- el-Yâfî, E. M. A. A. b. E. el-Yemenî. (1997). *Mir'atü'l-cinân ve `ibratü'l-yakazân fi ma`rifeti havâdisi'z-zamân* (C. 1-4). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, E. A. b. A. (2002). *Târîhu Bağdâd* (C. 1-16). Beyrut: Dârü'l-Gurabi'l-İslâmî.
- es-Sülemî, A. M. b. E.-H. (2003). *Tabakâtu's-Sûfiyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- eş-Şârânî, A. (1997). *Et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- et-Tûsî, E. N. S. (1380). *El-Lum`a*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse.
- ez-Zehebî, Ş. M. b. A. (1985). *El-İber fi haberi men gaber*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ez-Zehebî, Ş. M. b. A. (1996). *Siyerü a`lâmi'n-nübelâ*. (Ş. Arnaût, Ed.) (C. 1-25). Beyrut:

- Müessesetü'r-Risâle.
- Garbe, R. (1918). Yoga, Yogis. (J. Hastings, Ed.) *Encyclopaedia of Religion And Ethics*. Newyork: Charles Scribner's Sons.
- Görgün, T. (1996). Goldziher Ignaz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Grierson, G. A. (1918). Sadhu. (J. Hastings, Ed.) *Encyclopaedia of Religion And Ethics*. Newyork: Charles Scribner's Sons.
- Güngör, E. (1993). *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hasenî, A. b. F. el-. (1962). *El-İ'lâm bi'men fî târihi'l-Hind mine'l-a'lâm el-müsemmâ bi'Nüzheti'l-havâtır* (C. 1-8). Haydarâbâd (Dekken): Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye.
- Hatiboğlu, M. S. (1996). Goldziher Ignaz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization* (C. 1-3). Chicago: The University of Chicago Press.
- Hücvirî, E.-H. D. G. A. b O. b A. el-. (2007). *Keşfü'l-Mahcûb*. Kahire: Meclisü'l a'lâ es-Sekâfiye.
- Hücvirî, E.-H. D. G. A. b O. b A. el-. (2010). *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*. (S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hüseyin Vassaf, O. (2011). *Sefîne-i Evliyâ* (C. 1-5). İstanbul: Kitabevi.
- Isfahânî, E. N. A. b. A. el-. (1988). *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (C. 1-10). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hallikân, E.-A. Ş. A. b. M. (1978). *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân* (C. 1-9). Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Manzûr, M. b. M. (1300). *Lisânü'l-Arab* (C. 1-15). Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Mulakkîn, S. E. H. Ö. b. A. (1994). *Tabakâtü'l-Evliyâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- İbnü'l-Cevzî, C. E.-F. A. b. A. (1992). *Sıfatü's-safve*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbnü'n-Nedîm, E.-F. M. b. E. Y. İ. (2009). *Kitâbü'l-Fihrist*. (Eymen Fuad Seyyid, Ed.) (C. 1-4). Londra: Müessesetü'l-Furkan Li't-Türâsi'l-İslâmî.
- Karamustafa, A. T. (1994). *God's Unruly Friends*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Karamustafa, A. T. (2016). *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*. (R. Sezer, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kaya, K. (Çev.). (2014). *Upanishad: Upanishadlar*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kazvînî, E. Y. C. Z. b. M. el-. (t.y.). *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Kılıç, M. E. (2011). *İbnü'l-Arabi Düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Konukçu, E. (1994). Ekber Şah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kopf, D. (1969). *British Orientalism And The Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Kuşeyrî, E.-K. Z. A. b. H. el-. (1991). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. (S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kuşeyrî, A. b. H. en-Nisaburî el-. (2008). *Er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-Tasavvuf*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Küçük, O. N. (2012). Kalbin Makamları-Letâif. K. Özköse (Ed.), *Tasavvuf El Kitabı* içinde (ss. 52-54). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Lâhûrî, M. G. S. (2001). *Hazinetü'l-Asfiyâ*. (P. İ. A. Fârûkî, Çev.) (C. 1-4). Lahor: Mektebe Nebeviyye.
- Margoliouth, D. S. (1987). Çiştîye. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Massignon, L. (1922). *Essai Sur Les Origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Paul Geuthner.



- Massignon, M. L. (2006). *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. (İ. Birkan, Çev.). İstanbul: Ardiç Yayınları.
- Melchert, C. (2006). Ascetics, Asceticism. (J. W. Meri, Ed.) *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. Newyork: Routledge.
- Müller, M. ve Deussen, P. (Ed.). (2010). *Upanişadlar: İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri*. İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- Nicholson, R. A. (1914). *The Mystics of Islam*. Londra: G. Bell And Sons Limited.
- Nizami, K. A. (1993). Çiştîyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (14-17. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Öngören, R. (2012). Fenâ-Bekâ. K. Özköse (Ed.), *Tasavvuf El Kitabı* içinde . Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özcan, A. (1998). Hindistan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özköse, K. (2013). Tarikatlarda Eğitim: Letâif-i Hamse. *Somuncu Baba: Aylık İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 22-24.
- Öztürk, Y. N. (1976). *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınevi.
- Perviz, H. (2009). *Evliyaullah*. Lahor: Ali Meyan Pablikeyşın.
- Rizvi, S. A. A. (1986). *A History of Sufism in India (Early Sufism And Its History in India to 1600 A.D.)*. Yeni Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Schimmel, A. (1980). *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden: Brill.
- Sunar, C. (1966). *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Sühreverdî, E. H. Ş. Ö. b. M. (1990). *Avârifü'l-ma`ârif: Tasavvufun Esasları*. (H. K. Yılmaz ve İ. Gündüz, Çev.). İstanbul: Vefa Yayıncılık.
- Sühreverdî, E. H. Ş. Ö. b. M. es-. (1999). *Avârifü'l-ma`ârif*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taşagıl, A. (2012). Türkistan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Tosun, N. (2015). *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tümer, G. (1991). *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Tümer, G. (1992). Budizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uzunpostalcı, M. (1994). Ebu Hanife. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1995). *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Valmiki (Ed.). (1975). *Ramayana: 2500 Yıldız Hafızalarda Yaşayan Eser*. (Ö. R. Doğrul, Çev.). İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- W. Ernst, C. (2003). The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations. *The Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 13(2), 199-226.
- W. Ernst, C. (2014). Muslim Interpreters of Yoga: Müslüman Yoga Yorumcuları. *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 117-128. <http://www.emakalat.com/download/article-file/63796> adresinden erişildi.
- Yaman, H. (2013). Tasavvufta Dış Tesir Meselesi. E. Cebecioğlu (Ed.), *Tasavvuf Tarihi* içinde . Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları.
- Yaman, H. (2016). İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Akademiar Dergisi*, (1).
- Yazıcı, T. (1993). Cemâleddin-i Sâvî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Zaehner, R. C. (1969). *Hindu And Muslim Mysticism*. New York: The Athlone Press.

EĞİTİM, İDEOLOJİ, DEMOKRASİ İLE OY VERME DAVRANIŞI ARASINDAKİ İLİŞKİ: TÜRKİYE ÖRNEĞİ

The Relationship Between Education, Ideology, Democracy and Voting Behavior: The Case of Turkey



Doç. Dr. Mehmet Şükrü NAR

Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Uygulamalı Sosyoloji ABD, Artvin, Türkiye,
mehmet.sukru@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
02.09.2021

Kabul/Accepted:
25.09.2021

Sayfa/ Page:
199-212

Öz

Oy verme davranışı birçok değişken ile doğrudan ilişkilidir. Başta eğitim olmak üzere demokrasi, siyasal kültür, sosyal ilişkiler, ideoloji, ekonomi gibi pek çok faktör bireyin oy verme davranışı üzerinde belirleyicidir. Bu çalışmada eğitim, ideoloji, demokrasi kavramları ile oy verme davranışı (oy verme kültürü) arasındaki ilişki Türkiye açısından analiz edilmiştir. Çalışmada veri seti olarak son 37 yıla ilişkin demokrasi endeksi, eğitim endeksi ve ideolojik rekabet endeksi verileri kullanılmıştır. Eğitim endeksi ve ideolojik rekabet endeksi tarafımızdan geliştirilmiştir. Endeksler arasındaki ilişkileri incelemek için korelasyon analizi yapılmıştır. Böylece endeks kriterlerinin bir toplumun oy verme davranışını/kültürünü nasıl etkilediği araştırılmıştır. Analiz sonucuna göre Türkiye’de farklı fikirlerin ortaya çıkmasında ideolojik rekabet yetersiz kalmaktadır. GSYH’den eğitime ayrılan payın yükseltilmesi ve eğitimde kalitenin artırılması ile farklı ideolojiler ve siyasal kimlikler ortaya çıkabilir. Eğitim sisteminde kalite düşüklüğünün giderilmesi ve parlamenter sistemin etkinleştirilerek tam demokrasi kültürünün yerleşmesiyle oy verme davranışının da evrileceği öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Oy Verme Davranışı, Oy Verme Kültürü, Eğitim, İdeoloji, Demokrasi, Seçim, Kültürel Sermaye.



10.32579/mecmua.990437

Abstract

Voting behavior is directly related to many variables. Education, democracy, political culture, social relations, economy, globalization and so on. Many factors have a determining effect on an individual's voting behavior (voting culture). In this study, the relationship between the concepts of education, ideology and democracy with voting behavior was analyzed for Turkey. Democracy index, education index, and ideological competition index data of the last 37 years were used as the data set in the study. Education index and ideological competition index have been developed by us. Correlation analysis was performed to examine the relationship between the indices. Thus, the effects of index criteria on a society's voting culture have been tried to be revealed. In Turkey, according to the results of the analysis of cannot provide enough of ideological competition in the emergence of different ideas. Different ideologies and political identities may emerge by increasing the share of GDP allocated to education and increasing the quality of education. Voting behavior will evolve with the elimination of low quality in the education system, and the establishment of a full democracy culture by activating parliamentary system.

Keywords: Voting Behavior, Voting Culture, Education, Ideology, Democracy, Election, Cultural Capital.

Atıf/Citation: NAR, M. Ş. (2021). Eğitim, İdeoloji, Demokrasi İle Oy Verme Davranışı Arasındaki İlişki: Türkiye Örneği. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 199-212.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Doç. Dr. Mehmet Şükrü NAR

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Giriş

Toplumların gelişimini sağlayan en önemli unsur sahip oldukları nitelikli bireylerdir. Toplumda nitelikli birey sayısının artması kültürel sermayenin artmasına neden olur. Yüksek kültürel sermaye stoku ise daha ziyade eğitim ile mümkündür. Daha eğitilmiş ve nitelikli bireylerden oluşan toplumlar gelir dağılımı açısından daha adil, ekonomik olarak daha istikrarlı, yönetim anlayışı bakımından daha demokrat toplumlar oldukları varsayılır. Bu manada yüksek nitelikli eğitime her düzeyde erişimin ve katılımın sağlandığı toplumlarda demokratik değerlerin geliştirilmesi, oluşturulması ve içselleştirilmesi de mümkün hale gelir. Bu tür toplumlarda ikili ve kutuplu bir yapıdan siyasal anlamda rekabetin ve çok sesliliğin olduğu bir siyasal sistem vardır (AACSB International, 2011; Hooghe ve Quintelier, 2013; Sjur vd., 2013). Bu yaklaşıma göre bir toplumun sahip olduğu kültürel sermaye birikimi, nitelikli bireylerin yetişmesine, siyasal katılımın artmasına, demokrasi kültürünün yerleşmesine ve küreselleşme sürecinin hızlanmasına katkı sağlar. Kültürel sermaye stoku düşük bir toplumda ise nitelikli birey sayısının oldukça az olduğu, siyasal açıdan rekabetin olmadığı, dışa kapalı otokratik bir siyasal yapı ve baskıcı toplumsal bir anlayış bulunur.

Kuşkusuz bu durumun gözlenebildiği en temel alan oy verme kültürüdür. Diğer bir deyişle seçmenlerin oy verme tercihlerinde ortaya çıkabilecek farklılıklardır. Yerleşik demokrasilerde insanlar oy verme davranışı ile siyasal ve toplumsal yaşama katılım sağlar. Genel eğilim ise seçmenlerin ideolojik tercihlere göre oy kullandığı yönündedir. Oysaki sınıflara göre belirlenen geleneksel oy verme anlayışı yavaş yavaş terk edilmektedir. Son araştırmalar sınıf ve oy verme davranışı arasındaki ilişkinin azaldığını göstermektedir (Gschwend, 2004; Nieuwbeerta,1996). Günümüz koşullarında seçmenlerin ekonomik çıkarlara dayalı bir tercihi daha gerçekçi gibi görünmektedir. En azından bu durum gelişmekte olan ülkelerde yaşayan seçmenler için söylenebilir. Bunun yanında oy verme davranışını etkileyen birçok faktör daha vardır. Sosyal-kültürel çevre, kitle iletişim araçları, siyasal kültür bunlardan birkaçıdır. Belki de en önemli faktör, bireyin özellikle çocukluktan erişkinliğe geçtiği döneme kadar geçen sürede eğitim, bilgi, beceri, sosyal çevre, yetenek vb. özellikler ile edindiği kültürel sermaye birikimidir. Birey, kültürel sermayeden kazandıkları ile varlık noktasını oluşturarak bağlı olduğu siyasal ve toplumsal çevreye kendisini tanıtır. Siyasal yapıyla ya bütünleşir ya da ondan ayrılır. O halde toplumların oy verme kültürü geleneksel tebaa anlayışını bir tarafa bırakırsak şayet, bireyin kültürel sermaye birikimi (özellikle eğitim) ile doğrudan ilişkilidir.

Bu çalışmada eğitim, demokrasi ve ideolojik rekabet endeksleri aracılığı ile Türkiye'deki seçmenlerin oy verme kültürü (davranışı) analiz edilmektedir. Bu amaçla çalışmanın giriş bölümünde konunun amacına, birinci bölümde kavramına ve kuramına yönelik bilgiler verilmektedir. İkinci bölümde çalışmanın materyal ve metodu açıklanmaktadır. Ardından bulgular kısmında veriler, endeks ve tablolar haline dönüştürülerek değişkenler arasındaki ilişki analiz edilmektedir. Son bölüm ise bulguların değerlendirildiği ve yorumlandığı sonuç kısmından oluşmaktadır.

1. Kavramsal ve Teorik Alan

Genel olarak sermaye kavramı (i) beşeri sermaye (eğitim) (ii) fiziki sermaye ya da ekonomik sermaye (para, varlık) (iii) sosyal sermaye (güvene dayalı ilişkiler bütünü) şeklinde üçe ayrılır. Beşeri sermaye kişinin eğitime yönelik yaptığı harcamalardır. Diğer bir ifadeyle bireyin gerekli bilgi, beceri, tecrübe, donanım, fiziki kabiliyete sahip olmak ve üretkenliğini artırmak için gerçekleştirdiği eğitim ve sağlık harcamalarıdır. Beşeri sermaye aynı zamanda nitelikli işgücü miktarı, bir ekonomide nüfusun sahip olduğu bilgi stoğudur. Özetle insana yapılan yatırımların tümüdür. Sosyal sermaye ise beşeri sermayenin kalitesini yükselten temel değerdir. Daha ziyade sosyoloji, antropoloji ve politik bilim ile anılan bu kavram, insanların karar alma sürecinde erişim sağladığı güç ve kaynaklardır. Örneğin daha nitelikli bir sosyal çevre ile etkileşim içinde olmak bireye daha kaliteli eğitim, sağlık, istihdam, gelir imkânı ve yaşam kalitesi sunar. Fiziki sermayenin üretim araçları ise makine ve

teçhizat gibi varlıklardır. Bu varlıkların elde edilmesi ve sunumunda yegâne unsur finansman olduğundan “para” fiziki sermayenin odağıdır (Brian, 2009; Grootaert, 1998; Lin, 2008).

Günümüz kuramcılarında Pierre Bourdieu ise sermaye kavramını; ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye olarak üç şekilde inceler. Bunun yanı sıra varsayılan bu üç kavrama simgesel sermayeyi de ekler. Esasen kültürel sermaye hem beşeri hem sosyal hem de fiziki sermaye kavramlarının bir bileşkesidir. Her üç sermaye türü de karşılıklı etkileşim içindedir; birbiri ile ilişkili ve iç içedir. Zamanla *kültürleme* süreci ile bireye aktarılan niteliklerdir. Ekonomik ve sosyal sermaye, belli şartlar altında eğitim kurumları aracılığı ile kültürel sermayeye dönüşür. Örneğin birey maddi olarak iyi imkânlarla sahip olursa iyi okullarda okur, algı dünyası farklılaşarak farklı becerilerin ve statülerin olduğu sosyal ilişki ağı ile bütünleşir. Ya da kültürel sermaye belli koşullar altında ekonomik ve sosyal sermayeye çevrilebilir. Her koşulda kültürel sermayeye sahip olanlar belli bir avantaja sahip olur. Bu yaklaşıma göre kültürel sermaye; servet, güç ve sınıfsal eşitsizliklere göre şekillenir (Bourdieu, 1986; Bourdieu, 1993; Lin, 2008; Smith, 2005).

Kültürel sermaye, kişinin başta eğitim olmak üzere sahip olduğu iletişim kurma ve düşünme becerisi, yeteneği, bilgisi, beğenisi, duruşu gibi unsurlardır. Dar anlamda kültürel sermaye bilginin eğitim yolu ile kurumsallaşmış halidir, bireye eğitim ile aktarılan özelliklerdir (Lin, 2008; Scott ve Samson, 2009). Terim, Bourdieu ile birlikte anılsa da kökeni Passeron ile birlikte yazdıkları *Reproduction in education, society and culture* (1978) adlı esere dayanır. Eserde Fransız refah toplumunda kültürel sermayenin burjuva kültürünü nasıl beslediğini, *eşitlik* görünümü altında toplumsal hiyerarşiyi nasıl koruduğunu açıklar. Aynı zamanda eser, kültürel sermayenin toplumsal ve siyasal yaşamın tüm alanlarını nasıl yönlendirdiğine dikkat çeker (Sayılan, 2020). Bu anlayışa göre kültürel sermayeye sahip sınıf ya da gruplar, siyasal ve sosyal karar alma süreçlerinde (oy verme davranışında), toplum içerisinde sahip oldukları ekonomik ve kültürel sermayeye göre konum alırlar (Bourdieu, 1998; Campbell, 2010).

Esasen oy verme davranışı bir tür seçim davranışdır. Demokrasiyi özümseyen, yerleşik bir siyasal kültüre sahip olan toplumlarda oy verme davranışı/kültürü siyasal katılımın en temel aracıdır (Goldman, 1966). Seçimler ise demokrasilerde yapılır. Demokrasilerin olmadığı yerlerde seçimlerden bahsetmek mümkün değildir (Benney vd., 2013). Seçimler ile seçmenler düşüncelerini, yargılarını, davranış ve tutumlarını açıklar. Günümüz demokrasilerinde seçmen davranışlarının belirlenmesinde birden çok yaklaşım bulunur. Örneğin Nelson ve Green (2003)’e göre oy verme kültürü, taklit biçimli politik davranışlar (bir başkasının verdiği partiye oy verme) ve iyi olacağı gerekçesiyle seçilen politik duruşlardan (bireysel çıkarlardan çok toplumsal faydayı dikkate alarak oy kullanma) oluşur. Virginia politik okuluna göre ise seçmen davranışları düşük düzeyde motive edildiğinden rasyonel bilgisizlik içinde oldukları kabul edilir. Oylamadan beklenen fayda o kadar düşüktür ki vatandaşların oy kullanma oranı gittikçe düşmektedir. Bu durum seçmenlerin demokrasiye olan inancını zayıflatır. Özellikle son ABD seçimleri de dahil olmak üzere yoksul kesimlerin siyasetten umudunu kesmiş olmaları ve seçimlerde katılımın son derece düşük olması, Virginia Okulunun görüşlerini desteklemektedir. Oy verme ve oylama sistemleri hakkında Chicago Okulu görüşü ise kamusal seçim analistlerinin paylaştığı standart ekonomik görüştür. Bu yaklaşıma göre oy verme davranışı seçmenlerin maliyet-fayda analizine göre şekillenir. Birçok rasyonel insan oylamanın maliyetlerini ve faydalarını karşılaştırarak oy verir. Diğer bir oy verme davranışı ise oylama paradoksu olarak bilinir. Oylama paradoksuna göre seçmen, verdiği oyun seçim sonucunu etkilemeyeceğini bildiği halde oy kullanmaya devam etmesidir (Cwalina vd., 2011; King ve Hale, 2016).

Demokratik katılımın en temel hali olan oy verme davranışı, oy birliği ya da oy çokluğu ilkelerine göre ortaya çıkar. Oy birliği dışındaki tüm kuralların her zaman kazanan ve kaybedeni vardır. Oy birliği kararının evrensel olarak kabul edilebilir ve en adil yöntem olduğunu söylemek mümkündür.

Ancak oy birliği nadir olarak ortaya çıkar. Kolektif karar alma sürecinde demokratik bir kurala ihtiyaç vardır. Demokratik kural içinde *çoğunluk kuralı* ikinci en iyi tercihtir. Çoğunluk kuralı temelde üç başlık altında ele alınır. Mutlak çoğunluk kuralında seçilebilmek için mutlak olarak belirlenmiş bir çoğunluk yüzdesinin sağlanması gerekir. Nispi çoğunluk kuralında seçime katılan adaylar arasında en çok oyu alan aday kazanır. Basit çoğunluk durumunda ise adayların seçmen oylarının yarıdan bir fazlasına sahip olmaları %51'e ulaşmaları yeterlidir. Çoğunluk kuralına yönelik bir sistemde ayrıca bir barajın mevcut olması etkinlik oluşturabilir. Çünkü tüm kesimlerin tamamının temsil edilmeye çalışıldığı ortamda kararların alınması ve uygulanması zordur. Demokrasilerde çoğunluk kuralı genelde bir karara varmak için yeterlidir. Elbette çoğunluk oylama kuralları bazı ideal standartlar karşısında değerlendirdiğimizde oldukça kusurlu olduğu söylenebilir. Ancak demokrasinin en azından makul şekilde işleme bakımından diğer alternatif düzenlemelerden daha az kusurludur (Caplan, 2006; Pardo, 2007; Rowley, 2004; Shughart ve Razzolini, 2001).

Dolayısıyla çoğunluk kuralı birey ve grup çıkarlarının birleştiği, politik konular üzerinde uzlaşımın sağlanmasına imkân tanıyan, karar alma maliyetlerini en aza indiren ve koşulların mecbur kıldığı pek çok durumdan biri olarak öne çıkar. Oy birliği (*Quasi*) kuralı ise özünde zaman alıcı bir oylama sistemidir. Örneğin bütçe işlemleri düşünüldüğünde kısa bir süreçte tercih yapılması gereken önemli durumlarda oy birliği kuralı yetersizdir. Kaldı ki uzun süreli modern demokrasilerde bile seçim sayısı 100'den azdır ve çoğu da 20'nin altındadır. Dahası oy birliği kararı çok az sayıda seçmenin bulunduğu bölgelerde kullanılır, tıpkı kurullarda olduğu gibi. Çoğunluk kuralının olumsuz yönü ise karar alma sürecinde çıkar gruplarının kendi menfaatlerini gözetmeleridir. Çünkü iyi organize olmuş çıkar grupları, çoğunluk kuralını kendilerini zenginleştirmenin bir aracı olarak kullanabilir. Bu olumsuzluk toplumun tüm üyelerinin oy verme davranışı ile karar alma süreçlerine katılımını gerekli kılar (Bernholz ve Vaubel, 2007; Pardo, 2007; Rowley, 2004; Tullock vd., 2002).

Birçok yerleşik demokraside seçmenlerin oy verme eğilimi düşüş göstermektedir. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde seçmenlerin seçimlere katılım düzeyleri belirgin şekilde azalmaktadır. Benzer sonuç demokrasinin beşiği olarak görülen AB ülkeleri içinde geçerlidir. Analistler katılımdaki düşüşü önlemeye yönelik tedbirler önerirken, aynı zamanda oy verme davranışının bir "kültür" olup olmadığını sorgulamaktadır (Wattenberg, 2008). Esasen oy verme sürecini anlamak için çok sayıda faktörün bir arada değerlendirilmesi gerekir. Bazı araştırmacılar oylama işlemini bireysel çıkarın bir aracı olarak görür. Örneğin Bentham göre, insan davranışları tek bir prensibe dayalı olarak işler o da mutluluğu ya da faydayı artırmak acıyı ise azaltmaktır. İnsan dini inançlar, ahlaki kurallar kendisine ne derse desin faydacı bir yaklaşımla hayata bakar. Acı ya da kötülük, fayda, avantaj ve mutlulukla bertaraf edilmelidir. Kişisel çıkara dayalı davranış örüntüsü politik karar alma sürecinde de aynen geçerlidir. Kişilerin oy verme davranışında vatanseverlik, demokrasi savunuculuğu gibi söylemlerinin arkasında da aslında kişisel çıkara dayalı hareket etme güdüsü vardır. Ya da oy verme davranışı kendini ifade edebilmenin bir fırsatı, önemli hissedilmenin bir aracıdır (Benney vd., 2013; Crimmins, 2011). Bazı araştırmacılara göre ise seçmenlerin duygu, düşünce, karar verme gibi bilişsel öğelerin yanında özellikle de *kültürel etmenler* oy verme davranışı üzerinde son derece etkilidir (Bruter ve Harrison, 2017; Moghaddam, 2005).

Esasen "İnsanlar oy vermeleri gerektiği için oy verir, çünkü oylamanın kültür olduğu bir yerde yaşar" söylemi, batılı demokrasilerde oy vermenin altında yatan temel ilkelerden birisini oluşturur. Oy verme davranışının ya da oylamanın bir kültür olduğunu nereden biliyoruz? Çünkü orada birçok kişi oy kullanarak sivil katılımı teşvik eder. Birçok insan aynı değerleri paylaştığı yerde kültürel normlar daha kolay uygulanır (Campbell, 2010). Seçimlerde kültürel unsurların yükselişi son 40 yılda açıkça görülebilir. Özellikle seçim dönemlerinde etnik ve dini grupların gelenek ve göreneklerini, davranış ve tutumlarını, inanışlarını vb. kültürel farklılıklarını merkeze koyan yaklaşımlar, oy verme sürecinde



stratejik öneme sahip bir konu haline gelmiştir. Örneğin ABD’de büyüyen ırksal-etnik ve dini çeşitlilik bu nedenle seçimlerde önemlidir. ABD başkanlık seçimlerinde ankete katılan seçmenlerin yüzde 22’sinde kültürel bağlılık (özellikle siyahi topluluklarda) öne çıkar. Seçmenlerin ekonomi, iş ve terörizm konusundaki endişeleri ise ikinci plandadır. Dolayısıyla ABD’de seçimlerin inanç, aile, dürüstlük, güvene dayalı ilişkiler gibi kültürel odaklı konuların etrafında şekillenmesi düşündürücüdür (Lieske ve Hasecke, 2009).

Kültür, seçmenlerin farklı toplumdaki tercihlerinin nasıl değiştiğini anlamaya yarar. Yerel seçimlerde yerel grup menfaatleri, klan ve aşiret ilişkileri daha açık ve tanımlanabilir olduğundan seçmen katılımı daha yüksek ve oylamada kültürel etkiler daha belirgin ve baskındır. Bu gibi yerele yönelik bölgelerde kültürel açıdan sadakat kültürü ön plandadır (Hillman vd., 2014; Rowley, 2004). Sıklıkla Afrika’da hiyerarşik bağların daha keskin olduğu kırsal bölgelerdeki seçimlerde seçmenler oylama kararlarında daha az bağımsızdır. Ayrıca Afrika’nın zayıf devletlerinde sürekli yaşanan bir gerçeklik olarak oyların görevdeki kişiler tarafından satın alınma olasılığı da yaygın bir davranış biçimidir, kültürel bir gerçekliktir (Harding, 2020).

Danimarka’da Vietnamlı seçmenlerin seçimlere katılım ve oylama anlayışları kültür odaklıdır. Grup üyeleri güçlü bir etnik ve kültürel kimliğe sahiptirler. Sosyal hiyerarşi, otorite, alçak gönüllülük, çatışmadan kaçınma ve Konfüçyüs’ten gelen dini algılar Vietnam etnik kimliği için belirleyici faktörlerdir. Zira Vietnam kültürüne göre siyasi meselelerle ilgilenme ve siyasi katılım, belirli beceri ve bilgiye sahip seçkinlerin işi olarak görülür. Bu nedenle Vietnam vatandaşlarının siyasete katılım ve seçimlerde oy kullanma oranı oldukça düşük düzeydedir. Bu anlamda kültürel değerler, Danimarka’daki seçimlerde Vietnamlı seçmenler üzerinde olumsuz bir etkiye sahiptir (Henriques, 2013). Benzer bir örnek Tayvan toplumu için de verilebilir. Yoğun kültürel ilişkilerin olduğu Tayvan toplumunda seçmenler, seçime katılan adayların sosyal hiyerarşide daha yüksek yetkinlik düzeyine sahip olmalarını ister (Chen vd., 2016).

Aynı zamanda kültür, demokrasinin kurallarını oluşturur ve kuralları aktararak kurumsallaşma sağlar. Birey oy verme davranışını ebeveyn rehberliğinde veya bağlı olduğu sosyal çevreden kültürel etkileşim yolu (kültürleme süreci) ile edinir. Ya da medya, seçmenler üzerinde potansiyel etkileri nedeniyle daha yüksek katılım oranı ve oy verme alışkanlığı sağlar. Özellikle “eğitim ya da kültürel sermaye” oy verme eğilimlerindeki değişiklikleri ve oylama davranışlarını yönlendirir (Worthington, 2009). Bu konuda siyaset sosyolojisi ve siyasal antropoloji alanı sosyal sınıf ve oy verme davranışı arasındaki ilişkileri analiz eder. Analizlerden ortaya çıkan sonuç, sınıflar oy verme davranışlarını belirli ölçüde kültürel yaklaşımla edinir (Achterberg, 2006).

Geleneksel sınıf yaklaşımına göre işçi sınıfı sol partilere orta sınıf ise daha çok sağ partilere oy verir. Ancak sınıfların oy verme davranışları üzerine yapılan araştırmalar, işçi sınıfının neden giderek artan oranda oy kullandığını ve sol oyların neden sağa kaydığını açıklamaz. Ya da orta sınıfa mensup muhafazakâr sağ kesimin neden giderek daha fazla sol kesime oy verdiğine açıklama getirmez. Sorunların anlaşılmasında, oy verme davranışını ekonomik gerekçelerden ziyade *kültürel gerekçelerde* aramak daha doğru olabilir. Örneğin Hollanda seçimlerine yönelik yapılan bir çalışmada, sağ partilere oy vermesi beklenen orta sınıfın pek çok üyesi kendilerini temsil etmeyen partilere oy verir. 1950’lerden beri Birleşik Krallık’ta yüksek gelirli orta sınıfın (sağın), artan oranda sol partiye (Demokratlara) oy vermesi de benzer bir örnektir. Doğal olmayan bu oy verme davranışı aslında kültürel sermaye birikiminin bir sonucudur. Bu durum ekonomik çıkarına daha fazla önem veren muhafazakâr kesimin bir kısmının sola kaymasından kaynaklanır. Sağcı işçi sınıfı için eğitim seviyesinin yükselmesi ile birlikte ekonomik ihtiyaçların önceliği muhafazakârlığın önüne geçmiştir. Bu nedenle günümüz seçmen davranışlarının değerlendirilmesinde kültürel sermayenin rolü belirleyicidir. Diğer bir deyişle daha yüksek eğitim seviyeleri daha fazla kültürel ilerleme ve kültürel

sermaye birikimine yol açar. Bakıldığında daha önce sol kesime oy verenlerin sağ tercih etmelerindeki temel neden de benzerdir. Marksist “sahte sınıf bilinci” kavramı güvenilirliğini yitirmekte (Dekker ve Ester 1987; Lamont, 1987; Lipset,1981), eğitim seviyelerindeki yükselme ile birlikte sol kesim ideolojik eğilimleri dışında sağ politikalara oy vermektedir. Özellikle işçiler, işlerine tehdit olarak gördükleri göçmen politikalarına karşı çıkan “sağ kesime” oy vermeyi kendileri için adeta zorunluluk saymaktadır. Sonuçta bulgular kültürel sermaye birikiminin (özellikle eğitim olmak üzere), sınıf çıkarlarına karşı oy kullanmada etken olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Achterberg ve Houtman, 2006).

Türkiye’de benzer şekilde yoksullar artık sağ partilere oy veriyor. Sol partilere verdikleri oy oranları ise azalmaktadır. CHP, İstanbul’un zengin semtleri olan Etiler, Levent vb. semtlerde yüzde 60 oy alırken, yoksul semt olan Bağcılar’da yüzde 15 oy alıyor. Fransa’da aşırı sağ bir zamanlar solun güçlü olduğu yerleri ele geçirdi. İngiltere’de bir zamanlar İşçi Partisi’nin güçlü olduğu Kuzey bölgeleri aşırı sağcı partiye oy veriyor. Ayrıca İşçi Partisi’nin güçlü olduğu yerlerden AB’den ayrılığa evet çıktı (Soydan, 2018). Amerika’da da yoksul beyaz işçi sınıfını oluşturan sol kesimin son derece öfkeli olduğu görülmektedir. Örneğin Demokrat Partiye sadakatle bağlı olan sol ideolojinin Cumhuriyetçi Partiye (muhafazakârlara) oy vermesi Trump’a çarpıcı bir galibiyet kazandırdı (Frank, 2020). Peki sola ne oldu. Bu kafa karıştırıcı...Çünkü eşitlik, adalet ve sosyal dayanışma gibi temel sosyal demokratik değerleri benimseyen bu kesimin sağa oy vermesi anlamsız gibi duruyor (Henderson ve Gulsrud, 2019). Sol seçmenlerin daha yüksek eğitim ve politik bilgiye sahip olması ve bilinçlenmesi bu kapsamda önemlidir. Daha önce “ideolojiye” oy verenler bugün daha bilinçli hareket ediyor. Küreselleşmenin getirdiği güvensizlik ve ekonomik risk duyguları sol seçmenlerin tutumlarını daha fazla değerlendirmelerine yol açmıştır (Vowles ve Xezonakis, 2016). Özellikle sol partilerin, eski siyasi söylemlerinin aksine rekabetçiliği artırmak için piyasa yanlı söylemleri, bu konudaki reformları destekleyici adımları, daha esnek işgücü piyasalarına yönelik teşviklere arka çıkmaları, gelir dağılımı sorununu ikinci plana itmeleri, kamu kesiminde maliyeti düşürmeye yönelik özelleştirme uygulamalarına olumlu bakmaları, göçmenlere ve etnik unsurlara karşı müsamahakâr tutumları gibi sağa yanaşık bu tür politikaları desteklemeleri, kültürel sermaye birikimi fazla olan günümüz sol seçimde karşılık bulmamıştır. Dolayısıyla söz konusu uygulamalar sol partilerin dünya genelinde yıpranmasına neden olmuştur (Wolfgang, 2017).

2. Materyal ve Metot

Çalışmada veri seti olarak son 37 yıla ait (i) demokrasi endeksi (ii) eğitim endeksi (iii) ideolojik rekabet endeksi verileri kullanılmıştır. Ülkelerin demokrasi endeksi -10 ile +10 arasında değer alan bir ölçekten oluşur ve bu ölçeğe “demokrasi skoru” adı verilir. -10 tam puanı alan otokrasi + 10 puan alan tam demokrasi ve -5 ile 5 arasında puan alan ülkeler ise anokrasi olarak adlandırılır (Knoema, 2021; Ourworld, 2021). Eğitim endeksi ve ideolojik rekabet endeksi ise tarafımızdan geliştirilmiştir. Eğitim endeksi geliştirilirken ilkökul, ortaöğretim ve yükseköğretimdeki okullaşma oranı ve eğitim harcamalarının GSYH’ye oranı değişkenleri kullanılmıştır. İdeoloji endeksi geliştirilirken genel ve yerel seçimlerde partilerin aldıkları oy oranlarından faydalanılmıştır. Türkiye’de genel seçimler ve yerel seçimlerin farklı tarihlerde yapılması nedeniyle geliştirilen endekste veri seti olarak genel seçimler için 1983-2018 dönemi yerel seçimler için ise 1984-2019 dönemi ele alınmıştır (Globeconomy, 2021; TÜİK, 2021). Siyasi partiler Merkez Sağ; Radikal Sağ– Milliyetçi; Radikal Sağ–Siyasal İslam; Merkez Sol; Radikal Sol ve Diğer olarak sınıflandırılmış ve bu sınıflandırmaya göre toplam oy oranları dikkate alınmıştır. Endekslerin geliştirilmesinde “minimum/maksimum” yaklaşımından ve aritmetik ortalamadan faydalanılmıştır.

Çalışmada demokrasi, eğitim ve ideolojik rekabet endeksleri arasındaki ilişkileri incelemek ve ilişkilerin derecesini ölçmek için korelasyon analizi yapılmıştır. Böylece endeks kriterlerinin bir

toplumun oy verme kültürü üzerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Korelasyon analizinde ilgili katsayı 0 ile 1 arasında pozitif ya da negatif değer alabilir. Katsayının mutlak değer olarak 1'e yaklaşması incelenen iki değişken arasındaki ilişkinin kuvvetlendiğini, tersi olarak 0'a yaklaşması ise incelenen iki değişken arasındaki ilişkinin zayıfladığını gösterir. Katsayının pozitif olması durumunda incelenen iki değişken arasında doğru yönlü, katsayının negatif olması durumunda ise incelenen iki değişken arasında ters yönlü bir ilişki bulunduğunu gösterir. Veri setinde yer alan değişkenler Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1. Çalışmada Kullanılan Değişkenler

Değişken	Açıklama
EE	Eğitim Endeksi (ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretimde okullaşma oranı ile GSYH'den eğitime ayrılan pay aracılığı ile hesaplanmıştır.)
DE	Demokrasi Endeksi
İRE	İdeolojik Rekabet Endeksi (genel ve yerel seçimlerde farklı ideolojik gruplardaki siyasal partilerin aldığı oy oranları aracılığı ile hesaplanmıştır.)

3. Bulgular

3.1. Eğitim ve İdeolojik Rekabet Endekslerinin Geliştirilmesi

İlk aşamada genel seçimler için (1983-2018) ve yerel seçimler için (1984-2018) serideki en küçük ve en büyük değerler belirlenmiş, sonrasında her bir değişken için Formül 1 yardımıyla ilk endeks değerleri hesaplanmıştır.

$$\text{İlk Endeks} = \frac{(D_{\max} - D_i)}{(D_{\max} - D_{\min})} \quad (1)$$

Formülde yer alan;

D_{\max} : Serinin en büyük değerini

D_{\min} : Serinin en küçük değerini

D_i : Gerçek değeri ifade etmektedir

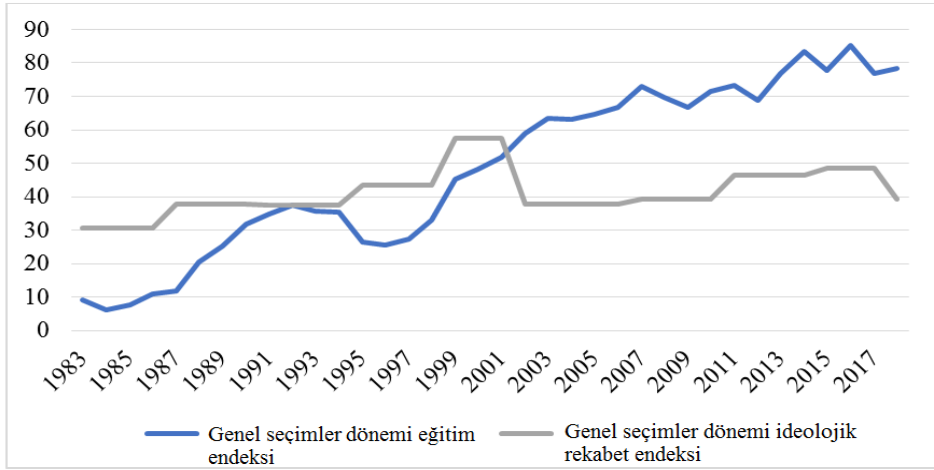
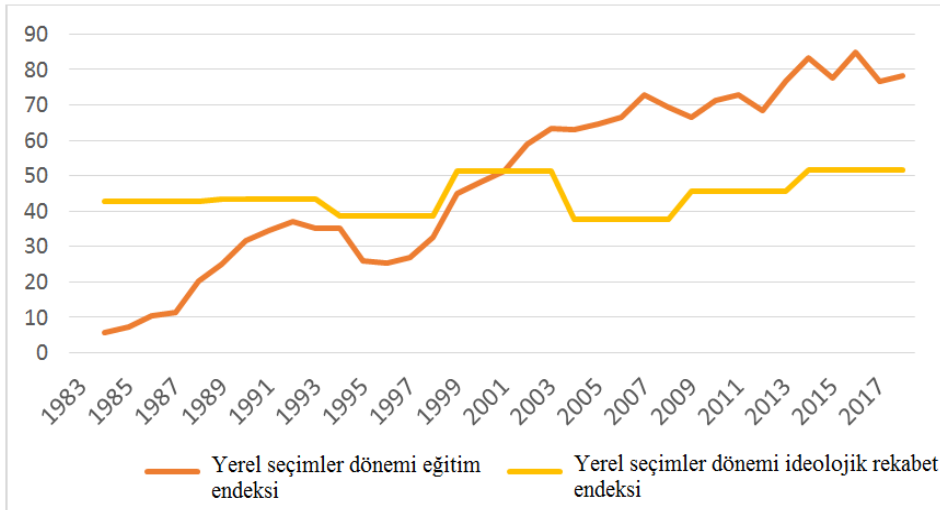
Bir sonraki aşamada her bir değişken için hesaplanan ilk endeks değerlerinin aritmetik ortalaması alınarak alt endeks değeri oluşturulmuştur.

$$\text{Alt Endeks} = \frac{1}{n} \sum_{i=1}^n \text{İlk Endeks}_i \quad (2)$$

Son aşamada ise alt endeks değerleri 1'den çıkarılıp 100 ile çarpılarak nihai endeks oluşturulmuştur. Tablo 2'de nihai endeks değerleri görülmektedir. Eğitim endeksinde yükselen endeks değerleri pozitif bir durumu belirtirken, düşen endeks değerleri ise negatif bir duruma belirtmektedir. İdeolojik Rekabet endeksinde ise yükselen değerler kutuplaşmanın azaldığını ve farklı ideolojilerin toplumda karşılık bulabildiğini, düşen değerler ise farklı ideolojilerin baskılandığını ve ikili bir siyasal yapının oluştuğunu göstermektedir (Grafik 1 ve Grafik 2).

Tablo 1. Hesaplanan Nihai Endeks Değerleri

	Genel Seçimler Dönemi Eğitim Endeksi	Yerel Seçimler Dönemi Eğitim Endeksi	Genel Seçimler Dönemi İdeolojik Rekabet Endeksi	Yerel Seçimler Dönemi İdeolojik Rekabet Endeksi
1983	9,17	-	30,50	-
1984	6,23	5,74	30,50	42,75
1985	7,70	7,26	30,50	42,75
1986	10,89	10,47	30,50	42,75
1987	11,80	11,38	37,72	42,75
1988	20,62	20,24	37,72	42,75
1989	25,26	24,87	37,72	43,37
1990	31,95	31,62	37,72	43,37
1991	34,87	34,52	37,35	43,37
1992	37,40	37,06	37,35	43,37
1993	35,61	35,22	37,35	43,37
1994	35,52	35,12	37,35	38,53
1995	26,43	26,02	43,54	38,53
1996	25,57	25,17	43,54	38,53
1997	27,24	26,86	43,54	38,53
1998	32,98	32,63	43,54	38,53
1999	45,14	44,82	57,60	51,44
2000	48,35	48,08	57,60	51,44
2001	51,66	51,40	57,60	51,44
2002	59,04	58,79	37,84	51,44
2003	63,51	63,28	37,84	51,44
2004	63,17	62,95	37,84	37,54
2005	64,74	64,54	37,84	37,54
2006	66,71	66,52	37,84	37,54
2007	72,96	72,79	39,20	37,54
2008	69,58	69,40	39,20	37,54
2009	66,73	66,51	39,20	45,72
2010	71,38	71,20	39,20	45,72
2011	73,16	72,96	46,39	45,72
2012	68,76	68,53	46,39	45,72
2013	76,97	76,76	46,39	45,72
2014	83,36	83,20	46,39	51,48
2015	77,84	77,70	48,51	51,48
2016	85,06	84,95	48,51	51,48
2017	76,90	76,71	48,51	51,48
2018	78,38	78,22	39,27	51,48

Grafik 1. Genel Seçimler Dönemi Endeks Değerlerinin Gelişimi**Grafik 2.** Yerel Seçimler Dönemi Endeks Değerlerinin Gelişimi

3.2. Eğitim, İdeoloji ve Demokrasi Kavramlarının Oy Verme Davranışı Üzerindeki Etkisi

Oy verme davranışı birçok değişkenle doğrudan ilişkilidir. Başta eğitim olmak üzere demokrasi, siyasal kültür, sosyal ilişkiler, ideoloji, ekonomi gibi pek çok faktör bireyin oy verme davranışı üzerinde belirleyici etkiye sahiptir. Bu amaçla eğitim ile demokrasi ve ideoloji endeks verilerinin birbirleri arasındaki ilişki durumunu belirlemek ve oy verme davranışı üzerindeki etkisini ölçebilmek için Pearson korelasyon analizi uygulanmıştır. Korelasyon analizinin bulguları ise Tablo 3'te gösterilmektedir.

Tablo 2. Endeksler Arası Korelasyonlar

	Demokrasi	Genel Eğitim	Yerel Eğitim
Genel Eğitim	-,442**		
Yerel Eğitim	-,458**		
Genel İdeoloji	-,231	,463**	
Yerel İdeoloji	-,497**		,403*

*p<0,05; ** p<0,01

Genel ve yerel seçim dönemi için *eğitim endeksi* ile *demokrasi endeksi* arasındaki ilişki incelendiğinde ters yönlü ve orta şiddette bir ilişki bulunmuştur. Demokrasi endeksi verilerine göre 2015 yılından itibaren endeksin anokrasi anlamına gelen -5 ile +5 aralığında değer aldığı, ancak aynı dönemde eğitim endeksinin en yüksek değere ulaştığı görülmektedir. Oysaki demokrasi ve temel bileşenleri olan; hukukun üstünlüğü, sivil özgürlükler, siyasi katılım, seçimler, çoğulculuk gibi değerler eğitimle gelişir ve şekillenir. Eğitimli bireyler demokrasiyi eğitim sisteminin doğal bir üyesi ve parçası olarak tartışır, yaşayarak öğrenir ve deneyimler. Zira demokrasilerin etkin şekilde işleyişi eğitimli ve özgür düşünen birey sayısının artmasına bağlıdır. Aksine düşük eğitim düzeyine sahip ülkelerde diktatörlük, demokrasiden daha istikrarlıdır. Bu nedenle daha yüksek eğitim düzeyine sahip ülkelerde demokrasi düşüncesinin gelişimi ve anti-demokratik zorluklara dayanması daha olasıdır (Glaeser vd., 2007; Hopkins, 2018; Zelenicky vd., 2010). Son dönemde “her ilde en az bir üniversite” sloganı ile 81 ilin tamamına açılan üniversiteler ve yüksek okullaşma oranı eğitim endeksinin yükselmesine neden olmuştur. Aynı dönemde ülkemizin yönetim sisteminin değişimi ile (parlamentar sistemden başkanlık sistemine geçiş) birlikte gittikçe otoriter bir yönetime kayması demokrasi endeks değerini düşürmüştür.

Genel seçimler için *eğitim endeksi* ile *ideolojik rekabet endeksi* arasındaki ilişki incelendiğinde orta şiddetli ve doğru yönlü bir ilişki görülmektedir. Eğitim endeks değeri arttıkça ideolojik rekabet endeks değeri de artış göstermektedir. Bu anlamda ideolojik rekabet artıp kutuplaşma azalmakta ve farklı ideolojiler toplumda karşılık bulabilmektedir. Yerel seçim dönemi için *eğitim endeksi* ile *ideolojik rekabet endeksi* arasındaki ilişki incelendiğinde iki endeks arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Yerel seçimler belediye hizmetleri, il ve ilçe belediye meclislerinin seçimi ve mahalle muhtarlıkları gibi tamamen yerel konulara odaklıdır. Özellikle adayın sahip olduğu kimi özellikler (eğitim düzeyi, projeleri, iletişim kurma becerisi, akrabalık bağı, fiziksel özellikleri, etnik yapısı, hemşericilik ilişkisi vb. özellikler) seçmen tercihinde etkilidir. Bu nedenle yerel seçim dönemi için eğitim endeksi ile ideolojik rekabet endeksi arasında ilişki olmaması beklenen bir durumdur.

Genel seçim dönemi için *ideolojik rekabet endeksi* ile *demokrasi endeksi* arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki yoktur. Yerel seçimler için *demokrasi endeksi* ile *ideolojik rekabet endeksi* arasında orta derecede negatif bir ilişki vardır. Türkiye’de Cumhuriyetin ilan edilmesi ile süregelen ideolojik kutuplaşma, aydınlanmanın, çağdaşlığın ve özgürlüğün temsil edildiği “sol” ve geleneksel değerlere olan bağlılığın temsil edildiği “sağ” ideoloji olarak şekillenir. Oysaki Türkiye’de seçmen tercihleri günün koşullarına göre değişebilmektedir. Eğitim seviyesindeki artış, önceliklerin değişmesi vb. nedenlerle seçmen tarafında katı bir ideoloji mantığı karşılık bulmamaktadır. Örneğin AKP’nin yerel seçimlerde İstanbul, Ankara gibi büyük şehirleri kaybederek bu bölgelerde CHP’nin seçimleri kazanması, yine büyükşehir belediyesi seçimlerinde Fatih gibi muhafazakâr seçmenin yoğun olduğu

bir ortamda CHP'nin AKP'nin önüne geçmesi seçmen tercihlerinin süreç içinde değişebileceğine yönelik temel bir örnek olarak verilebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bireyin siyasal yaşama yönelik düşüncelerini aktarabildiği en temel alan oy verme davranışıdır. Enflasyon ve işsizlik gibi ekonomik göstergeler yanında başta eğitim olmak üzere, demokrasiye olan inanç, ideoloji, demografi vb. faktörler seçmen davranışlarının ortaya çıkmasında oldukça etkilidir. Küreselleşme düzeyi artan, eğitim seviyesi yüksek, demokrasiyi özümsemiş, ideolojik kaygısı olmayan özgürce düşünebilen toplumlarda bireylerin siyasal sürece katılımı da farklı yoğunlukta gerçekleşir. Bu tür toplumlarda seçmenin siyasal sürece katılımı sadece oy verme davranışı ile sınırlı değildir. Aynı zamanda seçmen, hükümet politikalarının belirlenmesinde ve uygulanmasında da aktif olarak rol oynar. Bu anlayış içinde eğitim, demokrasi, ideoloji endeks verileri oy verme kültürünü/davranışını açıklamada oldukça önemlidir.

Ekonomik ve sosyal kalkınma için eğitim şarttır. Eğitim demokrasi kültürünün yerleşmesi ve gelişimine katkı sunar. Eğitimli bir toplumda demokrasi isteği ve bilinci artar. Özellikle yükseköğretim bireye sosyal statü ve ekonomik gelir sağlar. Toplumsal fayda oluşturur. Eğitimsiz bir toplumda ise otokratik bir yönetim anlayışı hakim olur. Siyasal iktidara biat kültürü yaygınlaşır. Seçmenin dini ve milli duyguları istismara açık hale gelir. Ekonomik çöküş başlar. Gerçek demokrasinin oluşabilmesi için seçmenlerin eğitimli olması şarttır. Türkiye açısından yapılan bu çalışmada, genel ve yerel seçimler için eğitim ile demokrasi endeksi arasında orta derecede negatif bir ilişki vardır. Bunun nedeni Türkiye’de eğitim sistemindeki yetersizliktir. Yükseköğretim kurumlarının değerlendirilmesinde önde gelen küresel ağlardan biri olan Universitas verilerine göre Türkiye, yükseköğretim okullaşma oranları bakımından çok sayıda ülkeyi geride bırakmaktadır. Ancak katma değer oluşturma ve gelir üretebilme yeteneği bakımından sorunlu ülkeler kategorisindedir. Türkiye’nin her ilinde en az bir adet devlet üniversitesi kurulmasına bağlı olarak eğitim endeksi yüksek çıkmıştır. Ancak eğitim endeksi yüksek olmasına rağmen demokrasi endeksi “parlamentar sistemden başkanlık sistemine geçiş” nedeniyle düşmüştür. Bu nedenle 2015 yılından sonra anokrasiye doğru bir yönelim olmuştur. Bu durum eğitim sisteminin siyasal iktidara (ideolojiye) göre belirlenmesinin bir sonucudur (Korkmaz, 2017; Nar, 2020).

Araştırmalar eğitim ile ideoloji arasında bir korelasyon olduğunu gösterir. Ayrıca eğitimde yapılan reformlar ideolojilerin yayılmasına imkan tanır (Meyer, 2017). Benzer şekilde yapılan analizde eğitim ile ideolojik rekabet endeksi arasında pozitif ve orta derecede anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Buna göre eğitim seviyesi arttıkça ideolojik rekabet endeksi artmakta, seçmen tercihinde farklı düşünceler siyasal yaşamda temsil edilmektedir. Bu manada Türkiye’deki seçmenlerin eğitim seviyesinin artmasına bağlı olarak siyasal tercihleri belli bir ölçüde değişiklik gösterir. Yerel seçimlerde ise oy verme davranışı daha ziyade adayın niteliklerine ve gelecekteki projelerine göre belirlendiğinden, ideolojik endeks verileri ile eğitim endeks arasındaki ilişki çok zayıf ya da yetersizdir. Diğer bir sonuca göre ideolojik rekabet endeksi ile demokrasi endeksi arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Bu durum günümüzde oy verme davranışında ideolojik önceliklerden ziyade kişisel çıkarların belirleyici olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla Türkiye’de ideolojik rekabetin yeterince sağlanamadığı ve farklı düşüncelerin ortaya çıkmasında yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. GSYH’den eğitime ayrılan payın yükseltilmesi ve eğitimde etkinliğin artırılması ile farklı ideolojiler ve siyasal partiler ortaya çıkabilir. Bu bağlamda eğitimde kalite düşüklüğünün giderilmesi ve parlamenter sistemin geliştirilerek tam demokrasi kültürünün yerleşmesi ile oy verme davranışının da evrileceği öngörülebilir.

Kaynakça

- AACSB International. (2011). *Globalization of management education*. Bingley, UK: Emerald Group Publishing.
- Achterberg, P. (2006). Class voting in the new political culture; economic, cultural and environmental voting in 20 Western countries. *International Sociology*, 21(2), 237–261.
- Achterberg, P., & Houtman, D. (2006). Why do so many people vote ‘unnaturally’? A cultural explanation for voting behaviour. *European Journal of Political Research*, 45(1), 75–92.
- Benney M., Gray, E. P., & Pear, .R H. (2013). *How people vote: A study of electoral behaviour in Greenwich*. London: Routledge.
- Bernholz P., & Vaubel, R. (2007). The effect of interjurisdictional competition on regulation: Theory and overview. In P. Bernholz & R.Vaubel (eds.), *Political competition and economic regulation* (pp.1–18). Routledge.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp.241–258). Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (1993). *The field of cultural production*. New York: Columbia University Press.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical reason: on the theory of action*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Brian, N. (2009). *A comprehensive dictionary of economics*. Chandigarh: Abhishek Publications.
- Bruter, M., & Harrison, S (2017). *Understanding the emotional act of voting*. London School of Economics.
- Campbell, D. E. (2010). *Why we vote*. Princeton University Press.
- Caplan, B. (2006). *The myth of the rational voter*. Princeton University Press.
- Chen, F., Jing, Y., & Lee, J.M. (2016). Culture matters: The looks of a leader are not all the same. *Social Psychological and Personality Science*, 7(6), 570–578.
- Crimmins J.E. (2011). *Utilitarian philosophy and politics: Bentham's later years*. Continuum.
- Cwalina, W., Falkowski, A.,& Newman, B. (2011). *A cross-cultural theory of voter behavior*. Routledge.
- Dekker, P., & Peter, E. (1987). Working class authoritarianism: A re-examination of the lipset thesis. *European Journal of Political Research*, 15(1), 395–415.
- Frank, T. (2020). Paul Krugman got the working class wrong. That had consequences. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/>
- GlobalEconomy. (2021). *Economic data*. <https://www.theglobaleconomy.com>
- Gschwend, T. (2004). *Strategic voting in mixed electoral systems*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-257775>
- Glaeser E.L., Ponzetto, A. M., & Shleifer A. (2007). Why does democracy need education? *J Econ Growth*, 12(1), 77–99.
- Goldman, S. (1996). Voting behavior on the United States courts of appeals, 1961-1964. *The*

- American Political Science Review*, 60(2), 374–383.
- Grootaert, C. (1998). Social capital: The missing link? *Social Capital Initiative Working Paper*, No.3. Washington, D.C.: World Bank.
- Harding, R. (2020). *Rural democracy*. Oxford University Press.
- Henderson, J., & Gulsrud, N.M. (2019). *Street fights in copenhagen: Bicycle and car politics in a green mobility city*. Routledge.
- Henriques, C. (2013). *Cultural values and voter turnout*. Lund University.
- Hillman, A., Metsuyanım, K., & Potrafke, N. (2015). Democracy with group identity. *CESifo Working Paper*, CESifo, Munich.
- Hooghe, M., & Quintelier, E. (2013). Poplitical participation in European. In S.I. Keil & O.W. Gabriel (eds.), *Society and democracy in Europe*. Routledge.
- Hopkins, N. (2018). Dewey, democracy and education, and the school curriculum. *Education 3-13*, 46(4), 1–8.
- King, B. A., & Hale, K. (2016). *Why don't Americans vote? Causes and consequences*. ABC-CLIO.
- Lamont, M. (1987). Cultural capital and the liberal political attitudes of professionals: Comment on brint. *American Journal of Sociology*, 92(1), 1501–1506.
- Lieske, J., & Hasecke, E. (2009). The cultural basis of party identification. *Toronto Meeting Paper*. Cleveland State University.
- Lin, N. (2008). Building a network theory of social capital. In N. Lin, K. Cook & R. S. Burt (eds.), *Social capital theory and research* (pp. 3–30). New Jersey: Aldine Transaction.
- Lipset, M. (1981). *Political man: The social bases of politics*. Hopkins University Press.
- Knoema. (2021). *The democracy index*. <https://knoema.com>
- Korkmaz, E. (2017). Demokrasi ve kalkınmanın alt yapısı: Eğitim. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 72, 129–143.
- Meyer, A. G. (2017). The impact of education on political ideology: Evidence from European compulsory education reforms. *Economics of Education Review*, 56 (1), 9–23.
- Moghaddam, F. (2005). *Great ideas in psychology: A cultural and historical introduction*. Oneworld Publications.
- Nar, M. (2020). The relationship between human capital and financial development: A case study of Turkey. *International Journal of Financial Research*, 11(1), 157–170.
- Nelson, P.J., & Greene, K.V. (2003). *Social rules and public choice*. The University of Michigan Press.
- Nieuwbeerta, P. (1996). The democratic class struggle in postwar societies: Class voting in twenty countries, 1945-1990. *Acta Sociologica*, 39(4), 345–383.
- Ourworld. (2021). *Democracy index*. <https://ourworldindata.org/democracy>
- Pardo, J. C. (2007). Threats democracy faces: An overview. In J. Pardo & P. Schwartz (eds.), *Public choice and the challenges of democracy* (pp. 15–34). Edward Elgar Publishing.
- Rowley, C. (2004). Gordon Tullock at four score years: An Evaluation. In C.K. Rowley & F. Schneider (eds.), *The Encyclopedia of Public Choice*. Kluwer Academic Publishers.

- Sayılan, F. (2020). *Eleştirel pedagoji Sözlüğü*. <http://www.elestirelpedagoji.com/>
- Smith, P. (2005). *Kültürel kuram* (S. Güzelsarı, İ. Gündoğdu, Çev.). İstanbul: Babil Yayınları.
- Scott, H., & Samson, J. (2009). *An introduction to music Studies*. Cambridge University Press.
- Shughart, W.F., & Razzolini, L. (2001). *Public Choice*. Edward Elgar Publishing Limited.
- Sjur, B., Harkavy, R., & Land, H. (2013). *Reimagining democratic societies: A new era of personal and social responsibility*. Council of Europe.
- Soydan, B. (2018). *Yoksullar neden her yerde artık sağa oy veriyor?* <https://t24.com.tr/yazarlar/baris-soydan/yoksullar>.
- Tullock, G., Seldon, A., & Brady, G. (2002). *Government failure: A primer in public choice*. Cato Institute.
- TÜİK. (2021). *Türkiye İstatistik Kurumu*. <https://www.tuik.gov.tr>
- Vowles, J., & Xezonakis, G. (2016). Globalization, positional and valence politics, and the global financial crisis. In J. Vowles & G. Xezonakis (eds.), *Globalization and domestic politics: Parties, elections, and public opinion*. Oxford University Press.
- Wattenberg, M. (2008). *Is voting for young people? With a postscript on citizen*. Pearson Longman.
- Wolfgang, St. (2017). The return of the repressed. <https://newleftreview.org/issues/ii104/articles/wolfgang-streeck-the-return-of-the-repressed>
- Worthington, R. (2009). *The idol effect: How culture reinforces voting habits in democracies*. Verlag.
- Zelenicky, L., Stehlikova, B., & Tirpakova, A. (2010). Analysis of the relationship between democracy and education using selected statistical methods. *Problems of Education in The 21st Century*, 21(1), 185–195.

DİNİ İÇERİKLİ MÜZİK TERAPİNİN DUYGU DURUMA ETKİSİ

The Effect Of The Religious Music Therapy On Mood



Dr. Öğr. Gör. Ayşe KAYA GÖKTEPE

Istanbul Şehir Üniversitesi, MYO, Sosyal Hizmetler Pr., İstanbul, Türkiye, aysekayagoktepe@gmail.com



Doç. Dr. Sevde DÜZGÜNER

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD, İstanbul, Türkiye, seveduzguner@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
12.03.2021

Kabul/Accepted:
14.05.2021

Sayfa/ Page:
213-237

Öz

Müziğin içerdiği sembolik mesajın duygulara yansımaları bireylerarası farklılık göstermektedir. Araştırmanın amacı, katılımcıların dini müzik dinlediğinde hissettiği duyguları tespit etmek ve dini müzik ve duygu ilişkisini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaktır. Dini içerikli müzik terapi seanslarında Bonny Yönlendirilmiş İmgelem Modeli kullanılarak dört oturum gerçekleştirilmiş ve bu oturumların bireylerin duyguları üzerinde yol açtığı değişiklikleri ölçmek amacıyla odak görüşmesi yöntemiyle veriler toplanmıştır. Yaşları 18 ile 27 arasında değişen 58 katılımcıyla gerçekleştirilen nitel desende tasarlanan bu çalışmada elde edilen verilere içerik analizi uygulanmıştır. Çalışmada elde edilen bulgular dini içerikli müziğin rahatlatıcı etkisinin rahatsızlık veren etkisine kıyasla daha yüksek olduğunu göstermiştir. Ayrıca zihinsel çağrışımlarda hareket eden görüntülerin ortaya çıkması araştırmanın dikkat çekici bulgularından biri diğeridir. Müzik ruhu dinlendiren yapıda olduğu kadar hareketli bir yapıya da sahiptir. Haliyle katılımcıların bu hareket akışı içerisinde kendilerini sükunet ve huzurla daha kolay bırakabildikleri öne çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Müzik Terapi, Dini İçerikli Müzik Terapi, Müzik Psikolojisi, Duygu Durum.



10.32579/mecmua.895506

Abstract

The unconscious message within the body of the music evokes differently among the individuals. The purpose of the study is to determine the feelings of the participants when they listen to religious music and to reveal the relationship between religious music and emotion in detail. Four religious music therapy sessions were conducted based on the Bonny Guided Imagery Model, and the data were collected by focus interview method. Content analysis applied to the qualitative data, which was revealed from the 58 participants who are between 18 and 27 year-old. The findings obtained in the study showed that the relaxing effect of religious music was higher than the disturbing effect. In addition, the emergence of moving images in cognitive associations is one of the striking findings of the study. Music has a dynamic nature as well as a relaxing side. Consequently, it was emphasized that the participants had the experience of letting themselves to be calm down and feel at peace while the musical movement goes on.

Keywords: Psychology of Religion, Music Therapy, Religious Music Therapy, Psychology of Music, Mood.

Atıf/Citation: KAYA GÖKTEPE, A., DÜZGÜNER S. (2021). Dini İçerikli Müzik Terapinin Duygu Duruma Etkisi. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 213-237.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Öğr. Gör. Dr. Ayşe KAYA GÖKTEPE

Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Rate: Araştırmacılar çalışmaya eşit oranda katkı yapmışlardır.

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.

Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi Bilim Dalı'nda Sevde Düzgüner danışmanlığında Ayşe Kaya Göktepe'nin doktora tez çalışmasından türetilmiştir.

Giriş

Müziğin insan üzerinde ne tür bir psikolojik etki bıraktığı merak konusudur. Müziğin insan üzerinde bıraktığı psikolojik etkiden hareketle destekleyici bir terapi biçimi olarak kullanılması da pek çok araştırmaya konu olmuştur.

Müzik terapi insanların *fiziksel, psikolojik, sosyal ve zihinsel ihtiyaçlarını karşılamak için kanıta dayalı* bir çerçevede *müzikal öğelerin klinik amaçla* kullanıldığı terapötik bir yaklaşım biçimidir (GETAT, 2014). Bilimsel literatürde yer alan araştırmalarda müzik terapinin demans & alzheimer (Karadeniz-Şahin, 2017; Lök & Bademli, 2015; Lök & Bademli, 2016; Torun, 2016), koroner arter hastalığı (Çiğerci, 2012; Uysal, 2016; Kılıç, 2016), ağrı (Çınar vd., 2016; Bahadır, 2016; Uçaner, 2013), KOAH (Horuz & Kurçer, 2017; Horuz, 2013), yoğun bakım hastaları (Araç, 2012; Uzelli-Yılmaz vd., 2016; Arslan, 2007; Uzelli & Korhan, 2014), kanser (Yıldırım & Gürkan, 2007; Çam-Yıldırım, 2003; Duran, 2011), felç (Doğan vd., 2011) ve nörolojik hastalıklar (Torun & Çiyiltepe, 2015; Cankurtaran, 2017) gibi fiziksel hastalıkların rehabilitasyonu ve tedavisinde kişiye özel bir çerçevede kullandığı görülmektedir. Ayrıca stres ve anksiyete (Arlı, 2015; Cantekin, 2012), öfke problemleri (Sezer, 2010; Sezer, 2011), sınav kaygısı (Sezer, 2009a; Sezer, 2009b), depresyon (Kavak vd., 2015; Kılıç, 2016), sosyal fobi (Karagün vd., 2010) ve uyku bozuklukları (Kılıç vd., 2015; Sarıkaya & Oğuz, 2016) gibi psikolojik rahatsızlıkların sağaltımında da müzik terapinin destekleyici bir tedavi yöntemi olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır.

Öte yandan psikolojik rahatsızlıkların temel karakteristik özelliklerine bakıldığında; bireyin stres verici bir olay karşısında güvenliğinin sarsılmasına bağlı savunma mekanizmalarının yetersiz kalması, farklı durumlara maruz kalmanın sonucunda bireyin duygu durumunda meydana gelen çeşitli değişimler ya da bireyin zihinsel bir tehdit algısına bağlı psikolojisinde açığa çıkan ve karşı konulamayan bir endişe durumu gibi öğelerin yer aldığı görülür (APA, 2013). Dolayısıyla psikolojik hastalıkların ortaya çıkışının bir ön basamağında yer alan algılanan stres düzeyi ve duygu durum değişkenlerinin çalışılması psikolojik rahatsızlıkların önlenmesi ve anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Nitekim son yıllarda koruyucu sağlık alanında bilimsel araştırmalara ilginin artması da bu durumu destekler niteliktedir (Kulakaç vd., 2016). Duygular, *bireylerin bir nesne, durum ya da diğer bireyler ile kurduğu ilişkiler karşısında iç dünyasında açığa çıkan ve sıklıkla fizyolojik temelleri/kaynakları tam olarak tespit edilemeyen sevinç, hüznün, burukluk gibi izlenimler* (Acar & Demir, 1993, s. 106) ve *kişisel tecrübelerdir* (Piotrowski, 2003, s. 580). Duyguların açığa çıktığı durumlar pozitif ya da negatif durumlar olabilmektedir.

İnsan benliğinin en güçlü ve bir o kadar da insanî ve evrensel yanı olan duyguları ifade etmek için bireylerin diğer sanat dallarının yanı sıra müziğe de başvurduğu görülmektedir. Duygu ve müziğin bu denli yakın ilişkisinden hareketle müziğin dinî duyguların bir ifade biçimi olarak tercih edilmesi de karşımıza çıkan bir diğer olgudur. Bu bağlamda tarihsel düzlemde müzik ve dinin en eski çağlardan bu yana sıkı bir ilişki içinde olduğu göze çarpmaktadır. Müziğin bireysel bağlamda kutsal varlığa dua etme ve ilişki kurma aracı olarak kullanılmasının yanı sıra (Odabaşı, 2014, s. 1425), grup bağlamında çeşitli dinî ritüellerde bireyleri ortak bir duygu, düşünce ve davranış etrafında toplayıcı fonksiyonlarının da (Göcen, 2016, s. 271) olduğu göze çarpmaktadır. Yahudilik, Hristiyanlık gibi semâvî dinlerde ve çeşitli grupların (Süryânî, Rum, Ermeni, Presbiteryen) dinî geleneklerinde de müzikal uygulamalar göze çarparken, İslam dini ve Türkiye özelinde beş vakit okunan ezanlar, hac ve umre ibadeti esnasında melodik ton ile söylenen tesbihat, Mevlevî tarikatının sema ayinleri düzenlemesi de müziğin ve dinin günlük yaşamda iç içe geçmiş formlarına birer örnektir (Düzgüner, 2007).

Müzik aracılığıyla dinî değerlerin aktarılması da söz konusudur. Nitekim Tolstoy (2010, s. 230) bunu şu cümleyle ifade etmektedir:

“Sanat ne keyiftir, ne avuntu, ne de eğlence; sanat yüce bir iştir. Sanat insan yaşamında bilinçli bilgiyi duygulara aktaran organdır”.

Gerek kolektif dinî değerlerin taşıyıcısı olarak gerekse dinî tecrübe imkânı sunması bakımından psikoloji ile iç içe geçmiş dinî müziğin insan psikolojisi üzerinde meydana getirdiği etkiler merak uyandırıcı niteliktedir. Bu sebeple konu çerçevesinde görece duygusal değişimlerin yoğunlukta olduğu gelişim döneminde yer alan 18-27 yaş arası 58 adet gönüllü üniversite öğrencisine müzik terapi uygulanarak onların kısa ve uzun vadede yaşadıklarının duygu durumları üzerindeki etkisi incelenmiştir.

1. Araştırmanın Önemi

Türkiye’de müzik terapinin çoğunlukla hastalıkların tedavisinde kullanılmasına yönelik çalışmalar yoğunudur (Can & Yılmaz, 2019). Ancak hastalık düzeyine erişmese de sağlıklı insanlar da zaman zaman kaygı ve stres yaşayabilmektedir. Bu bakımdan müzik terapinin yalnızca hastalık tedavisinin aksine; var olan sağlığı teşvik etmek (Abrams, 2012, s. 65), hastanın var olan potansiyellerini arttırmak (bkz. Bruscia, 1987), duygusal ve psiko-sosyal sağlığı geliştirmek, müzik aracılığıyla refahı arttırmak (AMTA, 2008), refahı korumak (Avusturya Profesyonel Müzik Terapistleri Derneği, 2017; Kanada Müzik Terapi Derneği, 1994) ve refahı yeniden sağlamak (Bruscia, K., 1986, s. 1) için müziğin araç olarak kullanıldığı bir müdahale biçimi olarak uygulanması da önemlidir. Terapist bizâtihi bu refah için program yapabileceği gibi danışanın refahı için gerekli kaynakları bulmasına yarayacak yardımcı rolü de üstlenebilir (bkz. Bruscia, 1987). Müziğin yalnızca psikopatolojik süreçlere müdahale olarak değil, danışanı topluma kazandırmak (bkz. Barcellos, 2015) amacıyla da kullanıldığı bilinmektedir. Bu yönüyle koruyucu sağlık müdahalelerinde müzik terapiye başvurulabileceği söylenebilir.

Müzik terapinin bireylerin kişisel keşif sürecine ilham veren (bkz. Doyle, 1989), insanın intrapsişik süreçlerindeki müzikal duyguları ve hisleri araştıran (bkz. Colon, 1984; Bruscia, 1984a, s. 15) manevî bir boyutunun da olduğu yine literatürdeki tanımlarda göze çarpmaktadır. Müzik terapinin, sanat, sağlık, tıp, eğitim, müzik ve psikoloji gibi pek çok alandan beslenen interdisipliner bir çerçevede (Bruscia, 2016, s. 9) insan sağlığının tüm yönlerine nüfuz edebilecek bütüncül bir yaklaşım biçimine sahip olması da dikkat çeken bir diğer yönüdür.

Literatürde dinî müziğin psikolojik etkisi üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında; tecrübi psikoloji bağlamında mevlevî ayin musıkisi ve sema ayininin etkileri (Düzgüner, 2007), mersiyelerin psikolojik etkisi (Macit, 2011), dinî müziğin nöropsikolojik etkisi (Arslan, 2016), dinî müziğin öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutumuyla ilişkisi (Yeni, 2016), kimlik oluşumunda dinî müziğin etkisi (Karaburun-Doğan & Kılınçer, 2016) konularında çeşitli araştırmaların yapıldığı göze çarpmaktadır. Dinî içerikli müzik terapi konusunda yapılan araştırmaların ise; kanser, (Fereshteh, 2013), madde bağımlılığı (Sharma, 2012), otizm (Mohamad vd., 2013) gibi hastalıkların rehabilitasyonunda ya da hastalıkların önlenmesini amaçlayan; müziğin hormonlar üzerindeki etkisi (bkz. Moffitt & Moffitt, 1997), müziğin kilisede kullanımından ilaçsız tedavi olarak sunulması (Adedeji, 2008); müziğin yaşlılar üzerindeki etkisi (Lowis & Hughes, 1997) gibi konularda odaklandığı görülmektedir. Ayrıca dinî içerikli müzik terapinin manevî destek sunması bakımından (Softić, 2011) palyatif bakım ünitelerinde (Salmon, 2001) kullanılması da araştırmalara konu olmuştur. Dinî içerikli müzik terapinin mistik duygulanımların fenomenolojisi (Arslan, 2015) bağlamında incelendiği çalışma da dikkat çekmektedir. Türkiye’de müzik terapi alanında yapılan çalışmalara bakıldığında tek seanslık tıbbî müzik (music medicine) uygulamalarının yoğunlukta olduğu, uzun süreli müzik terapi çalışmalarının ise kısıtlı olduğu görülmektedir. Ayrıca bu çalışmalar arasında da sıklıkla Türk Müziği eserleri, pentatonik eserler ya da Klasik Batı Müziği eserlerine başvurulduğu göze çarpmaktadır (Yılmaz & Can, 2019). Dinî musıkî formlarının



kullanıldığı tek seanslık (Arslan, 2016) uygulamaların yapıldığı çalışmalar bulunsa da, dinî içerikli musikî eserlerinin kullanıldığı uzun süreli müzik terapi çalışmaları alanında eksiklik yaşanmaktadır. Bir taraftan duyguların ifade biçimi olarak başvuru müziğin dinî duyguların da bir ifade biçimi olarak tercih edilmesinin yanı sıra (Düzgüner, 2017) diğer taraftan bireylerin dinledikleri müziklerden kendi değer ve inanç sisteminin çerçevesinde etkilendikleri görülmektedir. Bu yüzden iç içe geçmiş olan din ve psikoloji ilişkisinden hareketle dinî içerikli müziğin uzun süreli bir müzik terapi çalışmasına konu olması bu çalışmayı özgün kılan niteliklerden bir diğeridir.

Müziğin soyut yönü olması sebebiyle diğer sanat biçimlerine nazaran duygulara nüfuz etmesi daha kolay olmaktadır. Bir diğer ifadeyle, müziğin içerdiği sembolik mesaj bireyin duygu dünyasında kişisel olarak algılanmaktadır. Aynı müziği dinleyip farklı duygular hissedilmesi bireysel sembolik dünyanın farklılaşmasına örnek durumlardan birisidir. Bu durum müziğin oldukça öznel yapısına dikkat çekmektedir. Müzik dinlemek ve bireyde uyandırdığı duyguların ilişkisi alanyazında pek çok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmaların sıklıkla nicel araştırma deseniyle kurgulandığı ve bu sebeple bireylerin yaşadığı tecrübeye ilişkin öznel verilere ulaşabilme açısından yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu sebeple bu çalışmada bireylerin o esnada yaşadığı dinî tecrübeye ilişkin çeşitli tema ve çağrışımların incelenmesi ve bireylerarası farklılıklarını gözlemleyebilmek adına nitel yöntemlerden yararlanılmıştır. Bu bağlamda elinizdeki bu araştırmanın ilgili konuda literatürdeki boşluğu doldurması beklenmektedir. Müziğin psikolojik yönü ve öznel yapısı düşünüldüğünde, müzik psikolojisi alanında yapılacak nitel çalışmalara da ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın literatürdeki bu boşluğu doldurmaya bir katkı sunması beklenmektedir.

2. Yöntem

Bu araştırmanın deseni durum (örnek olay) çalışması desendir. Durum (örnek olay) çalışmalarında amaç; bir durumun derinlemesine araştırılmasıdır, bu yüzden duruma ilişkin etkenler (ortam, bireyler, olaylar, süreçler vb.) bütüncül bir yaklaşımla araştırılır (Şimşek & Yıldırım, 2013, s. 83). Durum (örnek olay) çalışması; sınırlı zaman diliminde meydana gelen bir ya da bir kaç durumu pek çok kaynak içeren veri toplama araçlarına (gözlemler, görüşmeler, görsel-işitseller, dokümanlar, raporlar vb.) başvurarak derinlemesine incelendiği ve konu olan duruma bağlı temaların tanımlandığı nitel bir araştırma desendir (Creswell, 2007 akt. Subaşı & Okumuş, 2017). Durumlar farklılık gösterebileceği için sonuçların genellenmesi bir sınırlılık gibi görünse de benzer durumların anlaşılmasına yönelik örnekler ve deneyimler oluşturması beklenir (Şimşek & Yıldırım, 2013, s. 83).

Müziğin soyut yönü olmasıyla bağlantılı olarak bireyler aynı müziği dinlese de farklı duygular hissedebilmektedir. Öte yandan bireyler aynı duyguları hissettiklerini söyleseler de her birinin bu duyguyu ifade biçimi de yine kendi sembol dünyalarının etkisiyle farklı olabilmektedir. Dolayısıyla bireye özgü değişkenlik gösterebilen ve aynı zamanda duygulara hızlıca nüfus edebilen ve dinî ritüellerin de bir parçası olan müziğin insan psikolojisi üzerinde yol açtığı etkiler merak uyandırmaktadır. Bu sorudan hareketle çalışmanın konusunu, dinî içerikli müzik terapinin duygular üzerindeki etkisi oluşturmaktadır.

Araştırmanın amacı, katılımcıların dinî müzik dinlediğinde hissettiği duyguları tespit etmek ve dinî müzik ve duygu ilişkisini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaktır. Araştırmanın modeli ve temel sorusuyla bağlantılı olarak geliştirilen alt sorular şu şekildedir:

1. Dinî içerikli müzik terapiye katılan kişilerde ne tür duygular açığa çıkmaktadır? Dinî içerikli müzik terapiye katılmayan kişilerde açığa çıkan duygulardan bakımından farklılaşma var mıdır?
2. Dinî içerikli müzik terapiye katılan kişilerde ne tür zihinsel çağrışımlar görülmektedir? Dinî içerikli müzik terapiye katılmayan kişilerde açığa çıkan duygulardan bakımından

- farklılaşma var mıdır? Katılımcılar bu çağrışımları ne yönde yorumlamaktadır?
3. Dinî içerikli müzik terapiye katılan kişilerin dinledikleri müziğin ardından çizdikleri resimlerde ne tür temalar ortaya çıkmaktadır? Hangi sembolleri kullanmaktadırlar? Dinî içerikli müzik terapiye katılmayan kişilerin seanslarda çizdiği resimlerdeki temalar bakımından farklılaşma var mıdır?
 4. Dinî içerikli müzik terapiye katılan kişiler dinî tecrübe yaşamakta mıdır? Dinî içerikli müzik terapiye katılmayan kişilerin ifade ettiği dinî tecrübe bakımından farklılaşma var mıdır?

Araştırma düzeneği planlandıktan sonra araştırma yapılacak kurumdan izin belgesi alınarak, resmî yönetmelik ve etik kurallar gereğince hazırlanan etik kurul dosyası Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne teslim edilmiştir. Bu kurumdan araştırmanın etik kurul izni alındıktan sonra araştırmanın uygulama kısmına geçilmiştir. Seanslar Sadece Psikoloji Danışmanlık Merkezi'nde kurum sahibinin yazılı izni alındıktan sonra gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya katılan katılımcılara seanslar öncesinde bir toplantı yapılarak araştırma hakkında bilgi verilmiştir. Araştırmaya katılmayı kabul eden öğrenciler bilgilendirilmiş onam formunu imzalamışlardır. Bu formda katılımcılara araştırmaya katılımın gönüllülük ilkesine dayandığı, diledikleri zamanda araştırmayı bırakabilecekleri bilgisi verilmiştir. Ayrıca formda araştırmacının ve sorumlu danışmanın e-mail adres bilgileri paylaşılmıştır.

Katılımcılar kolaylıkla bulunabilen örnekleme (convenient sampling) yöntemi ile seçilmiştir (Erkuş, 2013). Araştırmaya 88 kişiyle başlanmış ancak araştırmanın dışlama kriterleri gereği 30 öğrenci örneklem dışı bırakılmıştır. Araştırmada dışlama kriterleri “Psikotik rahatsızlığa sahip olmak”, “Son 6 ay içinde intihar düşüncesine sahip olmak”, “Son 6 ay içinde intihar düşüncesine sahip olmak ve intihara teşebbüs etmek”, “Kronik sağlık problemi olan ve tıbbî tedavi görüyor olmak”, “Son 1 ayda psikoterapi yardımı almak”, “İşitme problemine sahip olmak”, “*Kısa Semptom Envanteri* kıstaslarına göre orta ve ileri düzeyde puan almak” şeklindedir. Araştırmaya katılan bireylerin demografik değişkenlerini belirlemek amacıyla araştırmacı tarafından oluşturulan demografik formda yer alan sorular, cinsiyet, yaş, eğitim durumu, eğitim gördükleri bölüm, medeni hal, gelir düzeyi, intihar fikri, intihar girişimi, kronik sağlık problemi, psikiyatrik destek alma, işitme problemi ile ilgilidir. Deney grubu 29 kişi, kontrol grubu 29 kişi olmak üzere toplam 58 adet 18-27 yaş arası gönüllü üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Deney grubunda yer alan öğrencilere gözleri kapalı şekilde stres verici sesler ve dinî içerikli sözlü ve sözsüz eserler dinletilmiş, kontrol grubunda yer alan öğrencilere ise gözleri kapalı şekilde yalnızca stres verici sesler dinletilmiş ve dinî içerikli eser süresi kadar sessiz kalmaları istenmiştir. Müzik dinleme süreci bittikten sonra katılımcılar hissettikleri duyguların resimlerini çizmişler ve grupta bu resimler üzerinden duygularına ilişkin sözel paylaşımda bulunmuşlardır. Grup terapisinin 90 dakikayla sınırlı olmasından ötürü ve katılımcıların sözel paylaşımlarına yeterli zaman tanınması için deney grubu kendi içinde onar kişilik 3 alt gruba bölünmüş, kontrol grubu da kendi içinde onar kişilik 3 alt gruba bölünmüştür. Araştırmada seansların yapılandırılması ve planlanmasında Bonny Yönlendirilmiş İmgelem Modeli esas alınmıştır. Araştırma boyunca gerçekleştirilen 4 seansta -müziği dinî içerikli olmasından ötürü- sözlü müziklerde Hicaz makamında dua ve ilahi türünde eserler tercih edilirken, sözsüz müziklerde dinî içerikle bağlantılandırabilmesi için ney enstrümanından yararlanılarak enstrümantal eserler icra edilmiştir. İnsanların ney sesi dinlediğinde Allah'a yakınlaşma hissi ve huzur duydukları Hz. Mevlânâ'nın da felsefesinde bahsi geçmektedir (Sezer, F., 2012). Eserlerin tamamı Hicaz makamından seçilerek makam farkından doğacak etki devre dışı bırakılmaya çalışılmıştır. Araştırmada kullanılan stres verici sesler Youtube platformunda yer alan sinek vızıltısı, cam kırılması, polis departmanı, gerilim müziği, damlatan musluk, kurt uluması gibi seslerden oluşmaktadır. Katılımcılara birinci seansta Doç. Dr. Ayşe Başak İlhan Harmancı'nın Hicaz makamında serbest usulde bestelediği sözsüz eserin neyzen tarafından canlı olarak taksimi yapılmıştır. İkinci seansta bestesi Ahmet Hatipoğlu'na ait Sofyan

usülünde “Sultanım İllallah” isimli ilahi ve üçüncü seansta bestesi yine Ahmet Hatipoğlu’na ait Sofyan usülünde bestelenmiş “Hicaz Zirgüle Dua” eserlerinin elektronik kayıtları dinletilmiştir. Dördüncü seansta ise birinci seansta kullanılan sözsüz eserin ses kaydı dinletilmiştir.

Katılımcılarda dinî müzik dinlediğinde ortaya çıkan duyguları tespit etmek amacıyla her seans sonunda yarı yapılandırılmış sorular yöneltilmiştir. **Odak grup görüşmesi ile toplanan** nitel verilere içerik analizi uygulanmıştır. Güvenirlik ve geçerlilik aşaması, iki farklı kodlayıcının kodları karşılaştırması, uzman incelemesi ve doğrudan alıntılarla desteklenmiştir.

3. Araştırmanın Ön Kabulleri ve Sınırlılıkları

Çalışmada yapılan müzik terapi seanslarının çerçevesi dinî içerikli müzik terapi protokolü ile sınırlı olup protokol araştırmacı tarafından uygulanmıştır. Araştırma Türkiye’de yapılan müzik terapi protokolü sonrası alınan ölçümler ile sınırlıdır. Araştırma Türkiye’de eğitim gören Türk asıllı 58 katılımcıdan elde edilen veriler ile sınırlıdır. Araştırmaya 58 kişi dâhil edilmesinin sebebi deneysel araştırmalarda parametrik değerlere ulaşabilmek için örneklemin minimum 30 kişi içermesi şartıdır. Süreç esnasında araştırmayı yarıda bırakabilecek kişiler göz önünde bulundurularak 58 kişi sınırı belirtilmiştir. Araştırma boylamsal değil, kesitseldir. Dolayısıyla araştırmanın yapıldığı zaman dilimiyle sınırlıdır. Katılımcılar, Türkiye üniversitelerinde eğitim alan öğrenci profiline bağlı olarak 18-27 yaş aralığı ile sınırlıdır.

4. Bulgular

4.1. Dinî İçerikli Müzik Terapi Seanslarında Katılımcıların Duygu Durumları

Katılımcıların dinledikleri müzikten sonra hissettikleri ve o anki durumlarına dair paylaşımına davet edilmesinin ardından seanslarda farklı duygu durumları ve çağrışımlar olduğu göze çarpmaktadır. Bu bölümde bu duygu durum ve çağrışımlara dair elde edilen nitel verilerin içerik analizi sonuçları paylaşılacaktır.

Deney grubunun dinî içerikli müzik ardından ifade ettikleri duygu durumlarına ilişkin veriler paylaşılacaktır. Deney grubunda yer alan katılımcıların stres verici müzik ardından paylaştıkları duygu durumlara bakıldığında; rahatsızlık ifade eden duygu durumuna ilişkin paylaşımlar göze çarpmaktadır. Nitekim korku, kaygı, çaresizlik, gerilim, öfke, huzursuzluk, stres gibi rahatsızlık ifade eden duygu paylaşımları gelmiştir. Ayrıca küçük bir sayıda da olsa neşe, rahatlık, sakinlik gibi rahatlama ve memnuniyet ifade eden duygu paylaşımlarına da yer verdikleri göze çarpmaktadır. Öte yandan, boşluk gibi hissizlik ifadesi ve duygusal ketlenme/dissosiasyon ifadeleri göze çarpmaktadır. Bütün seanslarda elde bulgulara bakıldığında; katılımcıların stres verici müziğin ardından en çok korku duygusunu (%25.5, n=38), sonra sırasıyla gerilim/öfke (%14.76, n=22), çaresizlik (%14.1, n=21), huzursuz/tedirgin (%13.42, n=20) ve kaygı (%10.74, n=16) duygularını paylaşmışlardır. En az (%0.67) özlem duygusu ve dissosiasyon/duygusal ketlenme (%0.67, n=1) temalarında paylaşım yapılmıştır. Stres verici seslerin beklendiği gibi korku, gerilim/öfke, çaresizlik ve huzursuzluk gibi rahatsızlık ifade eden duygulara yol açtığı söylenebilir. Yine verilerden hareketle stres verici müziklerin özlem duygusu ve duygusal ketlenmeye sebep olmadığı da düşünülebilir.

Tema	Frekans					Yüzde %				
	1. Seans	2. Seans	3. Seans	4. Seans	Tüm Seanslar	1. Seans	2. Seans	3. Seans	4. Seans	Tüm Seanslar
Korku	1	1	1	1	4	2.27	2.32	2.27	2.22	2.27
Kaygı	1	2	3	0	6	2.27	4.65	6.82	0	3.41
Gerilim, Öfke	0	1	0	0	1	0	2.32	0	0	0.58
Huzursuz, Tedirgin	1	1	3	0	5	2.27	2.32	6.82	0	2.84
Çaresizlik	0	5	3	2	10	0	11.63	6.82	4.44	5.68
Karamsarlık	2	1	2	2	7	4.55	2.32	4.55	4.44	3.98
Tiksinme	0	1	0	0	1	0	2.32	0	0	0.58
Umut	2	0	1	0	3	4.55	0	2.27	0	1.7
Sıcaklık, Yakınlık	2	1	0	0	3	4.55	2.32	0	0	1.7
Neşe	3	1	1	4	9	6.82	2.32	2.27	8.88	5.11
Boşluk	1	3	3	1	8	2.27	6.97	6.82	2.22	4.54
Yalnızlık	0	1	3	0	4	0	2.32	6.82	0	2.27
Özlem	0	1	0	0	1	0	2.32	0	0	0.58
Manevî Duygular	1	2	2	5	10	2.27	4.65	4.54	11.11	5.68
Disosiasyon Kopma	3	0	0	0	3	6.82	0	0	0	1.7
Farkındalık	2	2	0	0	4	4.54	4.65	0	0	2.27
Rahatlık, Sakinlik	25	20	22	30	97	56.82	46.51	50	66.66	55.11
Toplam	44	43	44	45	176	100	100	100	100	100

Tablo 1: Deney Grubu Dinî İçerikli Müzik Sonrası Duygu Durum Temaları

Tüm seansların geneline bakıldığında katılımcıların dinî içerikli müziğin ardından en çok rahatlık/sakinlik duygusunu (%55.11, n=97), sonra sırasıyla manevî duygular (%5.68, n=10) ve neşe (%5.11, n=9) duygularını paylaşmışlardır. Öte yandan dinî içerikli müziklerin çaresizlik (%5.68, n=10) gibi duygulara da zemin hazırlayabileceği düşünülebilir. Seanslarda en az umut, sıcaklık ve dissosiasyon/duygusal ketlenme (%1.7, n=2) temalarında paylaşım yapılmıştır. Dinî içerikli müziklerin rahatlık/sakinlik yaratabileceği gibi, özlem ve neşe duygularına sebep olabileceği söylenebilir. Dinî içerikli müziklerin rahatlık/sakinlik duygularını açığa çıkararak duygusal ketlenmeyi önlediği sonucuna varılabilir.

Kontrol grubunun stres verici müzik ve dinî içerikli müzik ardından ifade ettikleri duygu durumlarına ilişkin veriler bu bölümde ayrı ayrı paylaşılacaktır. Kontrol grubunda yer alan katılımcılarının stres verici müzik ardından paylaştıkları duygu durumlara bakıldığında; rahatsızlık ifade eden duygu durumlarına ilişkin paylaşımlar göze çarpmaktadır. Nitekim korku, kaygı, gerilim/öfke, huzursuzluk, karamsarlık ve çaresizlik gibi rahatsızlık ifade eden duygu paylaşımları gelmiştir. Ayrıca neşe, rahatlık/sakinlik gibi rahatlama ve memnuniyet ifade eden duygu paylaşımlarına yer verdikleri göze çarpmaktadır. Öte yandan, boşluk gibi hissizlik ve duygusal ketlenme/dissosiasyon ifadeleri göze çarpmaktadır. 4 seans geneline bakıldığında; katılımcıların stres verici müziğin ardından en çok korku

duygusunu (%24.09, n=73), sonra sırasıyla kaygı (%15.84, n=48), gerilim/öfke (%10.56, n=32) ve karamsarlık (%9.24, n=28) duygularını paylaşmışlardır. Stres verici seslerin beklenildiği şekilde korku, kaygı gerilim/öfke gibi rahatsızlık veren duyguların açığa çıkmasına sebep olduğu söylenebilir. En az (%0.66, n=2) sıcaklık duygusu temasında paylaşım yapılmıştır. Buradan hareketle stres verici seslerin sıcaklık/yakınlık duygusuna ilişkin hislerin açığa çıkmasına zemin hazırlamadığı söylenebilir.

Tema	Frekans					Yüzde %				
	1. Seans	2. Seans	3. Seans	4. Seans	Tüm seanslar	1. Seans	2. Seans	3. Seans	4. Seans	Tüm seanslar
Korku	4	0	0	0	4	13.8	0	0	0	9.1
Kaygı	5	0	0	0	5	17.24	0	0	0	11.36
Gerilim, Öfke	2	2	0	0	4	6.9	50	0	0	9.1
Çaresizlik	2	1	1	0	4	6.9	25	25	0	9.1
Karamsarlık	1	0	0	0	1	3.45	0	0	0	2.27
Umut	1	0	0	4	5	3.45	0	0	57.14	11.36
Sıcaklık, Yakınlık	1	0	0	0	1	3.45	0	0	0	2.27
Boşluk	2	0	0	2	4	6.89	0	0	28.57	9.09
Manevî Duygular	0	0	1	0	1	0	0	25	0	2.27
Dissosiasyon, Kopma	2	0	0	0	2	6.89	0	0	0	4.54
Rahatlık, Sakinlik	9	1	2	1	13	31.03	25	50	14.29	29.54
Toplam	29	4	4	7	44	100	100	100	100	100

Tablo 2: Kontrol Grubu Sessizlik Sonrası Duygu Durum Temaları

Tüm seansların geneline bakıldığında; katılımcılar sessizliğin ardından en çok rahatlık/sakinlik duygusunu (%29.54, n=13), sonra sırasıyla (%11.36, n=5) kaygı, (%11.36, n=5) umut, (%9.1, n=4) korku, (%9.1, n=4) gerilim, (%9.1, n=4) öfke ve (%9.1, n=4) çaresizlik duygularını paylaşmışlardır. Sessizliğin rahatlama/sakinlik ve umut duyguları yaratabileceği gibi bazı bireyler için kaygı artırıcı özelliğinin de olabileceği söylenebilir. En az (%2.27, n=1) karamsarlık, (%2.27, n=1) sıcaklık ve (%2.27, n=1) manevî duygular temasında paylaşım yapılmıştır. Bu veriden hareketle sessizliğin karamsarlık gibi negatif bir duyguya ve sıcaklık/yakınlık hissi ya da manevî duygulara yol açmadığı söylenebilir.

4.2. Dinî İçerikli Müzik Terapi Seanslarında Çizilen Resimlerde Yer Alan Temalar

Dinî içerikli müzik terapi seanslarında deney ve kontrol gruplarında yer alan katılımcıların müzik dinledikten sonra çizdikleri resimleri anlatan 4 kelime yazmaları istenmiştir. Bu 4 kelime üzerinden değerlendirildiğinde resimlerde çeşitli temaların tekrarlandığı görülmüştür.

Deney grubunun resim temalarına bakıldığında, *doğa, olumlu duygular, olumsuz duygular (korku, başa çıkamama tedirginlik), yol, dinî/mistik öğeler, ilişkiler, hareket/geçiş, ısı, nötr, duygu durumu ve zaman* göze çarpmaktadır. Deney grubunda yer alan katılımcıların çizdiği resimlerde yer alan temaların tamamı değerlendirildiğinde; %7.44'ünün (n= 37) doğa temasında yer alan ifadelere

başvurduğu görülmüştür. Katılımcılardan %21.13'ünün (n=105) rahatlama ifade eden duygular temasında, %21.33'ünün (n=106) rahatsızlık ifade eden duygular temasında, %3.42'sinin (n=17) yol temasında, %11.87'sinin (n=58) dinî mistik temada, %3.42'sinin (n=17) ışık temasında, %9.86'sının (n=49) ilişkiler temasında, %3.02'sinin (n=15) memnuniyet ifade eden duygular temasında, %13.88'inin (n=69) hareket/geçiş temasında, %2.01'inin (n=10) ısı temasında, %1.41'nin (n=7) nötr duygu durumu temasında ve kalan %1.21'nin (n=6) zaman temasında ifadelerle yer verdiği gözlenmiştir. Seanslar incelendiğinde en çok (42 defa) *huzur* kelimesini tekrarladıkları göze çarparken, *rahat*, *rahatlama* kelimesini 10 kez, *dinginlik* kelimesini 7 kez, *su*, *deniz* gibi su konusunda olan kelimeleri 12 kez tekrarladıkları görülmüştür. Öte yandan *korku* kelimesini 25 kez tekrarlar, *stres* kelimesini 8 kez, *yalnızlık* kelimesini 8 kez, *ölüm* kelimesini 10 kez ve *gürültü*, *gerilim* ve *gerilmek* kelimelerini de 7'şer kez tekrarladıkları bulunmuştur.

Rahatlamayı ifade eden duygular kapsamında birinci seansta katılımcılardan %27.27'si (n=33) *rahatlama*, *huzur*, *sükûnet*, *kurtuluş*, *sakinlik*, *dinginlik*, *yumuşama*, *kaygısız*, *boşvermiş* gibi duygu ifadelerine yer vermiştir. İkinci seans sonunda *huzur*, *temizlik hissi*, *berraklık*, *stres atma*, *ferahlık*, *kurtuluş*, *sığınak*, *sonsuzluk*, *uykulu* ifadelerine yer vermişler ve katılımcıların %28.94'e (n=24) yükselen bir oranla rahatsızlık bildiren ifadelerle yer verdiği bulunmuştur. Üçüncü seansta, *huzur*, *rahatlama*, *huzura kavuşma*, *sakinlik*, *dinginlik*, *sükûnet*, *ferahlık* gibi ifadelerle yer veren katılımcıların bu ifadelerle başvurma sıklığının bir önceki seansa göre %22.76'lık bir orana yükseldiği göze çarpmaktadır. Son seansta katılımcıların bu tema kapsamında *huzur*, *iyilik*, *dinginlik*, *uyku*, *kurtuluş*, *temizlik*, *sakinlik*, *ferahlık* gibi ifadelerle başvurma sıklığı üçüncü seansa göre küçük oranda bir gerileyerek %19.7'ye (n=26) düşmüştür.

Rahatsızlık ifade eden (unpleasant) duygular temasında birinci seans sonunda katılımcıların %19.83'ü (n=24) *korku*, *endişe*, *başta çıkamama*, *tedirginlik*, *duvara çarpma hissi*, *korku*, *gerilim*, *kötülük*, *hata*, *stres*, *heyecan* gibi ifadelerle yer verdiği göze çarpmaktadır. İkinci seansta katılımcıların %28.94 (n=24) oranında *endişe*, *stres*, *korku*, *çaresizlik*, *boğazda düğümlenme hissi*, *kapalı alan*, *boğucu*, *kızgın*, *terör*, *heyecan* ve *belirsizlik* gibi ifadelerle yer verdiği göze çarpmaktadır. Üçüncü seansta katılımcıların %19.51'i (n=24) *telaş*, *cinayet*, *korku*, *sinir*, *panik*, *sıklıkmak* ve *endişe* gibi ifadelerle yer verirken, ikinci seansa kıyasla bu temaya başvurma sıklığının düştüğü göze çarpmaktadır. Dördüncü seansta katılımcıların rahatsızlık temasına başvurma oranı %17.42'ye (n=22) gerilemiş ve *sinir bozucu*, *kaygı*, *düşünceli*, *kan*, *korku*, *kaygı*, *açlık*, *huzursuz*, *kasvet*, *katlanma*, *yalnızlık hüznü*, *belirsizlik* ve *intihar* gibi ifadelerle yer vermiştir.

Dinî/mistik öğeler temasında birinci seansta katılımcıların %9.09'u (n=11) *adak*, *dergâh*, *teslimiyet*, *yaratılış*, *dua*, *tasavvuf*, *maneviyat*, *tarihî alçak bir avlu ve sırlar dünyası* gibi ifadelerle yer vermişlerdir. İkinci seansta katılımcıların %10.74'ünün (n=13) dinî/mistik öğeler temasına başvurdukları ve bu tema kapsamında *Kur'an kursu*, *ölüm*, *ahiret*, *Ramazan*, *def*, *Allah*, *varlık*, *mezarlık*, *zikir*, *dua*, *ney* ve *tefekkür* kelimelerini kullandıkları görülmüştür. Üçüncü seansta katılımcıların %17.89'u (n=22) dinî/mistik öğeler teması kapsamında *zikir*, *teslimiyet*, *huşu*, *şükür*, *şehit*, *ilk vahiy*, *kutlu doğum* gibi ifadeleri kullanmıştır. Son seansta katılımcıların %9.85 (n=13) oranına gerileyerek dinî/mistik öğeler temasına daha az yer verdikleri göze çarpmaktadır. Bu tema kapsamında *inziva*, *sabır*, *huşu*, *ibadet*, *ney*, *ölüm* ve *namaz* gibi ifadeleri kullanmıştır.

Kontrol grubunun resim temalarına bakıldığında; *doğa*, *rahatlama ifade eden duygular*, *rahatsızlık ifade eden duygular*, *nötr duygu durum*, *yol*, *dinî/mistik temalar*, *ışık*, *ilişkiler*, *mutluluk*, *sevgi*, *hareket/geçiş*, *ısı*, *mekân*, *engel*, *kuruntu*, *takıntı* ve *gizem* göze çarpmaktadır. Kontrol grubunda yer alan katılımcıların çizdiği resimlerde yer alan temaların tamamı değerlendirildiğinde; %4.84'ünün (n=26) *doğa* temasında yer alan ifadelerle başvurduğu görülmüştür. Katılımcılardan %6.7'sinin (n=35) *rahatlama* ifade eden duygular temasında, %39.48'inin (n=212) *rahatsızlık* ifade eden duygular



temasında, %0.37'sinin (n=2) yol temasında, %2.98'inin (n=16) dinî mistik temada, %2.42'sinin (n=12) ışık temasında, %6.52'sinin (n=12) ilişkiler temasında, %5.77'sinin (n=31) memnuniyet ifade eden duygular temasında, %22.35'inin (n=120) hareket/geçiş temasında, %7.4'ünün (n=4) ısı temasında, %0.93'ü (n=5) nötr duygu durumu temasında ve kalan %2.05'in (n=11) mekân temasında, %1.31'inin (n=7) engel/kuruntu/takıntı temasında, %3.72'nin (n=21) gizem temasında ifadeler yer verdiği gözlenmiştir. Seansların tümü incelendiğinde en çok (60 defa) *korku* kelimesini tekrarladıkları göze çarparken, *endişe* kelimesini 17 kez, *heyecan* kelimesini 10 kez, *kaygı* kelimesini 2 kez, *tedirgin* kelimesini 5 kez, *savaş* ve *ölüm* kelimelerini 9'ar kez, *kızgın* kelimesini 2 kez, *öfke* kelimesini 6 kez, *sinir* kelimesini ise 4 kez tekrarlamışlardır. Bunları takiben *yalnız* kelimesi 8 kez, *çaresiz* kelimesini 7 kez, *gerilim* ve *gergin* kelimelerini 6'şar kez, tekrarladıkları göze çarpmaktadır. Bir diğer ifadeyle seansların genelinde *kaygı*, *korku*, *öfke* gibi rahatsızlık ifade eden duygular sıkça tekrarlanırken buna bağlı *savaş*, *ölüm* gibi olaylara ilişkin kelimelerin de sıkça tekrarlandığı bulgulanmıştır. Öte yandan *huzur* kelimesinin ise 12 kez tekrarlanmış olması dikkat çekicidir.

Rahatsızlık ifade eden (unpleasant) duygular temasında birinci seansın sonunda katılımcıların yarısının (%54, n=68) *korku*, *gerilim*, *heyecan*, *hüzün*, *endişe*, *tedirgin*, *ürkütücü*, *karamsarlık*, *kaygı*, *özgüvensizlik*, *kararsızlık*, *tehlike*, *öfke*, *güçsüzlük*, *çaresizlik*, *tutsak* gibi ifadeler yer verdiği göze çarpmaktadır. İkinci seansta katılımcıların %35.71'e (n=52) gerileyen bir oranla rahatsızlık bildiren ifadeler yer verdiği görülmüştür. Rahatsızlık ifade eden (unpleasant) duygular temasında katılımcıların *heyecan*, *korku*, *sinir*, *endişe*, *bunalım*, *tedirginlik*, *iğrenme*, *çaresizlik*, *uzaklaşma isteği*, *iğrelti*, *kötülük*, *acı*, *dehşet*, *öfke* gibi ifadeler yer verdiği göze çarpmaktadır. Üçüncü seansta benzer şekilde katılımcıların rahatsızlık temasını kullanma oranı ikinci seansa kıyasen %35.71'e (n=52) gerilemiştir. Bu tema kapsamında *korku*, *endişe*, *gerginlik*, *yakalanmışlık*, *ürperti*, *çaresizlik*, *öfke*, *çaresiz*, *acı*, *huzursuzluk*, *sıkılmış*, *üzüntü*, *acziyet*, *sıkışık*, *nefret*, *tedirgin*, *panik* ve *pişmanlık* gibi ifadeler yer vermişlerdir. Dördüncü seansta katılımcıların rahatsızlık temasına başvurma oranı %32.06'ya (n=42) ufak bir oranda gerilemiş ve rahatsızlık teması kapsamında *korku*, *tedirginlik*, *endişe*, *çaresizlik*, *ağlamaklı*, *rahatsızlık*, *öfke*, *yakalanmışlık*, *gerginlik*, *umutsuzluk*, *acı*, *nefret*, *acziyet* ve *pişmanlık* gibi ifadeler yer verdiği bulgulanmıştır.

Hareket/Geçiş teması kapsamında birinci seans sonunda katılımcıların %11.11'i (n=14) *kasırga*, *savaş*, *kaybolmak*, *savaş*, *kaos*, *helikopter kaçırılması*, *15 Temmuz işgal girişimi*, *istila*, *şiddet*, *ritim* ve *saklanma* ifadelerine yer vermiştir. İkinci seansta hareket/geçiş teması %19.29'a (n=2) yükselirken bu tema kapsamında *savaş*, *katliam*, *tedirginlik*, *bağırarak*, *haykırmak*, *parçalanmışlık*, *pes etmemek*, *kırıkmak*, *birikmek*, *arayış*, *kurtuluş*, *soygun*, *macera*, *çatışma*, *baskın*, *cam kırıklıkları*, *kurtarma*, *sinik vızıltısı*, *dalga*, *çatlak cam* ve *kırık* gibi ifadeler yer vermişlerdir. Üçüncü seansta hareket/geçiş teması kapsamında katılımcılar *acil*, *yetiştirme*, *korkuluk*, *saldırı*, *yaralama*, *savaş*, *mücadele*, *ambulans*, *katliam*, *panik*, *sinir krizi*, *karışıklık*, *film şeridi*, *bomba*, *yangın*, *facia*, *telaş*, *göğüs ağrısı*, *cam kırıkları*, *silahlı adam*, *mücadele*, *sevkiyat*, *patlama*, *çatışma*, *15 Temmuz darbe girişimi*, *şiddet*, *felaket*, *acil durum* ve *yaralanma* gibi ifadeleri kullanmışlardır. Dördüncü seansta hareket/geçiş teması kapsamında katılımcılar *kargaşa*, *karışıklık*, *kiyamet*, *savaş*, *kaybolmak*, *hız*, *kaos*, *vahşet*, *kaçış*, *2. Dünya savaşı*, *film*, *savaş sahnesi*, *kaçışma*, *kalabalık*, *kaza*, *bomba*, *aksiyon*, *uçak*, *patlama*, *kaçış*, *kurtuluş*, *vızıltı*, *dalga* ve *çatlak* gibi ifadeleri kullanmışlardır.

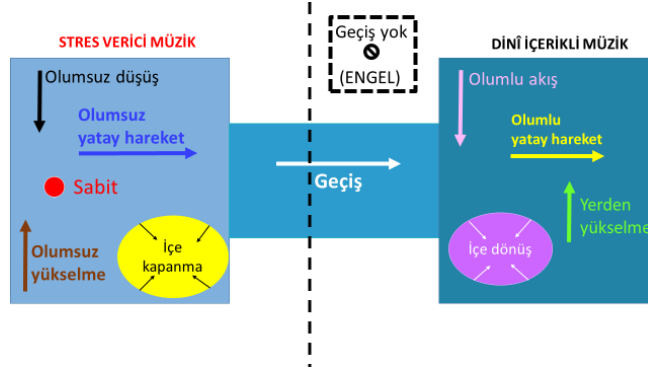
4.3. Dinî İçerikli Müzik Terapi Seanslarında Katılımcıların Zihinsel Çağrışımları

Dinî içerikli müzik terapi seanslarında katılımcılar müzik dinledikten sonra resim çizmiş ve bu resimler üzerinden paylaşım yapmıştır. Ses kaydı alınan bu paylaşımlar içerik analizine tabi tutulduğunda katılımcıların zihinsel çağrışımlarının çeşitli temalara ayrıldığı görülmüştür.



4.3.1. Hareket Temasına İlişkin Zihinsel Çağrışım Bulguları

Deney grubu katılımcılarının müziğe ilişkin zihinsel çağrışımlarının stres verici müzik ve dinî içerikli müzik için iki ayrı grupta toplandığı görülmüştür. Çağrışımlarda hareket temasına ilişkin farklı hareket biçimleri açığa çıkmıştır. Stres verici müziğe ilişkin *olumsuz düşüş*, *olumsuz yatay hareket*, *sabit*, *olumsuz yükselme* ve *içe kapanma* şeklinde hareket temaları vardır (bkz. Resim 1). Dinî içerikli müziğe ilişkin *olumlu akış*, *yerden yükselme*, *içe dönüş*, *olumlu yatay hareket* temaları vardır.



Resim 1: Katılımcıların Zihinsel Çağrışımlarında Ortaya Çıkan Hareket Temaları

Stres verici müziğe ilişkin yapılan paylaşımlarda *olumsuz düşüş* temasına ilişkin paylaşımlara bakıldığında; katılımcıların *uçaktan düşme*, *çekiç*, *yüksek bir yerden akan şelale*, *masaya vuran el*, *bir yerden düşme*, *denizde boğulma*, *ev yıkılması*, *duvar yıkılması*, *bombardıman*, *uçak düşmesi*, *merdiven*, *yere batan sarnıcı*, *topuklu ayakkabılı birisi* ve *çığ düşmesi* gibi ifadelerle yer verdikleri göze çarpmaktadır. Nitekim olumsuz düşüş temasında şu katılımcının ifadeleri dikkat çekicidir:

“Sonra birden ekran karardı o **uçagın düştüğü sahneye** gittim bir anda... Uçak düştü, dumanlar çıktı kimse yoktu. Saydam bir camın arkasından izliyorum. Sonra bu düşünceler güncel hayatımla bütünleşti zaten Türkiye'nin gidişatıyla ilgili çok düşünüyorum bu aralar...” (Kadın, 22, lisans öğrencisi).

Olumsuz yatay hareket temasında ise *kötü bir şeyden kaçma*, *bilinmez yollar*, *taşınma*, *gıcırtılı kapı*, *birbirini öldürmek isteyen erkekler*, *odada sinek*, *üstüme gelen canavar*, *zombilerden kaçan insan*, *kaçış sahnesi*, *kovalama*, *kargaşa*, *annemin vurulması*, *savaş*, *şişe vuran birisi*, *koşturmalar*, *ambulans*, *çıkılmaz yollar*, *ev süpürme*, *esinti*, *tren*, *raylar üstünde tren*, *kaos*, *raydan çıkmış tren*, *15 Temmuz* ve *darbe* ifadelerini kullanmışlardır. Nitekim olumsuz yatay hareket temasında katılımcılardan birisi şu şekilde ifadelerle yer vermiştir:

“Bir karakter var gibi geldi. Sanki bir şeyler yaklaşıyormuş gibi, kaçıyormuş gibi **sürekli kötü bir şey geliyormuş ve ondan kaçıyormuş gibi**, baş edemiyormuş gibi....” (Kadın, 22, lisans öğrencisi).

Sabit temasında ise *ormanda tahta bir evde bayan karakter*, *hücuma uğrayan insan*, *karşı koyamama*, *kurşunlanan birisi*, *zaman durması*, *siyah oda*, *göl* ve *ameliyatta olan birini bekleme* ifadeleri açığa çıkmıştır. Bu temada ise hücuma uğrayan ama hareketsiz kalan insana ilişkin katılımcıların şu ifadeleri dikkat çekicidir:

“Sadece o siren sesi esnasında sanki bir meydandaymışım da etrafta çok kalabalık var ve uğultu var, **zaman durmuş gibi şey** canlandı zihnimde...” (Kadın, 20, lisans öğrencisi).

Olumsuz yükselme temasında *alevler*, *ateş*, *lavlar*, *dumanlar*, *çığlık*, *TV patlaması*, *bardak kırılması*, *bomba*, *lamba patlaması*, *patlama*, *hortum* ve *kasırğa* ifadeleri kullanılmıştır. Bu temada katılımcılardan birisi şu şekilde ifadelerle yer vermiştir:

“...Sonrasında **lavlar** falan geldi boru sesi gibi enteresan bir ses geldi sonunda... Garip bir şey oldu, dumanlar çıkıyor” (Erkek, 22, lisans öğrencisi).

İçe kapanma temasında ise *kasvetli hava, bataklık, evde yalnız başına insan, döngü, yalnız kadın, mağara, zindan, kapalı mahzen, mezarlık, saklanma, nedensellik arayışı, kaybolma, ıssız ev ve soğuk* ifadelerinin kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu temada katılımcılardan birisinin ifadesi dikkat çekicidir:

“Cam kırılmasında kendimi Reina’daki saldırgan gibi hissettim. böyle hatta bir şeyin altına **saklanmışım gibi** hissettim. Tepemden silahlar geçti. Su sesinde bir kanalizasyondayım, böyle fareler falan geçiyor. Pozitif olmam gereken yerde herhalde başımın ağrısından dolayı bir döngüdeydim.” (Kadın, 21, lisans öğrencisi).

Deney grubunda yer alan katılımcılar stres verici müzik ile dinî içerikli müzik arasında geçişin olmadığı hareket teması kapsamında da ifadeler kullanmıştır. Bazı katılımcılar stres verici müziğin etkisinde kalmış ve dinî içerikli müziğe geçememiş, bazı katılımcılar ise stres verici müziğin etkisi olmadan doğrudan dinî içerikli müziğin etkisini tarif etmiştir ve bu iki durumda da geçişin olmadığı tema kapsamında ifadeler yer vermişlerdir. *Geçiş yok* temasında *tuğla kaplı apartman, çıkmaz yollar, metal kapı* ve *dağ, paravan* ifadelerine yer vermişlerdir. Bu temada katılımcılardan birisi şu ifadelere yer vermiştir:

“İlk sesleri duyunca aklıma Call of Duty oyunu ve Piyanist filmi geldi aklıma daha sonra kendimi onun içine koydum. Bir apartmandayım, **tuğlalarla kaplı bir apartman** en üst kattayım, dışarıda patlama sesleri, arabalar, patlamalar bir savaş ortamı gibi bulunduğum apartmanın da bir kısmı patlamış” (Erkek, 22, lisans öğrencisi).

Öte yandan stres verici müzikten dinî içerikli müziğe *geçiş* teması kapsamında katılımcıların *köprü, karanlıktan aydınlığa çıkma, güneş açması, parlak ışık, farklı âleme geçme, paravan* ve *kapı tıklatması* ifadelerine başvurduğu görülmüştür. Nitekim katılımcılardan birisinin bu temadaki şu ifadeleri dikkat çekicidir:

“.... Sonra çok iyi hissettim iyiydi böyle... Böyle **farklı bir âleme geçmiş gibi** oldum, iyi...” (Kadın, 19, lisans öğrencisi).

Dinî içerikli müziğe ilişkin hareket temasında zihinsel çağrışımlara bakıldığında *olumlu akış, yerden yükselme, içe dönüş* ve *olumlu yatay hareket* temaları vardır.

Olumlu akış temasında *su akışı, yağmur, ağacın kök salması, nefes alıp verme, ney üfleyen dede, şadırvan* ve *rüzgârda saçların uçuşması* ifadelerine yer verilmiştir. *Olumlu akış* temasında katılımcı suyun akışıyla beraber hissettiği huzur duygusunu şu ifadelerle belirtmiştir:

“Burada bir havuz var **şadırvan gibi sular akıyor**. Burada da bir paravan var. Bilmiyorum yani... Sanki paravan yarım, o yarımından havuzu görüyor ve müzik çalıyor ve çalan biri yok. Sadece müzik sesi var, o da ney sesi. İlk ses kötüydü yine ama ikinci ses tamamen yok etti. İlk seansta da böyle olmuştu galiba... Neyin verdiği şeydir diye düşünüyorum. Güzeldi... Benim uykumu getirdi. Bir an çok rahatlatdı. Bir an gerçekten uyuyacağım gibi hissettim” (Kadın, 19, lisans öğrencisi).

Olumlu yatay hareket kapsamında ise *çocuk uyutan anne, hafif dalgalı deniz, uçan kuş, farklı âleme geçme, bir yere ulaşma, sarılma hissi, arabayla uzun yola gitme, küçülen tünel, ağaçlarla kaplı uzun yol, kavuşma, dere, ırmak* ifadeleri öne çıkmıştır. Bu temada katılımcının şu ifadeleri dikkat çekicidir:

“Sonra neyi dinlerken gözümün önünde minareler, **uçan kuşlar** geldi. Böyle hani rüzgâr saçlarını uçurur ya o hisse odaklandım. Bir yerine odaklanmadım genel olarak baktım

hoşuma gitti. Ama böyle huzur...” (Kadın, 20, lisans öğrencisi).

Yerden yükselme temasında *hayatın inişli çıkışlı olması, helikopter, beyaz ışık, yeşil ışık, fiskiye, nefes alıp verme, güneş açması ve paralel evren* gibi ifadelerle yer verilmiştir. Bu temada katılımcılardan birisi şu şekilde ifadelerle yer vermiştir:

“Merdivene gelecek olursak da ney müziği çalınca bir de hani müzikler arası geçiş olunca stresli dönemden normal dönem geçiyormuş gibi fark ettim. Bu da **hayatta inişler çıkışlar** oluyor, buna göre hayatımız şekilleniyor gibi hissettim.” (Erkek, 21, lisans öğrencisi).

İçe dönüş temasının *inzivaya çekilmiş adam, hoşnutluk, dünyadan soyutlanmış kız, karanlıkta ney üfleyen adam, hayat muhasebesi, yalnızlık, tenhalık, inziva, yüksek dağ, tefekkür, Allah’a yakınlık, dua eden adam, seccade, semazen, derin düşünme, tabut, ölüm, çocukluk anısı, huzurlu ölüm, dünyadan geçmiş olgun insanlar, yalnızlık, boş vermişlik ve sakinlik* ifadeleri etrafında şekillendiği görülmektedir.

“Sonra zihnimde bir şey canlandı, **inzivaya çekilmiş bir adam** var. Kitaplıklar var, **seccadesini** yaymış bir adam var. Dünyadan elini eteğini çekmiş, daha çok ahiret için çalışan bir insan canlandı gözümde...” (Kadın, 20, lisans öğrencisi).

Kontrol grubunda yer alan katılımcıların müziğe ilişkin zihinsel çağrışımlarının stres verici müzik ve sessizlik için iki ayrı grupta toplandığı görülmüştür. Çağrışımlarda hareket temasına ilişkin farklı hareket biçimleri açığa çıkmıştır. Stres verici müziğe ilişkin *olumsuz düşüş, olumsuz yatay hareket, sabit, olumsuz yükselme ve içe kapanma* (bkz. Resim 1) şeklinde hareket temaları vardır.

Olumsuz düşüş teması kapsamında *uçak düşmesi sahnesi, su damlası, mağarada sarkıt, üstüne camların dökülmesi, kaya düşmesi, tabak kırma, kırılan bardaktan su dökülmesi, evin camlarının inmesi, binanın tepesinden aşağı bir şeyler atmak, hortumun içine düşme, uzaylı istilası ve meclis bombalanması* ifadelerine yer verilmiştir. Nitekim katılımcılardan birinin şu ifadesi dikkat çekicidir:

“Direk 15 Temmuz geldi benim aklıma. İlk önce köprüde, sonra **cam kırıkları o meclisin bombalanması** falan haberlerde gördüğümüz gibi... Köprüde arkadaşım abisini kaybetti direk aklıma o geldi. Kısıklı da babamla o akşam Kısıklı’ya inmişti ben babamla konuşurken bomba sesini telefonda o zaman duymuştum... Tam o ana gittim.” (Kadın, 20, ön lisans öğrencisi).

Katılımcının ifadelerinde travmatik öğelere ilişkin parça parça imgelerin yer aldığı görülmektedir. Bu ifadelerden katılımcının stres verici müziklerin ardından travmatik anılarının canlandığı ve kaygı düzeyinin yükseldiği anlaşılmaktadır.

Olumsuz yatay hareket temasında ise *elektrikli testere ile ağaç kesilmesi, hayatın film şeridi gibi gözün önünden geçmesi, uçak çarpışması, çatışma, kavga, savaş alanı, ambulansın hastaneye yetişmeye çalışması, silahla camları kırma, ateş açılması, film şeridi gibi hayat, kaçışma, ambulansın taşınan insan, balyozla cam kırma, prangayla ağaca bağlanma, okla şişe kırma, hesaplaşma, kaçış, arı saldırması, kurt saldırısı, ormanda tünel, birinden kaçma, kaçışan insanlar, korku tüneli ve gergin yüzleşme* ifadeleri kullanılmıştır. Bu temaya ilişkin şu katılımcının ifadesi dikkat çekicidir:

“İlk böyle hani sanki savaş alanındaymışım gibi hissettim. Ben sadece izliyorum, adama bana bir şey olmuyor, böyle insanlar ölüyor, böyle bombalar patlıyor, insanlar ölüyor böyle... İnsanlar **kaçıyorlar**, karşı tarafta da bombalar atılıyor, **silahlar pathyor, ambulans zaten art arda geliyor** bir sürü... Savaş alanı, büyük bir yer böyle... Ama ben izliyorum içinde değilim olayın...” (Kadın, 19, ön lisans öğrencisi).

Katılımcının zihninde patlama ve savaş sahnesi türünde bir felaket senaryosu canlandığı ve bu

görüntülerden oldukça kaygılanarak bu olayı dışarıdan izliyormuş gibi kendisini olaydan soyutladığı ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Sabit temasında ise *kaçamayan maktul, ölü, çıkmaz dolambaç, ölüm, tabut, yarı aralık kapı, kurtulamama, yalnız insan, zindan, pranga, lavaboda su birikintisi, hapishane hücresi, mağara, yerde ölüler, gasp, pislik ve yıkık dökük* ifadelerini kullanmıştır. İfadelerden de anlaşıldığı üzere bir zorbalık karşısında hareketsiz kalmaya zorlanan, sıkıştırılmış ve çaresiz bir insan profili çizilmektedir. Nitekim katılımcılardan birisi *sabit* temasında şöyle bir paylaşım yapmıştır:

“Bıçakla işlenmiş bir cinayet gibi. Maktul katilden bir türlü **kaçamıyor**, kaçmak istiyor ama bir türlü kaçamıyor. Bunu özetlemesi açısından çıkışı olmayan bir labirent... Yani bu labirent içinde maktul ölüyor. Özellikle bıçakla işlenmiş bir cinayet, katil zevkini ala ala işlemiş. Nasılsa maktulün **kaçamayacağını biliyor**, acı çektire çektire... Öyle geldi aklıma...” (Erkek, 26, lisans öğrencisi).

Olumsuz yükselme temasında, *kasırğa, orman yangını, ölen birinin çığlığı, denizaltı kuşatması, patlama, sedyede yatan adamın kalp sesleri, silah patlaması, ormanda volkan, ıssız ormanda patlama, kıyamet, araba patlaması ve bomba patlaması* ifadelerini kullanmıştır. Bu temada genelde patlama ya da birisinin feryadı şeklinde gökyüzüne yükselen bir şey göze çarpmaktadır. Patlama konusunda şu katılımcının ifadeleri dikkat çekicidir:

“Ellerinde silahlar var. Birisinde bazuka birisinde otomatik tüfek birinde. Birinde normal tabanca, çünkü gelen **patlama sesleri** değişik değişikti. Kimisi kuvvetli, kimi zayıf şekilde... Burada ölümler var, sadece iki tane çizdim ama çok ölü var. Cam kırılması seslerinden de bir tane AVM önünde teröristler saldırı yapıyorlar, çok sayıda insan ölüyor ve ambulans yetişmeye çalışıyor, çok ambulans var ama onlar geride geliyor. Bunlar terörist üç tane çizdim ama daha fazla var bunların üç dört katı... Ölümler de aynı şekilde...” (Erkek, 26, lisans öğrencisi).

Katılımcının ifadelerinden bir patlama sonrası yaşanan vahşet sahnesinin tüm çıplaklığıyla imgelerinde canlandığı anlaşılmaktadır.

İçe kapanma temasında ise *cenin pozisyonu, hayal kırılması, kaybolmak, yalnızlık ve saldırı beklentisi* şeklinde ifadelerle başvurulmuştur. Bu temada da bir tehlike karşısında içine dönerek kendini koruma çabası göze çarpmaktadır. Nitekim katılımcılardan birisi şu şekilde ifade etmektedir:

“Müziğe ilk başladığımızda ben kendi evimdeydim evi süpürüyordum. Evin içine giren büyük sinekle uğraşırken o arada bir şey oldu dan sesiydi galiba... Onunla birlikte bir uğultu geldi ya kendi evimden ormanlık alanda korku filmlerindeki gibi bir eve geçtim. Oraya girmek istemiyorum ama dan! Sesiyle birisi beni oraya itti. **Deprem anında o aldığımız korunma pozisyonunu** aldım. Bir şeyden kurtulmaya bekler gibi sakindim aslında bir şeyden korkuyordum. Bir tehlike var ama yine kendimi sakın geçecek kendimi telkin ediyorum.”(Kadın, 19, lisans öğrencisi).

Sessiz kalınan sürede de stres verici müzikte olduğu *gibi olumsuz akış, sabit, olumsuz yatay hareket, döngüsel hareket temaları* vardır. *Olumsuz akış* temasında katılımcılar *düşme, ellerimde ağırlık hissi* ve *düşme hissi* ifadelerine yer vermişlerdir. *Olumsuz akış* temasında katılımcının *ellerimde ağırlık hissini* şu şekilde ifade ettiği görülmüştür:

“Sessizlik kısmında müzik bitince benimde gerilimim bitti. Gerilim azalarak bitti rahatladım sadece **ellerimde ağırlık gibi bir şey var**. Müzik çalarken sanki bir yerde nefes alışveriş vardı. Orası benim çok dikkatimi çekti. O nefes alışveriş sanki buradan gelen adamın nefes alışverişiymiş gibi şey oldum. Böyle çok yakın geldi bana...” (Kadın, 21,



lisans öğrencisi).

Katılımcı rahatladığını ifade etse de yaşadığı gerilimin somatik biçimde vücuduna yansması biçimde ellerinde ağırlık hissettiğini belirtmiştir. Stres verici sesin uzaklaşması stres faktörünü uzaklaştırırsa da somatik düzeyde gerilimin devam ettiği ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Olumsuz yatay hareket temasında ise *peşinde olduğu gıcık insan, taşlı yol, hastaneye yetişememe* ifadelerine yer vermiştir. Nitekim bu temada katılımcı şu şekilde ifadelere yer vermiştir:

“O ambulans sesleri, siren sesleri ve polis sesleri baya baskındı... Müzik tekrar ettikçe bu yollar canlandı **ambulansın hastaneye gidiyor oluşu**... Sessizlik kısmında onu **hastaneye yetiştirmeye çalıştım ama yetişmedi** ve gergindim... Bu sefer gergin kaldım. Kasılmış gibi hissettim. Normalde sessiz kısımda rahattımdım.” (Kadın, 22, lisans öğrencisi).

Katılımcının ifadelerinde ambulans ile hastaneye yetişememesi gibi hareketli bir imge belirmiş bu imge karşısında aşırı gerilen katılımcının gerginliğinin sessizlik kısmında da sürdüğü görülmektedir.

Sabit temasında da katılımcılar *bitiş, savaş sonrası kendini izleme ve yaşıyormuş hissi* ifadelerini kullanmışlardır. *Sabit* temasında ise şu şekilde ifadelere rastlanmıştır:

“Normalde insanlar heyecanlanınca bir şey olunca kalbinin attığını hissederim. Beynimin attığını hissettim. Aşırı rahatsız oldum. Bazen insanlar başı ağrınca ışık görmek istemez, karanlık bir ortamda hissetmek ister. O anda ben de o sesi vurmak istedim, kapansın istedim. Patlatmak istedim. **Beynim atışını izliyor gibi hissettim**, baya hoşnut olmadım bundan... Atlıların geçmiş olduğu yerdin... O sessiz olduğum zaman da sanki her şeyi izliyorsun, filmin son iki saniyesi kalmış gibi... Hatta yazdığım kelimelerim, entrika korku, şiddet, savaş ve korku, **sessizlikte savaş sonrası kendimi izliyor** gibiydim” (Kadın, 20, lisans öğrencisi).

Döngüsel hareket temasında da *spiral ve sesler tekrar ediyormuş hissi* ifadeleri kullanılmıştır. Katılımcılardan birisi döngüsel hareketi şu şekilde ifade etmiştir:

“Bir boşluk var, bir boşluk hissettim. Sonra böyle spiralli bir şeyin arasından düşüyormuşum gibi hissettim. Hissettiklerim bunlardı. Temsiliyet olarak da... Korktum ama korkumun geçeceğini umut ettiğim gibi bir şey hissettiğim için çiçek çizdim. Kaygılandım biraz... Sonra bu boşluk ve **spiralden düşerken korktum**. Bu şekilde sanırım” (kadın, 20, lisans öğrencisi).

Katılımcı ifadelerinde sessizlik anında bir boşluk hissettiği ancak bu boşluğun spiralli bir şeyin arasından düşer gibi bir his yarattığını belirtmiştir. Bu durumda korku hissettiğini ve sessizlik kısmında sakinleşme olmadan gerginliğinin hala devam etmekte olduğu görülmüştür. Elde edilen bulgularda, sessizliğin her zaman sakinleştirici etkisi olmadığı, sessizliğin yalnız başına bir boşluk yaratarak kaygıya yol açabileceği ya da sessizlik öncesinde yaşanan stresli bir olayın etkilerinin sessizlik anında da devam edebileceği görülmüştür.

4.3.2. Din ve Maneviyat Temasına Zihinsel Çağrışım Bulguları

Deney grubu katılımcılarının dinî içerikli müzik dinlerken din ve maneviyat temasına ilişkin pek çok paylaşımda bulunmuşlardır. Nitekim kullanılan ifadelerle bakıldığında dinin inanç ve iman boyutuna ilişkin, *Allah, Allah'ın bâkîliği, Allah'a yakınlık, Kur'an, Peygamberimiz, ölüm, hayırlı birisinin ölümü, farklı âleme geçmek* gibi Allah'a iman, peygamberlere iman, ölüm ve ahiret gününe iman, kitaplara iman gibi itikadî unsurlara yer verdiği görülmüştür. Stres verici müzikte de ölüm teması sıkça tekrarlanmıştır ancak dinî içerikli müziğe ilişkin temada katılımcılar ölümü *huzurlu ölüm, hayırlı birisinin ölümü, kavuşma* şeklinde ifade ederek diğer ölüm temasından ayırmışlardır. Nitekim



katılımcılardan birisi huzurlu ölümü şu ifadelerle anlatmıştır:

“Sonra işte o ses bitince ney sesi bende de ölüm gibi geldi. Sanki o karakter öldü ama mutlu diğer tarafta çok mutlu, **huzur içinde öldü, hani kurtuldu gibi geldi.**” (Kadın, 22, lisans öğrencisi).

Dinin *ibadet boyutuna* ilişkin genelde *Kâbe, Ramazan, oruç, dua, şükür, tefekkür, namaz, tavaf* gibi ibadet türlerine örnek verirken, özelde *tasavvufa* ilişkin *derviş, şeyh, Mevlânâ* gibi sembollere *tesbih, zikir, inziva, hayat muhasebesi, semazen* gibi pratiklere ve *dergâh, tekke* gibi bu uygulamaların yapıldığı *mekânlara* işaret eden paylaşımlar yapılmıştır. Nitekim dinî vecibelerin yerine getirildiği ya da dinî eğitim alınan *Kur’an kursu, cami, minare, seccade* gibi yer, yer özellikleri ve gereçlere yer verilirken bir yandan da *cem evi, semah* gibi Anadolu’da yer alan diğer manevî geleneklere ilişkin paylaşımlar da görülmüştür. Tarihte yer alan dinî olay ve kişilere ilişkin ise *ilk vahiy, Hz. Hatice, müslümanların zaferi, peygamberimiz* gibi ifadeler yer verilmiştir.

Dinî semboller kapsamında Türk geleneklerinde yer alan ve hem İslamî hem de diğer manevî geleneklerden de *beslenen mevlit, cenaze mevlidi, manevî ortam, dua eden adam, yeşil tabut, huzurlu ölüm, mevlit, türbe, adak, aksakallı dede, mucizevî olay, gül, çöl, su, yeşil ışık, yeşil tabut, beyaz ışık, parlak ışık, birlik, halka, gül kokusu, dağ, dere, ağaç, evliya, doğa ve yeşillik* gibi çeşitli semboller kullanılmıştır. Bir diğer ifadeyle dinî ve manevî sembollerin iç içe geçmiş olarak karşımıza çıktığı bu tabloda pek çok kültürün etkileşim içinde olduğu Anadolu topraklarında kadim geleneklerin birbiri üzerine inşa edilerek kümülatif biçimde günümüze ulaştığı söylenebilir. Ayrıca dinin sosyal boyutuna ilişkin *cenaze mevlidi, cemaat, birlik, halka, kutlu doğum programı* ve *cami* gibi ibadetlerin toplu yapıldığı ya da insanların birbiriyle etkileşim kurarak oluşturduğu çeşitli etkinlik ve topluluklara örnek ifadeler yer verildiği göze çarpmaktadır. Nitekim hemen hemen tüm dinî sembollerde tekrarlanan *mevlit* kelimesine ilişkin şu şekilde ifadeler dikkat çekicidir:

“Orada dua ediyorlar arkada bu ilahi çalıyor ve gül kokusu kaplıyor gibi hissetim. Çok güzel, manevî bir ortam var. Bir yandan savaşın izleri sürüyor. Bu sisler patlayan bombaların silahların sesleri savaş bitmemiş ama bunları temsil ediyor. Kelimelerim savaş **şehit, mevlit ve gül kokusu.** Allah’ın isimlerinden isim olarak bilmiyoruz ama sabreden istediğini veren kudretini ismini hissettim.” (Kadın, 21, lisans öğrencisi).

Katılımcının ifadesinde de bireyler dinî içerikli müzik dinleyen katılımcıların zihninde mevlit, gül kokusu gibi dinî kültürel sembollere ilişkin ifadelerin canlandığı görülmektedir.

5. Tartışma

Çalışmada elde edilen bulgular dinî içerikli müziğin rahatlatıcı etkisinin rahatsızlık veren etkisine kıyasla daha yüksek olduğunu göstermiştir. Dinî içerikli müziğin rahatlatıcı etkisine ek olarak huzur duygusu yaşatması bir diğer olumlu özelliğidir. Bu da bireylerin yaşadığı tecrübenin olumlu olduğunu gösterir. Bu bulgu literatürde müziğin stresi azaltıcı etkisini gösteren diğer çalışmaların bulgularını destekler niteliktedir (Çam & Altınköprü, 2013; Tosun, 2013; Aker & Akar, 2014; Bradt vd., 2016; Bradt & Dileo, 2014; Leardi vd., 2007; Guzzetta, 1989; Lök & Bademli, 2016; Aktaş, 2013; Araç, 2012; Uzelli-Yılmaz, 2016; Cantekin, 2012; Tosun, 2013). Özellikle **dinî içerikli eserlerle uygulanan müzik terapinin bir anlam çerçevesi** (Softić, 2011) ve **manevî destek** (Shultis, 2012) sunması bakımından algılanan stres düzeyi üzerinde olumlu bir etki meydana getirdiği sonucu görülmektedir. Literatürde yer alan araştırmalar müzik terapinin rahatlatıcı etkisinden bahsederken, çalışmamızda dinî içerikli müzik terapinin **ayrıca memnuniyet ifade eden duygular da açığa çıkardığı** bulgusu elde edilmiştir. Rast makamında eserleri dinleyen sağlıklı kişilerde beyinde beta dalgasında gücü arttırdığı ve buna bağlı bireylerde neşeye yol açtığı, stresi azaltıcı etki meydana getirmeye yardımcı olduğu bulgusunu destekler niteliktedir (Aker & Akar, 2014). Ancak bu çalışmada Hicaz makamında dinî

içerikli eserler dinletildiğinde de benzer şekilde memnuniyet ifade eden duygular kapsamında *mutluluk, merhamet, umut, sevinç, huzur, neşeli* ve *memnuniyet* gibi ifadelerle başvurdukları görülmüştür.

Öte yandan 2. seansta katılımcılara **Hicaz makamında ritmik bir ilahi** dinletilmiştir. Bu eserin ritmik bir karaktere sahip olması katılımcılarda ilk başta dinledikleri stres verici müziğin de etkisiyle birleşerek daha gergin duygular çağrıştırmış olabilir. Nitekim 2. seansta deney grubunda yer alan katılımcıların resim temalarına bakıldığında, rahatsızlık ifade eden (unpleasant) duygular temasında katılımcıların %28.94'ünün (n=24) *endişe, stres, korku, çaresizlik, boğazda düğümlenme hissi, kapalı alan, boğucu, kızgın, terör, heyecan* ve *belirsizlik* gibi ifadelerle yer verdiği göze çarpmaktadır. Ayrıca stres verici müziğin ardından en çok huzursuzluk/tedirginlik (%22.22, n=12) ve korku (%26.67, n=10) duygusuna ilişkin paylaşımlarda bulunmuşlar ancak neşe duygusuna ilişkin hiçbir paylaşımda bulunmamışlardır. Dinî içerikli müziğin ardından ise en çok rahatlama (%46.51, n=20) duygusu ifade edilse de, en az paylaşılan duygular korku (%2.32, n=1), gerilim (%2.32, n=1), huzursuz (%2.32, n=1), tikslenme (%2.32, n=1), karamsarlık (%2.32, n=1), yalnızlık (%2.32, n=1), neşe (%2.32, n=1) ve özlem (%2.32, n=1) duyguları olurken, umut duygusu bu seansta hiç paylaşılmamıştır. Elde edilen nitel bulgular, seansların sonunda pozitif duygu durum üzerinde anlamlı bir değişim görülmemesinin gerekçesini göstermektedir. Eserin ritmik formda oluşu bireylerde çaresizlik gibi negatif duygular yaratarak, stresli müzikte açığa çıkan huzursuzluk/tedirginlik duygusunun devam etmesine yol açmış olabilir.

Bu araştırmada, dinî müzik eseri dinleyen gruptakilerin çizdiği resim temalarında dinlemeyen gruptakilerin çizdiği resimlere kıyasla doğa temasına daha yoğun başvurdukları dikkat çekmektedir. İnsanlar doğaya gittikleri zaman evrenle bütünleşmiş ve rahatlamış hissetmektedir ve benzer etkiyi müzik dinledikleri esnada da hissettikleri için bu hissin onların zihninde doğayı çağrıştırmış olabileceği söylenebilir. Nitekim Gül'e (2013, s. 18) göre; **insanoğlu doğanın bir parçası** olarak yine kendisi gibi canlı olan doğaya ihtiyaç duyan bir varlıktır. Ancak kendi ihtiyaçlarını merkeze alan insanoğlu doğal işleyişe müdahale etmiştir. Kaplan'ın (2017, s. 132) şu sözü insan-doğa ilişkisinin ayrılmaz birlikteliğine işaret etmektedir:

“Doğa insansız yaşar ama insanın doğasız yaşaması mümkün değildir”.

Buradan hareketle **insanoğlunun doğadan uzaklaşınca rahatsızlık hissederek yeniden doğaya yaklaşma ihtiyacı duyduğu** sonucuna varılabilir. Doğanın da müzik gibi insanlar üzerinde rahatlatıcı bir etkisi vardır. Bu bağlamda dinî içerikli müzik dinleyen **katılımcıların zihinsel çağrışımlarında doğaya ait öğelerin bulunması** bir rastlantı olarak düşünülmemelidir.

İlahi gibi sözlü formun da dinletilmesi katılımcıların dinî bir sorgulamaya girmesine yol açmış olabilir. Çalışmada seçilen dinî müzik eser formlarından birisi olan ilahinin ritmik formda oluşu katılımcılarda ölüm ve Allah'ı hatırlayarak kendisine ayna tutup içsel sorgulamalara yol açmış olabilir. Nitekim deney grubunda yer alan katılımcıların 2. seansta dinî/mistik öğeler temasında *ölüm, ahiret, mezarlık, Allah, Ramazan, Kur'an Kursu, tefekkür, ney, zikir* ve *dua* gibi ifadelerle yer verdikleri görülmektedir. Dinî içerikli müzikleri dinleyen katılımcıların **yerine getirmediikleri dinî sorumluluklar ya da insanoğlunun acizliğini tefekkür etmesi bazında bir içsel hesaplaşmaya girmiş olabilirler**. Ayrıca ilahinin ritmik yapısı sebebiyle ölümü hatırlayan katılımcılarda ölüm kaygısı meydana gelmiş olabilir. Tüm bu bulgular katılımcıların kaygı düzeylerinin 2. seansta azalmamasına bir sebep olarak düşünülebilir. Nitekim bu araştırmaya yaşları 18 ile 27 arasında değişen 58 üniversite öğrencisi katılmıştır. Bu yaş grubunda yer alan gençlerin popüler kültürde yer alan müzik eserlerini dinî içerikli müziklere göre daha sık tercih ettiği görülmektedir. Ayrıca müzik terapi beklentisiyle araştırmaya katılan bu kişilerin dinî içerikli müzik eserleriyle beklenmedik şekilde karşılaşmaları onların şaşırmasına ve dine karşı kişisel tutumlarını dinlediği müziklere yansıtmaya



tepkisine itmiş olabilir. Nitekim Şahin'e (2006) göre, inancın olumlu etkilerinin yanı sıra inanan kişilerde yol açtığı bazı stres verici etkileri de vardır. İnsanlar dilenciye para verememek, sabah namazına kalkmamak, seviyesiz televizyon programları izlemek, Allah'a isyan içeren şarkıları dinlemek gibi stresörler ile karşılaşabilmektedir (Şahin, 2006, s. 165). Bu durumda gereği gibi yaşandığında din insana mutluluk sağlasa da, dinin gereklerini yerine getirilmediğinde kişi stres ve kaygı da yaşayabilir. Nitekim üniversite gençleri üzerinde yapılan bir başka çalışmada; gençler oruç tutma, tövbe edip af dileme ve dua etme gibi ibadetleri yerine getirseler de, dinin etkisini hayatlarında hissetme ile yaptıkları ibadetlerin arasında anlamlı bir ilişki bulgulanmamıştır (Yapıcı, 2007, s. 190). Üniversite gençlerinin kültürel olarak Allah'ı derinden hissetme gibi süreç odaklı bir anlayış yerine daha çok **sonuç odaklı bir din algısına sahip olması** bu çalışmada elde edilen bulgularda ifade edilen olumsuz duygulara sebep olarak düşünülebilir. Ancak din kaynaklı stres aynı zamanda dindarlık ve anlam motivasyonu sunabilir. Dinî içerikli müziklerin dinî tecrübe yaşamasına olanak sağlaması bu motivasyonu destekleyebilir. Dinî içerikli müzikler insanların dinî bir tecrübe yaşamasına olanak sağlamaktadır. Nitekim Hökelekli'ye (2008, s. 132) göre dinî tecrübe; **insanın kendi var oluşunu ve içinde yaşadığı dünyayı ilâhi kudretin göstergesi** olarak kabul etmeyi içeren ve kutsal/aşkın bir varlıkla ilişki çerçevesinde ortaya çıkan algı, duygu ve duymalardır. Nitekim bu çalışmada Hicaz makamında ney ile icra edilen sözsüz bir eserin dinletilmesi sonucunda **bireylerin zihninde dinî mistik öğeler temasında var oluş, Allah, Ramazan, yaratılış, teslimiyet ve tefekkür gibi çeşitli öğeler** canlanmıştır. Arslan (2015) üniversite öğrencilerinin ney enstrümanını dinî bir enstrüman olarak nitelendirdiğini belirten bulgusu da bu sonucu destekler niteliktedir. Bu bulgulardan hareketle dinî içerikli müziğin bireylerin dinî tecrübe yaşamalarına olanak sağladığı sonucu çıkarılabilir. Literatürde dinî içerikli müziklerin psikolojik etkisinin araştırıldığı çalışmalarda da benzer şekilde bu müziklerin bireylerin dinî tecrübe yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır (Düzgüner, 2007; Macit, 2011). Ayrıca **dinî içerikli müzik terapinin bireylere manevî destek sunarak** hayatlarına dair yeni farkındalık kazanmalarına (Softić, 2011) ve madde bağımlılığı gibi çeşitli psikolojik rahatsızlıklarda ilaç desteğine daha az ihtiyaç duymalarına (Sharma, 2012) sebep olduğu görülmektedir.

Mekan-müzik-zaman ilişkisi bağlamında dinî müziğin olumlu temaları çağrıştırdığı bulgulanmıştır. Araştırmada elde edilen nitel bulguların üçüncü kısmında müzik ardından zihinsel çağrışımlar incelenmiştir. Katılımcıların müzik dinledikten sonra yaşadıkları tecrübeyi ifade ettikleri resimler üzerinden yaptıkları sözel paylaşımlarda hareketli imgelere başvurmaları da ilginç bulgulardan birisidir. Bir diğer ifadeyle, bireylerin müzik dinledikleri esnada sabit resimler yerine hareketli video kaydı gibi imgelemelere başvurdukları gözlenmiştir. Mekân-müzik-zaman ilişkisinde **müziğin zamanla kurduğu iletişim yoluyla hareketlilik sağlaması** bakımından başarısı kayda değerdir (bkz. eserlerde tempo, usüller ve nota ölçüleri). Evrende var olan hareketin müzik aracılığıyla hatırlanması ve bu hareketleri bireylerin öznel tecrübelerine göre yorumlaması araştırma bulgularında da görülmüştür. **Stres verici müziğe ilişkin çağrışım temalar; olumsuz düşüş, olumsuz yatay hareket, sabit, olumsuz yükselme ve içe kapanma** iken **dinî içerikli müziğe ilişkin çağrışımlar; olumlu akış, yerden yükselme, içe dönüş ve olumlu yatay hareket** temaları olarak bulgulanmıştır.

Müzik dinleme ve akış tecrübesi ilişkisi de merak uyandıran bir diğer konudur. Elde edilen bulgular **müziğin psikolojik etkisinin hareketle ilişkili** olduğunu, bireylerin salt resim yerine hareketli bir video şeklinde zihinsel imgelemelere sahip olduğunu göstermiştir. Sessizlik esnasında ise daha çok sabitlik ve tekrar ediyormuş hissiyle daha az hareketin olduğu göze çarpmaktadır. Akış tecrübesi yaşayan bireylerde de benzer şekilde **duygular akışkan ve değişken** bir pozisyonda yer alırlar. Nitekim Csikszentmihalyi (2005, s. 47) **akış** tecrübesini kısaca **“bilinçte düzen”** şeklinde tanımlamaktadır. Kişinin dikkati kendi denetiminde olduğu için düzenli akıp gitmekte ve o an yaptığı uğraş bilincine katkıda bulunmaktadır (Csikszentmihalyi, 2005, s. 48, 49). Bu durum ise dikkat ve uğraş birliğinden hareketle bilinci düzenleyerek benliğin bütünleşmesine katkıda bulunur



(Csikszentmihalyi, 2005, s. 50). Akış durumunun ortaya çıkabilmesi için net belirlenmiş hedefler, zorluk derecesi ve yetenek arasında denge (Csikszentmihalyi vd., 2005, s. 601) ve net ve kesin geri bildirim (Csikszentmihalyi vd., 2005, s. 602) olmak üzere üç koşul vardır. Bir diğer ifadeyle, birey hedefi belirlenmiş uğraş ile meşgul olmalı, bu uğraş kişisel yeteneklerinden çok üstün olmamalı ve yaptığı bu uğraşın sonucunda net ve kesin bir geri bildirim almalıdır.

Akış tecrübesi üst düzey yaşantılara olanak sağlaması bakımından din ile içe içe geçmiş bir durumdadır. Yaratıcıyla bağ kurmak amacıyla müziklerden de yararlandığı dinî ayinlerde bireylerin yaşadığı dinsel tecrübe içerisinde akış yaşantısını barındırması bir tesadüf değildir (Csikszentmihalyi, 2005, s. 91). Nitekim **müziğin dinleyen kişinin dikkatini isteyen** bir ruh haline odaklanması bilinen en eski fonksiyonlarından birisidir (Csikszentmihalyi, 2005, s. 127). Bu nedenle dans müzikleri, savaş müzikleri, cenaze müziği, düğün müziği gibi dinî ayinlere de özel müziklerin yapıldığı görülmektedir. Müzik, **düzenli bir işitsel bilgi aracılığıyla zihni düzenler** ve dikkati toparlayarak hedeflere müdahale eden gelişigüzel düzensizliği engeller. Bu bakımdan dikkatle dinlenen müzik, bilinçte düzen oluşturarak akış yaşantısının ortaya çıkmasına ve bireyin can sıkıntısı ve kaygısının uzaklaşmasına sebep olmaktadır (Csikszentmihalyi, 2005, s. 128). Ayrıca müziğin **“benzeştirmeli dinleme” özelliği dinleyen kişilerde ses modellerine göre içinde duygular ve görüntüler canlandırma becerisi** gelişmektedir (Csikszentmihalyi, 2005, s. 129). Bu çalışmada elde edilen bulgularda da katılımcıların zihninde hareketli görüntülerin belirmesi duyguların akışkanlığı ile ilişkili olup, bilhassa dinî içerikli müziklerin ardından *huzur* ifadesini sıkça tekrarlamış olmaları da akışı yaşadıklarını göstermektedir. **Dinginlik ve sükûnet gibi bilinçte düzene ve üst düzey tecrübe yaşantısına işaret eden ifadeler yer vermeleri de akış yaşadıklarının bir diğer göstergesidir.**

Akış tecrübesi salt hazdan ibaret olmayan bir tecrübe olması bakımından motive eden bir kaygıyı da içinde barındırmaktadır (Csikszentmihalyi, 2005, s. 64). Benlikle ilgili kaygılar akış tecrübesi yaşandığında ortadan kalkmaktadır. Bireylerin yaşadığı kaygı üst düzey tecrübenin yetenekleriyle uyumlu olması adına hissedilen türde bir kaygıdır. Bu çalışmada bireylerin rahatsız edici duygu ifadelerine başvurma sıklığının azalması üst düzey bir tecrübe yaşadıklarına işaret ederken, rahatlatıcı duygu ifadelerine başvurma sıklığında anlamlı bir değişim görülmemesi yaşadıkları tecrübenin salt hazdan ibaret olmadığını, aksine **benliği bütünleştiren, geliştirici ve üst düzey bir tecrübe** olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmada dinî içerikli müzik terapiye katılan kişilerin çağrışımlarında olumlu imgelemler olumsuz imgelerden daha yüksek çıkmıştır. Katılımcıların zihinsel çağrışımları ise sabit donuk imgeler yerine **hareketli görüntüler** olarak belirmiştir. Hareket eden görüntülerin zihinsel çağrışımlarda ortaya çıkması araştırmanın dikkat çekici bulgularından birisidir. **Müzik ruhu dinlendiren** yapıda olduğu kadar hareketli bir yapıya da sahiptir. Haliyle katılımcıların bu hareket akışı içerisinde kendilerini sükûnet ve huzurla daha kolay bırakma tecrübesi yaşadıkları öne çıkmıştır.

Dinî içerikli müziklerin kullanılmasının katılımcıların üzerinde çeşitli ve kıymetli etkilere yol açtığı bulgulanmıştır. Dinî içerikli müziklerin huzur, sükûnet gibi rahatlama ifade eden duyguların yanı sıra, **olumlu çağrışımlara** yol açtığı bulgulanırken, kaygıyı azaltıcı etkinin anlamlı düzeyde olmaması bu müziklerin kişilerin kendisine ayna tutarak kişisel muhasebe ve içsel sorgulamalara girmesine yol açtığını düşündürmektedir.

Nitekim dinî içerikli müzikleri dinleyen katılımcıların yerine getirmedikleri dinî sorumlulukları bazında bir **içsel hesaplaşmaya girdiklerini belirten ifadeler de** başvurdukları görülmüştür. Bu bağlamda dinî müzikler insanların dinî bir tecrübe yaşamasına olanak sağladığı için bireylerin dinî/manevî



yönünü geliştirmek amacıyla da kullanılabilir. Ayrıca bireyler üzerinde meydana getirdiği pozitif ve olumlu etkiler bakımından dinî müzikler terapide kullanılabilir.

Dinî içerikli müzik terapinin asgarî 6 ay süre uygulandığı boylamsal çalışmalar yapılabilir. Seanslarda diğer çalgı aleti (kanun, ud vb.) türleri kullanılabilir. Başka mekânlarda dinî içerikli müzik terapi uygulaması yapılabilir. Başka örneklem grupları üzerinde dinî içerikli müzik terapi uygulamasının etkilerine bakılabilir. Gün içinde farklı zaman dilimlerinde (sabah, öğle) dinî içerikli müzik terapi uygulaması yapılabilir. Dinî içerikli müzik terapi ardından katılımcılarda meydana gelen fizyolojik etkilere bakılabilir. Gruplar arası eşit dağılımın sağlandığı daha büyük örneklem gruplarıyla çalışabilir. Aynı eserlerin olduğu dinî içerikli müzik terapi protokolünün aynı örneklem grubuna yıl yıl arayla uygulandığı boylamsal çalışmalar yapılabilir (kişi bazlı boylamsal çalışma). Aynı eserlerin olduğu dinî içerikli müzik terapi protokolünün benzer özellikleri olan farklı örneklem gruplarına uzun süreyle uygulandığı boylamsal çalışmalar yapılabilir (zaman bazlı boylamsal çalışma). Farklı müzik terapi teknikleri dinî içerikli müzik terapiye uyarlanabilir. Dinî müzik dinlemek dinî tecrübeye yol açabildiği için din eğitimi verirken bu müziklere başvurulabilir. Din-müzik-eğitim ilişkisi konusunda çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

Abrams, B. (2012). A relationship-based theory of music therapy: understanding processes and goals as being-together-musically. K. Bruscia (Ed.). *Readings on music therapy theory* içinde (50-67. ss.). University Park.

Acar Ö. & Demir, M. (1996). *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (2.Baskı). Ağaç.

Adedeji, F. (2008). The theology and practice of music therapy among Nigerian indigenous churches: Christ Apostolic church as a case study. *Asia Journal of Theology*, 22(1), 142-154.

Aker, S. N. & Akar, S. A. (2014). Türk müziği makamlarının etkilerinin eeg dalga formları ile incelenmesi investigation of the effect of classical turkish music makams by using EEG waveforms. *Tıp Teknolojileri Kongresi* içinde (159-162. ss.). Kapadokya: Biyomedikal ve Klinik Mühendisliği Derneği.

Aktaş, Y. Y. (2013). *Mekanik ventilasyonlu hastanın aspirasyon işleminde uygulanan müzik terapinin ağrı ve fizyolojik parametrelere etkisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.

AMTA, Amerikan Müzik Terapi Derneği (AMTA). (2008). *AMTA Professional Competencies*. <http://www.musictherapy.org/about/competencies/> Erişim Tarihi: 21 Ocak 2021.

APA, Amerikan Psikoloji Birliği (2013). *DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*. (Çev. E. Köroğlu). HYB

Araç, B. (2012). *Müzik Terapinin Cerrahi Yoğun Bakım Hastalarının Yaşam Bulgularına Etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Cerrahi Hastalıkları Hemşireliği Anabilim Dalı, Malatya.

Arlı, K. (2015). *Stres ve anksiyete için alternatif ve tamamlayıcı bir model olarak müzik terapi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Arslan, H. (2015). Müzik terapi ve dini müzik. *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 8(16), 103-127.

Arslan, P. (2016). *Türk din mûsikisinin sağlıklı insanların hormonal yapıları üzerindeki etkileri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



- Arslan, S. (2007). *Dokunma, müzik terapi ve aroma terapinin yoğun bakım hastalarının fizyolojik durumlarına etkisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.
- Avusturya Profesyonel Müzik Terapistleri Derneği, [http:// www.austmta.org.au/](http://www.austmta.org.au/) Erişim Tarihi: 15 Ocak 2021.
- Bahadır, Ö. (2016). *Müzik terapinin cerrahi uygulanan 6-12 yaş arası çocuklarda anksiyete, korku ve ağrı yönetimine etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Zonguldak.
- Barcellos, L. R. (2015). Music as a therapeutic element. *First International Symposium on Music and Man*. M. Forinash, C. Kenny (Eds.). içinde (18-19. ss.). New York University.
- Bradt J., Dileo, C., Magill, L. & Teague, A. (2016). Music interventions for improving psychological and physical outcomes in cancer patients (review). *Cochrane Database of Systematic Reviews*. 8, 1-130. <http://cochranelibrary-wiley.com/doi/10.1002/14651858.CD006911.pub3/epdf/standard> Erişim Tarihi:1 Aralık 2020.
- Bradt J. & Dileo, C. (2014). Music interventions for mechanically ventilated patients. *Cochrane Database of Systematic Reviews*. 12, 1-55. <http://cochranelibrary-wiley.com/doi/10.1002/14651858.CD006902.pub3/epdf/standard> Erişim Tarihi: 10 Aralık 2020.
- Bruscia, K. (1984a). *International Newsletter of Music Therapy*. 2. American Association for Music Therapy. <https://mountainscholar.org/handle/10217/201596> Erişim Tarihi: 20 Ocak 2021.
- Bruscia, K. (1987). Professional identity issues in music therapy education. *Perspectives on Music Therapy Education and Training*, 17(29), 17-29. https://www.researchgate.net/publication/284236684_Professional_identity_issues_in_music_therapy_education Erişim Tarihi: 20 Ocak 2021.
- Bruscia, K. (1986). *Music Therapy Brief*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Temple University, EBC, Philadelphia.
- Can, Ü. & Yılmaz, B. (2019). Türkiye’de müzik terapi konusunda oluşturulmuş bilimsel yayınların incelenmesi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(27), 794-812. DOI: 10.12981/mahder.574009
- Çam, O. & Altınköprü, H. (2013). Üniversite öğrencilerinde müziğin ruhsal duruma ve stresle başa çıkma tarzları üzerine etkisi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2(Temmuz-Aralık) (Kıbrıs Özel Sayısı-II), 262-272.
- Çam-Yıldırım, S. (2003). *Kanser hastalarına dinletilen müziğin kemoterapi yan etkilerine ve durumluk-sürekli kaygı düzeylerine etkisinin incelenmesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- Cankurtaran, E. Ş. (2017). Majör ve minör nörokognitif bozukluklar: ilaç dışı tedaviler. *Türkiye Klinikleri Journal of Psychiatry Special Topics*, 10(1), 59-64.
- Cantekin, I. (2012). *Müzik terapinin hemodiyaliz hastalarının algıladıkları stresörler ve anksiyete düzeyleri üzerine etkisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.
- Ciğerci, Y. (2012). *Koroner arter bypass greft ameliyatı uygulanan hastalarda müzik terapinin temel yaşam bulguları, ağrı, anksiyete ve hastanede kalış sürelerine etkisi*. (Yayımlanmamış doktora

- tezi). Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- Çınar, D., Olgun, N., Duran, S. & Arat, S. (2016). Klasik türk müziğinin ağrı ve kaygı düzeyine etkisi: girişimsel kardiyolojide randomize kontrollü bir çalışma. *Türkiye Klinikleri Journal of Nursing*, 8(2), 140-145.
- Colon, R. (1984). Music Therapy Definition. K. Bruscia (Ed.), *International Newsletter of Music Therapy* içinde (15-16. ss.). American Association for Music Therapy.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches* (2. Baskı). Sage. akt. Subaşı, M., & Okumuş, K. (2017). Bir araştırma yöntemi olarak durum çalışması. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2), 419-426.
- Csikszentmihalyi, M. (2005) *Akış*. (Çev. K. Akbaş). Hyb.
- Csikszentmihalyi, M., Abuhamdeh, S. & Nakamura, J. (2005). Flow. *Handbook of Competence and Motivation: Flow* içinde (598-608. ss.). Guilford.
- Doğan, Ş. K., Tur, B. S., Dilek, L. & Küçükdeveci, A. (2011). Single music therapy session reduces anxiety in patients with stroke. *Fiziksel Tıp ve Rehabilitasyon Bilimleri Dergisi*, 14(1), 12.
- Doyle, P. (1989). The past, present and future: like the circle, it is all one. *Music Therapy Perspectives*, 6, 78 – 81.
- Duran, E. T. (2011). Kanser tedavisinin yan etkilerine yönelik alternatif uygulamalar. *SDÜ Tıp Fakültesi Dergisi*, 18(2), 72-77.
- Düzgüner, S. (2007). Mevlevî ayin musikisi ve mevlevî semâ âyininin psikolojik etkileri, *Marife*. 7(3), 195-214.
- Düzgüner, S. (2017). Müzik psikoloji din ilişkisinin dünü bugünü yarını. *Güzel Sanatlar Eğitimi - Toplum Bilimler Etkileşimi Uluslararası Sempozyumu* içinde (473-485. ss.). İstanbul: İstanbul Türk Müziği Dernek ve Vakıfları Dayanışma Konseyi.
- Erkuş, A. (2013). *Davranış Bilimleri için Bilimsel Araştırma Süreci* (4. Baskı). Seçkin.
- Fereshteh A. (2013). Music as a method of coping with cancer: a qualitative study among cancer patients in sweden, *Arts Health*, 5(2), 152-165.
- GETAT, Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Daire Başkanlığı (2014). *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği*. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/yonetmelik/7.5.20164-ek.pdf> Erişim Tarihi: 23 Kasım 2020.
- Göcen, G. (2016). *Din psikolojisi açısından dünden bugüne psikoloji-mit ilişkisi*, Pasifik Ofset.
- Gül, F. (2013). İnsan-doğa ilişkisi bağlamında çevre sorunları ve felsefe. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 17-21.
- Guzzetta, C. E. (1989). Effects of relaxation and music therapy on patients in a coronary care unit with presumptive acute myocardial infarction. *Heart Lung: The Journal of Critical Care*, 18(6), 609-616.
- Hökelekli, H. (2008). *Din Psikolojisi* (7. Baskı). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Horuz, D. (2013). *Göğüs hastalıkları servisinde yatan KOAH hastalarında müzik terapinin anksiyete ve bazı klinik bulgulara etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bülent Ecevit Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Zonguldak.

- Horuz, D. & Kurçer, M. A. (2017). Göğüs hastalıkları servisinde yatan KOAH tanılı hastalarda müzik terapinin anksiyete ve bazı fiziksel bulgulara etkisi. *Bülent Ecevit Üniversitesi Bilimsel Çalışma Dergisi*, 79, 89-102.
- Kanada Müzik Terapi Derneği, (1994). About music therapy, [Broşür]. <http://www.musictherapy.ca/about-camt-music-therapy/about-music-therapy/> Erişim Tarihi: 21 Ocak 2021.
- Kaplan, E. (2017). Diyarbakır tarım alanlarında böcek biyoçeşitliliği üzerine bir değerlendirme. *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 4(3), 125-133.
- Karaburun-Doğan, D. & Kılınçer, Z. (2016). Dinsel iletişim aracı olarak müzik. *Müzikte Metodoloji ve Müzikle İletişim Uluslararası Sempozyumu Tebliği* içinde (61-72. ss.). İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, İBB, TRT.
- Karadeniz-Şahin, E. E. (2017). *Demans - alzheimer hastalarında farklı müzik terapi uygulamalarının zihinsel, psikolojik, anksiyete ve ajitasyon etkileri üzerine karşılaştırmalı çalışma.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karagün, E., Yıldız, M., Başaran, Z. & Çağlayan, Ç. (2010). Sosyal fobi özellikleri gösteren üniversite öğrencilerinde rekreatif aktivitelerin fobik tutumlar üzerine etkisinin araştırılması. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 11(2), 139-144.
- Kavak F., Ünal S. & Yılmaz, E. (2015). Şizofreni hastalarında gevşeme egzersizi ve müzik terapinin psikolojik belirtiler ve depresyon düzeyine etkisi. *İntegratif Tıp Dergisi*, 23(2), 116-117.
- Kılıç, C. (2016). The effect of music therapy during vaginal on postpartum pain relief and mental health. *Health Care Academician Journal*, 3(2), 64-66.
- Kılıç, E. (2015). Mecmûa-yı letâifte insan sağlığına dair ipuçları. medeniyet sanat. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1(1), 19-29.
- Kılıç, Z., Şentürk, A. & Göriş, S. (2015). Use of complementary and alternative therapies among sleep problems in individuals with chronic diseases. *Spatula DD*, 5, 69-77.
- Kulakaç, N., Çolak, A. & Aktuğ, C. (2016). Yaşam kalitesi üzerine müziğin etkisi. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 5(4), 67-70.
- Leardi, S., Pietroletti, R., Angeloni, G., Necozone, S., Ranalletta, G. & Del Gusto, B. (2007). Randomized clinical trial examining the effect of music therapy in stress response to day surgery. *British Journal of Surgery*, 94(8), 943-947.
- Lök, N. & Bademli, K. (2015). A method for reducing the burden of alzheimer patients' caregivers: music therapy. *Turkish Journal of Integrative Medicine*, 3(2), 90-91.
- Lök, N. & Bademli, K. (2016). Effectiveness of music therapy in alzheimer patients: systematic review. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 8(3), 266-274.
- Lewis M. J. & Hughes, J. (1997). A comparison of the effects of sacred and secular music on elderly people, *The Journal of Psychology*, 131(1), 45-55.
- Macit, Y. (2011). Dinî ve tasavvufî müzik türü olarak mersiyeler: din psikolojisi açısından yaklaşım (İğdir Örneği), *Milel ve Nihal*, 8(3), 189-228.
- Moffitt Cook P. & Moffitt Cook, P. (1997). Sacred music therapy in north india source: the world of music, *Music and Healing in Transcultural Perspectives*, 39(1), 61-83.
- Mohamad, S. P., Yusoff, M. Z. M. & Adli, D. S. H. (2013). Terapi bunyi melalui bacaan al-quran bagi



- masalah emosi dan kemahiran motor pertuturan kanak-kanak autistik. sound therapy through quranic recitation in dealing with emotional and verbal motor skills problems of children with autism. *International Journal of Quranic Research*, 5(2), 53-72.
- Odabaşı, F. (2014). Türk musikisi, toplum ve kültür. *Yeni Türkiye Dergisi Türk Musikisi Özel Sayısı*, 57, 1424-1435.
- Piotrowski, N. (2003). Duygu. *Magill's Encyclopedia of Social Science* içinde (2. Bs. Cilt 1, s. 580). Salem.
- Şahin, A. (2006). Din kaynaklı stres üzerine bir araştırma. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(21), 147-180.
- Salmon, D. (2001). Music therapy as psychospiritual process in palliative care. *Journal of Palliative Care*, 17(3), 142.
- Sarıkaya, N. A. & Oğuz, S. (2016). Huzurevinde kalan yaşlılarda pasif müzikoterapinin uyku kalitesine etkisi. *Journal of Psychiatric Nursing*, 7(2), 55-60.
- Sezer, F. (2009a). *Müzikle terapinin sınav kaygısı, öfke ve psikolojik belirtiler üzerindeki etkisi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.
- Sezer, F. (2009b). The effect of music therapy to reduction of high school students' examination anxiety. *Education Sciences*, 4(3), 859-871.
- Sezer, F. (2010). Lise öğrencilerinin öfke durumları üzerine müzikle terapinin etkisi. *Education Sciences*, 5(4), 1595-1612.
- Sezer, F. (2011). Öfke ve psikolojik belirtiler üzerine müziğin etkisi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(1), 1472-1493.
- Sezer, F. (2012). The psychological impact of ney music, *The Arts in Psychotherapy*, 39, 423– 427.
- Sharma, P. (2012). Religious music therapy to treat drug addicts. *The Times of India*. (1 Mart 2017).
- Shultis, C. L. (2012). *Effects of music therapy vs. music medicine on physiological and psychological parameters of intensive care patients: a randomized controlled trial*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Temple University, Philadelphia.
- Şimsek, H. & Yıldırım, A. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (9. Baskı). Seçkin.
- Softić, B. (2011). The music of srebrenica after the War. Attitudes and practice among surviving bosniacs, music therapy, and music works in the name of Srebrenica. *Croatian Journal of Ethnology Folklore Research / Narodna Umjetnost*, 48(1), 161.
- Tolstoy, L. N. (2010). *Sanat Nedir?*. (Çev. M. Beyhan). İş Bankası (Orijinal yayın tarihi, 1899).
- Torun Ş. & Çiyiltepe, M. (2015). *Parkinson hastalığında ritim ve ses perdesi algısı: nörolojik müzik terapisinde birey odaklı protokol çalışması*. DİLKOM.
- Torun, Ş. (2016). Orta-ileri evre alzheimer ajitasyonunda müzik terapi: bir fizibilite çalışması. *VII. Uluslararası Hisarlı Ahmet Sempozyumu* içinde (337-338. ss.). Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi.
- Tosun, Ö. (2013). *Aromaterapi, müzikterapi ve vibrasyon uygulamalarının yenidoğanın stres ve davranışları üzerine etkisi*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Erciyes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Kayseri.
- Uçaner, B. (2013). Therapy-related views of patients with headache undergoing therapy with turkish

- music. *Rast Müzikoloji Dergisi*, 1(1), 8-21.
- Uysal, H. (2016). Kardiyovasküler hastalıklarda tamamlayıcı ve alternatif tıp konusunda güncel yaklaşımlar. *Journal of Cardiovascular Nursing*, 7(2), 69-83.
- Uzelli, D. & Korhan, E. A. (2014). Yoğun bakım hastalarında duyuşal girdi sorunları ve hemşirelik yaklaşımı. *Florence Nightingale Hemşirelik Dergisi*, 22(2), 120-128.
- Uzelli-Yılmaz, D., Korhan, E. A., Baysan, B., Tan, E., Erem, A., Çelik, S. & Çelik, G. O. (2016). Mekanik ventilasyon desteğinde olan hastalarda müzik terapinin sedasyon düzeyi ve yaşamsal belirtiler üzerine etkisi: bir pilot çalışma. *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1(3), 21-27.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Karahan Kitabevi.
- Yeni, B. (2016). *Dinî musikinin ilköğretim öğrencilerinin din kültürü ve ahlak bilgisi dersine karşı tutumlarına etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Yıldırım, S. & Gürkan, A. (2007). Müziğin kemoterapi yan etkilerine ve kaygı düzeyine etkisi. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 8(1), 37-45.
- Yılmaz, B., & Can, Ü. (2019). Türkiye’de müzik terapi uygulamalarında kullanılan müzikler. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 13(19), 592-620. doi: 10.26466/opus.584795
- Yin, R. (1984). *Case study research: design and methods*. (3. Baskı). Sage akt. Subaşı, M., & Okumuş, K. (2017). Bir araştırma yöntemi olarak durum çalışması. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2), 419-426.

KAHRAMANMARAŞ'TA COĞRAFİ BİR MEKÂN: EDEBİYAT MAHFİLLERİ

A Geographical Place in Kahramanmaraş: Literature Gathering-Places



Dr. Öğr. Üyesi Nadire KARADEMİR

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Kahramanmaraş, Türkiye, n.karademir45@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
20.07.2021

Kabul/Accepted:
27.08.2021

Sayfa/ Page:
238-251



10.32579/mecmua.973110

Öz

Kahramanmaraş, geçmişten günümüze gerek tarihi gerek coğrafi anlamda birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Edebiyat alanında da mümbit bir edebiyat şehri olmuştur. Yedi Güzel Adam'ın memleketidir. Kahramanmaraş'ta topoğrafya ve iklimin zor şartları, bölgede kapalı toplum kültürü yaşanıyor olması bu yöre insanının başka meşgaleler bulmasına, kendine doğru derinleşmeye meyletmesine neden olmuştur. Birçok edebî çalışma yaşanan coğrafyayı ve insanı anlatmaktadır. Dolayısıyla ne edebiyat coğrafyasız, ne de coğrafya edebiyatsız olabilir. Mahfil coğrafi bir mekândır. Edebiyat mahfili edebî bir muhit içinde, birden çok sanatkârın bir araya gelip toplandıkları sanat-edebiyat ile ilgili sohbetler yaptıkları, edebî eserler ve kavramlar üzerinde düşüncelerini görüşlerini paylaştıkları mekânlardır. Kahramanmaraş'ta edebiyat damarı usta-çırak geleneği ile beslenmiş, Mahfiller bir okul misyonu üstlenmiştir. Kentte edebiyat dergileri, eski konak tarzı evler, bağ evleri, çayhaneler, bazen terzi dükkânları, kütüphaneleri ve hatta parklar zaman zaman edebiyat mahfili olarak kullanılmıştır. Geçmişten günümüze Mağaralı Mahallesi'nde Batı Park'taki mekânlar, Fevzi Paşa Mahallesi'ndeki Halis Çay Evi, Haydarlı Mahallesi'ndeki Seha Kitapevi, İsmet Paşa Mahallesi'ndeki Terzi Yusuf, Bahçelievler Mahallesi'ndeki Şelale Park büyük önem taşıyan edebiyat mahfillerini oluşturmuştur. Bahçelievler Mahallesi'nde yer alan Edebiyat Kırathanesi ise, belirli zaman aralıkları ile bir araya gelip edebî fikir ve düşüncelerin paylaşıldığı bir mekân olarak varlığını sürdürmektedir. Böylece edebiyat sevdalıları, yazar, şair yetişmekte, yazar ve şairler de edebiyat mahfillerinin sürdürülebilirliğini sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Mekân, Edebiyat, Edebiyat Mahfili, Kahramanmaraş.

Abstract

Kahramanmaraş has hosted many civilizations both historically and geographically from past to present. It has also become a productive city of literature in the field of literature. Kahramanmaraş is the hometown of Seven Beautiful Men. The difficult conditions of the topography and climate in Kahramanmaraş and the closed society culture in the region caused the people of this region to find other pastimes and to deepen themselves. Literary studies describe this geography and human being lived in. Therefore, neither literature can be without geography, nor geography can be without literature. Gathering-place is a geographical place. The literature gathering-place is a place where more than one artist gathered in a literary neighborhood, where they have conversations about art and literature, and share their views on literary works and concepts. In Kahramanmaraş, the vein of literature was nourished by the master-apprentice tradition, and the Gathering-place undertook a school mission. In the city, literary magazines, old mansion-style houses, vineyard houses, teahouses, sometimes tailor shops, bookstores and even parks were used as literary gathering-place from time to time. From past to present, the places in Batı Park in the Caveli neighborhood, the Halis tea house in the Fevzi Paşa neighborhood, the Seha bookstore in the Haydarlı neighborhood, the Terzi Yusuf in the İsmet Paşa neighborhood, and the Waterfall Park in the Bahçelievler neighborhood have formed the literature gathering-places of great importance in the city. The Literature Kırathanesi, located in the Bahçelievler neighborhood, continues to exist as a place where literary ideas and thoughts are shared at certain intervals in the city. Thus, lovers of literature, writers and poets are raised, and writers and poets ensure the sustainability of literary gathering-place.

Keywords: Culture, Space, Literary, Literary Gathering-Place, Kahramanmaraş.

Atıf/Citation: KARADEMİR, N. (2021). Kahramanmaraş'ta Coğrafi Bir Mekân: Edebiyat Mahfilleri. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 238-251.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dr. Öğr. Üyesi Nadire KARADEMİR

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Giriş

İnsan, coğrafya ve edebiyatın ortak noktasını oluşturur. Hem edebiyat hem de coğrafyanın insan ile olan ilişkisi karşılıklı üretime dayanır.

Coğrafya, Grekçede yer anlamında kullanılan “geo” ile çizmek, yazmak ve tasvir etmek anlamında “graphica” kelimelerinin birleşmesi ile oluşan bir sözcüktür. Geographical ve Geographie dünyanın bilinen ve keşfedilen tüm özelliklerinin betimsel anlamda aktarılmasıdır (Özçağlar, 2019). İfadeden de anlaşılacağı üzere edebiyat için mekân ve tasvir nasıl önemli ise coğrafya bilimi için de bu kavramlar büyük önem taşımaktadır.

Günümüz coğrafya kuramlarına geçiş on dokuzuncu yüzyılda başlamıştır. Bu dönemden sonra coğrafya bilimi coğrafi anlamda keşiflerin ötesine geçerek daha kuramsal bir bilim haline gelmiştir (Michie ve Thomas, 2003: 10). Harita ve mekân coğrafyanın en önemli anahtar kavramlarıdır. Bilim ve sanat, coğrafyanın etkilerinden tamamen bağımsız değildir. Coğrafya, hem sanatçının hem de sanat eserinin oluşmasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Çünkü edebiyat coğrafyaya ait malzemeyi kullanmakta ve mekâna ait birikimleri değerlendirmektedir (Aktaş, 2012). Edebiyat hem fiziksel hem de duygusal olarak coğrafyadan yararlanmaktadır. Bu durumda metinsellik ile öyküsellik coğrafya ve edebiyatın ortak bir özelliği olmuştur. İnsanların kaderini oluşturmada Coğrafya önemli bir yer işgal etmektedir. Edebî eserler de bu coğrafyayı ve insanı kaleme alır (Vurmay, 2010). Herhangi bir coğrafyada kurulan medeniyetin hem kültür, hem tarih, hem de edebiyat üzerinde büyük etkileri vardır. O nedenle edebiyatta tarihe verilen değer kadar coğrafyaya da verilmelidir. Bu durumda edebiyat-coğrafya ilişkileri özellikle kamuya ait kültür mekânlarının kültürel tarihe yaptığı katkılar ile bu mekânların sosyal hayattaki işlevlerini de ortaya çıkarıp, parçalanmış bilgilerin bütünsel hale getirilmesini sağlayacaktır (Aktaş, 2012).

Kültür, tarihsel süreç içinde bir toplumun üyeleri tarafından üretilen yaşanan, paylaşılan, belirli bir mekân üzerinde yayılmış gösteren ve nesilden nesile aktarılan bilgi, her türlü maddi ve manevi tavır ve davranış kalıplarının toplamı olarak ifade edilmektedir (Tümertekin ve Özgüç, 2016; Çelikoğlu, 2016). Dolayısıyla kültür yaşanan mekân üzerinde gerçekleştirilen hayatta kalma mücadelesi ile mekâna bağlı olarak üretilen akıl ürünü olan her şeydir (Kayserili, 2014: 28). Kültür, maddi ve manevi olarak ikiye ayrılmaktadır. Maddi kültür öğeleri; bir toplumun kullanmış olduğu kap-kacaklar, teknik araçlar, giysiler, fabrikalar, makinalardır. Toplumun dili, sanatı, edebiyatı, felsefesi, bilimi, inancı, örf ve adetleri, ahlak kuralları, normları, düğünleri, yemek yeme şekilleri vb. kültür öğeleri ise manevi kültürü oluşturmaktadır (Arslanoğlu, 2001).

Kültür bölgesi, mekânsal bir birim oluşturmak amacıyla mekânın benzer yerlerinin ya da işlevsel bölgelerinin gruplandırılarak elde edilen coğrafi bir birimdir (Arı ve Köse, 2005; Jordan-Byckov ve Domosh, 2003). Yeni nesiller miras olarak devraldığı kültürü değişime uğratarak yeni öğeler ekleyecektir (Tümertekin ve Özgüç, 2016). Kültürel peyzaj, kültürel coğrafyanın kurucusu olarak da ifade edilen Carl Sauer tarafından, insanoğlunun doğal peyzaj üzerinde yapmış olduğu tüm değişiklikler sonucu ortaya çıkan yeni peyzaj olarak ifade edilmektedir (Kayserili, 2010:181). Fiziki peyzaj olarak isimlendirilen doğal çevre nesilden nesile insan faaliyetleriyle değiştirilip beşeri çevre oluşturulmuştur. Kültürel miras ise daha önceki nesillerin oluşturdukları ve yeni nesillere aktarmış oldukları nesnel anlamda bir varlığı olan insanlar tarafından yapılmış (maddi kültür) ve herhangi bir topluma ait olan tüm değerlerin bütününi oluşturan (manevi kültür) ürünler olarak ifade edilmektedir (Diker ve Deniz, 2016). Kültürel coğrafya disiplinler arası bir özelliğe sahip olup, kültür coğrafyası, kültür grupları ve toplumsal, mekânsal işleyiş bakımından mekânsal çeşitliliklerini incelemekte, özellikle dil, din, yönetim, ekonomi gibi kültürel olayların bir mekândan diğerine değişme veya aynı olma yolları analiz edilmektedir (Tümertekin ve Özgüç, 2016).

Mekân, Latince bir terimdir. “Spatium” teriminden türetilmiştir. Mesafe ve dağılım anlamına gelen mekân (space) kavramı, özellikle Ortaçağ'da konteynır veya kap anlamlarında kullanılmıştır (Elden, 2009). Günümüzde ise sosyal/mekânsal teorisyenler, sosyal ve mekânsal fenomenlerin birbirleri ile ilişkiler içinde olduklarını belirterek, biri olmadan diğzerinin anlaşılamayacağını, bu durumda da resmin tamamının görülemeyeceğini belirtmektedir (Gregory ve Urry, 1985). Bu durumda mekân salt bir konteynır ya da kap değildir. Dinamik bir varlıktır. Çünkü mekânın içinde hafıza, aidiyet duygusu ve karmaşık ilişkiler yer almaktadır.

Lefebvre'nin (2016: 42) “Mekânın Üretimi” kitabı soyut mekân ve sosyal mekânı ayırdığı için bir tür “mekânsal diyalektik” açıklamasını ortaya koyan bir kitaptır. Kitapta mekânın yansız ve edilgin bir geometri olmadığını öne sürer. Mekânın yeniden üretildiğini, bu nedenle de mücadele alanını temsil ettiğini belirtir.

İlk ikamet etme işlevinin bir şekilde doğuştan benimsendiğini ortaya koyan erdemlere ulaşmak için betimsel problemleri aşmak gerekir. Bu betimsel problemler nesnel ya da öznel olabilir. Olguları ve izlenimleri dile getiren bu betimlemeler coğrafyacılar ya da etnograflar çok farklı yerleşim türleri betimleyebilirler. Bu farklılık karşısında fenomoloğun büyük çaba göstermesi gerekir (Bachelard, 2017: 34-35).

Mekân ve edebiyat, haritacılık ve yazma, tasvir ve anlatı arasındaki karşılıklı ilişkiler ilginç oldukları kadar karmaşıktır. Mekân yalnızca haritalar planlar dâhilindeki alan değil zihnimize de oluşturduğumuz mekânlar vardır. Bu nedenle bir yeri bilmek için bir kişi onu haritalar, fakat aynı zamanda onu okur ve anlatır (Lefebvre, 2016: 79). Dolayısıyla mekan kavramı özellikle beşeri coğrafyanın en önemli ögesini oluşturmaktadır.

Mekân tüm bilim dallarını ilgilendirdiği gibi coğrafyanın da tüm konuları ile ilgilidir. 1964'de Pattison, yayınladığı “Coğrafyanın dört geleneği” makalesinde coğrafyayı dört gelenek altında toplamakta ve bunlara mekânsal, bölgesel, insan-çevre ve yer bilimi gelenekleri adını vermektedir (Tümertekin ve Özgüç, 2016). Bu durum mekân kavramına ne derece değer verildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Coğrafyacı Yi-Fu Tuan “Space and Place The Perspective of Experience” eserinde belirli bir mekân alanının bir duraklamaya neden olduğu, gözlerin dinlendiği kısa bir anda onu hikâye anlatımı için bir özne haline getirdiğinde bir “yer” olduğunu belirtir. Bir kimse bir şeye farklılaştırılmamış bir manzara kapsamı içinden onu somut bir varlık olarak ayırabilecek kadar uzun süreli baktığında orası anlamlar kazanır. Bu alanı geleneksel olarak “edebi sanatın” yetki alanı olarak ifade eder. Mekânın hafızadan arınmış olarak ele alan nicel coğrafyayı indirgeyici olarak gördüğünü ve bunun mekânı anlamaktan oldukça uzak olduğunu düşünmektedir (Tuan, 1977:161-163).

Mekânların hem dinsel hem sosyo- kültürel hem sanatsal hem de siyasal kimlikleri vardır. Günümüzde artan hareketlilik ve coğrafi endişe bir kimsenin mekân duygusunu ya da imkânsızlık duygusunu arttırırken, mekânı baskılayan teknolojik ilerlemelerdir. Demiryolu, buhar makinesi ve telgraf 19. yüzyılda ne ise, mekân ve zaman, hava ulaşımı, telefonlar, televizyon ve sonuçta uzay seyahati ve yörünge uyduları, bilgisayarlar ve internet 20. ve 21. yüzyıllardaki zaman ve mekânsal algıya aynı şeyi yapmıştır (Tally, 2020: 34-35).

Mekân bir hedef güden mücadele ve eylemlerin ana kozu olmaktadır. Mekân kaynakların yeri, stratejilerin ortaya serildiği ortam olmaya devam eden tiyatrodan ilgisiz sahnedan başka bir şeydir. Mekân hammaddelerden en eksiksiz ürünlere, işyerlerinden kültüre kadar sosyo politik oyunun hiçbir malzeme ve kaynağını ortadan kaldırmaz. Bunları bir araya getirir ve tek tek her birini kapsayarak bunların yerine geçer. Buradan geniş bir hareket doğar. Bu hareket boyunca mekân artık bir öz olarak özneler için ve onlar karşısında ayrı özerk bir mantıktan kaynaklanan bir nesne olarak kabul edilemez

(Lefebvre, 2016: 406-407).

İnsanın mekân tasavvuru düşüncesi ve ihtiyacı, inanç, sanat ve edebiyat geleneği açısından çok önemlidir. Bu ontolojik zorunluluk yalnızca evler açısından değil, cami dergâh medrese, han, hamam kervansaray, kuş evi, su yalağı köprü yol gibi hayatı tamamen kuşatan bir kavrayışı büyük bir mimari sanata ve estetiğe dönüştürülerek gerek birey ve gerekse toplum olarak hayatımızı anlamlandıran bir felsefeye yol açmıştır (Su, 2017: 32).

Mekân ile insan arasında yoğun anlamlar bulunmaktadır. Bunlar barınma, korunma, dinlenme, üretme, eğlenme gibi ilişkililerdir. Fakat bu durum mekân ile insan arasındaki ilişkilerin sadece bir yönüdür. Özellikle coğrafyanın en önemli öğelerinden olan mekânlar sanatsal, sosyal, kültürel, siyasal kimliklere sahiptir. Bu kimliklerin hem imgesel hem de simgesel içerikleri mekânlarla iletişim kuran herkesin kimliklerinin oluşmasında çok önemli rol oynamaktadır. Edebiyat ve mekân arasındaki ilişki mekândaki hafızayı ve hatta hafızalaşmış olan mekânı çözümlenmeye ve mekânın yansıtıcı niteliğinin görülmesine dayanmaktadır (Narlı, 2014: 32).

Sosyal hayatımızın hemen her alanında coğrafi mekânlar karşımıza çıkmaktadır. Bu durum kültürün içinde hem tarihi izlerin yer alması hem de fonksiyonel olması ile ilişkilidir. Bu mekânlardan birisi de hem edebiyat hem de coğrafya açısından önem taşıyan Edebiyat Mahfilleridir. Mahfil, kavramsal olarak sözlüklerde, “oturulacak, görüşülecek yer, toplantı yeri” (Devellioğlu, 2003) olarak ifade edilmektedir.

“Divan Edebiyatında Edebî Muhitler” isimli doktora çalışmasında İpekten (1996) mahfil kavramının içeriğine ve edebiyat alanındaki kullanımına gönderme yapıp “muhit” kavramını edebiyat mahfili kavramının içine alarak kullanmıştır. Özgül (2012) ise çalışmasında bu kavramı “mahfel” olarak ifade etmiştir.

Batı dünyasında 19. yüzyıl Fransız olguculuğunun önde gelen isimlerinden olan Taine “İngiliz Edebiyat Tarihi “(1858) isimli eserinde muhitin sanatkâr üzerindeki etkileri konusuna önem vermiştir. Coğrafi şartlar, toprak, iklim ve toplumsal şartlar altında oluşan muhitin edebiyatı açıklamada önemli rol oynadığını ifade etmiştir. Determinist bir bakış açısıyla ruhun; muhit, ırk ve zamanı (sosyolojik kuram) sanatkârın dehâsını meydana getiren üç unsur olarak belirtmiştir (Moran, 2007).

Mahfil herhangi bir edebî muhite dâhil olan sanatkârların bir araya gelip toplandıkları yerlerdir. Burada toplantının yapıldığı mekân vurgusu katılımcılardan daha önemlidir (Tonga, 2016: 14). Edebiyat mahfilleri de birden çok edebiyatçının bir mekân dâhilinde buluşarak sanat-edebiyat ile ilgili birçok konuda sohbetler yapıp, edebiyat ve sanatla ilgili her tür konu, eser, kavram üzerinde düşünce ve görüşlerini paylaştıkları toplantı mekânlarıdır. Buralar edebiyatçı ve edebiyat meraklılarının birbirleriyle iletişime geçerek edebi konuları tartıştıkları “edebî hafızanın merkezi ”dir. Mahfiller sanat ve edebiyata dair birçok konunun tenkit ve teklifinin yapıldığı, sürekliliği olan yaşayan kültürün ve sanatın atardamarıdır (Anar, 2012: 70-74).

Mahfil, edebiyatçıların bir araya gelip kullandıkları mekân olmakla birlikte edebî muhit veya edebî çevre anlamlarında da kullanılmaktadır. Fakat etrafını çeviren, yöre, etraf, çevre, kuşatan, bir şeyi etrafına alan anlamlarına gelen “muhit” mahfil kavramını da içinde barındırabilmektedir. Muhite göre mahfil mutlaka mekân bağımlı taşımak zorundadır. Çünkü zaten toplanma yeridir. Bu durumda muhit birden fazla mekânı kapsayabilir. Ayrıca mahfil somut anlamda muhitten daha küçük ve dar, genel olarak katılımcıların sayısı da muhitten azdır. Mahfil edebiyat hafızasının mekânı olduğu için bu hafızada başrole alınmalıdır. Muhitte ise çevrenin varlığı gerekir. Muhitin mekânsal niteliği mahfilden daha geniş ve çeşitli, mahfil ise muhitten daha dar daha küçük, katılımcılar daha azdır. Mahfillerde kültürel paylaşımların belli bir periyoda göre yapılması gerekmez. Birden fazla edebiyatçı bir araya gelerek günlük hayatları dışında edebiyatla ilişkili konular üzerine fikir alışverişinde bulunurlar. Bu

mahfillerin oluşumunda ortak duygu, zevk, ihtiyaç duyarlılık yönlendirici bir güç olarak görülmektedir. Ayrıca mahfiller katılımcıların yaşına, cinsiyetine, kültürüne, inancına ve ekonomik faktörlere göre çeşitlenebilmektedir (Anar, 2012: 68-74).

Mahfiller, bütün bu etkileyici gücü ile edebî muhitleri besleyen önemli mekânlar olarak görülmektedir. Mekân insanı hem fiziki hem de psikolojik olarak etkileyebilir. Edebiyat mahfillerinde konuşulan tartışılan konular akım ya da edebiyat hareketlerinden etkilenerek sanatçıların edebi yönelişlerini de etkileyebilir. Edebiyat mahfilleri; bir hâminin öncülüğünde oluşanlar ve sanatkârı kendine çekerek doğal olarak oluşanlar olarak ikiye ayrılabilir. Hâmilik geleneğinin değişmeye başladığı 19. yüzyıldan beri mahfiller şair ve yazarların edebiyat üzerine konuştukları, görüştüğü, tartıştığı doğal oluşan edebiyat ortamları olmuştur (Tonga, 2016). Şair ve yazar evleri, camiler, kahvehaneler, pastahaneler, meyhaneler, lokantalar, hanlar, konaklar, oteller, okullar, medrese tekke ve dergâhlar, gazete veya dergi idarehaneleri, işyerleri, dernek ve benzeri kuruluşlar, kitabeveleri, bağlar, bahçeler himaye sisteminin dışında oluşan ve edebiyat hayatını besleyen önemli edebiyat mahfilleridir (Tonga, 2012).

Mahfillerdeki buluşmalar mutlaka önceden belirlenmiş bir zaman dâhilinde yapılmaktadır. Mutlaka edebiyat alanında yenilikler getirmek zorunda olmadıkları gibi toplantılarda süreklilik ve düzen vardır. 1860'lı yıllarda şair ve yazarlar genellikle köşk, konak türü mekânlarda, Tanzimat ve Meşrutiyet devrinde üst ve orta tabakadan insanların oturdukları muhit ve mekânlarda, daha sonraki nesiller ise orta ve alt tabakadan insanların toplantı yerlerinde bir araya geldikleri görülmektedir. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise hemen her kesimden insanın rahatlıkla gelebileceği yerler de mahfil olarak kullanılmıştır (Anar, 2011).

Dünyanın birçok yerinde edebiyat mahfili adıyla olmasa da edebi çalışmaların yapıldığı edebi mekânlar yer alır. Su (2018: 375) çalışmasında Nuri Pakdil'in Fransa'daki mahfiller ile Türkiye'dekiler arasında bir kıyaslama yaptığını anlatır.

Edebiyat mahfilleri, Osmanlı devletinin yükseliş dönemi ile hem ekonomik hem de siyasi anlamda gelişmiştir. Her devirde büyük rağbet gören bu mekânların İstanbul'un kültürel bir merkez olmasında ve başarılı eserlerin ortaya çıkmasında büyük katkıları bulunmaktadır (Öksüz, 2015). Cumhuriyet sonrasındaki mahfil mekânları da çeşitlilik göstermiştir. Kahve ve pastane türü mekânlarla birlikte, bar-meyhane, lokanta ve restoranlar, sanat galerileri ve oteller, kamuya daha fazla açık olan mekânlar da mahfil olarak kullanılmıştır (Oktay,2004).

Dergiler dışında Taş Mektep, Atatürk Orman Çiftliği, Çankaya Köşkü, Tâceddin Dergâhı, Millî Kütüphane, Sahaflar, Türk Ocakları, Türkiye Yazarlar Birliği, TÜRKSOY, Millî Düşünce Derneği, Avrasya Yazarlar Birliği, Ankara Halk Evi, Hasanoğlan Köy Enstitüsü gibi mekânlar Ankara'da edebiyat ve kültür mahfili olarak önem taşımaktadır (Yüce, 2018; Tonga, 2016). Anar (2012) ise İstanbul'da Abdurrahman Sami Paşa'nın Konağı, Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Evi, Küllük Kahvesi, Markiz Pastanesi, Bacı Restoran, Park Otel, Büyük Doğu Akademiyası, Enderun Kitabevi ve Kebapçı Kâmil gibi edebiyat mahfillerinden bahsetmektedir. Zaman zaman birçok farklı mekânın edebiyat mahfili olarak kullanıldığı görülmektedir.

Çalışmada mevcut var olan durumu ortaya koyabilmek amacıyla nitel araştırma türlerinden betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Kültür, mekân ve mahfil kavramları ile ilgili çalışmalar derlenmiş, gerekli tasnifler yapılmıştır. Kahramanmaraş özelinde Türkiye'deki mahfiller ile ilgili veriler değerlendirilerek içerik analizi yapılmıştır.

Kahramanmaraş'ın Coğrafi Konumu

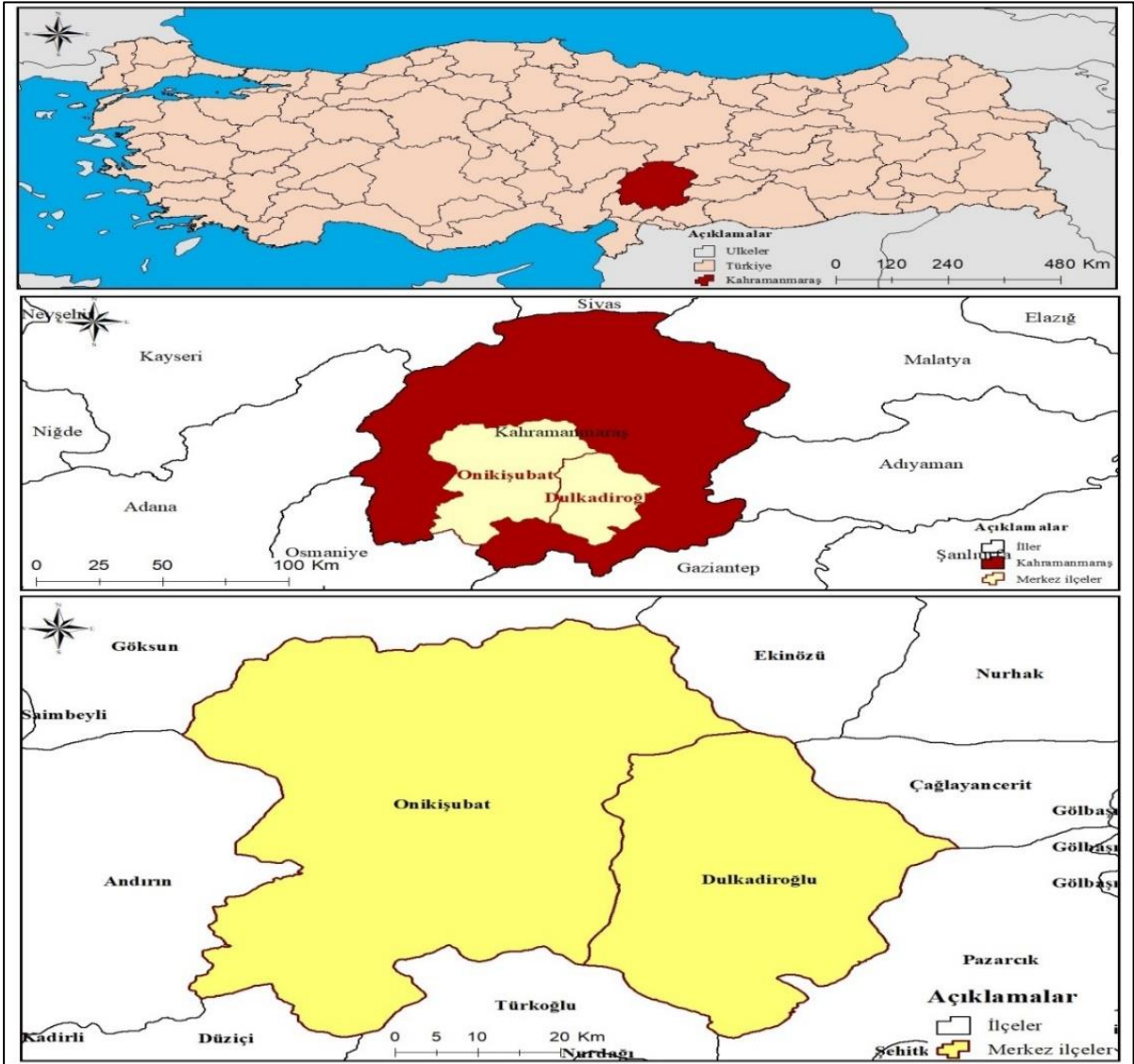
Kahramanmaraş, Akdeniz Bölgesi ile Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinin kesiştiği bir alanda, Akdeniz Bölgesi'nin Adana Bölümü'nde yer almaktadır. İl doğudan Malatya ve Adıyaman, güneyden

Gaziantep, Osmaniye, batıdan Adana, kuzeyden Kayseri ve Sivas ile çevrilidir (Şekil 1).

Kahramanmaraş 250 ile 3000 metreler arasında yükselti basamaklarına sahip bir topoğrafyada, dik yamaçlı derin vadilerle olumsuz jeomorfoloji ve iklim koşullarının bulunduğu coğrafi bir yapıya sahiptir. Yerleşme alanları arasındaki ulaşım, dağ sıraları arasında uzanan vadiler ve bu vadilerin zirveye yaklaştıkları yerlerdeki geçitlerden sağlanmaktadır (Toroğlu ve Alpaslan, 2016).

Kahramanmaraş İran-Turan ve Akdeniz fito-coğrafya bölgesi geçiş alanında bulunmaktadır. Dolayısıyla bitkilerin %20'si endemiktir. Şehir nüfusu 1927 yılında 25.982 iken 2019'da 1.154.102'e ulaşmıştır (TÜİK, 2020).

İl 2014 yılı yerel seçimlerinden sonra büyükşehir olmuştur Kahramanmaraş şehri zengin kültürel birikimin yansıdığı en önemli yerleşme sahası ve ilin idari merkezidir (Dulkadiroğlu ve Onikişubat ilçeler) (Şekil 1). Onikişubat ilçesinin 2019 yılındaki nüfusu 431.848 kişi iken, Dulkadiroğlu ilçesinin 222.673 kişidir. İl 1925 tarihinde TBMM tarafından "Kırmızı Şeritli İstiklal Madalyası" 7 Şubat 1973 tarihinde ise "Kahramanlık" unvanı ile kentin ismi "Kahramanmaraş" olarak değiştirilmiştir.



Şekil 1. Çalışma Alanının Lokasyon Haritası.

Kahramanmaraş'ta Edebiyat Hayatı

Kahramanmaraş geçmişten günümüze edebiyat alanında mümbit bir edebiyat şehri olmuştur. Necip Fazıl Kısakürek'ten, Bahaeddin Karakoç'a kadar birçok şair, yazar, ozan bu topraklarda yetişmiştir. Şiirin başkenti unvanının somutlaştığı bir şehir olmuştur.

Bölgede Kahramanmaraş denince şair ve yazarlar; şair ve yazar denince Kahramanmaraş akla gelmektedir. Bu durum şehrin bulunmuş olduğu coğrafi konumla ilgilidir. Şehrin coğrafi özellikleri bölümünde ifade edildiği üzere öncelikle ilin bulunmuş olduğu coğrafi konum, özellikle de fiziki coğrafya şartları kış ve bahar mevsimlerinde yerleşimler arası iletişime engel olmaktadır. Dolayısıyla topoğrafya ve iklimin zor şartları yöre insanının başka meşgaleler bulmasına neden olabilir. Ayrıca bölgede kapalı toplum kültürüne de bağlı olarak hemen her evde sanatla uğraşan birileri vardır. Hatta yöre için söylenen "Maraş'ta üç kapının ikisinden şair çıkar" ifadesi bu düşünceyi yansıtmaktadır. Rasim Özdenören (2004) bu durumun dışa kapalı bir durumda olan coğrafyadan olduğunu, Kahramanmaraş'ın dışarıya doğru genişlemeyip kendisine doğru derinleşme sağlayıp bu yolda mesafe almış olması nedeniyle olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Maraş tarihi geçmişi, Bayrak olayı (Sütçü İmam) İstiklal Madalyası, Kahramanlık unvanı gibi unsurların bulunduğu bir şehirdir.

Kahramanmaraş Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi edebiyatının çok önemli merkezlerinden birisi olmuştur. Maraş halkı fiziki ve beşeri coğrafya şartlarının yetersizliklerine bağlı olarak kendine yetebilirlikte ustalaşmıştır. Dışa kapalı hayatı ile kendisi olmuş, kendisi kalma bilinci oluşturmuştur. Maraş ve çevresi ağıtlar, türküler, destanlar gibi halk kültürü geleneğinin verimli ürünlerinin çıkmasına zemin oluşturmuştur. Bu topraklar çilenin, yokluk ve yoksulluğun birçok türünün görüldüğü bir Anadolu mekânı olmuştur. Anlatı imkânlarının mekânda zenginleşme fırsatlarını Maraş'a bu coğrafya sağlamıştır. Kapalı havza insanının özelliklerini taşıyan Maraş halkı dolayısıyla yazı hayatı ile içsel yolculuklar yapmıştır. Ayrıca Sümbülzade Vehbi, Maraşzade Ahmet Kuddusi, Kurrazade Hasan Nadiri, Halili Efendi, Hamamcızade Hafız-ı Mar'aşi, Karacaoğlan, Dadaloğlu gibi söz ve saz ustalarının bu yörelerde yaşamış olmaları da Maraş'ın edebi anlamda gelişmesine sebebiyet vermiştir (Boz, 2017). Böylece Maraş'ta edebiyat geleneği geçmişten günümüze devam etmiştir.

Özellikle 1960'tan sonra Türkiye'de edebiyat kamuoyunda Maraş ismi Nuri Pakdil, Alaeddin Özdenören, Mehmet Akif İnan, Erdem Beyazıt, Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, gibi isimler sayesinde sıkça söz edilmektedir. Ayrıca Bahaettin Karakoç, Abdürrahim Karakoç, Şevket Bulut, Mustafa Kök, Tahsin Yücel, Sıddık Elbistanlı, Şazi, Şirazi, Âşık Behlül Ali, Hilmi Şahballı gibi şairlerin şiirleri bestelenmiştir. Böylece sesin imkânları da coğrafyadaki karşılığını bulmuştur.

Kahramanmaraş'ta Edebiyat Mahfilleri

İnsandaki mekân bilinci, çok daha özeldir. Kitapevleri, bürolar, özel bir yapı içi iletişim ve irtibat işlevi gören kurum ve kuruluşlar Türkiye'nin hemen her ilinde, ilçesinde çok önemli hizmetler görmüştür. Bunlardan bazıları bir topluluğun (öğrenci toplulukları gibi), bazıları dergilerin ve yayın evlerinin, bazıları da toplumsal anlamda etkin ve nüfuz sahibi insanların üsleri ve karargâhları gibi çalışmıştır (Su, 2017: 32).

1950'li yıllardan 1970'li yıllara kadar geçen süreçte edebiyatçıların mekânı olarak sayılan yerlerin başında dergilerin idarehaneleri gelmektedir (Oktay, 2006: 65). Büyük kentlerde çıkarılan bazı dergiler; Sırat-ı Müstakim (Sebilirreşad) Dergisi Mehmet Akif Ersoy'la, Büyük Doğu Dergisi Necip Fazıl Kısakürek ile, Diriliş Dergisi Sezai Karakoç ile, Edebiyat Dergisi Nuri Pakdil ile, Hareket Dergisi Nurettin Topçu, Varlık Dergisi Yaşar Nabi Nayır, Papirus ise Cemal Süreyya ile anılan günümüz edebiyat hayatının hazırlayıcı dergileri olmuştur. Bu dergiler gelecek kuşakların önünde geniş ufuklar açmış, bugünden yarına düşünce dokusunu genişletmiştir. Büyük kent dergileri Anadolu'da taşra dergiciliğini doğuran ve besleyen olmuştur. Bu dergiler Anadolu insanını

bütünleştirme görevini üstlenmiştir (Boz, 2017).

Kahramanmaraş'ta da şair ve yazarların, edebiyat sevdalılarının birlikte bir şeyler paylaştıkları alanlardan biri de dergiler ve dergicilik faaliyetleridir. Maraş'ta edebiyat usta-çırak geleneği ile beslenmiştir. Şehirde dergiler bir okul görevi üstlenerek yazar ve şairlerin yetişmesinde büyük katkılar sağlamıştır. Kahramanmaraş'ta içindeki edebiyat tutkusu ile Nuri Pakdil lise yıllarında okul namına dergi çıkartmıştır. Hamle adı verilen bu dergi Kahramanmaraş'ın edebiyat geçmişinde çok büyük öneme sahiptir. Daha sonra o dönem sanatçıların etrafında toplandıkları diğer edebî mahfiller, Erdem Bayazıt'tan Rasim Özdenören'e, Cahit Zarifoğlu'ndan diğer edebiyatçılara kadar uzanan hatıraları, yazıları üzerinden ortaya konmuştur. Yine bu dönemlerde Maraş Lisesi'nin öğrencileri, belli zaman aralıklarında okul dergileri, müstakil sanat ve edebiyat dergileri çıkartarak kendilerini ifade edebilmek için mekânlar, mahfiller oluşturmuşlardır. Birlik olmak, birlikte olmak, birlikte olgunlaşmak düşüncesi ile hareket etmişlerdir.

Necip Fazıl Kısakürek'in çıkarmış olduğu ve onun düşüncelerinin kalesi olarak görülen Büyük Doğu Dergisi, Cahit Zarifoğlu ve arkadaşlarının Maveria Dergisi, Nuri Pakdil'in Edebiyat Dergisi, Bahattin Karakoç'un da Dolunay Dergisi Maraş'taki genç edebiyat gönüllülerine rehberlik yapmıştır. Bu dergi hem içeriği hem de niteliği anlamında önemli yazar ve şairlerin ortaya çıkmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Dergi, Türkiye genelinde imzaları ile tanınan şairleri Kahramanmaraş'ta toplamış, Dolunay Şiir Şölenleri düzenlemiştir.

1976–1990 yılları arasında aylık düzenli olarak çıkarılan Maveria Dergisi ise İslami hassasiyeti edebi bir zemine taşımak, batılılaşma çabalarına karşı yerli düşüncüyü devam ettirmek adına aldığı görevi ile edebî bir mahfil olmuştur. Ankara'da Selanik Caddesi'nde yer alan Maveria Dergisi, özellikle Maraş Lisesi Edebiyat Ekibi'ni oluşturan Erdem Beyazıt Alaaddin Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Mehmet Akif İnan ve Rasim Özdenören gibi yazar ve şairlerin Maraş ilgileri yoğun bir şekilde devam ettirmiştir. Bu dergi o dönemlerde Maraş'taki genç edebiyat sevdalıları için büyük önem arz etmiştir. Yine şairlik ruhunun Kahramanmaraş'ta yaşamasını sağlayan Sezai Karakoç'un Diriliş Dergisi, bölgedeki şairler için önemlidir. Ankara'da Nuri Pakdil'in yönetiminde Edebiyat Dergisi ekibinde, Maraş'ta başlayan oluşum süreci sonra da sürmüştür. Mehmet Akif İnan aslen Urfalı olup lise öğrenimini bu oluşum içinde Kahramanmaraş'ta tamamlamıştır. Bu dergi Maraş'ta başlayan birlikteliğin Türkiye ölçeğine taşınmış halidir. Böylece Kahramanmaraş'ta başlayan Pakdil fırtınası, tüm Türkiye'de esen bir edebiyat fırtınası olmuştur (Özalp, 2009: 223).

Kahramanmaraş'ta Demokrasiye Hizmet, Gençlik, İnkılap, Maraş'ın Sesi, Işık, Kahramankent, Manşet, Edik, 12 Şubat, Kurtuluş, Tarihi Uzunoluk, Sütçü İmam, Yeni Uzunoluk, Madalyalı tek şehir Kahramanmaraş, Uzunoluk, Alkış, Dolunay, Dost vb. dergiler geçmişten günümüze yayın hayatında aktif olmuş olan dergilerdir.

Kahramanmaraş'ın Andırın ilçesinde Andırın Postası gazetesinin edebiyat eki olan İkinci Yazıları Dergisi, Anadolu'nun bir taşra kasabası olan Andırın'dan çıkıp Türkiye genelinde de ses getirmiştir. İkinci yazıları dergisi 1985'te Kahramanmaraş'ın küçük kasaba görünümündeki fiziki ve beşeri coğrafya anlamında çok kıt imkânların olduğu Andırın Yokuş Sokak'ta Andırın Postası'nın basım evinde, her ay ücretsiz olarak çıkarılan bir dergidir. Anadolu dergicilik açısından da büyük önem taşımaktadır (Boz, 2017).

Kahramanmaraş'ta çıkarılan bu dergiler birer toplanma mekânı, mahfil olarak edebiyat dünyasına açılan kapılar, Maraşlı şair ve yazarların limanlarından olmuştur. Günümüzde Kahramanmaraş'ta edebiyat çalışmalarını sürdüren ve bunları akademik mecraya taşıyan birçok sanatçı bulunmaktadır. Türkiye'de Kahramanmaraş edebiyat anlamında hala şairi, yazarı, ozanı ile edebi eserler üretmeye devam eden ender şehirler arasındadır.

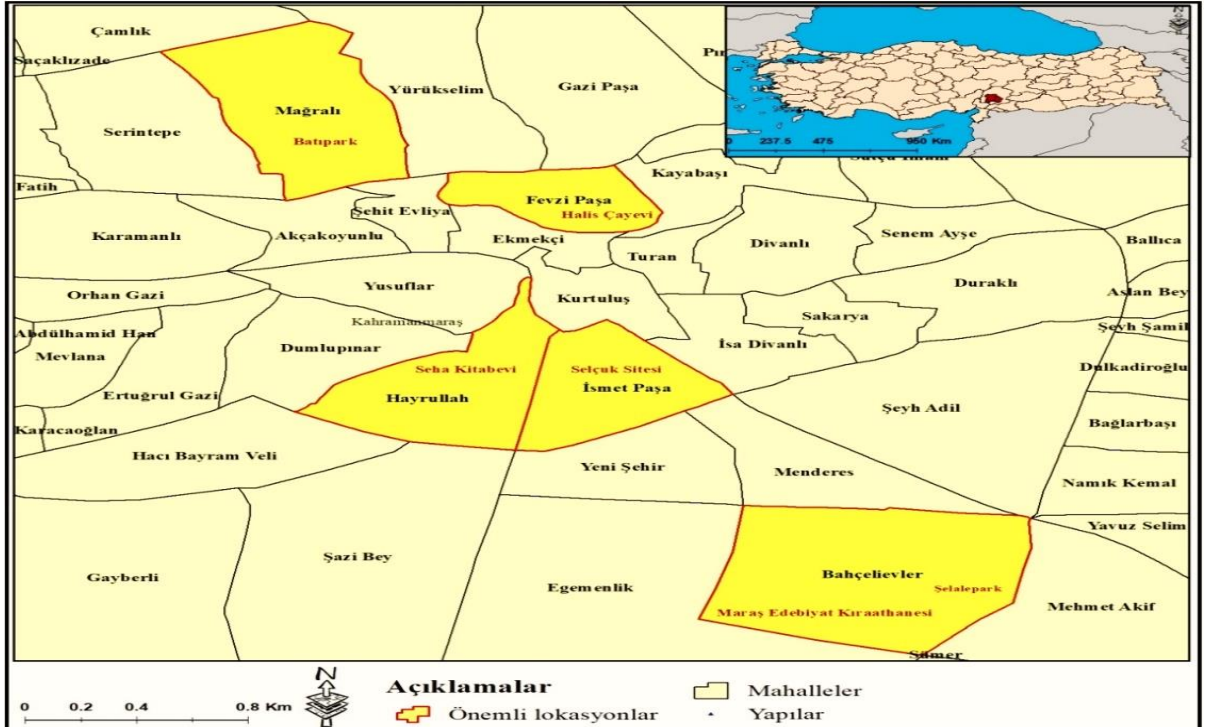
Kahramanmaraş'ta Edebiyat Mahfillerinin Mekânsal Dağılımı

Mekânlar belleği canlı tutup bellek kaybını en aza indirmede önemli bir işlevi yerine getirirler. Bu durumda mekânlarını yitiren toplumlar belleklerinin de büyük bir bölümünü yitirmiş olurlar. Mekânları sadece fiziksel bir nesne ve onu hangi amaçla kullanıyorsak o amaçla sınırlı görmek doğru değildir. Evler gibi tüm mekânlar anı izleri ile doludur (Ay, 2017). Bu alanlar içinde edebiyat mahfilleri ise hafızayı canlı tutan önemli mekânlardandır.

Kahramanmaraş Türkiye’de edebiyat mekânlarının geçmişten günümüze diğer birçok kentten farklı olarak daha yoğun bir şekilde bulunduğu nadir şehirler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bölgede edebiyat şehri ya da şairler şehri olarak anılmasının yetiştirdiği/yetişen sanatçıların yanında, edebi mekânların da çokça yer almasının etkisi olmuştur. Mahfillerde edebiyat sevdalıları, yazar, şair yetişmekte; yazar ve şairlerde edebiyat mahfillerinin sürdürülebilirliğini sağlamaktadır.

Narlı, (2017) “Maraş’ı Yazmak Maraş’ta Yazmak” makalesinde Kahramanmaraş’ta edebi mekânı anlatmıştır. Maraş’ dediğin....Irmağın başının Dolunay Dergisi olduğunu, bazen Çiçek Pasajı’nda yirmi metrekarelik bir salon, bazen Yenişehir Apartmanı’nda bir daire, bazen Pınarbaşı’nda yarı metruk bir bağ evi, bazen Ulu Cami civarında eski ahşap bir ev, Akdeniz Apartman’ı, Maraş İşhanı, Firavun Mezarlığı denilen bir fotoğrafçı dükkanı, Belman İş Hanı’ndaki bir Çayhane, Seha Kırtasiye ve zamana kök salmanın, yazmanın düşünmenin konuşmanın coğrafyasında yurt kurduğunu söylediği Bahçelievler Parkı olduğunu ifade etmektedir.

Kahramanmaraş’ta maddi ve manevi zorluklar içerisinde bu mekânlar yüreği geniş olan yazar ve şairler için birer mahfil olmuştur. Edebiyat ile yoğrulmak isteyenler yörede bir araya gelebilecek küçücük bir mekâna bile sahip değilken birçok dergi, kahvehane, çayevleri, kitapçılar sayesinde bu işin üstesinden gelmişlerdir. Andırın Hayber Kitabevi’nden Yokuş Sokakta sanat matbaasına giden yol, Maraş’ta Halis Çayevi’nden, Seha Kitabevi’ne, Şelale Parkı (Şairler parkı) ‘na, Batı Park ve öğretmenevi bitişiğindeki edebiyat kıraathanesine uzanan bir süreçte nice şiirler, nice yazılar yazılmış, okunmuştur.

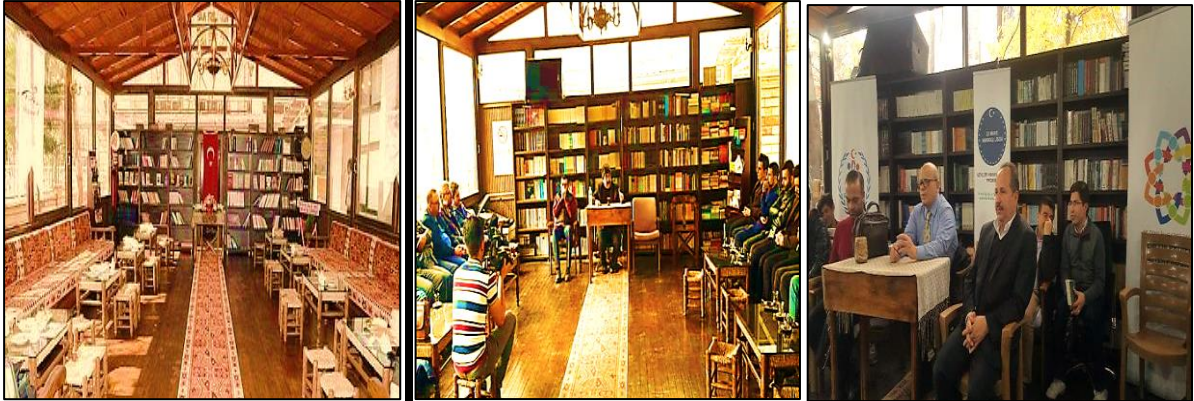


Şekil 2. Kahramanmaraş Şhrinde Mahfillerin Dağılışı.

Kahramanmaraş'ta bazı eski konak tarzı evler ve bağevi olarak kullanılan mekânlar da zaman zaman edebiyat mahfili işlevi görmüştür. Kahramanmaraş'ta günümüzdeki Edebiyat Kırathanesi Mahfiline gelene kadarki süreç içerisinde, öncelikle şehirde yer alan yerel dergilerin mekânları edebiyat mahfili görevini üstlenmiştir. Bunların dışında günümüzde Dulkadiroğlu ve Onikişubat İlçeleri içerisinde yer alan; Mağaralı Mahallesi'nde Batı Park'taki mekânlar, Fevzi paşa Mahallesi'ndeki (Uzunoluk) Halis Çay evi, Haydarlı Mahallesi'ndeki (Belman Sitesi) Seha Kitapevi, İsmet Paşa Mahallesi'ndeki Selçuk Sitesi (Terzi Yusuf), Bahçelievler Mahallesi'ndeki Şelale Park (Büyük çınar ağacının altı) ve günümüzde Öğretmenevi yanındaki Edebiyat Kırathanesi şehirde büyük önem taşıyan edebiyat mahfillerinin mekânlarını oluşturmuştur (Şekil 2).

Edebiyat Kırathanesi

Kırathanenin 2 Nisan 2010'da Dulkadiroğlu İlçesi Bahçelievler Öğretmenevi yanında dönemin valisi tarafından açılışı yapılmıştır. Rasim Özdenören, Köksal Alver, Turan Karataş, Ömer Erinc, Sadık Yalsızuçanlar gibi edebiyat dünyasının tanınmış isimleri de açılışa katılmıştır. Kırathanedeki ilk okumayı araştırmacı yazar Rasim Özdenören yapmıştır. Mekânda kitap maketlerinin üzerinde Necip Fazıl, Nuri Pakdil, Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu'nun fotoğrafları yer almaktadır. Şehirde çıkan dergiler de raflarda yerini almıştır. Burada söyleşi, panel, sesli okuma ve konferanslar yapılmaktadır. Kırathanede ihtisas okuması yapılmakta, alanında yetişmiş öğretmen, öğrenci, öğretim üyesi ya da farklı kişilerin konuyu açıklaması, dinleyenlerin sorular sormaları şeklinde yapılmaktadır. 10:00 ve 22:00 arasında açık olan kırathanede, 16:00'dan sonra da sesli kitap okuma etkinlikleri gerçekleştirilmektedir. Kırathanenin ahşap döşeme ile düzenlenmiş olması ona tarihi mekân izlenimi vermektedir.



Fotoğraf 1. Bahçelievler Mahallesindeki Edebiyat Kırathanesi (Duran Boz'un Arşivinden Alınmıştır).

Edebiyat Kırathanesi hem Kahramanmaraşlı şair ve yazarların hem de Dulkadiroğlu Belediyesi'nin katkıları ile edebiyat kültür ve sanat faaliyetlerine günümüzde de devam etmektedir. Kırathanede her cuma akşamı akademisyen, şair, yazar davet edilip konuşmalar yapılmaktadır. Hatta pandemi sürecinde bu etkinlikler canlı olarak dijital ortamda gerçekleştirilmektedir. Kırathane hem yüksek zümrenin hem de halkın gelip çay içebileceği, kitap okuyabileceği bir mekân durumundadır. Lise ve üniversite öğrencilerinin, öğretmenlerin ve öğretim elemanlarının sık sık uğradığı mekân olmuştur. Öğrenciler burada çay kahve içerek ödevlerini yapmakta ve edebi mekânın kütüphanesinden yararlanmaktadır (Fotoğraf 1-2).

Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi tarafından Uluslararası Şiir ve Edebiyat Günleri etkinlikleri yapılmaktadır. Yazar okur buluşmaları, şiir geceleri düzenlenmektedir. Ayrıca şiir ve edebiyatın başkenti özelliğini daha geniş bir kitleye aktarmak, ülkeye ve dünyaya Kahramanmaraş adını

duyurmak, UNESCO yaratıcı şehirler arasında yer alabilmek amacıyla çalışmalar sürdürülmektedir.



Fotoğraf 2. Edebiyat Kıraathanesi (Duran Boz'un Arşivinden Alınmıştır).

Günümüzde edebiyat mahfilleri büyük değişime uğramıştır. Hatta birçok yerde izleri bile silinmiştir (Yıldız, 2015). Mehmet Ayıcı ile yapılan bir söyleşide Ankara'da birçok derginin bürolarının eskisi gibi mahfil özelliği olmadığı, belki hece ve edebiyat ortamı sayılabilecekleri ifade edilmiştir (Çalmaz, 2013a). Oktay (2006: 63) çalışmasında günümüzde edebiyatçı mekânlarından bahsetmenin bir anlamda edebiyatın “manifaktür” döneminden konuşmak olacağını belirtmektedir. Turgay Anar ise yapılan bir söyleşide ise eski ile günümüz mahfillerinin kıyaslanmasının doğru olmayacağı “söz”e değer verildiği ve müdavimleri olduğu takdirde bu mahfillerin kendi mecralarında devam edecekleri, sosyal medya kullanımının buna engel olamayacağı, samimiyet sayesinde edebiyat mekânlarının (mahfillerin) da varlıklarını sürdüreceği ifade edilmiştir (Çalmaz, 2013b).

Sonuç ve Değerlendirme

İnsan ve mekân hep bir ilişki içindedir. İnsan yaşadığı mekândan etkilenirken, mekânı da hatta mekânın fiziki coğrafya şartlarını dahi şekillendirebilir. Mekân da insandan etkilendiği gibi, insan da mekândan etkilenmektedir. Su (2017)'nin “insanlar yaşadıkları yerlere benzer” ve “Mekânlar kendisini kullanan insanlara benzer” sözü de bunu ifade etmektedir.

Bu bağlamda edebiyat mahfilleri kültürel mirasın taşıyıcısı olmuşlardır. Mahfiller mekân anlamında somut bir kültürel miras özelliği göstermelerinin dışında, özellikle Anadolu kültürünü yaşatmaları bağlamında da soyut kültürel miras olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu mirasa değer verilmesi ve yaşatılması tüm sanatçı, edebiyatçı ya da edebiyatseverlerin görevi olmalıdır.

Mekânlar insanlar üzerinde maddi etkiler yaptığı gibi manevi etkilerde yapmaktadır. Mekânların kişi ya da gruplar üzerinde yapmış oldukları sosyal etkilere yönelik çalışmalar beşeri coğrafyanın alt boyutlarından olan kültür coğrafyası alanının önemli konuları arasındadır. Kültürel miras olan mahfillerin hem dönemin sanatçıları, hem de edebiyatseverler üzerindeki etkilerinin araştırılması hem coğrafya, hem de edebiyat açısından önem teşkil etmektedir.

Edebiyat mahfilleri özellikle genç edebiyatçılar için büyük önem taşır. Çünkü onlar için tanınmış yazar ve şairlerle konuşmak, görüşmek, aynı masada çay içmek dahi edebiyat dünyasına daha sıkı bağlanmalarına neden olacaktır. Böylece bu mahfiller edebiyatseverler için bir okul durumuna dönüşecektir. Hatta buralarda edebiyat dergilerinin temelleri atılmış olacaktır.

Kahramanmaraş kadim kültürlerin geliştiği önemli şehirler arasında yer almaktadır. Bölgede Kahramanmaraş denince şair ve yazarlar; şair ve yazar denince Kahramanmaraş akla gelmektedir. Bu durum şehrin bulunmuş olduğu coğrafi konumla ilgilidir. Bu edebiyat şehrinde mekân olarak edebi mahfillerin geçmişten günümüze edebiyat anlamında büyük önemleri vardır. Öncelikle Maraş'ta yer

alan dergiler birer toplanma alanı, edebiyat mahfili olmuştur. Daha sonra kahvehaneler, terzihaneler, parklar, çay evleri, kitapevleri, tarihi konaklar, bağ evleri yörede edebi mahfil olarak kullanılan mekânlar arasında yer almaktadır. Günümüzde ise bu görevi halen yayın hayatına devam eden dergiler dışında şehir merkezinde “Edebiyat Kırathanesi” adıyla açılan mekân yerine getirmektedir.

Kahramanmaraş'ta kültürel miras olan edebiyat mekânlarının/mahfillerin coğrafi bakış açısıyla farklı ölçeklerde değerlendirilmesi hem coğrafya hem edebiyat bilimleri açısından katkı sağlayabilecektir. Ayrıca bu kültürel mirasların değerlendirilmesinin bölge ve ülke açısından maddi ve manevi dönütler getireceği düşünülmektedir. Kahramanmaraş Sütçü İmam ve İstiklal Üniversiteleri ile ortak edebiyat çalışmaları yapılabilir. İldeki kamu kurum ve kuruluşları tarafından edebiyat festivalleri düzenlenebilir.

Her ne kadar değişen küresel şartlara bağlı olarak bu edebiyat mekânlarının işlevselliğinin de değişmiş olmasına rağmen, ister mahfil ister başka bir isimle olsun, şair, yazar ve edebiyatçılara değer verildiği takdirde bu mekânların yaşaması sağlanabilecektir.

Kaynakça

- Aktaş, Hasan (2012). Disiplinlerarası ilişkiler bağlamında şiir ve coğrafya. *Studies of Ottoman Domain*, 2 (3), s.1-25.
- Anar, Turgay (2012). *Mekândan Taşan Edebiyat -Yeni Türk Edebiyatında Edebiyat Mahfilleri*. Kapı Yayınları, İstanbul.
- Arı, Yılmaz; Köse, Abdullah. (2005). *İnsan-çevre etkileşimini yorumlamada yeni bir alternatif: Kültürel coğrafya*. Ulusal Coğrafya Kongresi 2005 (Prof. Dr. İsmail Yalçınlar Anısına) Bildiriler Kitabı İçinde (s. 51-59). Türk Coğrafya Kurumu Yayınları, İstanbul.
- Ay, Arif (2017). *Mekân Hikayeleri*, ed. Köksal Alver, Duran Boz, s.81, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Arslanoğlu, İbrahim (2001). Kültür ve medeniyet kavramları, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:15, s. 243-255.
- Bachelard, Gaston (2017). *Mekânın poetikası*. Alp Tümertekin (Çev.). İthaki Yayınları, İstanbul.
- Çalmaz, Fatih (2013a). “Ankara’da Edebiyat Mahfilleri” Üzerine Mehmet Aycı ile Söyleşi. *İdeal Kent Araştırmaları Dergisi*, s. 279-283.
- Çalmaz, Fatih (2013b).“Yeni Türk Edebiyatında Edebiyat Mahfilleri” Üzerine Turgay Anar ile Söyleşi, *İdeal Kent Araştırmaları Dergisi*, s. 272-279.
- Boz, Duran (2017). *Mekân Hikâyeleri*, ed. Köksal Alver, Duran Boz, s. 327, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Çelikoğlu, Şaban (2016). *Bartın Şehrinin Kültürel Coğrafyası: Maddi Kültür Varlıklarına Göre*. Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara.
- Devellioğlu, Ferit (2003). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 566.
- Diker, Oğuz; Deniz, Taşkın (2016). *Coğrafya ve Tarih Perspektifinden Somut Kültürel Miras ve Türkiye* (2.Baskı), Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara. ISBN:978-605-318-756-1.
- Elden, Stuart (2009). Space I. In R. Kitchin & N. J. Thrift (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (First edition. ed., Vol. 10, pp. 460). Oxford, UK: Elsevier.
- Gregory, Derek; Urry, John (1985). *Social relations and spatial structures*. Basingstroke, Hampshire: Macmillan.

- İpekten, Haluk (1996). *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*, MEB Yayınları, İstanbul.
- Jordan-Byckov; Tim Domosh, Mona (2003). *The Human Mosaic: A Thematic Introduction to Cultural Geography*, (9th edition).
- Kayserili, Alperen (2010). Carl Ortwin Sauer ve Kültürel Coğrafya. *Doğu Coğrafya Dergisi*, sayı: 24, s. 177-190.
- Kayserili, Alperen (2014). *Erzurum Şehri'nin Kültürel Coğrafyası-Maddi Kültür Öğelerine Göre*. Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum.
- Korkmaz, Ramazan (2007). “Romanda Mekânın Poetiği”, *Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen'e Armağan*, (Ed. Ayşenur Külahlıoğlu İslam, Süer Eker), Grafiker Yayınları, Ankara.
- Lefebvre, Henri (2016). *Mekânın üretimi*. Işık Ergüden (Çev.). Sel Yayınları, İstanbul.
- Michie, Helena; Ronald R. Thomas (2003). “Introduction”. In *Nineteenth-Century Geographies: The Transformation of Space From the Victorian Age to the American Century*. (Ed. Helena Michie ve Ronald R. Thomas). (1-20). New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press.
- Moran, Berna (2007). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. (16. bs.), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Narlı, Mehmet (2014). *Şiir ve mekân, Cumhuriyet Dönemi (1920-1950) Türk şiirinde şiir mekân-ilişkisi*. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Narlı, Mehmet (2017). *Mekan Hikayeleri*, (ed. Köksal Alver, Duran Boz), s,385, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Oktay, Ahmet.(2006). “Edebiyatçı Mekânları”, *Kitap-lık Dergisi*, Sayı: 90: 63-64.
- Oktay, Ahmet (2004). *Gizli Çekmece*, 2. bsk., İstanbul, Doğan Kitap, s.123.
- Öksüz, Zehra (2015). *XVIII. Asır İstanbulu'nun Kültür Merkezleri Olarak Edebiyat Mahfilleri: Kültürel Mirasın Aktarımında “Edebiyat Mahfilleri”nin Rolü*, International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS) August 2015: Special Issue 4 ISSN : 2148-1148 Doi : 10.14486/IJSCS369
- Özalp, N. Ahmet (2009). *Maraş'ta Edebiyat ve Düşünce Atmosferinin Oluşumu*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi.
- Şehri Kahramanmaraş (Edt. Duran Boz), Kahramanmaraş Valiliği Yayınları, Ankara.
- Özçağlar, Ali (2009). *Coğrafyaya giriş*. Ümit Ofset Matbaacılık, Ankara.
- Özdenören, Rasim (2004). “Benim Maraş'ım” Dört Mevsim Maraş, Sayı: 3-4.
- Özgül, M. Kayahan (2012). *XIX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümen-i Şuarâ*. Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara. 11.
- Su, Hüseyin (2018). *Takvim Yırtıkları I*. Şule Yayınları, İstanbul.
- Su, Hüseyin (2017). *Mekan Hikayeleri*, ed. Köksal Alver, Duran Boz, s. 385, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Tally, Robert (2020). *Mekansallık*. Emel Aras (Çev.). Hece Yayınları, Ankara.
- Tonga, Necati (2016). *Cumhuriyet Döneminde Bir Edebî Muhit Olarak Ankara (1923-1980)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Tonga, Necati (2014). Cumhuriyet Türkiye'sinin Devraldığı Edebî Miras: Cumhuriyet Dönemi'ne Kadar Ankara'daki Edebiyat Hayatı ve Edebiyat Mahfilleri, 2 (2), 184-202, *Aralık-December Ankara: Ankara Araştırmalar Dergisi*, Journal of Ankara.
- Toroğlu, Emin; Alpaslan, Yaşar (2016). *Kahramanmaraş'ın tarihi coğrafyasında yollar*, Ed: E. Toroğlu, E. Y. Alpaslan. Dulkadiroğlu Belediyesi Maraş Kültür Tarih Yayınları Serisi:6.
- Turhan, Muhammed (1994). Kültür Değişmeleri (Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Teknik), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Tuan, Yi.-FU (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TÜİK, (Türkiye İstatistik Kurumu), (2020). <https://www.tuik.gov.tr/>. (Erişim Tarihi: 16.04.2020).
- Tümertekin, Erol; Özgüç, Nazmiye (2016). *Beşeri Coğrafya; İnsan, Kültür, Mekan*. Çantay Kitabevi, İstanbul.
- Vurmay, Ayça M. (2010). Edebiyat, Coğrafya ve Uzam: Hardy'nin *Yuvaya Dönüş* adlı romanı, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 50, 2 (2010) s. 207-220.
- Yıldız, Mehmed Ali (2015). Beyazıt'ta Bir Kültür Ortamı: Küllük Kahvesi, *Mavi Atlas*, 4/2015: s. 96-107.
- Yüce, Sefa (2018). *Ankara'da Kültür Ortamı ve Edebî Muhitler*, Uluslararası Türk-Rus Dünyası Akademik Araştırmalar Kongresi ,(14-16 Aralık 2018) Ankara, Bildiriler Kitabı.

BAŞKÖY KÖYÜ MEZARLARINA FARKLI PERSPEKTİFLERDEN BAKMAK

Looking At Başköy Village Tombs From Different Perspectives



Arş. Gör. Dr. Mürüvet HARMAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Çanakkale, Türkiye, harmanmuruvet@gmail.com



Arş. Gör. Dr.Yavuz ERDİHAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Çanakkale, Türkiye, yavuzerdihan@comu.edu.tr

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
03.08.2021

Kabul/Accepted:
03.09.2021

Sayfa/ Page:
252-271

Öz

Başköy Köyü son dönemlerde tarihi ve kültürel dokusu ile ön plana çıkan küçük fakat önemli bir köydür. Çünkü bu köy Demir Çağı'ndan günümüze kadar neredeyse kesintisiz bir biçimde yerleşim alanı olarak kullanılmıştır. Yine 19. yüzyılın sonunda dünyaya gelen ve bir eser kaleme alan Başköylü Hasan Efendi'nin tanınırlığının artması da köyün popüler hale gelmesine vesile olmuştur. Ancak Başköy Köyü'nün asıl ünü sahip olduğu tarihi eserlerdir. Köyün hemen yakınında yer alan ve Demir Çağı'nda inşa edilen kale kalıntısı, bölgenin geleneksel mimari dokusunu yansıtan eski köy yerleşim yeri ve büyük bir alanı kapsayan mezar yapıları söz konusu eserler olup haklarında bilimsel çalışmalar yürütülmüştür. Bugüne kadar yapılan yayınlarda bahsi geçen eserler genellikle ayrı ayrı ele alınmıştır. Özellikle mezar yapıları ile ilgili yayınların sıklığı ve bu yayınlarda bunların daha çok köken, ikonografi ve sembolizm bağlamında ele alınması dikkat çekicidir. Oysa yürütülen alan araştırmasında mezar yapılarının çeşitliliği, yapım özellikleri, bezeme biçimleri, hatta üretim malzemelerinin farklılığı yerinde gözlemlenmiş ve bu yapıların sadece belli doğrultuda değil değişik yaklaşımlarla da değerlendirilebileceği anlaşılmıştır. Bu makalede Başköy Köyü mezar yapıları; tarih, atölye, usta, tipolojileri, betimleme anlayışları, dönemsel değişimler gibi birden çok bağlamda ele alınmaktadır.



10.32579/mecmua.978027

Anahtar Kelimeler:Başköy Köyü, Mezar Yapıları, İnanç, Bezeme, Motif.

Abstract

Başköy Village is a small but important village that has recently prominent with its historical and cultural texture. Because this village has been used as a settlement area almost uninterruptedly since the Iron Age. Again, the increase in the popularity of Başköylü Hasan Efendi, who was born at the end of the 19th century and wrote a piece, also helped the village to become popular. However, the real fame of Başköy Village is its historical artifacts. The castle ruins, which are located in the immediate vicinity of the village and built in the Iron Age, the old village settlement reflecting the traditional architectural texture of the region, and the burial structures covering a large area are the mentioned artifacts and scientific studies have been carried out on them.

The works mentioned in the publications made so far have generally been handled separately. It is noteworthy that especially the frequency of publications on tomb structures and the fact that they are dealt with in the context of origin, iconography and symbolism in these publications. However, in the field research carried out, the diversity of the tomb structures, their construction features, decoration styles and even the difference of the production materials were observed on site and it was understood that these structures could be evaluated not only in a certain direction but also with different approaches. In this article, the tomb structures of Başköy Village; It is discussed in more than one context such as history, workshop, master, typologies, understanding of description, periodical changes.

Keywords:Başköy Village, Tomb Structures, Belief, Embellishment, Motif.

Atıf/Citation: HARMAN, M.,ERDİHAN,Y. (2021). Başköy Köyü Mezarlarına Farklı Perspektiflerden Bakmak. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 252-271.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Arş. Gör. Dr. Mürüvet HARMAN

Yazar Katkı Oranı Beyanı/Author Contribution Rate:Araştırmacılar çalışmaya eşit oranda katkı yapmışlardır.

Çatışma Beyanı/Conflict Statement:Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.

Bu çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'nin desteklediği SBA-2020-3135 kodlu "Başköy Köyü Tarihi Eserlerinin Tespiti" adlı araştırma projesi sonucunda kaleme alınmıştır.

Giriş

Erzincan'a bağlı Çayırılı İlçesi zengin bir tarihe sahiptir. Çayırılı'nın da içinde yer aldığı bölge M.Ö. 2. binden itibaren farklı uygarlıklara ev sahipliği yapmıştır (*Kuruluşunun 45. Yılında Tarihi Kültürü Coğrafyası ve İnsanı İle Çayırılı*, 1999: 33-46; Ceylan, 2000: 280). Bu durum bölgenin kesintisiz bir biçimde yerleşim alanı olarak kullanıldığını göstermektedir. Uzun tarihsel süreç ve farklı uygarlıkların varlığı sonucu bölgede zengin bir kültürel birikim oluşmuştur. Günümüze ulaşan tarihi kalıntılar bakımından Çayırılı'ya bağlı Başköy Köyü hem konumu hem de eserlerin çeşitliliği ile ön plana çıkmaktadır.

Başköy Köyü'nün 3 km. güneybatısında yer alan ve köy ile aynı isme sahip olan kale kalıntısından elde edilen bulgular, buradaki ilk yerleşim izlerinin Demir Çağ'ına ait olduğunu göstermektedir (Canan, 2019: 133). Coğrafi konumu nedeniyle ulaşım ve haberleşme yolları üzerinde kalan Başköy, Orta Çağ ve sonrasında da önemini hiç yitirmemiştir (Gül, 2011: 118; Canan, 2019: 130-131). Günümüzde ise yapılan araştırmalar ve özellikle Başköylü Hasan Efendi¹ ve O'na ait eser dolayısı ile gün geçtikçe popüler hale gelen bir yer konumundadır.

Her ne kadar yoğun bir tahribata uğramış olsa da, (geleneksel mimariye sahip eski köyün sel altında kalması, defnecilik faaliyetleri, gerekli koruma tedbirlerinin alınmaması vb.) bugün Başköy Köyü'nde çok sayıda bezemeli mezar yapısı, kale kalıntısı ve tüteklikli örtüye sahip geleneksel mimari dokuyu veren bir mekân mevcuttur. Bunların içinde mezar yapıları bezemeleri ve tipolojileri ile dikkat çekmektedir.

1. Başköy Köyü Mezarları ve Bunlar Hakkındaki Yaklaşımlar

Başköy'de mezarlık ortadan geçen bir yolun böldüğü, kuzey-güney yönlerinde uzanan iki tepelik alan üzerinde yer almaktadır (Görsel 1-2). Bunlardan kuzeydeki daha küçüktür ve içindeki mezarlar oldukça harap durumdadır. Köylülerce 'Eski Mezarlık' olarak adlandırılan bu mezarlık diğerine göre daha dik uzanan bir tepelik şeklindedir. Güneydeki mezarlık ise daha geniş bir alana yayılmakta ve içinde çok sayıda mezar yapısını barındırmaktadır. Bu mezarlığın hemen üst tarafında Seyyid Hasan Efendi'nin türbesi yer almaktadır. Sonradan inşa edilen bu türbe bir ziyaretgâha dönüşmüş, özellikle şifa bulmak isteyen hastaların uğrak yeri olmuştur (Bezgin, 2019: 74-77, 147).



Görsel 1-2: Başköy Köyü mezarlığı genel görünüşü (sol: kuzey, sağ: güney) (Orijinal).

Erzincan ve yakın bölgelerde mezarlıkların genellikle yerleşim yerinden yukarıda tepelik ya da eğimli bir arazi üzerine yapıldığı görülmektedir. Bu durum Başköy Köyü mezarlığı için de geçerlidir. Mezarlıkların ve türbelerin yerleşim yerine hakim konumda yapılması tabiat zevki ve bunun ölümden sonra da devam ettiği yönünde yorumlanmıştır (Karaca, 2001: 505).

¹Başköylü Hasan Efendi dede soyundan bir kişi olup 19. yüzyılın sonunda dünyaya gelmiş ve 1973 tarihinde vefat etmiştir. Kerametleri ile ün salan Hasan Efendi Alevî inancı ile ilgili de bir eser kaleme almıştır (*Başköylü Seyyid Hasan Efendi*, 2008).

Başköy Köyü mezarlığında gerek form gerekse bezeme açısından tarihsel öneme sahip pek çok mezar yapısı bulunmaktadır. Bu mezar yapıları araştırmacıların dikkatini çekmiş ve son yıllarda konuyla ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır (Gündoğdu, 1997; Gündoğdu, 1999, Özkan, 2002; Berkli, 2007; Çal, 2007; Çal, 2011). Söz konusu çalışmalarda genel yaklaşımın; mezar yapılarının tipolojik olarak sınıflandırılması, bunların kökeni ve kullanılan motif ve objelerin kaynak ve sembolizmi üzerine olduğu görülmektedir.²

Başköy’de mezar yapıları taş malzemedendir yapılmıştır. Levha şeklinde taşların dikdörtgen bir çerçeve oluşturacak biçimde düzenlendiği klasik mezar formu dışında, günümüze; 1 adet koç/koyun heykeli³ ve 27 adet lahit (şâhideli-şâhidesiz) tipte mezar yapısı ulaşılmıştır. Koç/koyun şeklindeki mezar yapısı orijinal yerinde olmayıp, diğerlerinin de bir kısmı tahribata uğramıştır (Görsel 3). Kimi yayınlarda bahsi geçen insan figürlü olanlar ise artık mevcut değildir (Görsel 4). Sözlü aktarımlara göre mezarlık alanında daha önce toprak altına yapılmış mezar odaları ve bunların içinde günlük kullanım eşyaları yer almaktayken bugün bunların hiçbirinden bir iz kalmamıştır (G. Erdoğan, kişisel görüşme, 2 Mart, 2021).

² Mezar yapıları tipolojik olarak; şâhideli, sandukalı-şâhideli, insan figürlü, koç-koyun veya lahit, koç heykeli, şâhede taşlı ve insan heykeli şeklinde gruplara ayrılmıştır (Özkan, 2002: 612-614). Bunların içinde özellikle şâhideli-sandukalı ve insan figürlü olanlarının Anadolu’da ender bulunan türde oldukları söylenmektedir (Gündoğdu, 1999: 57). Yürütülen saha çalışmalarında mezarlıkta kırkın üzerinde bezemeli ve 5 koç/koyun mezar yapısı olduğu; koç/koyun şeklinde olanlarının daha fazla sayıda olduğu ancak bir kısmının başka yerlere götürüldüğü tespit edilmiştir (Özkan, 2000: 34). Aynı mezarlıkta yapılan başka bir alan araştırmasında ise koç/koyun şeklinde iki adet mezar yapısı belgelenmiş bir tanesinin ise müzeye götürüldüğü kaydedilmiştir (Berkli, 2007: 159). Tipolojileri oluşturulmaya çalışılan mezarlar ise daha çok köken ve sembolik/ikonografik çözümleme doğrultusunda incelenmiştir. Ancak sembolik/ikonografik yorumlamaların büyük bir bölümü de yine köken bağlantılı ele alınmıştır. Söz konusu yaklaşım doğrultusunda yer yer Başköy Köyü’ne yakın kimi köylerdeki mezarlar da incelenmiştir (Gündoğdu, 1997: 135-142; Gündoğdu, 1999: 57-62; Özkan, 2002: 611-619; Berkli, 2007; Çal, 2007: 125-154; Çal, 2011: 220-239).

³ Mezarlıkta yer alan ve bugüne sadece birinin kaldığı koyun/koç şeklindeki mezar taşları hakkında geniş bir literatür oluşmuştur. Son dönem araştırmalarında bunların; Orta Asya’dan Çin’e Hindistan’a Hazar Denizi’nin kuzeyinden Macaristan’a Afganistan, Gürcistan, Ermenistan, İran, Irak, Suriye, Mısır’a kadar geniş bir alanda karşımıza çıktığı ve 12. yüzyıl itibarıyla yoğun bir biçimde kullanıma girdikleri (Davun, 2016: 243; Güven, 2019: 345-363), Anadolu’da geniş bir alanda görüldükleri (İğdir, Kars, Ardahan, Erzurum, Erzincan, Elazığ, Ağrı, Van, Bitlis, Tunceli, Hakkâri, Tokat, Amasya, Rize) (Sevgen, 1950; Danık, 1990; Gülensoy, 1992; Danık, 2004: 9; Alyılmaz ve Alyılmaz, 2017: 317; Güven, 2019: 345-363) ve bunların Anadolu’da 10. yüzyıldan önce ortaya çıktıkları kabul edilmektedir (Berkli, 2007: 230). Yine bunların tamamının mezar taşı görevi görmediği bazılarının ruhlara saygı, koruyucu ruh ya da soylu kişilerin anısına yapıldıkları da belirtilmektedir (Çoruhlu, 2001: 36-37; Özkan, 2000: 33). Başköy Köyü mezarlığı içinde kalan koyun/koç şeklindeki mezar yapısının üzerinde her hangi bir bezeme bulunmamaktadır. Sadece kıvrık boynuzları, burnu ve kuyruk kısmı kabartma ve oyma teknikleri uygulanarak belirgin hale getirilmiştir. Bu özelliği ile erken tarihli olabileceği düşünülmektedir. Çünkü koyun/koç şeklindeki diğer örnekler incelendiğinde çoğunluğunda bezemeye yer verilmediği; haç, geometrik motifler, hançer, binicili ve binicisiz at, rozet, yıldız, çarkıfelek gibi süsleme öğelerinin daha geç örneklerde yoğunlaştığı bilinmektedir (Berkli, 2007: 161). Erken dönemlerden itibaren geniş bir coğrafyada karşımıza çıkan koyun/koç şeklindeki mezar taşları her ne kadar Karakoyunlu ya da Akkoyunlu devletleri ile ilişkilendirilip onların birer ongunu olarak görüldüğü (Özkan, 2002: 611, 613) bunlardan İslâm sonrası yapılanların kurban ve ölüm, öncesindekilerin ise Şamanist inanç doğrultusunda üretildikleri söylenmektedir (Özkan, 2002: 612). Yine mezar taşlarının üzerindeki damgalar boy-aşiret damgası (Berkli, 2007: 88); koyun/koç motifinin kendisi ise “Türk Hayvan Üslubu”nun vazgeçilmez bir öğesi olarak görülmüştür (Berkli, 2007: 66).



Görsel 3: Başköy Köyü mezarlığında yer alan koç/koyun biçimli mezar yapısı (Orijinal).



Görsel 4: Başköy Köyü mezarlığında yer alan insan biçimli şâhideye sahip mezar (Gündoğdu, 1997, 138).

Üzerinde herhangi bir süsleme unsurunun görülmediği koç/koyun biçimindeki mezar yapısı dışında, diğer mezar yapılarında yoğun bir bezeme göze çarpmaktadır. Bezemelerde; silah, fişeklik, hançer, kılıç, ibrik, tarak, mızrak, leğen, tepside fincanlar veya bardaklar, binicili/binicisiz ve genellikle hareket halinde at, çarkıfelek, bitkisel ve geometrik bezemeler (ağaç, daire içinde çok kollu yıldızlar), çaydanlık, ay yıldız, Bektaşî yazı resimleri, mimari öğeler (konak, ev) gibi zengin bir motif dünyasına yer verilmiştir. Bunların terkinde ise belli bir şemanın izlendiği ve dönemsel olarak farklı uygulamalara gidildiği görülmektedir (Görsel 5-6-7-8).



Görsel 5-6-7-8: Çeşitli bezemelere sahip mezar yapıları (Orijinal).

Mezar taşlarındaki bezemelerin çeşitli sembolik anlamlar barındırdığı ve ölen kişinin yaşamı ve şahsiyeti ile ilgili bilgi vermek amacıyla yapıldığı genel kabul görmektedir (Gündoğdu, 1999: 57; Tokat ve Çalış, 2016: 197). Bu bakış açısıyla yapılan değerlendirmeler neticesinde silahların genelde şehit, gazi veya öldürülmüş kişilerin mezarlarında yer aldığı; ölen savaşçının yiğit, genç veya cömert biri olduğuna işaret ettiği dile getirilmiş ve bunların daha çok erkek mezar taşlarında yer aldığı

vurgulanmıştır (Baykara, 1972: 54; Özkan, 2000: 35; Özkan, 2002: 612; Tokat ve Çalış, 2016: 228-229; Davun, 2016: 243).⁴

Ancak bazı sembolik okumalarda hançer gibi kesici aletler yaşam bağını kesen nesne olarak görülmüştür (Davun, 2016: 243). Günlük kullanım eşyalarının ise kadınlara ait mezarlarda olduğu; geometrik ve bitkisel bezemelerin ise tamamen dekoratif amaçlı yapıldığı söylenmektedir (Baykara, 1972: 54; Özkan, 2000: 35). Bunların dışında mezarların neredeyse hepsinde yer alan ibrik; ölüm, ahiret, imanlı oluş, temizlik, paklık, tepsi ise; konukseverlik sembolü olarak görülmüş ve ölenin yaşamına gönderme yaptığı yönünde değerlendirilmiştir (Özkan, 2002: 612; Altier, 2019: 166-167).⁵

Ölenin yaşamı ile ilgili diğer bir değerlendirme mimari öğelerle ilgili yapılmıştır. Örneğin bir mezarda yer alan Batılı tarzdaki iki katlı ev/konak tasviri ölen kişinin hatırı sayılır bir kadın olduğu ve bunun neticesinde mezarda yer aldığı şekilde yorumlanmıştır (Göndoğdu, 1999: 59). Mezarlarda yer alan kimi motifler ise inanç temelli olarak değerlendirilmiştir. Bunlardan en iyi bilineni el motifi olup bu imge Şîi ve Caferî inancı bağlamında ele alınmıştır (Arslan, 2008: 62). Bunun dışında bezemelerin tamamı Alevî inancı bağlamında değerlendirilmiştir. Koç/koyun ve insan şeklindeki mezar taşları Orta Asya ve Şamanizm ile ilişkilendirilmiş ve Alevî inanç çevrelerinde İslamî sembollere dönüştürüldüğü iddia edilmiştir (Göndoğdu, 1999: 57, Özkan, 2000: 35; Özkan, 2002: 614; Dölek, 2019: 157-181).⁶

2. Başköy Köyü Mezarlarına Farklı Perspektiflerden Bakmak

2.1. Mezar Taşları ve Üretildikleri Dönemler, Atölyeler ve Ustalar

Önceki çalışmalar Başköy mezarlarının tipolojileri konusunda bazı sınıflandırma ve tanımlamalar barındırmaktadır. Ancak bu tanımlamaların tutarlı ve açıklayıcı olduğunu söyleyebilmek pek mümkün görünmemektedir. Örneğin bir mezar tipinin 'şahideli' olarak tanımlanması aşağı-yukarı tüm örnekler şahide içerdiğinden pek anlamlı bir öneri gibi durmamaktadır. Aynı zamanda 'lahit' tipi tanımlaması da, bu formdaki mezar yapılarının yapısal farklılık gösteren pek çok alt tipolojisi olması nedeniyle yeterince açıklayıcı değildir. Bugün Başköy mezarlarına bakıldığında tek bir örneği kalmış koç/koyun heykelli mezar yapısı (Görsel 3) dışında günümüze ulaşan üç farklı tipte mezar yapısı görülmektedir. Daha tutarlı bir sınıflandırma oluşturma ve daha geniş bir perspektiften konuyu değerlendirme adına çalışmamızda Başköy mezar yapıları, yapısal özellikleri temelinde TİP-1, TİP-2, TİP-3 şeklinde tanımlanmıştır. İlerleyen bölümlerde bu sınıflandırmanın hem tipoloji hem de; kronoloji, atölye faaliyetleri ve bezeme açısından daha tutarlı bir çerçeveyi ortaya koyacağı görülebilecektir (Görsel 9-10-11).

⁴ Yapılan bazı araştırmalarda; söz konusu objelerin askeri aletler olduğu ve özellikle geç dönem Osmanlı'da Hamidiye Alayları'nda yer alan kişilerin mezarlarında yer aldığı, dolayısıyla bu alayın kıyafet ve silah teçhizatının yansımalarının mezarlarda görüldüğü saptamaları vardır (Tokat, 2016: 228-229). Bu da söz konusu objelerin mezar sahibinin kimliği ile doğrudan ilişkili olabileceğini göstermektedir.

⁵ Yürütülen saha çalışmasında söz konusu bezemelerin genellikle bir arada verildiği gözlemlenmiştir. Bu nedenle motifler ile mezarda ölen kişinin cinsiyeti arasında bir ilişki kurulması doğru gözükmemektedir.

⁶ Kimi araştırmacılar motiflerin belli inanç ya da geleneğe bağlı olmadan kullanıldığını da söylenmektedir (Haseki, t.y.:17). Yine bazı yayınlarda bezemelerdeki bu yoğunluk ile okur-yazar azlığı arasında bir ilişki kurulmuştur (Gümüsoğlu, 2004: 48).



Görsel 9-10-11: Başköy Köyü mezarlığında yer alan TİP-1, TİP-2 ve TİP-3 mezar yapıları (Orijinal).

TİP-1 mezarlar; kabaca 4 dikdörtgen taş levhanın dikdörtgen bir çerçeve oluşturacak şekilde birleştirilmesiyle; TİP-2 kesme taş blokların dikdörtgen bir kütle oluşturacak şekilde dizimiyle, TİP-3 mezar yapıları ise yekpare taş bloktan yapılmıştır. Bazılarının üzerindeki yazıtlardan anlaşıldığı üzere Başköy mezarları 19. yüzyılın ortasından itibaren yapılmaya başlanmış ve bu mezar yapım geleneği 1950'li yıllara kadar sürdürülmüştür. Bütüne bakıldığında, mezar yapılarının; kullanılan taşın niteliği, tipoloji, bezeme (özellikle motif seçkisi) ve mezarlık alanı içerisindeki konumları nedeniyle farklı dönem ve atölye/ustalar tarafından yapıldıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Cumhuriyet dönemine tarihlenen mezarlar, güneydeki mezarlığın en üst kısmında yer almakta ve çok yeni tarihli mezarların içinde dağınık halde bulunmaktadır. Diğer mezarların ise tepelik alanların köye yakın kısmında (özellikle de ortadan geçen yola yakın) konumlandırılmış oldukları görülmektedir. Dönem veya atölye/usta farklılaşması sadece mezarların konumlarından değil bezemelerden de okunabilmektedir. Her ne kadar mezarlarda yer alan bezemelerde genel olarak bir süreklilik olsa da, farklı motif seçkileri, farklı kompozisyon ve düzenleme anlayışı, teknik ve işçilik açısından ortaya çıkan çeşitlilik dikkatten kaçmamaktadır. Örneğin; farklı boyutlardaki düzgün kesme taş blokların bir araya getirilmesiyle yapılmış mezarlarda (TİP-2), bezemeler ibrik-leğen, at, silahlar, kahve ile ilgili gereçler, geometrik motifler şeklinde gruplandırılarak birer taş blok üzerine yapılmış ve özellikle mezarın en üst iki sırasına gelecek biçimde yan yana dizilmişlerdir (Görsel 12). Yekpare taştan yapılmış mezarların erken tarihli olanlarında ise daha çok bitkisel ve geometrik motifler kullanılmışken, geç tarihli olanlarda hem yeni motiflere yer verilmiş hem de daha önceki motiflerin bir kısmı tekrar edilmiştir (Görsel 5-6). Bu durum mezarların farklı dönemlerde ve atölyelerde üretildiklerinin bir işaretidir.



Görsel 12: Başköy Köyü mezarlığında yer alan bir mezar yapısı örneği (Orijinal).

Bugüne kadar yapılan çalışmalarda Erzincan'da yer alan tarihi mezar yapılarının tamamı çalışılmadığı, yakın bölgelerde yer alan mezarlarla ilişkisi ayrıntılı bir biçimde incelenmediği, yine bölgedeki tarihi mezar taşı atölyeleri/ustaları ile ilgili bir veri elimizde bulunmadığı için Başköy Köyü mezarlarının usta ya da atölyelerini tespit etmek şimdilik mümkün gözükmemektedir. Ancak yukarıda da değinildiği gibi teknik özelliklerinden dolayı mezarların farklı ellerden çıktığını söylemek mümkündür.

3.2. İnanç ve Mezar Taşları

3.2.1. Ölüm Kültü ve Mezar Taşları

Mezar yapıları ölüme ilişkin kült ve inanışların izlerini de yansıtmaktadır. Ölümün insan için ne denli sarsıcı bir olgu olduğu ve neredeyse her inançta merkezi bir öneme sahip olduğu göz önüne alındığında; mezarların şekillenmesinde ve bezenmesinde de inançların etkisi aşikârdır. Başköy'deki mezarlarda da bu durum görülmektedir. Mezarlık alanının köyün hemen yanı başında, yerleşim yerinden daha yukarı bir seviyeye konumlandırılması ölüm ile kurulan ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Böylelikle yaşam ve ölümün bir arada olmasıyla ölen kişilerin anılması, hatıratının yaşatılması sağlanmıştır. Öte yandan, mezarlığın yerleşim yerine yakın tutulması ve tepelik alanlara yapılması işlevsellik yönüyle de ilişkili durmaktadır. Böylece hem gömü işleri (mevsim ve hava olaylarına bağlı olarak) kolay bir biçimde yapılabilen hem de tarımsal amaçla kullanılmayacak araziler mezarlık alanı olarak değerlendirilmektedir.

Başköy mezarlığında dikkati çeken bir durum da mezarların çeşitliliğidir. Bunların bir bölümü günümüze ulaşmamış ya da tahrip olmuşsa da, erken dönemlerden itibaren yerleşim yeri olarak kullanılan bu köyde kültürel ve dönemsel çeşitliliği yansıtan mezar yapıları aynı zamanda ölüm ile ilgili yaklaşımları da bizlere sunmaktadır. Mezarlar içerisinde sayıca az oluşları bakımından koyun/koç şeklinde olanlar ön plana çıkmaktadır. Bunların işlevinin ne olduğu henüz kesin olarak belirlenememiştir. Bugüne ulaşan tek örneğin özgün yerinde olmaması, diğerlerinin ise bir mezar taşı olup olmadığı hakkında araştırma yapılmaması bunları sorunlu hale getirmektedir. Ancak bunlar mezarlık alanında yer aldığı için doğrudan ölüm kültü ile ilişkili oldukları düşünülebilir. Bununla birlikte, her birinin bir mezara mı ait oldukları, yoksa koruyucu veya ata kültü ile ilişkili olarak mı bu kadar az yapıldıkları henüz belli değildir. Yine bunların bezemesiz ve tarihsiz oluşları üretildikleri dönemin aydınlatılmasını engellemektedir⁷.

Diğer mezar yapılarının ise genel olarak İslâm inancını yansıttığı söylenebilir. Geniş bir coğrafyada izleri sürülebilen bu mezar yapılarının bezemeli olanları ise her bir motifin yapılış amacı ve inançla olan bağlantısı bakımından önem arz etmektedir. Mezar yapıları gözden geçirildiğinde, 1850'den başlayıp 1950'lere kadar neredeyse yüzyıl kadar kesintisiz devam eden bir bezeme anlayışının olduğu;

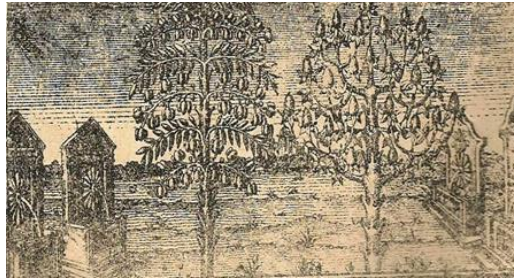
⁷ 2012 yılında yapılmış Alevî inancına sahip bazı kişilerin mezarlarında şâhidelerin üstüne (baş kısmında) koç başı ve güller yerleştirilmiştir. Bu motiflerin anlam değişimine uğrayarak mezarlarda kullanıldığı bilinmektedir (Çopuroğlu, 2019: 36-57).

binicili/binicisiz hareket halindeki at, ağaçlar, ibrik, kesici ya da ateşli silahlar, mutfak gereçleri, bitkisel motifler gibi bazı öğelerin sıklıkla kullanıldıkları görülmektedir ve bir kısmı ölüm kültü ile yakından ilişkilidir. Bunlar içerisinde en iyi bilinenler ise ağaçlar ve çiçeklerdir.

Osmanlı'da mezar taşlarında servi, gül, nar ve hurma ağacı en sık karşımıza çıkan öğelerdir (Laqueur,1997: 130). Servi hem mezarlık ağacı oluşu hem de sembolik anlamlar barındırması bakımından doğrudan ölüm kültü ile ilgili bir ağaçtır (Cimilli, 2004: 225-235). Gül ise Hz. Muhammed ile ilişkili olduğu için mezar taşlarında sıklıkla kullanılmıştır (Laqueur,1997: 130). Yaşam ve ölüm sembolü olan hurma bol meyveleri ile yapınca bereketi bolluğu, nar ise üremeyi sembolize etmektedir (Laqueur,1997: 131). Başköy Köyü mezarlığında türü belli olmayan ağaçlar sıklıkla karşımıza çıkar. Nar ise bir mezarda yer almaktadır. Söz konusu ağaçlar meyvelerinin cinsi anlaşılmayacak bir biçimde oldukça stilize yapılmışlardır. Ancak bunların geç dönem matbuu eserler içerisinde yer alan bazı cennet ağaçlarına benzerliği yine bunların kimi mezar taşlarında çifte yapıları da gözden kaçmamaktadır (Görsel 13-14).⁸ Bu nedenlerle stilize edilmiş ağaçların ahiret yaşantısının bir izdüşümü olarak mezarlara konuldukları söylemek yanlış olmayacaktır.⁹



Görsel 13: Başköy Köyü mezarlığında yer alan bir mezar yapısı örneği (Orijinal).



Görsel 14: Cennet ağaçları, *Muhammediye*, 1306 (1888/89), Süleymaniye Kütüphanesi Mehmed Nusret Giresun 00069.

Yine İslâm dininde temizlik ve abdest ile ilişkili olarak karşımıza çıkan ibrik de mezar yapılarında birden çok anlamı ile kullanılmıştır. Öncelikle Anadolu'da mezarlarda çiçeklere yer verildiği ve mezarı ziyaret edenlerin bunları suladıkları, bakımını yaptıkları bilinmektedir. Bu işlem için ibrik en sık kullanılan gereçtir. Bu nedenle ibrikler mezarlıklarda işlevsel olarak karşımıza çıkar. Yine

⁸ Yazıcıoğlu Mehmed ya da diğer bilinen adı ile Yazıcızâde Mehmed'in 15. yüzyılda kaleme aldığı *Muhammediye* adlı eserin 1840'lı yıllardan itibaren basımı yapılan kopyalarının bir bölümünde cennet tasvirlerine yer verilmiştir. Tasvirlerde yer alan şecere-i huld/şeceretü'l-huld, hurma, Şecere-i Tübâ cennet ağaçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi resimlerde Kur'an'da yer alan iki cennet vardır âyetine istinaden cennet ağaçları çifte yapılmıştır (Harman, 2015: 75-124).

⁹ Anadolu'da ölen kişinin arkasından söylenen "mekânı cennet olsun" sözleri aslında ölenin ahiret yaşantısının nasıl olması yönündeki bir temennidir. Bu söylem kimi örneklerde doğrudan mezar taşlarına da yansıtılmıştır.

özellikle geç dönem Osmanlı dünyasında ibriklerin hem dini yapıların duvarlarında bir bezeme ögesi olarak kullanılması hem de camaltı, levha gibi el sanatları örneklerinde ve bazı matbuu eserlerde sıklıkla yapılmaları bunların bu devirde neredeyse sanatın her alanına sirayet ettiğini göstermektedir. Bunun başlıca nedeni ise ibrik ve leğenin Hz. Muhammed'den geriye kalan önemli eşyalar arasında yer almasıdır (Khomehyar, 2016, 407-412). Bu nedenle genellikle ibrikler cami, seccade ve leğenlerle birlikte yan yana veya tek başına yapılmışlardır (Görsel 15)¹⁰. Bazı örneklerde bunların içine "Allah" yazısı eklenmiştir¹¹. Bu da ibriğin çoklu anlamlarla yüklendiğini ve halk tarafından kabul gördüğünü göstermektedir. Başköy Köyü mezarlarında ibriğin tek başına yapılmadığı ve daha çok leğen ya da mutfak gereçleri ile bir arada verildiği göz önüne alındığında bu motifin dönemsel bezeme anlayışı doğrultusunda üretildiği söylenebilir.



Görsel 15: İbrik, seccade, leğen gibi motifleri bir arada veren taşbaskı resim, *Taşbaskısı Halk Resimleri Sergisi Resim ve Heykel Müzesinde* (1958).

Mezar taşlarında ölüm ile ilişkilendirilebilecek diğer bir motif ise binicili/binicisiz attır. Bilindiği gibi birçok kültürde karşımıza çıkan at ölüm ile de ilişkili tutulmuştur. Özellikle mezar taşlarındaki binicisiz at; atın sahibinin öte dünyaya göç etmesi olarak görülmüştür (Çoruhlu, 2001: 41). Yine mezarlardaki binicili veya binicisiz atın ölüyü öte dünyaya taşıyan canlı olduğu yönünde yaklaşımlar da vardır (Çal, 2007: 128). Velhasıl mezarlardaki at motifi hem bu dünya hem ahiret için birer sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine de atların neden hareket halinde verildikleri ve bunların ölen kişinin yaşamına ilişkin bir gönderme olup olmadığı belli değildir.

3.2.2. Alevî İnancı ve Mezar Taşları

Alevî inancına sahip insanların yaşadığı Başköy Köyü'nde¹² mezar taşlarında yer alan bezemelerin tamamını ve insan biçiminde yapılmış bazı şahideleri Alevî inancı doğrultusunda okumak doğru gözükmemektedir.¹³ Çünkü bunun için bütün Alevî yerleşim yerlerindeki mezarlıklarının tamamın taranıp değerlendirilmeli, Sünnî mezarlıklarla olan benzerlik ya da farklılık ortaya çıkarılmalı ve özellikle kendine has bir yapıya sahip olup olmadıklarına bakılmalıdır.¹⁴ Yine İslâm dinine aykırı olan insan biçimli şahidelerin özellikle Alevî çevreler tarafından Orta Asya kültürünün devamı olarak İslâm içinde eritildiğini söylemek yanlıştır. Bilindiği gibi bütün Osmanlı mezar yapılarında antropomorf

¹⁰ Bu nedenle özellikle Osmanlı'da üretilen çoğu dini eserde ibrik, seccade, tesbih, leğen gibi objeler hem Hz. Muhammed hem de Hz. Fatıma ile ilişkili minyatür ve resimlerde yerini almıştır.

¹¹ İbrik ve leğen sadece geç dönem Osmanlı resim sanatında değil minyatürlerde de sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Dini ya da dünyevi konulu minyatürlerde ibrik ve leğeni birlikte görmek mümkündür (Tanındı, 1984: 28, 85; And, 2014: 244; Altner, 2019: 149-202).

¹² Başköy Köyü'nde yürütülen alan araştırması esnasındaki sözlü aktarımlara göre bu köye 19. yüzyıl itibariyle Tunceli, Amasya, Bayburt gibi farklı yerleşim yerlerinden göç yaşanmıştır. Gelen kişilerin tamamı Alevî'dir.

¹³ Kimi araştırmacılar Osmanlı'da Sünnî mezhebine ait mezarlarda 18., 19. ve 20. yüzyılın başındaki mezar taşlarının şahidelerinin stilize insan, aynı dönem Alevî mezar taşlarının şahidelerinin ise heykeller şeklinde olduğunu dile getirmektedir (Arslan, 2017:1933). Ancak söz konusu yayında verilen örnekler kısıtlı yerleşim yerlerine ait olup genel bir çalışmayı kapsamamaktadır. Yine örneklerde doğrudan bir heykel değil insana benzetilmiş şahideleri görmekteyiz. Sadece bunlara yüz çizilmiştir. Kaldı ki Osmanlı'da şahidelerin neredeyse tamamı insan bedenini anımsatacak biçimde yapılmıştır.

¹⁴ Günümüze kadar mezar taşları bölgesel olarak çalışılmıştır. Ancak bunların içinde Alevî inancı ile ilişkili olanlar da vardır (Eroğlu, 2017).

ikizler vardır ve bu özellikle şâhidelerin biçim olarak insana benzetilmesi ve başlık konulması ile yapılmıştır (Laqueur,1997: 3-4). Ancak bu mezar tipi inanç fark etmeksizin herkes tarafından uygulanmıştır. Yine insan biçimli mezar taşlarının Anadolu'da M.Ö. 2000'li yıllarda görülmesi ve bunların Asya, Avrupa gibi geniş bir alanda var olması (Sevin, 2005: 79-84); bu tipte mezar şâhidelerinin kökenini Asya'da aramayı güçleştirmektedir. Bir de bu duruma insan biçimli mezar taşlarının özellikle 1940 ve sonrası gibi oldukça geç bir dönemde kullanıma girmesi¹⁵ ve kısıtlı sayıda olması eklenince (ki neden bu dönemde tekrar dolaşıma girdiği belli değildir) zor bir hal almaktadır. Böylesi bir durum söz konusu mezarların herhangi bir inanca bağlı olmadan belli bir süre kullanıldıklarını göstermektedir.¹⁶

İnsan biçimli şâhidelerin dışında Başköy Köyü mezarlığında Alevilik inancının izlerini yansıtan mezarlar da vardır. Örneğin Cumhuriyet sonrası yapılmış bir mezarda aslında geç devir Osmanlı'da yaygın olan ve mimariden el sanatlarına kadar her alanda karşımıza çıkan bir Bektaşî yazı resminin (*Cam Altında Yirmi Bin Fersah Geleneksel Halk Resim Sanatından "Camaltı Resimler"* (1997); Arslan, 2020: 241-242); bir mezar taşına uygulanmış halini görmekteyiz. Ortasında tacın yer aldığı çifte zülfikârın büyük boyutlu tutularak vurgulandığı ve âl-i abâ adları ile oluşturulmuş bu yazı resim; ay yıldız, binicisiz at, tüfek, bardak, fincan, teslim taşı, Arapça "Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ zülfikâr" (Ali'den başka yiğit, zülfikârdan başka kılıç yoktur) yazısı, geometrik ve bitkisel bezemelerle birlikte kompoze edilmiştir.¹⁷ Burada inançla ilgili olarak Bektaşî yazı resminin dışında hem tarikatın olmazsa olması teslim taşı hem de zülfikâr ve Hz. Ali'ye övgü niteliğindeki bir söze yer verilmesi dikkat çekicidir (Görsel 16-18). Böylelikle aslında genellikle Bektaşîlikle ilgili olan öğelerin ölümün ötesinde bir kimlik ya da inanç imgesi olarak mezar taşlarına konulduğunu görmekteyiz.¹⁸ Mezarlarda inanç menşeli olarak karşımıza çıkan diğer bir bezeme öğesi ise eldir. "Hz. Fâtıma'nın eli" veya "Yadullah" da olarak da adlandırılan el özellikle Şîî inancında Ehl-i kisâ, ehl-i abâ, penç ten-i âl-i abâ, pençe-i âl-i abâ, hamse-i âl-i abâ (aba altına alınmış beş kişi)olarak da adlandırılmakta ve beşler denilen âl-i abâyı yani Hz.Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i temsil etmektedir. Yine elin kol kısmının Allah'ı temsil ettiğine ve el şeklinin orijinal ﷲ (Allah) lafzının remzi olduğuna inanılmıştır (Arslan, 2008: 62). Bu nedenle sadece bir mezar taşının şâhidesinde karşımıza (dağılmış mezar taşları arasında bulunduğundan hangi mezara ait olduğu belli değildir) çıkan eli bu bağlamda değerlendirmek doğru olacaktır (Görsel 8).

Bütün bu veriler değerlendirildiğinde mezar taşlarında yer alan bazı motiflerin inanç veya ölüm ile ilişkili olarak kullanıldığını söylemek doğru gözükmektedir. Lâkin bütün bezemelere bakıldığında bunların tek tek anlamlar yüklenerek mi kullanıldıkları yoksa bütüncül bir yaklaşımla mı bir araya getirtildiklerini sormak doğru gözükmektedir.

¹⁵ Başköy Köyü'nde yer alan insan biçimli şâhideye sahip mezar günümüze ulaşmasa da kimi araştırmacılar tarafından en erken tarihten itibaren nitelenmiştir. Fakat tam tarih verilmemiştir. Yürütülen saha çalışmasında buköye 6. km. uzaklıkta olan Sarıgüney Köyü mezarlığında birkaç adet insan şeklinde şâhidelere sahip 1940'lı yıllarda yapılmış mezarlar tespit edilmiştir.

¹⁶ Çoğu araştırmacının dile getirdiği balbal örnekleri Moğolistan'dan Bulgaristan'a kadar geniş bir alanda karşımıza çıkmaktadır. Zamanla insan yüzlü mezarlardan başlıklı mezar taşlarına bir dönüşüm yaşanmıştır (Laqueur,1997: 3-4).

¹⁷ Başköy Köyü'ne yakın Sarıgüney Köyü mezarlığında aynı yazı resim uygulaması mezar taşlarına yansıtılmıştır. Bunun dışında kimi mezarlarda Sırr-ı Ali denilen yazı resim örneklerine de yer verilmiştir.

¹⁸ Zülfikâr başta olmak üzere Alevilere ait mezar taşlarında inançla ilgili çeşitli imgelere rastlanmaktadır (Çopuroğlu, 2019: 36-57). Nitekim Başköy Köyü'ne yakın Yaylakent Köyü'ndeki mezarlıkta birkaç mezar yapısında zülfikâr karşımıza çıkmaktadır.



Görsel 16-17: Başköy Köyü mezarlığında yer alan 1940 tarihli bir mezar yapısı ve detayı (Orijinal).



Görsel 18: Âl-i abâ adları ile oluşturulmuş levha, Seyid Ali, H. 1304 (M. 1886/1887), *Nika Müzayedede A.Ş. Osmanlı ve Karma Sanat Eserleri Müzayedesi*.

3.3. Başköy Mezar Taşlarının Tipolojisi ve Bezemeleri

Başköy’de koyun/koç heykelli mezar dışında kalan ve bazı yayınlarda ‘lahit’ formu olarak tanımlanan mezarlar; yapısal özellikleri ve bezemeleri ile ön plana çıkmaktadır. Mezar tipolojilerinin sembolik bir anlam ya da tercihle ilişkili olup olmadığına dair açık bir bilgi, tarihsel kayıt ve ya kapsamlı bir araştırma yoktur. Dolayısıyla, pek çok çalışmada karşımıza çıkan oldukça spekülatif yaklaşımları bir yana bırakarak, konuyu öncelikle kendi bağlamı içerisinde açıklamak üzere; tipolojide yapısal özelliklere, bezemede ise betimleme mantığı ve motif seçkilerine odaklanan, tipoloji ve bezemedeği değişimleri paralel biçimde okumaya yönelik bir yöntem daha uygun olacaktır. Bu bağlamda, Başköy Köyü mezar yapıları genel olarak 3 farklı tipoloji göstermektedir:

TİP-1: Bazılarının üzerindeki yazıtlardan anlaşıldığı kadarıyla bölgedeki (TİP-2’ye giren mezarlarla birlikte) en erken tarihli mezarlardır ve tarihleri 19. yüzyılın ortalarına değin uzanmaktadır. Başköy’de ‘Eski Mezarlık’ olarak bilinen kuzey taraftaki mezarların aşağı yukarı tamamı bu gruba girmektedir.

TİP-1 mezarların; kabaca 4 dikdörtgen taş levhanın dikdörtgen bir çerçeve oluşturacak şekilde birleşmesiyle oluştuğu söylenebilir (Görsel 6, 19). Yatay biçimde yerleştirilen levhalar kuzey ve güney yüzleri, dikey yerleştirilen levhalar ise batı ve doğu yüzleri ile üst kısımdaki şahideleri oluşturur. Şahideler kuzey ve güney yüzü oluşturan levhalar arasına sıkıştırılmıştır. Doğudaki şahidenin üst kısmı üçgen formudur. Batıdaki şahide ise; üst kısımda sarık, fes ya da daire formu bir başlık, boyun kısmı ve altta genellikle yazıt ve tarih içeren dar dikdörtgen bir bölümden oluşur. Levhalar arasında, mezarın orta kısmında, her ne kadar gömünün boyutlarını tümünden kapsayacak genişlikte bir alan olmasa da, bu mezarların tipolojik olarak “gömu alanı için bir çerçeve olma -gömyü çevreleme (ve dolayısıyla koruma)” düşüncesini yansıttığı söylenebilir.

TİP-1 mezar yapılarında bezeme unsurları genellikle yola bakan güney yüzde ve nadiren de batı kısmındaki şahide üzerinde görülmektedir. Arazinin eğimi nedeniyle kuzeye yerleştirilen taş levha toprağın içerisine fazlaca gömülü durumdadır. Muhtemelen bu nedenle yeterli alan olmadığından kuzey yüzde bezeme yer almamaktadır. Bezeme motifleri güney levha yüzeyine basit bir göçertme ile düzlem oluşturularak oyma ya da alçak kabartma şeklinde işlenmiştir. Motiflerin düzlem üzerine

nispeten gelişi-güzel yerleştirildiği görülmektedir. Ancak bazı motiflerin birbirleriyle ilişkilendirilmeye çalışıldığı (örneğin; sürahi ile fincanlı tepsi veya ibrik ile leğen gibi) gözden kaçmamaktadır.

Bezemde tercih edilen motifler, bölgedeki mezar yapılarında sıkça gözlenen; bardaklı ve fincanlı tepsi, sürahiler (bazen biri küçük olmak üzere 2 tane), kahve değirmeni, tabancalar (bazı örneklerde birbirine paralel yerleştirilmiş 2 tane), leğen ve ibrik gibi muhtemelen sembolik nitelikli objelerdir. Objelerin farklı bakış açıları ile betimlendiği (muhtemelen en kolay şekilde tanımlanabilecekleri bakış açısı ile) görülmektedir. Örneğin; sürahi, ibrik gibi objeler cepheden, bardaklı tepsi ve leğen ise kuş bakışı bir görünümle betimlenmişlerdir. Tepsi üzerindeki fincanların ve leğenin derin oymalar şeklinde işlenmiş olması ilginçtir. Diğer önemli bir nokta ise bu betimleme anlayışının hemen hemen aynı dönemdeki matbu eserlerde de karşımıza çıkmasıdır (Görsel 20).



Görsel 19: Başköy Köyü mezarlığında yer alan bir mezar yapısı (Orijinal)



Görsel 20: Hz. Muhammed'in eşyaları arasında yer alan ibrik ve leğen, Muhammediye, 19. yüzyıl, SK Basma Bağışlar 3293.

TİP-2: Başköy'de bu tipolojideki mezarların tamamı güneydeki mezarlık alanında yer almaktadır. TİP-2 mezar tipolojisi; farklı boyutlardaki düzgün kesme taş blokların uzun bir kütle oluşturacak şekilde örülmüş olduğu bir yapı gösterir. Gövde kısmı bir veya birkaç sıra halindeki kaideler üzerine oturmuştur. Kaideler üzerinde genelde 3 sıra kesme taştan oluşan bir gövde ve bunun üzerinde de gövdeden çıkıntı yapan bir tabla yer alır. Tabla üzerinde ise yine kesme taş bloklardan sanduka formu bir kısım bulunmaktadır. Sandukanın batı ve doğu uçlarındaki oyuklara şahideler yerleştirilmiştir.

Yapı ve bezeme açısından TİP-2 ile TİP-1 arasındaki açık farklılıklar hemen seçilebilmektedir. TİP-1 mezar yapısı yatay bir vurguya sahipken, TİP-2'deki mezarlarda yükseltiye olan vurgu oldukça belirgindir. Yine TİP-1'de mezar yapısı gömü alanı için bir çerçeve işlevi görmekteyken, TİP-2'de mezar yapısı gömünün üzerinde kaidelerle yükselen bir küttedir ve bu açıdan anıtsal karakterli olduğu söylenebilir. Gövdenin uzaması ve şahidelerin üstteki sanduka kısmına alınmasıyla batı ve doğu yüzlerinin de uygun hale gelmesi sonucu bezemeler için daha fazla alan ortaya çıkmış gibi gözükmektedir. Dolayısıyla bu mezar tipolojisi kimi yerde gövdenin 4 yüzünün birden süslenmesine olanak sağlamaktadır. Bununla birlikte TİP-2 mezar formunda betimleme açısından ortaya çıkan sorun

yekpare taş bloklar yerine küçük boyutlu kesme taş blokların kullanılması nedeniyle yüzeylerin parçalı birimler şeklinde bir yapı göstermesidir. Bu nedenle süsleme öğelerinin gruplandırılarak bazı bloklar üzerine yerleştirildiği görülmektedir (Görsel 7, 8, 8, 21).¹⁹

TİP-2’de süsleme ve motif çeşitliliği artmıştır. TİP-1’de karşımıza çıkan objeler yanında motif repertuarına binicili ya da binicisiz at ve bitkisel ya da geometrik dekoratif bazı unsurlar da eklenmiştir. TİP-2’de süsleme açısından en dikkat çekici gelişme ise silah betimlemelerinin sayıca ve çeşit olarak belirgin bir artış göstermesidir. Tabancaların yanında; hançerler, kılıçlar, tüfek, mızrak ve fişeklikler sıklıkla tercih edilen betimlemeler olarak karşımıza çıkmaktadır.



Görsel 21: Başköy Köyü mezarlığında yer alan bir mezar yapısı (Orijinal)

Başköy’de TİP-2 mezarlar arasında yer alan bir örnek ise özellikle bezemeye yaklaşım konusunda farklı bir eğilimi ortaya koymaktadır. Bu mezar yapısında da gövde kısmı farklı boyutlardaki kesme taş bloklardan oluşmakla birlikte, kullanılan taş bloklar diğer örneklerle nazaran daha büyük ve az sayıdadır. Aynı zamanda, kuzey ve güney yüzlerinde kaval silmelerle kuşatılan göçertmeler oluşturulduğu ve böylelikle bütünlüklü bir betimleme alanı yaratılmaya çalışıldığı gözden kaçmamaktadır (Görsel 22-23).



Görsel 22-23: Başköy Köyü mezarlığında yer alan mezar yapıları (Orijinal)

Bu mezar yapısı motif kullanımı açısından da farklılıklar gösterir. Diğer mezarlarda sıkça kullanılan objeler ve silahlar bu mezar yapısının bezeme programında yer almamaktadır. Bunların yerine, geometrik ya da bitkisel çeşitli dekoratif öğeler tercih edilmiştir (Görsel 24-25). Her ne kadar bezemeler için bütünlüklü bir yüzey yaratılmaya çalışılsa da, parçalı taş dokusu nedeniyle bu dekoratif yaklaşım özellikle güney ve kuzey yüzlerde etkisini yeterince gösterememektedir. Daha uygun yüzeyler sunan batı ve doğu yüzleri ise bu gelişen dekoratif yaklaşımı açık biçimde göz önüne

¹⁹ Benzer bir tipoloji Adıyaman Besni’deki bazı mezar yapılarında da karşımıza çıkmaktadır. Burada da 1884 tarihli bir mezarın farklı boyutlardaki kesme taş blokların bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu görülmektedir. Besni’deki mezarda da sürahi, bardaklı tepsi vb. objeler taş bloklar üzerine gruplandırılarak, gövdenin en üst kısmındaki sıraya yerleştirilmişlerdir. Gövdenin alt kısımlarında ise ustanın muhtemelen bütünlüklü bir yüzey algısı yaratma adına boydan boya uzanan friz şeklinde bezemeler yaptığı görülmektedir (Arslan, 2011:258-262).

sermektedir. Batı ve doğu yüzlerinde bezemenin çok daha düzenli ve simetrik biçimde işlendiği açıktır. Bu mezar yapısının düzenleme, motif seçkisi ve dekoratif bir yaklaşımın gelişimi açısından TİP-3'te yer alan mezarların en azından bir bölümüne hakim olan anlayışın öncüsü olduğunu düşünmek mümkündür.



Görsel 24-25: Başköy Köyü mezarlığında yer alan mezar yapıları (Orijinal)

TİP-3: Form olarak TİP-2'deki örneklerle benzetilebilir, gövde kısımları yekpare taştan yapılmış mezarlardır. Gövdenin üzerinde dışa çıkıntılı bir tabla kısmı ve yukarıda da batı-doğu yönünde birer şahide yer alır. Sanduka formu bölümlü basit dikdörtgen bir taşta dönüşmüş ve şahideler arasına yerleştirilmiştir. Gövdede yekpare taş kullanımı bezeme için geniş ve kesintisiz bir yüzey sağlamıştır. Bezeme programında çerçevelemenin geliştiği daha düzenli ve dengeli bir anlayış göze çarpmaktadır (Görsel 26-27). Yazıtlardan anlaşıldığı kadarıyla TİP-3'teki mezarlar diğerlerinden daha geç tarihlidir ve 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın ilk yarısı içerisinde yapılmışlardır.

Bununla birlikte, TİP-3'teki mezarlarda düzenleme ve bezeme açısından iki farklı eğilimi tespit etmek mümkündür;

TİP-3-A: Gövdenin yatay bir dikdörtgen olduğu ve bezemede dekoratif eğilimin baskın olduğu mezar yapılarıdır (Görsel 26). Muhtemelen TİP-3 B'deki mezarlardan daha erken tarihlidirler.

TİP-3-B: Gövdenin kareye yakın formlu olduğu, bezemede sembolik-betimsel öğelerin öne çıktığı mezar yapılarıdır (Görsel 27).

Bu iki alt grup arasında kullanılan taşın yapısı ve işçilik açısından da oldukça açık farklılıklar gözlenmektedir. Bu da, kronolojik farklılıkla birlikte yukarıda da değindiğimiz gibi farklı atölye-usta pratikleri çerçevesinde yorumlanabilir.



Görsel 26-27: Başköy Köyü mezarlığında yer alan TİP-3-A ve TİP-3-B mezar yapıları (Orijinal).

TİP-3mezarlarda süsleme yoğunlaşmış ve motif çeşitliliği de alabildiğine artmıştır. Bezeme programında bitkisel ya da geometrik olsun dekoratif öğeler sayıca baskındır. Bunlar içerisinde; madalyonlar, altıgenler, 6 yapraklı çiçekler, çarkıfelekler, kare içerisinde 6 ya da 8 kollu yıldızlar vb. sıklıkla görülür. Özellikle TİP-3-A mezar yapılarında bu dekoratif öğeler programın tamamını oluşturmaktadır.

Bardak, fincan, leğen, sürahi vb. objelerin kullanımı da özellikle TİP-3-B mezarlarda devam etmiştir. Ancak bu objelerin artık çağdaş görünümleri ile programda yer aldıkları ve genelde raf, terek gibi elemanlar içerisinde betimlendikleri görülür.

TİP-3 mezarlarda motifler açısından en önemli yeniliklerden biri ev-konak tasvirlerinin programa girmesidir. Bu tür tasvirlerin özellikle TİP-3-B mezarlarda sıklıkla kullanıldığı gözden kaçmamaktadır. Oysa Osmanlı'da mimari bezemeler 19. yüzyıldan sonra mezar taşlarında yerini almaya başlamıştır (Daş, 1996: 27-29). Fakat Başköy'deki ev-konak tasvirleri Cumhuriyet sonrası mezarlarda karşımıza çıkmaktadır. Bezeme programındaki dikkat çekici bir diğer husus ise silah betimlemelerinden vazgeçilmesidir.

Genel olarak bakıldığında, yapısal özellikleri açısından; TİP-1 klasik mezar tasarımına, yani gömü alanını çevreleyen-koruyan bir tasarıma sahiptir. TİP-2 ve TİP-3 mezarlarda ise gömü alanı üzerinde yükselen bir kütle tasarımı ve işlevsellikten ziyade anıtsallık hakim gibi görünmektedir.

TİP-2'deki mezarların farklı boyutlardaki taş blokların yığma şeklinde dizilimiyle yapılmış olmaları ilginçtir. Bunun malzeme sorunuyla mı, yoksa sembolik bir tercihle mi ilişkili olduğuna dair bir bilgi yoktur. Ancak yığma taş düzeninin düşey vurguyu/yükselme algısını güçlendirdiğini düşünmek mümkündür.

TİP-2 mezarların anıtsal karakterine rağmen farklı boyutlardaki yığma taş düzeni bazı sorunlar yaratmış gibi gözükmektedir. Kimi yerde birbirlerine iyi eklenmemiş bu taş bloklar (özellikle üst kısımlarda) ayrılmış ve dağılmışlardır. Ayrıca farklı boyutlarda çok sayıda taş bloğun kullanımı parçalı bir yüzey yaratmış ve bu da bezemede kompozisyon anlayışını, merkezi-simetrik düzenleme imkanını ortadan kaldırmıştır. Özellikle bezeme açısından ortaya çıkan bu sorunu aşmak için bazı girişimler yapılmış gibi gözükmektedir (Görsel 22-25). Muhtemelen bu nedenle TİP-3 mezarlar giderek hem yapısal hem de dekoratif açıdan daha ideal bir form haline gelmiş olmalıdır.

TİP-3 mezarlarda gövde tasarımı ve süsleme programına bakarak 'A' ve 'B' olmak üzere iki farklı tipolojiden söz edilebilir. TİP-3-A formu dikdörtgen bir gövdeye ve salt dekoratif nitelikli (soyut, simetrik ve merkezi) bir bezeme programına sahiptir. TİP-3-B formunda ise kareye yakın bir gövde ve sembolik-betimsel bir süsleme programı karşımıza çıkmaktadır. Bu iki grup arasında kronolojik bir farklılık da tespit edilebilmektedir.

Süsleme açısından; TİP-1 mezarların bezeme programının bölgede çok yaygın olarak gözlenen sembolik objeler²⁰ (sürahi, kahve değirmeni, bardak/fincan tepsisi, ibrik, leğen, tabanca gibi) içerdiği görülür. Bunların boş bir arka-fon üzerinde, herhangi bir bağlamsal ilişki kuramayacağımız şekilde betimlenmeleri salt-sembolik niteliklerini öne çıkarmaktadır.

TİP-2 mezarlar yapıları nedeniyle süsleme için daha fazla alan sunmaktadır. Ancak gövdenin çeşitli boyutlardaki kesme taş bloklardan oluşması bezeme için kesintisiz uzanan bir düzlem oluşumunun önüne geçmiştir. Bu nedenle motiflerin gruplandırılarak (örneğin silahlar bir yerde, sembolik objeler bir yerde vb.) uygun büyüklükteki taş bloklar üzerine yerleştirildikleri görülür. Bezeme açısından 2. grup mezarlardaki işçilik ve düzenleme anlayışının 1. gruba nazaran daha gelişkin olduğu açıktır.

²⁰ Benzer objelerin, aşağı yukarı aynı dönemde Anadolu'nun pek çok yerindeki mezar yapılarında bezeme öğesi olarak kullanıldığı görülmektedir (Arslan, 2011: 257-284; Budak, 2020: 277-299).

Motif olarak sembolik objelerin kullanımı devam ettirilmiş ancak bazı dekoratif öğeler ve özellikle silah betimlemeleri ile bezeme programı genişletilmiştir. Burada özellikle silah betimlemelerinin hem sayıca hem de çeşitlilik açısından ciddi bir artış gösterdiği dikkati çekmektedir. Bunlara binicili ya da binicisiz at betimlemeleri de eklenince bezeme programında savaşçılığa, yiğitliğe yönelik bir vurgudan söz edebiliriz. Bu durum ölen kişinin nitelikleri ile ilişkili olabileceği gibi dönem içinde meydana gelen savaş vb. gibi durumlarla da alakalı olabilir.

TİP-3 mezarların yapısal olarak hem daha sağlam hem de bütünlüklü, kompozisyon ilkelerini gözetilen bir dekoratif anlayış çerçevesinde geliştiği düşünülebilir. Bu gruptaki TİP-3-A formu mezarlarında dikdörtgen gövde ile bezeme programı paralel gelişmiş gibi görünmektedir (Görsel 26). Gelişmiş bir çerçeveleme düzeni içerisinde oldukça simetrik kompozisyonlar, az-çok benzer motifler ile bu tipteki mezar yapılarında karşımıza çıkmaktadır. Kullanılan motifler; madalyon, çarkıfelek, stilize bitki formları, çok-kollu yıldızlar, istiridye kabuğu formunda ışın demetleri vb'dir. Bunların bazıları sembolik nitelikli de olabilir. Dikkat çekici bir husus, diğer mezarlarda gördüğümüz sembolik objelerin ve silahların TİP-3-A mezarlarında hiç kullanılmamış olmasıdır. Bezeme programında hem düzenleme hem de motifler açısından ortaya çıkan bu radikal dönüşüm kayda değerdir. Form, işçilik ve motif seçkisindeki tutarlılık bu grubun aynı atölye – ustalar tarafından yapılmış olabileceği izlenimini doğurmaktadır.

TİP-3-B mezarlar ise kareye yakın bir gövdeye sahiptir. Yazıtlardan bunların TİP-3-A'daki örneklerden daha geç tarihli oldukları anlaşılmaktadır (1940 ve sonrası). TİP-3-B mezarlarda hem kullanılan taşın hem de işlemenin daha düşük nitelikte olduğu söylenebilir. Süsleme programı da TİP-3-A'daki örneklerden tamamen farklıdır. Salt dekoratif düzenleme anlayışı çoğunlukla terk edilmiştir. Bunun yerine sembolik objelerin başka bazı öğelerle kompoze edildiği ve ayrıca çoğu örnekte tasvir de içeren (ev betimlemeleri gibi) yeni bir bezeme programı karşımıza çıkmaktadır. Bardak, fincan, demlik vb. objeler artık modern görünüşleri ile programda yer alırlar. Bunlar ayrıca TİP-1 ve TİP-2 mezarlarda gördüğümüz gibi zeminle organik ilişkisi olmayan bezeme unsurları değildir. Belirli bir bağlam (belli bir çevresel ilişki) içerisinde betimlendikleri (örneğin raflarda ya da tereklerde) görülür. Böylelikle artık salt-sembolik öğelerden ziyade (sembolik anlamlarını korusalar bile), gerçek ve güncel ilişkiler çerçevesinde yorumlanmış öğelere dönüşmüş oldukları söylenebilir. Bunların çoğu örnekte bir ev betimlemesi (dış görünüm) ile birlikte verilmesi kayda değerdir. Raf, terek vb. elemanlar içerisinde bir bakıma bir iç-mekan önermesi sunan görünüşler oluştururlar. Dolayısıyla mezarın bir yüzünde ev-konak betimlemesi, diğer yüzünde de (bazen ikisi de aynı düzlem üzerindedir) o evin içinden bir kesitin ve sembolik objelerin sunumu ölen kişinin; dünyevi yaşamı, toplumsal ilişkileri, konukseverliği, cömertliği vb. bağlamlarda yorumlanabilecektir.

3. grupta yer alan bezemelerle ilgili diğer bir husus ise aynı betimleme anlayışının köyün geleneksel mimarisinde de karşımıza çıkmasıdır. Tüteklikli örtü sistemi ile ayırt edici bir özelliğe sahip olan ve "Gottonun Evi" veya "Dursun Koçgilin Odası" olarak adlandırılan (Naldan, 2020: 251; M. Kırmızıtaş, kişisel görüşme, 2. Mart, 2021) bir yapıda ahşap sütun başlıklarında dikdörtgen veya kare çerçeve içine alınmış bitkisel-geometrik motifleri görmek mümkündür (Görsel 28). H. 1307 (M. 1889-90) tarihli bu yapı bize söz konusu bezemelerin bu dönemde mimaride kullanıldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.



Görsel 28: Tüteklikli örtü sistemine sahip evde bir sütun başlığı (Orijinal).

Değerlendirme ve Sonuç

Başköy Köyü mezar yapıları, farklı formları ve zengin bezemeleri ile geç devir Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi gömü gelenekleri ve ölüm kültürünün yansımaları olmaları bakımından önem arz etmektedirler. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda genel eğilim özellikle bezemeler ve bunların kökeni, ikonografisi ya da sembolizmi olmuştur. Çoğu araştırmacı bunları dini ya da etnik bağlamda değerlendirmiştir. Ancak yürütülen saha çalışması esnasında daha önce hakkında benzer yaklaşımlar olduğu mezar yapılarının farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmıştır. Bunun başlıca nedeni ise araştırmalarda sunulan argümanların birbiri ile çelişmesi ve mezarların hem tipolojik hem de bezeme programı açısından değerlendirilmeye tabi tutulmamasıdır.

Genel olarak bakıldığında, bir adet koyun koç heykeli hariç 3 farklı tipte mezar yapısından söz etmek mümkün görünmektedir. Çalışmamızda TİP-1 olarak tanımlanan ilk tipoloji taş levhaların birbirine eklenmesiyle oluşturulmuş basit tipte mezar yapılarıdır. Bugün, çoğu maalesef harap durumdadır. TİP-2 ve TİP-3 olarak tanımlanan diğer mezar yapıları ise parçalı ya da yekpare taş bloklardan yapılmış, daha kütleli ve abidevi yapılarıdır. Bu iki tip mezar yapısında birkaç basamak kaide kullanılarak yükseltiye ve anıtsallığa yönelik vurgu güçlendirilmiş gibi gözükmektedir. Başköy’de bu mezar geleneği 19. yüzyılda başlamış ve 1950’li yıllara kadar sürdürülmüştür.

Mezarlarda yer alan bezemelerin; motif seçkisi, sembolik-ikonografik anlamları ve betimleme anlayışları açısından çoklu bir okumaya tabi tutulması yararlı olacaktır. Taş malzemeden yapılmış mezarlarda bezemelerin kabartma ya da oyma/kazıma teknikleri ile işlendiği görülmektedir. Bu da, özellikle yoğun bezemeli örneklerin daha ilk bakışta çarpıcı bir etki yaratmasına neden olmaktadır. Böylelikle mezar taşları başlı başına bir sanat eserine ve gören için de dikkat çekici bir objeye dönüştürülmüştür. Bezeme konusunda dikkati çeken bir özellik de oldukça zengin motif çeşitliliğidir. Geometrik ve bitkisel motiflerin dışında, mutfak gereçleri, silahlar, kılıçlar, fişeklikler, ev-konak betimlemeleri, çarkıfelekler vb. gibi oldukça farklı nitelikte motif, mezar yapılarının bezeme programında yer almaktadır. Bütün bu bezeme çeşitliliğinin ölüm kültürü, dönemsel beğeniler, sembolik anlamlar doğrultusunda bir araya getirildiğini söylemek yerinde olacaktır. İbrik, leğen, yazı resimler, çifte yapılmış ağaçlar, el gibi motifler ölüm sonrası hayat ve inançla doğrudan ilişkilidir. Bunlarla hem ölen şahsın inancına hem de ahiret yaşantısına gönderme yapılmıştır. Mutfak gereçleri, silahlar, kesici aletler, ev görünüşleri hatta mobilyalar ise günlük kullanım eşyaları olup kişinin dünyevi yaşantısına ve kişiliğine vurgu yapmaktadır.

Mezarlarda yer alan motiflerin bir araya getirilişlerinde farklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Leğen, ibrik, tepside fincanlar, kahve değirmeni, silah vb. gibi bazı objeler genellikle gruplandırılarak bir araya getirilmiştir. Kimi örneklerde bunlara binicili/binicisiz atlar eşlik etmektedir. Bu motiflerin neredeyse kesintisiz bir biçimde mezarlarda kullanıldıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Yalnızca

TİP-3-A mezar yapılarında bunlar hiç kullanılmamış, yerine çarkıfelek, geometrik ve bitkisel motifler tercih edilmiştir. Bu da söz konusu motiflerin bir dönem kullanımdan kalktığını ya da farklı bir atölyenin devreye girdiğini akla getirmektedir. Bu atölye değişiminin diğer bir işareti de bezemelerdeki dönemsel değişimdir. Erken örneklerde yer alan söz konusu motifler özellikle Cumhuriyet sonrası mezarlarda dönüşüme uğramıştır. Örneğin kahve fincanları ve cezve, kahve değirmeni gibi gereçler yerini tepside bardaklara ve demliğe bırakmıştır. Hatta yer yer bu gereçler ayaklı dolaplar içerisinde veya tereklerde gösterilmiştir. Aynı zamanda bezemelerin kompoze edilmesinde de değişimler gözlenmektedir. Silahlar, kılıçlar, at, mutfak gereçleri, leğen ve ibrik gibi öğelerin bir araya getirildiği erken dönem örneklerinde bunlar gruplanarak ya mezarın bir yüzüne ya da her iki yüzüne yerleştirilmiştir. Cumhuriyet sonrası mezarlarda ise mezarın bir yüzüne mutfak gereçleri diğerine ise ev-konak, bitkisel bezeme gibi motifler veya yazı konumlandırılmıştır.

Mezar tipolojileri ve bezemeler açısından öncelikle bunların üretimindeki atölyelerin veya ustaların varlığının araştırılması önde gelen bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir araştırma mezar taşı atölyelerinin veya ustalarının mezarları siparişe göre mi yoksa hazır üretim olarak mı yaptıklarını ortaya koyacaktır. Çünkü bazı araştırmacılar mezar taşlarının önceden hazırlandığını, bezemeleri mezarı yapan ustaların belirlediğini ve bezemelerin dönemin modasına göre yapıldığını ileri sürmektedir (Baykara, 1972: 53; Laqueur,1997: 18,80, 127). Aynı zamanda mezarların yapımında cenaze sahibinin tercihini ya da ekonomiyi de (Özkan, 2002: 613) göz önüne aldığımızda hem mezar tiplerinin hem de bezemelerin bir usta/atölye ürünü mü oldukları, bunların oluşturulmasında cenaze sahibinin etkisinin olup olmadığı daha anlaşılır olacaktır. Atölye ve usta ile bağlantılı olarak mezarların ve bezemelerin dönemsel olarak da değerlendirilmesi gerekmektedir. Başköy Köyü mezarlarına baktığımızda bezeme repertuarındaki çoğu motifin mimari, minyatür ve matbu eserler gibi hemen hemen aynı dönem eserlerinde görmek mümkündür. Bu da bize aynı dönem üretilen eserlerdeki etkileşimi veya dönemsel beğeni anlayışını yansıtmaktadır.

Sonuç olarak Osmanlıda mezar taşlarının bütüncül bir sanat eseri olarak görüldüğünü unutmadan (Laqueur,1997: 3) -ki erken cumhuriyet dönemi mezarları içinde aynı şeyi söylemek yanlış olmaz- Başköy Köyü mezarlarını çoklu bir okumayla ele almak zaruridir. Bu nedenle söz konusu mezarlar ve bezemelerini değerlendirirken sadece ikonografi, sembolizm ve köken hususunda değil, bunları etkileyen dönemsel yaklaşımlar, atölyeler, ustalar, tercihler, betimleme anlayışları, yerel etkiler ve geçirdiği dönüşümlere de bakmak daha sağlıklı bilgiler sunacaktır.

Kaynakça

- Altıer, Semiha (2019). “Osmanlı Sanatı’nda İbrik Tasvirleri ve İkonografisi”, *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, Cilt 17, Sayı 26, s. 149-202.
- Alyılmaz, Cengiz; Alyılmaz, Semra (2017). “İğdır ve Çevresindeki Koç Heykelli Mezar Taşlarının Üzerlerindeki Arap Harfli Yazıtlar”, *Türk Dünyası*, Sayı 43, s. 305-345.
- And, Metin (2014). *Osmanlı Tasvir Sanatları I: Minyatür*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Arslan, Muhammet (2008). “İğdır Çevresinde Bir Grup El Motifli Mezar Taşı”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, s. 55-70.
- Arslan, Muhammet (2011). “Adıyaman Besni İlçesindeki Bazı Mezar Taşlarında Görülen Kahve Yapımı ve Sunumu İle İlgili Kabartmalar Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 1, Sayı 30, s. 257-284.
- Arslan, Muhammet (2020). “Anadolu Türk Mimarisinde Zülfikar Tasvirleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, Sayı 95, s. 235-275.
- Arslan, Aslı Sağıroğlu (2017). “Taşlar Konuşur”: Türk Mezar Taşlarının Biçim Dili”, *Teke Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Cilt 6, Sayı 3, s. 1923-1937.

- Başköylü Seyyid Hasan Efendi (2008). *Hakk'ın Emri Rızası*, Yurt Kitap Yayın, Ankara.
- Baykara, Tuncer (1972). "Mirseyit (Tanır) Köyü Mezarlığı", *Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, Sayı 4, s. 53-55.
- Berkli, Yunus (2007). *Erzurum ve Erzincan çevresinde Görülen Koyun, Koç ve At Biçimli Mezar Taşları Ve Sanat Tarihindeki Yeri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Bezgin, Yusuf Kenan (2019). *Erzincan İli ve Çevresinde Bulunan Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan Halk İnanmaları*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Budak, Ayşe (2020). "Kültürel Belleğin Yinelenmesi: Kayseri'de Koçgiri Aşireti'nin Yerleştiği Köylerde Bezemeli Mezar Taşları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 95, s. 277-299.
- Cam Altında Yirmi Bin Fersah Geleneksel Halk Resim Sanatından "Camaltı Resimler"* (1997). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Canan, Duygu (2019). *Eskiçağ'da Erzincan'ın Ulaşım Ağları*, Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan.
- Ceylan, Alparslan (2000). "Çayırli'da Tarihi ve Arkeolojik Araştırmalar", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 41, s. 277-291.
- Cimilli, Canan (2004). "Osmanlı'da Servi Motifinin İnançla Bağlantısı", *Sanat ve İnanç/2 Rıfkı Melul Meriç Anısına*, (haz. Banu Mahir-Halenur Katipoğlu), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Türk Sanatı Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi, İstanbul, s. 225-235.
- Çal, Halit (2007). "Erzincan Çayırli Eşmepınar Köyü Mezar-Mezar Taşları", *Sanat Tarihi Araştırmaları Prof. Dr. Haşim Karpuz'a Armağan*, Konya, s.125-154.
- Çal, Halit (2011). "Erzincan Çayırli İlçesi Mezarlarında Kuş Motifi", *Milli Folklor*, Cilt 23, Sayı 89, s. 220-239.
- Çopuroğlu, Y. Cemalettin (2019). "Kültürel Anlamaların Taşınması: Koç Başlı Mezar Taşları(Elazığ Gülmez Mezarlığı Örneği)", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, s. 36-57.
- Çoruhlu, Yaşar (2000). "At ve Koç/Koyun Şekilli Mezar Taşlarının Sembolizmi". *Toplumsal Tarih*, Sayı 94, s. 35-42.
- Danık, Ertuğrul (1990). *Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezartaşları*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- Danık, Ertuğrul (2004). "Koç ve At Şeklindeki Anadolu Mezar Taşlarının Dağılımı", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, Sayı4, s. 25-28.
- Davun, Banu (2016) "Erzincan Çevresindeki Koyun ve At Biçimli MezarTaşlarının Sanat ve Estetik Açından Değerlendirilmesi", *Erzincan Üniversitesi Uluslararası Erzincan Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Cilt 2, Erzincan, s. 239-249.
- Dölek, İlbey (2019). "Koçgiri Aşiretine Ait Mezar Taşlarındaki Motiflerin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi: Göksun-Keklikoluk Örneği", *I. Uluslar Arası Geleneksel Türk Mezar Taşları Kitabı*, KhazarUniversityPress, s. 157-181.
- Eroğlu, Eren Fefmi (2017). *Beşkaza Yöresi Yörük-Türkmen Mezar Taşları Ve Damgaları*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla.
- Gül, Abdulkadir (2011). "Osmanlı Döneminde Erzincan Kazasında Ulaşım ve Haberleşme", *History Studies*, Cilt 3, Sayı 1, s. 113-129.
- Gülensoy, Tuncer (1992). "Tunceli'nin Pülümür Sağlamtaş Köyü Mezarlığı Üzerine Notlar", *Fırat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu*, s. 105-108.
- Gümüüşoğlu, Dursun (2004). *Anadolu'da Bir köy : Eskikonak : Antropolojik İnceleme*, Ardıç Yayınları, İstanbul.

- Gündoğdu, Hamza (1997). “Eski Bir Kültür Merkezi: Başköy”, *Anadolu Birliğinin Sağlanmasında Otlukbeli Savaşının Yeri ve Önemi Paneli*, Otlukbeli Belediyesi Yayını, Ankara, s. 135-142.
- Gündoğdu, Hamza (1999). “Başköy Hakkında Bir Araştırma”, *Kuruluşunun 45. Yılında tarihi kültürü Coğrafyası ve İnsanı ile Çayırılı, Çayırılı*, s. 57-62.
- Güven, Onur (2019). “Ahıska’dan Artvin’e Koç-Koyun Formlu Mezar Taşları”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi/Journal of Turkish History Researches*, Sayı 41, s. 345-363.
- Harman, Mürüvet (2015), *Osmanlı Sanatında Cennet İmgesi-Bahçe Tasarımı İlişkisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Haseki, Metin (t.y.). *Plastik Açısından Türk Mezar Taşları*, İstanbul Devlet Güzel Sanatları Akademisi, İstanbul.
- Karaca, Faruk (2001). “Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler”, *İslami Araştırmalar*, Sayı 14, s. 501-512.
- Khamehyar, Ahmad (2016). “Osmanlı Dönemi Resimli Dua Kitaplarında Kutsal Emanetlerin Tasvirleri”, *Tasvir. Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*. (Ed. Nicole Kançal- Ferrarri-Ayşe Taşkent), Klasik, İstanbul, s. 389-420.
- Kuruluşunun 45. Yılında Tarihi Kültürü Coğrafyası ve İnsanı İle Çayırılı* (1999). Çayırılı.
- Laqueur, Hans-Peter (1997), *Hüve’l-Baki İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev. Selahattin Dildüzgün), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Naldan, Funda (2020). “Erzincan-Çayırılı İlçesi Başköy Köy Odaları”, *Milli Folklor*, Cilt 32, Sayı 126, s. 249-263.
- Nika Müzayede A.Ş. Osmanlı ve Karma Sanat Eserleri Müzayedesi*, 12 Temmuz 2011 Ramada Plaza İstanbul.
- Özkan, Haldun (2000). “Erzincan ve Çevresinde Orta Asya Türk Geleneğini Sürdüren Bezemeli Mezar Taşları”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 15, s. 31-47.
- Özkan, Haldun (2002). “Erzincan/Çayırılı ve Çevresinde Heykel Biçimli Mezartaşlarından Birkaç Örnek”, *VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu*, Kayseri, s. 611-619.
- Sevgen, Nazmi (1950). “Anadolu Koyun ve At Motifli Mezar Taşları”, *Tarih Dünyası*, Cilt I, Sayı 8, s. 333-336.
- Sevin, Veli (2005). *Hakkari Taşları Çıplak Savaşçıların Gizemi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Tanıncı, Zeren (1984). *Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed’in Hayatı*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Taşbaskısı Halk Resimleri Sergisi Resim ve Heykel Müzesinde* (1958). Erpak Matbaası, İstanbul.
- Tokat, Muhammet Erşed; Çalış, Ercan. (2016). “18 ve 19. Yüzyılda Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Bulunan İslami Dönem Mezar Taşlarında Askeri Eşya Bezeme Örnekleri”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 31, s. 194-231.

OSMANLI'DA CERİME UYGULAMASI VE İSTİSMARI

Cerime Practice And Exploitation In Ottoman



Dr. Nezif ÇIKAY

T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Türkiye, nezifcikay@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
05.04.2021

Kabul/Accepted:
10.08.2021

Sayfa/ Page:
272-288



10.32579/mecmua.933097

Öz

Cerime, Osmanlı Devleti'nde belli suçları işleyen kişilerden alınan bir para cezasıdır. Yaklaşık beş yüz yıllık bir zaman diliminde bu sistem Osmanlı Devleti tarafından uygulanmıştır. Hangi suçlardan ne kadar para cezası alınacağı padişahlar tarafından yayımlanan kanunnamelerle belirlenmiştir. Kadı tarafından hükme bağlanan cerime, ehli örf olarak isimlendirilen icra yetkisine sahip yöneticilere verilmiştir. Birçok İslâm devletinde para cezaları suistimal edilebileceği gerekçesiyle uygun bulunmamıştır. Osmanlı hukuk ve idare sistemi bu cezaların suistimal edilmesini önlemek ve idarecilerin hukuksuz bir şekilde cerime almasının önüne geçmek için kadı ve naiplerin bu konuda suçlanan şahsı mahkûm etmesi şartını getirmiştir. Sistemin yozlaşmasını önlemek için getirilen bu şart gerek kadı ve naip ve gerekse ehli örf tarafından ihlal edilmiştir. Cerime, idare ve yargı tarafından amacından saptırılarak bir kazanç kapısına dönüştürülmüştür. Cerime uygulamasının bu zayıf yönünü bilen sultanlar Adaletnameler yayımlayarak bunun önüne geçmeye çalışmışlardır. Tarihi belgeler sultanların bu amaçlarına ulaşamadıklarını göstermektedir. Kadı Sicilleri, Mühimme Defterleri, Şikâyet Defterleri ve Eyalet Ahkâm Defterleri bu konudaki şikâyet örnekleriyle doludur. Osmanlı köylüsü, cerime uygulamasından en fazla mağdur olan toplumsal gruptur. Reayayı, hukuksuzluk yapan yöneticilere karşı koruyacak olan ve adaleti sağlamakla görevli olan kadı ve naiplerdir. Adalet sisteminin yozlaşması, kadı ve naiplerin icra yetkisine sahip idarecilerle içli dışlı olması mağdur kesimleri korumasız bırakmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cerime, Para Cezası, Osmanlı Devleti, Ehli Örf, Suç, Kanunname.

Abstract

Cerime is a fine taken from people who committed certain crimes in the Ottoman Empire. Unlike the previous Islamic states the Ottoman State has greatly expanded the scope of fines. This system was implemented by the Ottoman Empire in a period of approximately five hundred years. The amount of fines for which crimes was determined by the kanunnames published by the sultans. Cerime, which was adjudicated by the kadı, was given to the executives, called ehli örf. In many Islamic states, fines have not been found appropriate on the grounds that they could be abused. In order to prevent the abuse of these punishments and to prevent the rulers from illegally obtaining cerime, the Ottoman system of law and administration imposed a requirement that the Qadı and the Naib condemn the person accused in this regard. This condition, which was brought to prevent the corruption of the system, has been violated by both Qadı and the Regent and Ehli örf. Cerime has been turned into a means of gain by being distorted from its purpose by the administration and the judiciary. The sultans, who knew this weakness of the Cerime application, tried to prevent it by publishing Adaletname. Historical documents show that the sultans could not achieve these goals. Kadı Registers, Muhimme Defters, Şikâyet Defters and Eyalet Ahkâm Defters are full of examples of complaints on this subject. The Ottoman villager is the social group that suffers the most from the cerime application. The Qadı and Naibs were the persons who responsible for providing the law and protecting the Reaya against the rulers who committed unlawfulness. The corruption of the justice system and the closeness of the kadı and naips with the executives who have executive authority have left the aggrieved segments unprotected.

Keywords: Cerime, Fine, Ottoman Empire, Ehli Urf, Kanunname.

Atıf/Citation: ÇIKAY, N. (2021). Osmanlı'da Cerime Uygulaması ve İstismarı. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 272-288.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dr. Nezif ÇIKAY

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Giriş

Osmanlı Devleti altı yüzyılı aşkın bir zaman diliminde farklı din, dil ve etnisiteyi bir çatı altında tutmayı başarmıştır. Osmanlı'nın uzun ömürlü olmasının nedenlerinden birisi, idaresi altına giren ülkelerdeki mer'î hukuku bir anda kaldırmayıp bunu zamana yaymasıdır. Osmanlı'nın uyguladığı ve belli oranda esneklik sağlayan kendine özgü hukuk sisteminin yansımalarını vergi sisteminde de bulmak mümkündür. Vergi sisteminde yapılan değişiklikler de tıpkı hukukta olduğu gibi zaman yayılmıştır. Her idari bölgenin geçmiş uygulamalarını da göz önüne alarak icra edilen bu sistemde zaman içinde belli değişiklikler yapılmış ancak bu geçiş süreci uzun bir zaman zarfına yayılmıştır.

Osmanlı'nın tarihin mirası olarak aldığı kurumları kendi anlayışıyla yorumlayıp yeni bir forma kavuşturması, kendine özgü dinamik devlet aklının bir sonucudur. Bu aklın zaman içinde durağanlaşması ve kendini yenileyememesi devletin de yeni şartlara uyum sağlamasında bazı güçlükleri beraberinde getirmiştir. Araştırmamızın merkezinde yer alan cerime uygulamasında olduğu gibi, bu dinamizmin bozulmasına güzel bir örneklik teşkil etmektedir. İstismara açık bu alandaki sorunlar birçok unsurun eşgüdüm halinde sağlıklı çalışmasıyla sağlanabileceken, kendisi bizatihi sorunların odak noktası durumuna gelmiştir.

Meselenin İslâm öncesi Türk gelenek-göreneklerinin padişahlara kanun yapma yetkisi vermesi ile yakın bir bağı bulunmaktadır. Osmanlı idare sisteminde icra gücünü elinde bulunduran ve adına ehli örf denilen yönetenlerin kendi etkinlik alanlarını genişletme amacı gütmeleri sorunun en önemli sacayağını oluşturmuştur. Yargı sistemindeki bozulmalar ve yargının ehil olmayan ellere geçmesi yozlaşmayı önleyen direnç noktasının kırılmasını beraberinde getirmiştir. Sistemin nasıl işlediğini anlamak için Osmanlı hukuk yapısını bir göz atmak anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Osmanlı'da Şer'î ve Örfî Hukuk

Osmanlı Devleti, kaynağını İslâm hukukundan alan ve “şer'î hukuk” dediğimiz bir hukuk sistemi ile birlikte; kaynağını padişahın kanun yapma yetkisinden alan “örfî hukuk” adı verilen ikili bir hukuk sistemiyle yönetilmiştir. Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren İslâm hukukunu esas alan bir yapısı olduğu bilinmektedir. Karacahisar'ın fethi ile birlikte Dursun Fakih'in ahaliye namaz kıldırma ve kadılık yapmak için görevlendirilmesi bir başlangıç olarak kabul edilmiştir (Aşıkpaşazade, 2003:72). Devletin kuruluş tarihi bu olay esas alınarak tarihlendirilmiştir. Devletin dini karakterini yalnızca İslâm hukukunu uygulaması üzerinden açıklamak eksik bir değerlendirme olacaktır. Kuruluş döneminde hatırı sayılır bir fakih/İslâm hukukçusunun varlığı özellikle ilk dönem vakıfları üzerinde yapılan çalışmalar bizlere göstermiştir. Devletin kuruluşunda bilinenin aksine, fakihlerin ahilerden daha büyük bir ağırlığa sahip olduğunu yeni dönem Osmanlı çalışmaları ortaya çıkarmıştır (İnalçık, 2018:46-47).

Fatih Sultan Mehmet dönemi tarihçisi Tursun Beg, Tarih-i Ebu'l-Feth isimli eserinde örfü tarif ederken: “*siyaset-i sultani ve yasağ-ı padişahi derler ki geleneğimize göre ona örf denir*” (Tursun Bey, Tarihsiz:22) ifadesini kullanmıştır. Burada kastedilen örfün, gelenek-göreneği kapsamakla birlikte daha geniş anlamıyla padişah iradesine dayanan kanun koyma yetkisinden bahsettiği açıktır. Her ne kadar örfî hukukun yaygınlık kazanması Fatih Sultan Mehmet döneminde olsa da Türk ve Moğol devlet geleneğinde töre/yasa geleneğinin kökeni daha eskilere dayanmaktadır. Fatih Sultan Mehmet'in kanunnamesinde geçen: “*Bu Kânûnnâme atam ve dedem kâûnudur ve benim dahi kânûnumdur*” (Kanunname-i Ali Osman, 2003:3) ifadesinden kendisinin çıkardığı kanunnamenin bir derleme olduğu ve kendisinden önce bir kanunname geleneğinin olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.

Türk-Moğol geleneğinden gelen neredeyse bütün devletlerde farklı adlar altında şer'î hukuktan ayrı kanun vazetme uygulamasını görmek mümkündür. Bunlardan en bilinenleri Cengiz Han'a atfedilen Cengiz Yasaları, Timur'a ait Tüzükat, Hasan Padişah Kanunları ve devamında Osmanlı kanunname

geleneği sayılabilir. Bu geleneğin Türk-Moğol devlet anlayışına sahip devletlerde hayat bulması tesadüf olmasa gerektir. Türklere devlet başkanının hâkimiyetini tanrıdan aldığı inancı hükümdara belli bir kutsiyet atfetmektedir. Onun tanrının yeryüzündeki gölgesi olarak kabul edilmesi, töre/kanun yapmanın onun doğal hakkı olduğu telakkisine dayanmaktadır. Türk-Moğol devlet geleneğinden gelmeyen Emevi ve Abbasilerde birçok kurumun yerleşmesinde öncülük etmelerine rağmen bilinen kanunname geleneğinin olmaması dikkat çekicidir (Aydın, 2017:119).

Osmanlı vergi sistemi de tıpkı hukukta olduğu gibi şer'î-örfi şeklinde bir ayırma tabi tutulmuştur. Şer'î vergiler ya da diğer adıyla tekâlif-i şer'îye başlığı altında meşruiyetini klasik İslâm hukukundan alan vergiler kastedilmiştir. Bu vergiler temelde dört kalemden oluşmaktadır. Bunlar: zekât, cizye, öşür ve haraçtır. Ebu Suud Efendi gibi Osmanlı ulemasınca şeriata uygunluğu tasdik edilen otuz civarında vergi çeşidi yukarıda sayılan dört kalem şer'îvergiden türetilerek toplanmıştır. XVII. yüzyılda bu vergiler bidat olduğu gerekçesiyle toplanmaları yasaklanmıştır (Abdurrahman Vefik, 1230:9).

Osmanlı'da şer'î vergilerden ayrı olarak meşruiyetini padişah iradesinden alan ve adına Tekâlif-i Örfiye denilen vergiler de toplanmıştır. Örfî vergiler, savaşların uzaması, artan maliyetler, devletin mali sıkıntılar yaşaması sonucu yürürlüğe konan vergilerdir. Normalde geçici olması gereken bu vergiler birbiri ardı sıra gelen savaşlar ve mali sıkıntılar sebebiyle kalıcı hale gelmiştir (Kazıcı 1984:290). Avarız-ı Divaniye adı da verilen örfî vergiler toplamda sayısı doksan yediyi bulan farklı adlar altındaki vergileri kapsamaktaydı (Tabakoğlu, 2011:336).

Cürüm/Cerime/ Cürmü Cinayet Resmi

Arapça (جرم) “cerime” kökünden türemiş olan kelime ıstilahta: “kabahat, günah, suç” gibi anlamlara gelmektedir (Şemseddin Sami, 1317:473). Cerime, Allah'ın yasaklayıp işlenmesi halinde ceza tayin ettiği fiil olarak tarif edilebilir (Akgündüz, 1990:106-107). Cerime'nin Osmanlı Hukuku'nda gerek tanım ve gerekse kapsam olarak klasik İslâm Hukuku'ndan ayrıldığı ve zaman zaman iç içe geçtiği noktalar bulunmaktadır. Bâd-ı Hevâ bir Osmanlı maliye terimi olarak dilimizde “bedava” kelimesine dönüşmüş ve ne zaman tahsil edileceği duruma göre değişen vergiler için kullanılmıştır (Sahillioğlu, 1991:416). Cerime, bâd-ı hevâ cinsinden kabul edilen bir vergi/ceza olarak kabul edilir. Bu şekilde değerlendirilmesinin suça bağlı olması sebebiyledir. Suçun ne zaman ortaya çıkacağı ve ne miktar bir ceza ile karşılık bulacağı kesin olmadığı için bu vergi sınıfına dahil edilmiştir.

Cerime kavramının çerçevesi büyük oranda kanunnamelerle özellikle Fatih Kanunnamesi ile belirlenmiştir. Osmanlı hukukundaki cerimenin ne olduğunu anlamak için öncelikle İslâm hukukunda suç ve cezanın nasıl tanımlandığını anlamamız gerekmektedir. İslâm Hukuku'nda suçlar genel olarak üç kategoride sınıflandırılmıştır. Bunlar; kısas-diyet gerektiren suçlar, tazir gerektiren suçlar ve had cezası gerektiren suçlardır (Boynukalın, 2009:455). Bu suçlardan ilki olan kısas-diyet suçu kasten adam öldürmenin karşılığı olarak katilin öldürülmesi olarak tarif edilebilir. “Göze göz, dişe diş” olarak dilimizde ifadesini bulan kısasın sadece katilin ölüm cezasına mahkûm edilmesiyle sınırlı olmadığı bilinmelidir. “Kısâs fimâ düne'n-nefs veya kısâs fi'l-etrâf” olarak tarif edilen müessir fiil, fail hangi uzva yönelik bir saldırı yapılmışsa aynı şekilde cezalandırılmasını ifade eder. Yani birinin gözünü oyanın gözü oyulur, birinin dişini kıranın dişi kırılır ve bu ceza kısas kapsamında değerlendirilir. Öldürme eyleminde kısas ve diyet hakkı maktulün yasal varislerinde iken, herhangi bir uzva yönelik kısas hakkı mağdurun kendisine verilmiştir (Dağcı, 2002:490).

Tazir gerektiren suçlar, had ve kısas dışında kalıp cezası şari tarafından belirlenmemiş, devlet başkanına ya da hâkimin takdir yetkisine göre cezalandırılacak suçları kapsamaktadır. Hangi suçların tazir gerektirdiği ile ilgili sınırlar net olarak çizilememiştir. Bu durumun oluşmasında toplumun ve zamanın değişmesiyle birlikte yeni suç türlerinin ortaya çıkmasının etkisi vardır. Had ve

kıyas gerektiren suçların tam olarak ispatlanamaması sonucu verilecek cezalar da tazir kapsamına girmiştir. Tazir suçlarında kaba dayak, sürgün, hapis ve bazı durumlarda katli cezaları verilebilmiştir (Koç, 2019:263).

Had, Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezai müeyyide olarak tarif edilmiştir (Bardakoğlu, 1996:547). Çoğulu “hudud” olan kelime dilimizde de iki şeyin arasındaki çizgiyi ifade etmek üzere halen kullanılmaktadır. İslâm Hukuk’unda şu yedi suç için had cezası öngörülmüştür: Zina, masum birine zina iftirası atmak (kazf), içki içmek, hırsızlık yapmak, hırabe (eşkıyalık, yol kesmek), irtidat (dinden dönmek), ve bağı (isyan) (Akgündüz, 1990/I:108). Sayılan bu suçlarda bütün âlimlerin ittifak etmediğini belirtmek gerekir. Bazı İslâm âlimleri isyan suçunu bu kapsamın dışında tutarken, bazıları irtidat yani dinden dönmeyi kapsam dışında değerlendirmişlerdir. Yine aynı bağlamda içkiyi had suçları kapsamında değerlendirmeyen âlimlerin varlığı da bilinmektedir (Koç, 2017:14).

Had cezaları konusunda her ne kadar bazı maddeler üzerinde ittifak edilmese de had gerektiren suçlar için öngörülen cezaların Kur’an ve Sünnet ile belirlendiği ve haddin tanımında da belirtildiği üzere bunun Allah hakkı olduğu görüşü genel kabul görmüştür. Osmanlı Hukuku’nun en tartışmalı uygulamalarından birisi had cezalarının değiştirilmesi meselesidir. Osmanlı sultanlarının sınırları net olarak çizilmiş had cezaları konusunda kanunnamelerle eklemeler yapması İslâm hukukunu tamamlamanın ötesine geçmiştir (Schacht, 1986:99).

Hadlerin değiştirilmesi meselesinde iki farklı görüş gönümüze kadar tartışılmaya devam etmiştir. Bunlardan birincisi yukarıda Joseph Schacht tarafından dile getirilen ve yapılan uygulamanın İslâm dışı olduğunu ifade eden görüştür. Halil İnalçık da benzer görüşleri ifade etmiştir: “*Bir Müslüman hükümdarı halife olsun sultan olsun kanun koyucu sıfatını takınamaz*” (İnalçık, 2018:57). Neşet Çağatay, İnalçık’la benzer görüştedir. Ona göre; padişah iradesine dayanan kanunname, ferman ve emirnameler incelenirse onlarda İslâm hukukuna uymayan hatta ona aykırı pek çok hüküm görülebilir. Bu görüşüne delil olarak öne sürdüğü maddelerden biri de şer’i cezaların para cezalarına çevrilmesi meselesidir (Çağatay, 1987:632). Ahmet Akgündüz gibi bazı tarihçiler ise kanunnamelerin tamamen İslâm Hukuku’na uygun ve dinin padişaha verdiği yetki çerçevesinde bir tasarruf olduğu görüşündedir (Akgündüz, 1990/I:102-105). Son dönem Osmanlı ulemasından İbni Abidin şer’i ve örfi hukukun çatıştığı durumlar için: “*sultanın ictihadi bir konuda verdiği emir kadı tarafından icra edilmek zorundadır, emrin aksine hareket eden kadıların bu hareketi azil sebebidir*” şeklinde ifade eder (Akgündüz, 1999:404).

Osmanlı Kanunnamelerinde Cerime

Fatih Sultan Mehmed’e ait olan ve cürümleri düzenleyen Kanunnamenin tek nüshası bulunmakta olup Viyana Millet Kütüphanesi’ndedir. Kanunname metni Prof. Friedrich Kraelitz tarafından *Kanunname Sultan Mehmed des Eroberes* adıyla 1920-21 yıllarında neşredilmiştir. Aynı nüsha esas alınarak Ömer Lütfi Barkan tarafından Kanunlar adıyla 1943 yılında, Ahmet Akgündüz ve Serkez Karakoç tarafından da yayımlanmıştır. Kanunnamenin içeriğinin İslâm Hukuku’na uygun olmadığı gerekçesiyle sahte olabileceğini iddia eden hukukçularımızın da bulunduğunu belirtelim (Berki, 2020:76,105).

Fatih Sultan Mehmed Kanunnamesi’nden ayrı olarak II. Bayezid, I. Selim, Kanuni Sultan Süleyman, III. Murad, I. Ahmed, Alaüddeve Kanunnamesi ve Bozok Vilayet Kanunnamesi de belli şartlarda had ve kıyas gerektiren suçlara cerime takdir etmişlerdir. Bunlardan Alaüddeve Kanunnamesi, Kanuni Sultan Süleyman döneminde yapılan tahrirlerde aynen korunmuş olup Osmanlılar tarafından uzunca bir süre uygulanmıştır (Barkan, 1943:119). Bu minvalde değerlendirilebilecek bir başka kanunname de Bozok Kanunnamesidir. Bu kanunname de aslına dokunulmadan Kanuni Sultan Süleyman zamanında yapılan tahrirle birlikte vilayet kanunnamesi olarak kabul edilmiştir. Bu kanunnamede öngörülen para

cezaları büyük oranda Alaüddeve Kanunnamesi ile benzerlik göstermektedir. Bu benzerlik coğrafi yakınlık ve ortak kültürel kodların etkisinin bir sonucudur.

Fatih Kanunnamesi kendisinden sonra çıkarılan kanunnamelerin çekirdeğini teşkil etmiştir. Bu temel esas alınarak II. Bayezid döneminde bazı değişikliklerle “Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmâniyye” adıyla 1501’de yürürlüğe konulmuştur. Kanuni Sultan Süleyman’a atfedilen kanunname de sıralama ve diğer birçok hususta Fatih kanunnamesini temel olarak kabul etmiştir (İnalçık, 2001:335). Cerimleri düzenleyen Fatih Kanunnamesi üç fasıldan oluşmuştur. Birinci faslın başlığı “Zina ve Devaihi” şeklindedir. Bu bölümde on bir madde halinde zina için takdir edilen cerime miktarları sıralanmıştır:

“1. Eğer bir kişi zinâ kılrsa şeri’at huzurunda sâbit olsa ol zinâ kılan evlü olsa ve dahi bay olursa ki bin akçeye dahi ziyadeye gücü yeterse cürm üç yüz akçe alma Evsat ul-hâl olursa kim altı yüz akçeye mâlik ola cürm iki yüz akçe alına Andan aşığa gücü yeterse cürm yüz akçe alına Andan dahi aşığa halli olursa elli akçe Andan dahi aşığa ki gayetde fakir-ül-hâl olursa kırk akçe cürm alına.

2. Eğer zina kılan ergen olursa, bin akçeye dahi ziyadeye gücü yeterse, cürm yüz akçe alına. Eğer orta hallü olursa, altı yüz akçeye gücü yeterse, elli akçe cürm alına. Andan aşığa dörtüze gücü yeterse kırk akçe; gayet fakir olsa otuz akçe cürm alına

3. Eğer avret zina kılrsa, şeriat katında sabit olsa, gani olsa er kınlığın vere Orta hallü yahud fakire olsa, erenler gibi olur; kınlığın vere.

4. Eğer avretin malı olsa, ed kabul eylese, köfte-hor kınlığın yüz akçe vere. Yoksul olursa elli akçe; gayet fakir olursa kırk ya otuz akçe cürm alına.

5. Eğer avret pezevenklik eylese, kadı ta'zir ura, ne kadar ma-yerah. Ağaç başına bir akçe cürm alına.

6. Eğer zina eden kız olursa, onun cürmi ergen gibi ola; azlıkda ve çoklukda ana itibar edeler.

7. Eğer biregunun evine girse, zina kasdına olursa, evlü cürmin vere. Eğer ergen ise ergen cürmin vere; ol zina eden gibi. Yukarı tafsil üzere ki beyan olundu.

8. Eğer kul-karavaş zina kılrsa, hür ve hürrenin nisfın vere. Adet cihetince bayağılayın, baylıkda ve yoksullukda.

9. Eğer biregunun avretin öpse yahud dilese yahud yapışsa, kadı ta'zir ura. Ağaç başına bir akçe cürm alına.

10. Eğer bir avret veya kız bana zina kaldun dese, er inkar eylese, bu mezkurların sözüne i'tibar olunmaya. Ere and vereler; avrete kadı ta'zir ura. İki ağaca bir akçe cürm alına. Eğer avrete er ben sana zina kaldım dese, avret münkire olsa, avret and içe. Ere kadı ta'zir ura. İki ağaca bir akçe cürm alına.

11. Eğer bir kişi zinayı bilse, gelüb kadıya demese cürm yok. Amma uğruluğun bilse, gelüb demese on beş akçe cürm alına.” (Barkan, 1943:387-388; Akgündüz, 1990:147-348).

Kanunname, zina suçunu belli kategorilere ayırarak bunlar için öngörülen cerime miktarlarını belirlemiştir. Birinci maddede evli erkeklerin zinasını maddi durumlarına göre zengin, orta halli, fakir, daha fakir ve gayet fakir olmak üzere beş ayrı cerime miktarı takdir edilmiştir. II. Bayezid, I. Selim, Kanuni ve diğer Osmanlı genel kanunnamelerinde para miktarları zamanın şartlarına göre

güncellenerek aynen kabul edilmiştir. Bu madde Osmanlı kanunnamelerinin İslâm hukuku tarafından belirlenmiş had cezalarından farklı bir ceza belirlediği şeklindeki eleştirel görüşe örnek olarak gösterilmiştir. Klasik İslâm hukukunda muhsan yani evli bir erkeğin zina etmesi durumunda dönemin fihhina göre çarptırılacağı ceza recmdir (Osmanağaoğlu, 2010:128).

İkinci madde ergenlerin zina ettiği taktirde ödeyeceği cerime miktarı ile ilgilidir. Ergen tabiri aklı başında rüştünü ispatlamış bekar kişiler için kullanılmıştır. Evliler için maddi durumuna göre beş ayrı cerime miktarı belirleyen kanunname burada dört ile sınırlı kalmıştır. Belirlenen cerime miktarları açısından da evlilere göre üçte birlik bir ceza öngörülmüştür. Zengin ve evli olan biri zina ettiği takdirde üç yüz akçe ceza vermek zorundayken, maddi olarak aynı durumda olan bekar yüz akçe ceza ile sorumlu tutulmuştur.

Ergenlerden sonra üçüncü maddede kadınların zina etmesi halinde ne kadar cerime verecekleri belirlenmiştir. Buna göre evli erkekler ile evli kadınlar arasında bir ayırım yapılmamış ve “*er kınlığın vere*” denilerek kadın da aynı cezaya tabi tutulmuştur. Erkeklerden farklı olarak kadınlar için maddi durumuna göre üç kategoriye ayrılmıştır. Bu maddede kadının evli olup olmadığı ile ilgili bir husus bulunmamakla beraber altıncı maddede bekarlar konusuna ayrıca değinildiğinden burada kastedilenin evli kadın olduğu anlaşılmaktadır. Kınıklık tabirinin para cezası için ve cerime anlamında kullanıldığını daha önce belirtmiştik (Avcı, 2002:93).

Dördüncü maddede evine yabancı erkek kabul edenlerin “*köftehor kınlığı*” cezası olarak ödeyeceği cerimeyi düzenlemektedir. Sonraki madde de kadının pezevenklik etmesi halinde ödeyeceği ceza belirlendiği için dördüncü maddedeki para cezasının erkekler için olduğu anlaşılmaktadır. Burada da maddi durumlarına göre bu fiili işleyenler üç ayrı kategoride değerlendirilmiştir. Köftehor kelime anlamı olarak köfte yiyen demektir. Kanunnamede kadın pazarlayan anlamında kullanılmıştır. Pakalın'ın şuna buna kadın götüren adam, lafazan şeklinde açıklaması bu anlamda kullanıldığını doğrulamaktadır (Pakalın, 1983/II:300).

Beşinci maddede kadının kadın pazarlaması durumunda verilecek cerime ile ilgilidir. Bu madde de geçen ma-yerah hakimnin takdir yetkisine atıf yapmaktadır. Bu anlamda ucu açık bırakılmıştır. Ne kadar cerime alınacağı hakimnin takdir edeceği tazire göre belirlenecektir. Ancak sopa başına ne kadar cerime alınacağı kanunname ile belirlenmiştir. Bu da her sopaya bir akçe şeklindedir. İlk üç madde had cezası kapsamındaki cezaları düzenlerken son iki madde tazir cezası kapsamına giren ve devlet başkanı veya hakimnin takdir yetkisine şekillenen bir mahiyettedir. Sonraki madde ise bekar kadınların zinasını düzenlemekte olup üçüncü maddedeki bekar erkeklerle aynı kapsamda olduklarına atıf yapmıştır.

Yedinci madde zina kastıyla bir eve giren kimsenin cezalandırılması hakkındadır. Maddeden anlaşılacağı üzere burada zina işlesin yada işlemesin yapılan teşebbüs ve taciz tıpkı zina gibi cezalandırılmıştır. Bu eylemi gerçekleştirenler zina etmiş gibi tazir cezasına çarptırılmıştır. Zina kastıyla başkasının evine giren evli ise evlilerin zina etmeleri halinde ödeyecekleri cerimeyi, bekar ise yine bekarlar için öngörülen cerimeyi ödemek zorunda bırakılmışlardır (Üçok, 1947:62).

Sekizinci madde klasik İslâm hukuku ile paralellik arz eden bir ceza öngörmüştür (Nisa Suresi 25). Kölelerin zina suçunu işledikleri taktirde hürlerin yarısı kadar bir ceza ile cezalandırılmaları ve maddi durumlarının da dikkate alınması gerektiği kanunnamede ifade edilmiştir. Burada kölenin kendisi mütekavvim mal statüsünde olduğu ve hukuki sorumluluğu efendisine ait olduğu için takdir edilen cezayı nasıl ödeyeceği ile ilgili kanunnamede herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Kölelerin ceza indirimi ile ilgili düzenleme İslâm hukukuna has bir durumdur. Had suçlarında yarıya indirilmesi mümkün olan cezalarda yarısı tatbik edilir (Aydın, 2002:240). Dokuzuncu madde sarkıntılık fiili hakkında olup tazir ile cezalandırılması gerektiği belirtilmiştir.



Onuncu madde zina iftirası (kazf) hakkındadır. Sözlükte “herhangi bir şeyi atmak” anlamına gelen kazf, muhsan olan bir kimseye zina ithamında bulunmak veya nesebini reddetmek” şeklinde tanımlanır (Aktan, 2002:148). Kuran’da “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin.” şeklinde ifadesini bulmuştur (Nur Suresi, 4. Ayet). Zina iddiasında bulunan kişi iddiasını ispatlamadığı takdirde suçu işlemiş gibi muamele görür. Kanunnameye erkek içinde kadın içinde aynı ceza kabul edilmiştir. Osmanlı uygulaması klasik İslam hukukundan farklı olarak hem tazir cezasında sınırı hakim takdirine bırakmış hem de verilecek tazir cezası oranında para cezası yani cerime verme zorunluluğu getirmiştir. Bu aranda iki sopaya bir akçe şeklindedir (Osmanağaoğlu, 2010:131).

On birinci maddede zinayı bilip yetkili mercilere haber vermemenin herhangi bir cezai müeyyide gerektirmediğini ancak aynı durumun hırsızlık için geçerli olmadığını beyan eder. Hırsızlık suçuna şahit olduğu halde gerekli yerlere ihbar etmediği anlaşılan kişilerden cerime olarak on beş akçe alınmasını müeyyide olarak ortaya koyar.

Kanunnamelerin cerimeleri düzenleyen kısımlarında en büyük yeri zina ile ilgili düzenlemeler işgal etmiştir. Fatih Kanunnamesinde olduğu gibi diğer genel kanunnamelerde de sıralama bu şekilde devam etmiştir. İkinci fasılda küfürleşme, kavga (darp) ve adam öldürme (katl) ile ilgili cerimeler belirlenmiştir. Bu faslın başlığın “Fi't-Tedarüb ve't-Teşatüm ve'l-Katl” şeklindedir. Üç madde halinde alınacak hangi durumda ne kadar cerime alınacağı belirlenmiştir.

“1. Eğer iki kişi biri birine yapışsa yakasın yırtsa kadı döğsün cürm yok Eğer bir birinin sakalın veya sacın yolsa kadı katında sâbit olsa ganî olsa cürm yiğirmi akçe fakir olsa on akçe alına Ve baş yarılıb kan çıkısa otuz akçe alına Eğer kemik çıkısa otacılı olsa ol baş yaran bay olub bin akçeye dahi ziyadeye güci yeterse cürm yüz akçe alma Eğer iki yüze güci yeterse elli akçe fakîr olursa otuz akçe cürm alma.

2. Eğer adem öldürse yerine kısas itmeseler kan cürmi bay olub bin akçeye dahi ziyadeye güci yeterse dört yüz eğer altı yüze güci yeterse iki yüz akçe andan aşığa hallü olursa yüz akçe ve fakir olursa elli akçe alına.

3. Eğer bir kişi okile yahud pıçağıle ursa başlu olub döşeğe düşerse ol uran bay olub bin akçeye dahi ziyadeye güci yeterse cürm iki yüz akçe eğer orta hallü olursa yüz akçe eğer fakir olursa elli akçe cürm alına.” (Barkan, 1943:388-389; Akgündüz, 1990:348-349).

Birinci madde karşılıklı olarak herhangi fiziki bir zarar verilmediği durumlarda cerime öngörülmezken, kavganın biraz daha şiddetlenmesi ve saç baş yolma şeklinde olması durumunda kavgaya karışan zengin ise yirmi akçe, fakir ise on akçe cürüm vermeyi zorunlu kılmıştır. Kavgada kan akması durumunda alınacak cürüm miktarı otuz akçe olarak belirlenmiştir. Kavganın biraz daha şiddetli olması ve taraflardan birinin hastanelik olması durumunda ise kabul edilen cerime miktarı zengin için yüz akçe durumu orta halli ise elli akçe ve fakir ise otuz akçe şeklindedir. Bu maddenin bir devamı niteliğindeki üçüncü maddede ise ok ve bıçak ile ve mahiyet itibariyle daha ağır yaralanmalarda uygulanacak cerime miktarını belirlemiştir.

İkinci fasılda bahsi geçen bir başka konu da adam öldürme meselesidir. Adam öldürme konusunda cerime alma kısas edilmeme şartına bağlanmıştır. Katil kısas edilmediği takdirde maddi durumuna göre dört yüz, iki yüz, yüz ve en son elli akçe olarak cürüm vermek mecburiyetindedir. Burada diyetle birlikte bir ceza söz konusudur. Maktulün ailesi diyet talep ettiği takdirde devletin de cerime aldığı anlaşılmaktadır (Üçok, 1947:64-65). Kanunnameye açık ifadelerle rağmen bu konuda sıkıntılar yaşandığı ve eceliyle ölen yada kaza sonucu ölmelerde bile ehl-i örfün cerime almaya çalıştığı sonraki

bölümde izah edilecektir.

Üçüncü fasıl ağırlıklı olarak hırsızlık suçlarında alınacak cerimeleri düzenlemiştir. Bu fasılın başlığı “Fî Şîrb'il Hamri Ve's-Serikati Ve'l Bühtan” şeklinde olup içki içmek, hırsızlık ve iftira suçlarını kapsadığı ifade edilmiştir. Başlıktaki isimlendirme her ne kadar iftira ile ilgili düzenlemeleri kapsadığı söylenmiş ise de maddelerde bu konu ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamıştır. Önceki fasılda yer alması gereken karşılıklı darp ile ilgili bir maddenin bu fasılda yer alması maddelerin karışmış olabileceğini akla getirmektedir. Aynı zamanda bir önceki fasılda kazf suçu ile ilgili madde muhtemelen burada bühtan başlığın altında yer alması gereken düzenlemedir. Cerime ile ilgili maddeler şu şekildedir:

“1. Eğer biragü hamir içse Türk veya şehirlü olsa kadı ta'zir ura iki ağaca bir akçe cürm alına.

2- Eğer kaz ya ördek ogurlasa kadı ta'zir ura iki ağaca bir akçe cürm alına

3. Eğer koyun veya kovan ogurlasa cürm on beş akçe alına.

4. Eğer yancuk veya destâr ogurlasa elin kesmeli olmaya kadı ta'zir ura Ağaç başına bir akçe cürm alına.

5. Eğer sığır ogurlasa elin kesmeyeler ganî olub bin akçeye dahi ziyadeye güci yeterse cürm yüz akçe evsat-ul-hâl olursa elli akçe fakir olursa kırk ya otuz akçe alına.

6 Eğer at ogurlasa elin keseler kesmezlerse iki yüz akçe cürm alına Eğer biregunun tahılın ve akçesin ogurlasa ganî olsa cürm kırk akçe orta hallü olursa yigirmi akçe fakir-ül-hâl olursa on akçe alına

8- Oğul atasından ve ata oğlundan kardaş kardaşından ya er 'avratından ya 'avrat erinden ogurlasa kadı ta'zir ura Ağaç başına bir akçe cürm alma.

9. Eğer biregunun gözüün ya dişin çıkarsa kasdile kisas itmeseler gani olsa cürm iki yüz akçe alına Evsât-ül-hâl olursa yüz akçe ednâ hallü olursa elli ya kırk akçe gayet fakir olsa otuz akçe cürm alına.

10- Sagir oğlancıklar savaşsalar cürm yokdur.

17. Eğer yabanda sığır veya yond veya koyun bulsalar kığırtmasalar bay olursa cürm otuz akçe evsat-ül-hâl olursa yigirmi akçe fakir olursa on akçe alına Eğer kığırtsalar ıssı bulunmasa kadıya vireler Kadı saklada kığırtduğundan sonra yiterse cürm yok emr-i şer' ne ise öyle ola.

18. Eğer yoldan geçerken yoğurt ve etmek alsa kadı ödede ta'zir ide ağaç başına bir akçe cürm alına.” (Barkan, 1943:389-390; Akgündüz, 1990:349-350).

Bu fasılda yer alan cerimelerden beş tanesi kadı'nın takdiri ile şekillenecek tazir cezası kapsamındadır. İçki içmenin cezası iki sopaya bir akçe, kaz yada ördek çalmanın cezası yine aynı şekilde iki sopaya bir akçedir. Günümüzdeki karşılığı kapkaç olarak düşünülebilecek ve insanların üzerinde taşıdığı çanta, sarık gibi eşyalarını çalanlardan sopa başına bir akçe cerime alınması gerektiği ifade edilmiştir. Aile içi hırsızlık olaylarında ve ekmek yoğurt gibi yiyecek madde hırsızlığında da yine sopa başına bir akçe cerime verilmesi zorunluluğu getirilmiştir.

Yukarıda sayılanlar dışında kadıya takdir hakkı verilmeden çerçevesi kanunname ile belirlenmiş hırsızlıklar için de cerime belirlenmiştir. Bunlar daha çok hayvanlara yönelik hırsızlıklardır. Bu cerime miktarlarında hırsızlığı yapılan hayvanın günün şartlarına göre önemi arttıkça verilecek ceza miktarı da artmıştır. Koyun için on beş akçe cerime belirlenmişken, sığır gibi büyük baş hayvanlar için yüz



akçeden otuz akçeye kadar değişen miktarlarda akçe ödeme şartı getirilmiştir. Bu oran at için daha da yükselerek neredeyse kan cürmü miktarına yetişecek boyuta ulaşarak iki yüz akçeye ulaşmıştır. Hayvanların yanı sıra tahıl ve para gibi hırsızlıklar içinde cerime takdir edilmiştir. Burada da cerime miktarı kırk ile on akçe arasında değişmektedir.

Kanunname kırsal bölgelerde başıboş gezen hayvan bulunduğunda, bulan kişiye bunu duyurma zorunluluğu yüklemiştir. Bulan kişi ilan etmediği takdirde otuz ile on akçe arasında cerime cezası vermek zorundadır. Bu madde sonraki dönemde bütün köy halkından cerime alınması için bir bahaneye dönüştürülmüştür. Özellikle kötü niyetli kişiler ehl-i örf ile anlaşarak kayıp hayvanlarının bedenlinden çok daha yüksek miktarlarda cerime alınmasına sebep olmuşlardır.

Farklı adlar altında alınan bazı vergiler de cerime kapsamında değerlendirilebilir. Bunlardan en önemlisi Deştibani olarak isimlendirilen ve ekinlere girip zarar veren hayvan sahiplerinden alınan cerimedir. Bütün genel kanunnamelerde tazir cezasıyla birlikte cerime ödemeyi zorunlu kılan ve bad-ı heva gurubu vergilere de dâhil edilen bir ödemedir. Buna göre at, katır ve öküz gibi büyük baş hayvanların ekine zarar vermesi durumunda davar başına beş çomak ve beş akçe cerime, biraz daha küçük olan buzağı için bir çomak ve bir akçe, kara canavar olarak isimlendirilen keçi ekine girdiğinde iki çomak ve iki akçe cerime ceza verme zorunluluğu getirilmiştir (Akgündüz, 1990/II:42).

Fatih kanunnamesinin cerimeler için büyük oranda çerçeve belirlediğini daha önce belirtmiştir. Fatih'ten sonra da bazı güncellemeler yapıldığını görüyoruz. Mesela II. Bayezid dul kadının zina etmesi halinde bekâr ile aynı cerime miktarı vermesi gerektiğini kanunnamesinde belirtmiştir (Avcı, 2002:95). Bu madde Fatih kanunnamesinde bulunmamaktadır. Cerimelerin miktarında yapılan güncellemeler olmakla birlikte temelde bakış açısı aynıdır.

Benzer şekilde I. Selim kanunnamesi de bazı suçların kapsamını değiştirerek bir bakıma zenginleştirmiştir. Fatih kanunnamesinde dokuzuncu maddesinde yer alan ve sarkıntılık fiiline ceza öngören maddenin kapsamı daha da genişletilmiştir. Fatih kanunnamesinde birinin eşine karşı yapılacak sözlü ve fiili saldırı cezalandırılırken, Yavuz kanunnamesinde eşin yanı sıra cariye de eklenmiştir. Ancak cariyeye yapılacak saldırı için takdir edilen ceza hür olanların yarısıdır. Aynı maddenin devamında eş ve cariye için verilecek ceza belirlendikten sonra; “Eğer bir kimesnenin oğlun öpse veya yoluna varub söylese, muhkem ta'zir edüb ağaç başına bir akçe alına. Kadı maslahat gördüğü yerde hapis dahi ede” (Akgündüz, 1991/II:89) ifadesi yer almaktadır. Yavuz kanunnamesinde benzer bir yenilik de hayvanlara yönelik cinsel eyleme verilen cerime cezasıdır. Bu durumda tazirle birlikte sopa başına bir akçe cezası belirlenmiştir. Osmanlı mahkeme kayıtlarında bu suça dair örnekler bulunmaktadır (Koç, 2017:115).

Kanuni Sultan Süleyman'ın genel kanunnamesinde önceki kanunnamelerde olmayan maddeler eklenerek cerime kapsamına alınmıştır. Bunlardan bir tanesi namaz kılmayanlara yönelik cezadır. Kanunnamede mahalle mahalle, köy köy gezip namaz kılmayanların tazir edilmesi ve iki sopaya bir akçe cerime alınmasını uygun görmüştür. Bazı nüshalarda namaz için verilen ceza oruç içinde aynen uygulanmıştır (Koç, 2017:352; Avcı 2002:98).

Kanuni Sultan Süleyman kanunnamesinde getirilen yeniliklerden biri de zina eden Gayrimüslimlere de cerime verme zorunluluğu getirmesidir. Kanunnameye göre Gayrimüslimler tıpkı kölelerde olduğu gibi hür insanların verdiği cerimenin yarısı ile sorumlu tutulmuşlardır (Üçok, 1947:56; Avcı, 2002:95). Zina bahsinde yapılan eklemelerden bazıları da şöyledir; bir kişi anne veya babasının cariyesi ya da boşandığı eşiyile cinsel ilişkiye girerse tazir edilir ve sopa başına iki akçe cerime ile cezalandırılır. Bir kadın ile bir erkek halvet halinde yani baş başa yakalanırsa zina cürmü vermek zorundadırlar. Kanunnamedeki tabir ile “oğlancıklar döşek etseler” ve oynasalar her birinden otuz akçe cerime alınır (Avcı, 2002:96).

Cerimelerin kim tarafından alınacağı, suçun işlendiği yerin statüsü ile doğrudan bağlantılıdır. Serbest Timar olarak isimlendirilen padişah hasları ve yüksek dereceli devlet adamlarına ait timarlarda cerimeler, timar sahibi tarafından tahsil edilir. Hüdavendigâr Kanunnamesi'nde: “*Serbest timarlar'da cemî' cerâyim-i reaya sahib-i timarındır.*” (Barkan, 1943:5) ifadesi ile anlatılmıştır. Benzer şekilde serbest vakıflarda da cerimeler bu kapsamda değerlendirilmiştir. Serbest olmasına rağmen merkezi otoritenin zayıfladığı dönemlerde ehli örf olarak tabir edilen icra yetkisine haiz kimseler tarafından serbest timarlara da müdahale edilmiştir.

Serbest olmayan timarlarda cerimeler subaşı ve timar sahibi arasında bölüştürülmüştür. Subaşının olmadığı yerlerde sancak beyi ile timar sahibi, şehirler de ise muhtesip, asesbaşı ve subaşı arasında pay edilmiştir (Halaçoğlu, 1993:138). Kanunnameler bazı yerlerde farklılık gösterebilmiştir. Örneğin Aydın Kanunnamesi'nde: “*Livâ-i Aydında serbest olmayan timarların raiyetlerinin resmi ganemleri ve cürüm ve cinayetleri külliyyen sancak beğindir.*” denmektedir (Barkan, 1943:13). Bu maddeden sonra bazı nahiyelerin bu uygulamanın dışında tutulduğu belirtilmiştir.

Şehirlerde çarşı pazarın denetlemesi sırasında ölçü ve tartıda görülen suistimallerde muhtesipler cerime alma yetkisine sahiptirler. Muhtesip günümüzdeki karşılığı olarak belediye zabıtası gibi görülebilir. Muhtesiplerden başka asesler de asayişle ilgili konularda cerime alma hakkına sahiptirler. Günümüzdeki karşılığı mahalle bekçiliği gibi düşünülebilir. Gece sarhoş olarak yakalananlardan kanunname gereği cerime aldıkları anlaşılmaktadır. Serez Kanunnamesi'nde: “*Ve geceyle bivakit dutulan kimesnelerden alınan kınlığın nısfı naibin ve nısfı asesbaşının*” (Akgündüz, 1990/II:500) denmektedir.

Cerimenin asayiş ve kısmen de belediyecilik hizmetlerini ilgilendiren alana mahsus bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Günlük hayatın rutini içinde kanunnamelerle sınırları çizilen, yasakları çiğneyenlerden alınan bir asayiş bozma cezası olduğu söylenebilir. Dönemin ekonomik şartlarına göre ödenen ceza miktarı farklılık gösterse de ceza maddeleri arasında belirgin bir fark yoktur. Cerime ödemeyi zorunlu kılan hususlar küçük bazı nüanslarla aynı kalmıştır. Bu uygulama Tanzimat dönemine kadar yürürlükte kalmıştır. 1851 yılında çıkarılan ceza kanunu ve sonrasında 1876 yılında ilan edilen Kanun-ı Esasi'de müsadere ve angarya ile birlikte cerime almak da yasaklanmıştır (Avcı 2002:103).

Cerime Uygulamasının Yozlaşması ve Suistimali

İslâm Hukuku'nda para cezaları yaygın olarak görülen bir cezalandırma biçimi değildir. Bunun başlıca sebebi Kuran'da bazı cezalar belirlenmiş olmasına rağmen para cezasına dair bir hükmün olmamasıdır. Bazı hadislerde para cezası ile ilgili hükümler yer almakla birlikte (Avcı, 2002:91) bunlar genel bir kuraldan ziyade istisnai uygulamalardır. Aralarında İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi önemli âlimlerinde bulunduğu Maliki, Hanbelî ve Şafii mezheplerinde mensup birçok âlim mali cezaların caiz olduğu görüşündedir. Buna karşın İmam Ebu Hanife ve İmam Muhammed gibi Hanefî hukuk otoriteleri para cezalarını caiz görmezken, Hanefî Hukukçu Ebu Yusuf para cezası verilen şahsın ıslah olup tövbe etmesi halinde alınan cezanın kendisine geri verilmesi şartıyla caiz görmüştür (Koç, 2017:85-86). Osmanlılar gibi hukuk alanında kanunnameler yayımlayan Babürlülür mali cezaların suistimale açık olacağı düşüncesinden yola çıkarak kabul edilmemiştir (Aydın, 2017:118).

Osmanlı uygulamasında da para cezalarının suistimal edilebileceğine dair belirgin bir endişenin olduğu kanunnamelerde kullanılan ifadelerden anlaşılmaktadır. Yavuz Sultan Selim Kanunnamesi'nde: “*ve şer'an bir nesne sabit olmadan mücerred mesavi ile cürm alınmaya. Eğer alurlarsa kadı yine altı-vere. Ve kadı ma'rifetsüz kimesneyi habs eylemeyeler. Ve mukarrer cürümden ziyade ehl-i günahın akçesin almayalar.*” (Akgündüz, 1991:94) ifadesi ile kadı hükmü olmadan cerime



alınmaması gerektiği belirtilmiştir. Benzer uyarılar Kanuni Sultan Süleyman Kanunnamesi'nde de geçmektedir. “*Hükm-i kadı lâhik olduktan sonra..*” ibaresi bu dönemde çıkarılan hemen hemen bütün vilayet kanunnamelerinde tekrarlanır (Barkan, 1943:302,311,314,317).

Kanunnamelerden anlaşılacağı üzere ehli örfün güç kullanarak herhangi bir kadı hükmü olmadan reyadan cerime alınmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Osmanlı idare mantığı sadece cerime ile sınırlı olmamak üzere, merkezden uzak ve her an kendi başına buyruk hareket etme riski taşıyan ehli örfü kontrol altında tutma görevini yargı erkine vermiştir. Tek başına yargının icra yetkisi olmadığı gibi yargı olmadan icra kuvvetinin yani ehli örfün kılıç zoruyla hareket etmesi bu yolla engellenmeye çalışılmıştır. Bu denge politikası imparatorluğun güçlü olduğu dönemde temel işleyişi bozmayacak istisnalarla sağlıklı bir şekilde işlemiştir. Merkezi otoritenin zayıflaması, uzun süren savaşlar, mali krizler, yargının ehil olmayan kişilerin eline geçmesi, yerelde güçlenen ayanlar ve tımar sisteminin zayıflaması ile bu denge politikası sekteye uğramıştır.

Ehli örf ve kadıların işbirliği içinde ahaliden hukuksuz bir şekilde nasıl cerime aldıkları ile ilgili birçok kayıt bulunmaktadır. Geyve kadısının ve subaşı ile ittifak kurarak zorla cerime aldığı ile ilgili örnek bunlardan sadece bir tanesidir:

“...*Geyve kazası ahalisi südde-i saâdetime adam ve arz-ı hal gönderüb hâlâ Geyve kadısı olan nam kadı devr memnu' iken devre çıkub karye bekarye gezüb bi-namaz akçesi ve cerime namıyla her birinden üçer ve dörder yüz akçelerin aldığından gayri birkaç nefer fukaranın dahi ikişer ve üçer bin akçelerin alub ve yemin verdiği kimesnelerden dörder yüz akçe yemin harcı deyu alub ve subaşı ile yekdil olub nice mevadı isnad ve iftira ile reaya-yı fukarayı perakende ve perişan edüb...*” (BOA, A.DVNSMHH. d.95, s. 51/309)

Kadı naipleri köylerde yaptıkları teftiş sırasında cerime olarak kestikleri para cezasından pay almaktaydılar (İnalçık 1965:77). Bu durum icra kuvveti ile yargının iç içe geçmesini kolaylaştırıcı bir etki yapmıştır. Birbirini dengelemesi gereken güçlerin bir anlamda işbirliği yapması ahali açısından büyük sıkıntılar doğurmuştur. Adaletnamelerde bu hususta ciddi uyarılar yapılmış olmasına rağmen bu durum şikâyet sebebi olmaya devam etmiştir. Kadıların daha fazla gelir elde etmek için görev yerlerinde padişah emri ile kurulması gereken naiplikleri kanunsuz bir şekilde ihdas ettikleri bilinmektedir. Naipler, kadılardan peşin para ile satın aldıkları naipliğin ücretini misliyle ahaliden toplamak için baskı uygulamışlardır. Bir tür iltizam usulü ile hukuk adeta bir geçim kapısına çevrilmiştir. Adana ahalisi toplu sundukları arz-ı mahzar'da eski kadıları Yeğenzade Mehmed Efendi'nin beş yüz bin guruş cerime aldığından şikâyetçi olmuştur (BOA, C.ADL.88/5312). Alınan cerimenin boyutlarını görmemiz açısından oldukça önemlidir.

Kanunnamelerin işlerliğini ve hangi alanda zayıf kaldığını tespit eden merkezi idare, yaşanan aksaklıkları düzeltmek için adaletnameler yayımlamıştır. Adaletnamelere bakarak sistemin zayıf yönlerini tespit etmek mümkündür. I. Ahmed döneminde yayımlanan H.1018 tarihli adaletnamede beylerbeyi ve sancakbeylerinin köylere kalabalık maiyetleriyle devre çıkıp ahaliye yük olmanın yanı sıra hasbelkader o belde de biri soğuktan ya da düşerek ölse bile kan cürmü diye faili meçhul ölümlerden yüzlerce altın cerime aldıklarından yakınmaktadır.

“*Siz ki, Beğlerbeği ve sancakbeğlerisiz, mücerred celb ü ahz için mübalağa atlu ile bizzat kalkub vilayet üzerine çıkub devr eyleyüb bir karye toprağında bir kimesne sovuksan donub helak olsa veyahud ağaçdan düşüb veya suya gark olub fevt olsa veya mecrühan maktul bulunsa, kan cürmi ve öşri bizim hakkımızdır deyü ol karyeye varub nice günler oturub ahali-i karyeyi habs ve der-zencir edüb muhkem darb ü let eylemekle kan öşri deyü nice yüz altın ve guruşların ve emval ü erzakın aldığınızdan..*” (Akgündüz 1996:556).

Adaletnamede belirtilen suistimale benzer örnekler kadı sicillerinde, ahkâm ve şikâyet defterlerinde de bulunabilir. Sivas Ahkâm Defterleri'nde Eğin Kazası, Soran Köyü'nde köprüden düşme ve yırtıcı hayvan saldırısı sonucu ölen iki kişi için:” *sizin karyenizde âdem helak olub kan olmuş sizden öşr-i diyet aluruz deyü hilaf-ı şer' ve kânûn akçe mutâlebesiyle bunları te'addî ve rencide eyledüklerin..*” (Çelik, 2020:364; BOA, SAD 5, 173/2) denilerek kan cürüm alındığı ile ilgili kayıt güzel bir örnektir. Buna benzer bir örnekte de köyde sahipsiz bir beygir bulan köylüler, sahibi gelince kendisine teslim etmek amacıyla yanlarında tuttıkları sırada mal sahibi yanında voyvodanın adamı ile gelip köylüleri hapsedip adam başı üç yüz akçe cerime almıştır (İnalcık 1965:80). Kanunnâmelerde bir malın bir köyde kaybolması halinde hırsız tespit edilmezse köylüden ortaklaşa tazmin edilmesi gerektiğine yönelik madde suistimal edilerek cerime için bahane üretilmiştir.

Cerimenin gelişi güzel alınmasına engel olmak için kadı hükmü şartı konulmasına rağmen bu şart ihlal edilmiştir. Sıkça yaşanan bu ihlalden tek başına ehli örf değil, aynı zamanda sistemin işlerliğini sağlayacak olan kadılar da sorumludur. Adaletnamelerde kadı ve naipin tıpkı ehli örf gibi köylere çıkararak köylülerin mallarına el koydukları, daha önce vefat edenlerin terekelerini taksim ettikleri ve bunun sonucunda resm-i kısmet adıyla kassamlık ücreti aldıkları, bu amaçla insanların ölülerini defnetmelerine engel oldukları anlaşılmaktadır (Akgündüz, 1996:565).

Cerimelerden en çok suistimal edileni cürmü cinayet resmi olarak isimlendirilen ve katilden kısas edilmediği takdirde diyet dışında ehli örf için alınan para cezasıdır. Adaletnamelerde geçen ifadelerden cürmü cinayet dışındaki niza adı verilen kavga ve sürtüşmelerden kanunname ile belirtilenden çok daha fazla cerime alındığı anlaşılmaktadır. III. Mehmed döneminde yayımlanan adaletnamede baş yarığundan yüz elli, iki yüz akçe alınması gerekirken bin, bin beş yüz akçe alındığı belirtilmektedir: “*baş yaruğundan bu makule ceraimden yüz ellişer ve ikişer yüz akçe alına-gelmiş iken hala bin ve bin beş yüz akçe cerime alınub..*”(Akgündüz, 1994:615).

Kadı sicillerinde hukuksuz alınan cerimelerle ilgili birçok kayıt bulunmaktadır. Şer'iyye sicillerindeki kayıtlar cerimenin kadı hükmü olmadan alındığının en büyük delillerinden biridir, zira kadının verdiği hüküm sonucu alınan cerimeye yapılacak itirazın mercii yine kadı mahkemesi olamaz. Osmanlı hukuk literatüründe bu durum: “*bir def'a şer'le fasl olunan da'vânın istimâ'ı memnû'dur..*”(Taş 2008:39) deyişle ifadesini bulmuştur. Bu ifade hem şer'iyye sicillerinde hem de ahkâm defterlerinde (BOA, A.DVNS. AHK. HL. d.1 s. 84) sıkça geçmektedir.

Kanunnamelerde cerime alınacak suçların hepsi zaman zaman istismar edilerek, insanların mallarını almak için birer bahaneye dönüştürülmüştür. Şer'iyye sicillerinde haksız yere cerimesi alınan kişilerin şahit veya iddialarını ispatlayacak bir delilleri olmadığı takdirde “*müdde'âlarını beyâna kâdirler olmayıp*” (Bab Mahkemesi, 2019:516) denilerek davaları ret edilmiştir. Kadı hükmü olmadan alınan cerimeler ile ilgili açılan davalarda şahit veya delil olduğu takdirde alınan cerimenin geri ödenmesine karar verilmiştir. Anadolu Vilayeti'nde naib olan Ömer Efendi Bin Osman, El-hac Mustafa Bin Murad'dan: “*evine nâ-mahrem âdem girmiş deyü..*” cerime almış açılan davada delilsiz alınan paranın sahibine geri verilmesine hükmedilmiştir (Bab Mahkemesi, 2011:712).

Benzer örnekleri Şer'iyye Sicilleri'nde görmek mümkündür. Sicillerde suçun tanımı ve sınırlarının oldukça muğlâk olduğu anlaşılmaktadır. Bazı cerime davalarında karşımıza çıkan ifadeler bunu göstermektedir. Örneğin Trablusşam Beylerbeyi'nin Kanber Mustafa Paşa'nın adamı Mehmed Ağa'nın Fethullah ve İbrahim adlı kardeşlerden “*birkaç adam ile birlikte kal'a ağasının üzerine hücum etmişsiniz*” (Bab Mahkemesi, 2011:301) diyerek adı geçen kardeşlerden dört yüz akçe cerime aldığı ile ilgili davada kadı cerimenin geri verilmesine hükmetmiştir. Ancak birçok davada olduğu gibi bu cerimenin hangi maddenin ihlalinden alındığı çok net değildir. Bu örnekte eşkıyalık suçu mu işlendiği yoksa basit kavga sebebiyle mi olduğu açık değildir.

Suçun belirsizliği bazı davalarda toplu şikâyetlere sebep olmuştur. İstanbul'da gümüş işi yapan Simkeşhane esnafı kendilerine nazır olarak atanan Mustafa Ağa'nın kimisinin evini ve kimisinin dükkân basarak “*her birimizi lâ-an-aslin birer cürüm ile ithâm, malımızdan cerime nâmiyla zulmen ber-vech-i bâlâ cem ‘an altı bin doksan guruşumuzu bi-gayrı hakkın ahz ü kabz..*” (İstanbul Mahkemesi 94, 2019: 223) ettiğinden şikâyet etmişlerdir. Şahitlerin yapılan eylemi tasdik etmesi üzerine Mustafa Ağa'nın haksız aldığı cerimeleri geri ödemesine hükmedilmiştir.

Kırsal bölgelerde yaşayan ehli örfün reayadan cerime adı altında sadece para almadıkları bunun yanı sıra at, katır ve öküz gibi hayvanlarını da aldıkları şikâyetlerden anlaşılmaktadır. Tepedelen kazasına bağlı Badra isimli köyde Kasım b. Ali daha önce zaim olan Mehmed Bey b. Hasan'ın kendisinden “*..bi-gayrı vech-i şer‘î cerîme nâmına yirmi aded riyâlî guruş ve bir re’s siyah katır ve bir re’s kır katır ve bir re’s karasığır öküzünü ahz u kabz eyledi..*” (Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil, 2019:737) ettiğinden şikâyetçi olmuştur. Mahkeme alınan para ve hayvanların sahibine geri verilmesine hükmetmiştir. Reyanın devlet görevlilerinden şikâyetleri daha çok görev süreleri bittikten sonraya denk gelmesi dikkat çekicidir.

Ehli örfün özellikle kırsal bölgelerde eşkıyalık, haramilik hırsızlık gibi suçları işleyenleri cerime aldıktan sonra serbest bıraktıkları ile ilgili arşiv belgelerinin gösterdiği çıplak gerçek şudur; güvenlik ve asayiş sağlayan görevliler sorunu çözmek yerine maddi getirisi ile daha çok ilgilenmişlerdir. Örneğin Cebele’de kırk elli kişilik gruplar halinde gezen çeteler yağma, talan ve adam öldürme olaylarına karıştıkları halde sancak subaşı söz konusu kişilerden cerime alarak onları serbest bırakmıştır. Cebele Beyine bu suçlara karışan kişilerin teftişten sonra hakkedenleri siyasetle cezalandırması ve subaşının hapsedilmesi yönünde hüküm gönderilmiştir. (BOA, A.DVNSMHH. d.26, s. 188/514).

Yargı ve icra kuvvetinin menfaat konusunda birleşmesi taşrada ahalinin adeta soyulmasını beraberinde getirmiştir. Zaman içinde bu ikiliyi tamamlayan ve “*gammaz*” olarak isimlendirilen başka bir sınıf insan daha türemiştir. Ehli örf, kadı ve naiplerle içli dışlı olan bu insanlar, yaşadıkları yerlerdeki en ufak bir meselenin abartılarak aktarılmasında ve sonuçta insanların cerime veya başka adlar altında cezalandırılmalarına sebep olmuşlardır. Bununla ilgili bir örnekte Urfa ahali toplu olarak şikâyetle bulunmuştur:

“Rakka Beglerbegisine ve Ruha kadısına hüküm ki; Kaza-i mezbur ahali südde-i saadetime arzihal idub kaza-i mezburdan Udcuoğlu Kasım ve karındaşı Abdurrahman kendü hallerinde olmayub muttasıl subaşılar ve kethüdalar ve mütesellimler ve sair ehl-i örf yanlarına varub Müslümanları hilaf-ı şer‘-i şerif gammaz idub akçelerini alub ve aldırub ziyade zülm ve teaddi eyleyub..” (BOA, A.DVNSMHH. d.73, s. 2.)

Gammazlık yapanlarla ilgili belgelerde aslında birbirinden tamamen bağımsız olması gereken kurum ve kişiler aynıymış gibi bir arada sayılarak adeta bu işbirliğine işaret edilmiştir. Halep’e bağlı Eriha’da Divan-ı Hümayun’a yazılan bir arz-ı mahzar’da gammazlık yapan Zeytunoğlu Muhammed isimli kişinin sadece ahaliyi ehli örf ve kadıya şikâyet edip paralarını almakla yetinmediği, kendisinin de paralarını aldığı ve vergilerine bile müdahale ettiğinden şikâyet edilmiştir:

“Eriha kazası ahali gelub yine kaza-i mezbur sakinlerinden Zeytunoğlu Muhammed nam kimesne kendü halinde olmayub şerir ve gammaz olub daima kadı ve naib ve mütesellim ve voyvoda ve subaşı vesair ehl-i örf taifesi yanlarına varub fukarayı hilaf-ı vaki mevad isnadıyla ehl-i örf bi-gayrı hak gammaz ve tecrim ve akçelerini alub ve aldırmağa ba’is ve alaka ve müdahil olduğun ve il mesalihine ve bila emr-i şerif tekalifleri umuruna karuşub ve bunun emsali zülm ve teaddisinin nihayeti olmaduğun bildirib men ve def olunmak babında..” (BOA, A.DVNS. AHK. HL. d.1 s. 180)

Yapılan gammazlık bazen insanları karşı karşıya getirmiş ve “*sen bizi ehli örfe gammaz edib ve bizim akçemizin alınmasına sebep oldun alınan akçemizi senden aluruz*” (BOA, A.DVNS. AHK. HL. d.1 s. 62) denerek başka huzursuzluklara kapı aralamıştır. Ehli örf ve kadılarıyla işbirliği halinde hareket ederek gammazlık yapan bazı kişilerin geldikleri yerlere ikamet edilmeleri ile ilgili arşiv belgeleri sayıca az olsa da karşımıza çıkmaktadır.(BOA, A.DVNSMHH. d.115, s. 148/613).Benzer şekildeki bu suç işleyen bazı kimselerin sürgün edildiği (BOA, A.DVNSMHH. d.115, s. 289/1249) ile ilgili kayıtlar varsa da bu belgeler üzerinden bir yargıya varmak ve gammazlık işleyen kişilerin bu şekilde cezalandırıldığını söylemek için yeterli değildir.

Haksız şekilde cerime alan devlet görevlilerine çeşitli cezalar verildiği arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Kadı ve naiplerin bu suç işlediklerinde bunun onlar için azil sebebi olduğunu bilmekteyiz. Halktan kanuna aykırı olarak cerime alan Bosna Kadısı Zihni Mehmed Efendi'nin azil edildiğini (BOA.C..ADL. / 79 - 4756 – 0) yine benzer şekilde cerime alan Filibe Kadısı Hasan'ın Hanya'ya sürüldüğü (BOA.C..ADL. / 19 - 1189 – 0) ile ilgili arşiv kayıtları bulunmaktadır. İdarenin kadılar ile ilgili daha hassas olduğu anlaşılmaktadır.

Adliye teşkilatı mensupları dışında kalan idarecilerin de halktan fazla cerime aldıkları için azledildiklerini arşiv belgelerinden öğreniyoruz. Bosna Valisi Ali Paşa hakkında azil kararı verilenlerden bir tanesidir (BOA.HAT.423/21797). Ancak idarecilerin sadece fazla cerime aldıkları için azledildiklerini gösterecek yeterli kanıt bulunmamaktadır. Bu arşiv belgesinde bile Ali Paşa'nın fazla cerimenin yanı sıra ahaliden bir çok kişiyi haksız yere sürgün ettiği, Gayrimüslimlerden keyfi olarak cerime aldığı için insanların başka memleketler gitti ve kıtlık sebebiyle halkın perişan durumuna dikkat çekilmiştir.

Sonuç

Cerime, doğası gereği ucu açık olan ve suç ile birlikte artıp eksilebilen bir vergi/para cezası olarak, özellikle bundan fayda sağlayan sınıflar tarafından istismar edilerek kapsamı genişletilmiştir. Osmanlı idare sistemi istismarı önleme görevini yargı erkini temsil eden kadı ve naiplere vermiştir. Yargı sisteminin yozlaşması ve ehil olmayan kişilerin eline geçmesi, sistemi denetleme görevini aksatmasına sebep olmuştur. Bunun bir diğer sonucu da yargının denetlediği ve icracı konumundaki ehl-i örf ile girdiği kirliliştir. Bu iki gücün birleşmesi sürekli mağdur üreten bir sistemi beraberinde getirmiştir.

Yaklaşık 400-500 yıllık zaman zarfında neredeyse aynı ifadelerle cerime ile ilgili kanunnameler yayımlanmıştır. Özellikle Mühimme Defterleri başta olmak üzere, Atık Şikâyet Defterleri ve Ahkâm Defterleri'nde bu konun istismar edildiği ile ilgili sayısız şikâyet yer almasına rağmen kalıcı bir çözüm üretilememiştir. Burada temel çıkmazın oluşan sorunları yine sorunun bir parçası olan insanlarla çözüme iradesinden kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Uygulamadan çıkar sağlayan insanların çözümün bir parçası olmasını beklemek doğru olmasa gerektir.

Konunun istismara açık olması taşrada küçük çaplı çetevari yapıların doğmasını beraberinde getirmiştir. Gammazlık olarak belgelerde ifade edilen ve suç isnadı yaparak kolluk kuvvetleriyle içli dışlı olan bu insanlar sonuçta yasal bir vergi/ceza adeta geçim kapısı haline dönüştürmüşlerdir. Yargı kararlarının zamanında ve etkin uygulanamamasının bu yapıların ortaya çıkmasında payı büyüktür. Yargı kararlarının da uygulanamamasında kadıların naiplerini atarken liyakat ve ehliyetten ziyade daha çok peşin parayı veren kişileri göreve getirmeleri etkili olmuştur.

Gereğinden fazla cerime aldığı için ahaliyi mağdur eden yöneticilerin etkin bir şekilde cezalandırılmadıkları için suçun yaygınlaşmasında payı olduğu düşünülebilir. Bireysel cezalandırmaya dair örnekler bulunsa da bu bireysel örnekler üzerinden bir kaniya varmak doğru olmasa gerektir.

Kaynakça

- Abdurrahman Vefik (1230), *Tekalif Kavaidi*, C.I, Kanaat Matbaası, Dersaadet.
- Akgündüz, Ahmet (1990/I), *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C.I, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul
- Akgündüz, Ahmet (1990/II), *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C.II, Fey Vakfı Yayınları İstanbul.
- Akgündüz, Ahmet (1991), *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C.III, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Akgündüz, Ahmet (1994), *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C.VII, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Akgündüz, Ahmet (1996), *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C.IX, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Akgündüz, Ahmet (1999), “Osmanlı Kanunnâmelerinin Şer’i Sınırları”, *Osmanlı*, (Ed. Güler Eren), C.VI:s.401-411, , Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Aktan, Hamza (2002), “Kazf”, DİA, C.XXV, s.148-149, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Âşık Paşazade (2003), *Osmanoğullarının Tarihi*, (Haz. Kemal Yavuz vd.), K Yayınları, İstanbul.
- Avcı, Mustafa (2002), “Osmanlı Hukukunda Para Cezaları”, *Türkler*, C.X: s.91-106. Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Aydın, M. Akif (2017), *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, , Klasik Yayınları, İstanbul.
- Bardakoğlu, Ali (1996), “Had”, DİA, C.XIV: s.547-551, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul
- Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil (H. 1162-1163 / M. 1749-1750)*, 2019, C. 73, (Ed: Coşkun Yılmaz), İSAM Yayınları, İstanbul.
- Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1077 / M. 1666 - 1667)*, 2011, C. 17, (Ed: Coşkun Yılmaz), İSAM Yayınları, İstanbul.
- Barkan, Ömer Lütfi (1943), *XV ve XVI ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları Kanunlar*, Burhaneddin Matbaası, İstanbul.
- Berki, Ali Himmet (2020), *Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fatih Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı*, TAA Yayınları, Ankara.
- Boynukalın, Mehmet (2009), “Suç”, DİA, C.XXXVII: s.453-457, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Çağatay, Neşet, “İslâm Hukukunun Ana Hatları Ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları”, *Bulleten*, C.LI, S.200: s. 625-636.
- Çelik, Buket (2020), *Ahkâm Defterlerine Göre 18. Yüzyılda Sivas Eyaleti (1742-1774)*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sivas.
- Dağcı, Şamil (2002), “Kıyas”, DİA, C.XXV: s.488-495, , Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Halaçoğlu, Yusuf (1993), “Cürm ü Cinayet Resmî”, DİA, C.VIII: s.138-139, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

- İnalçık, Halil (2001), “Kanunname”, DİA, C.XXIV, s.333-337, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- İnalçık, Halil (2018), *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- İnalçık, Halil (1965), “Adaletnameler”, *Belgeler Dergisi*, C.II, S.3-4: s.49-142.
- İstanbul Mahkemesi 94, (H. 1222-1223 / M. 1807-1809)*, (2019), (Ed: Coşkun Yılmaz), İSAM Yayınları, İstanbul.
- Kazıcı, Ziya (1984), “Osmanlı'da Örfi Vergiler ve Bu Vergilerin Kaynağı Olarak Örfi Hukuk”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.4: s.284-310 İstanbul.
- Koç, Mehmet (2019), “Osmanlıda Ölüm Cezası Verilen Zina, Hırsızlık, Öldürme ve Yaralama Suçları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, C.17, S. 33: s. 261-287.
- Koç, Mehmet (2017), *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya.
- Osmanağaoğlu, Cihan (2010), “Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası”, *Journal of Istanbul University Law Faculty*. 2010; 66 (1): 109-177.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1983), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C.II, ,MEB Yayınları, İstanbul.
- Rumeli Sadâreti Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (H. 1067-1069 / M. 1656-1658)*, (2019), (Ed: Coşkun Yılmaz), Kültür AŞ. İstanbul.
- Sahillioğlu, Halil (1991), “Bâd-ı Hevâ”, DİA, C.IV, s.416-418, , Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Schacht, Joseph (1986), *İslâm Hukukuna Giriş*, , Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Şemseddin Sami (1317), *Kamus-u Türkî*, ,İkdam Matbaası, Dersaadet.
- Tabakoğlu, Ahmet (2011) “Tekâlif”, DİA, C.XL: s.336-337, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Taş, Hülya (2008), "Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühûdü'l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?", *Bilig* S: 44, s.25-44.
- Tursun Bey, *Fatihin Tarihi Tarihi Ebul Feth*, (Haz: Ahmet Tezbaşar), Tercüman 1001 Eser, Tarihsiz.
- Üçok, Coşkun (1947), "Osmanlı Kanunnamelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C.4, S.1, s.48-73.
- BOA (Başkanlık Osmanlı Arşivi) C.ADL. (Cevdet Adliye) 88/5312.
- BOA.C.ADL. / 79 - 4756 – 0.
- BOA.C.ADL. / 19 - 1189 – 0.
- BOA.HAT.(Hatt-ı Hümayun), 423/21797.
- BOA, A.DVNS. AHK. HL. (Halep Ahkâm Defterleri), d.1 s. 84
- BOA, A.DVNSMHM. (Bab-1 Âsafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri) d.73, s. 2.
- BOA, A.DVNS. AHK. HL. (Bab-1 Âsafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Halep Defterleri) (d.1 s. 62

BOA, A.DVNS. AHK. HL. (Halep Ahkâm Defterleri) d.1 s. 180.

BOA, A.DVNSMHH. d.26, s. 188/514.

ORHAN GAZİ DÖNEMİ'NİN ÂLİMLERİ VE İLMİ FAALİYETLERİ

Scholars and Scientific Activities of the Orhan Gazi Period



Arş. Gör. Dr. Ömer GÜNNAN

Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tarih ABD, Diyarbakır, Türkiye, omergunan2147@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
24.04.2021

Kabul/Accepted:
22.05.2021

Sayfa/ Page:
289-298

Öz

Bu çalışma, Orhan Gazi Dönemi'nde (1324-1362) yaşayan ilim adamlarının hayatlarını, fikirlerini ve faaliyetlerini konu edinmektedir. Osmanlı Devleti'nin askeri, adli ve idari yönden kurumsallaşmasını sağlayan Orhan Gazi, toplumun kültürel gelişmesine katkı sağlayacak medreseler de inşa ettirmiştir. 731(1330/1131) senesinde kurulan İznik medresesinde Dâvûd-i Kayserî, Taceddin el-Kürdî ve Alâeddin Ali Esved gibi müderrisler eğitim vermişlerdir. Bu ilim adamları, çok sayıda öğrenci yetiştirerek, kıymetli eserler ortaya koyarak devlet idaresinde ve toplum hayatında etkili olmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi olan Dâvûd-i Kayserî, İbnü'l-Arabî'nin Füsusu'l-Hikem adlı eserine yazdığı şerh ile ün kazanmıştır. Onun ardından müderrisliği sırasıyla Taceddin el-Kürdî ve Alâeddin Ali Esved yapmıştır. Alâeddin, müderrisliği sırasında Hanefî fikhına dair el-Vikaye adlı eseri şerh etmiştir. İlmiye teşkilatının bir diğer önemli ismi olan Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa, birçok kazada kadılık yaptıktan sonra vezirlik makamına kadar yükselmiştir.

Anahtar Kelimeler: Orhan Gazi, İlim Adamları, Dâvûd-i Kayserî, Taceddin el-Kürdî, Alâeddin Esved, Çandarlı Kara Halil.



10.32579/mecmua.927112

Abstract

This study focuses on the lives, ideas and activities of scientists living in the Orhan Gazi Period (1324-1362). Orhan Gazi, who ensured the military, judicial and administrative institutionalization of the Ottoman Empire, also built madrasahs that would contribute to the cultural development of the society. In the İznik madrasah established in 731 (1330/1131), professors such as Dâvûd-i Kayserî, Taceddin el-Kürdî and Alâeddin Ali Esved gave education. These scientists have been influential in the state administration and social life by educating a large number of students and creating valuable works. Dâvûd-i Kayserî, who was the first professor of the Ottoman Empire, became famous with his commentary on İbnü'l Arabî's work called Füsusu'l-Hikem. After him, Taceddin el-Kürdî and Alâeddin Ali Esved were respectively professors. Alâeddin commented on the Hanafî fiqh called al-Vikaye while he was a professor. During his profession, Alâeddin commented on the work named al-Vikaye related to the Hanafî fiqh. Çandarlı Kara Halil Hayreddin Pasha, another important name of the scientific organization, rose to the position of vizier after serving as a judge in many districts.

Keywords: Orhan Gazi, Scientists, Dâvûd-i Kayserî, Taceddin el-Kürdî, Alâeddin Esved, Çandarlı Kara Halil.

Atıf/Citation: GÜNNAN, Ö. (2021). Orhan Gazi Dönemi'nin Âlimleri ve İlmi Faaliyetleri. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 289-298.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Arş. Gör. Dr. Ömer GÜNNAN

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan ederler.

Bu makale "Orhan Gazi Dönemi'nin Siyasi Olayları, Devlet Teşkilatı, İlim ve Kültür Hayatı" adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Osman Gazi'den (1302-1324) sonra Osmanlı Devleti'nin başına geçen Orhan Gazi (1324-1362), 38 yılla en uzun süre tahtta kalmış Osmanlı padişahları arasında yer almıştır. Hükümdar olmadan önce bazen babası Osman Gazi'nin bazen de emirlerin kumandası altında seferlere katılmış, bu sayede askeri yeteneğini geliştirmiş ve kendini kanıtlama fırsatı bulmuştur (Gunan, 2014: 8). Orhan Gazi, babasının nikris (gut) hastalığına yakalanması ve bu sebeple ölmesinin ardından (Neşrî, 1983: 72) kardeşi Alâeddin'i kendi hükümdarlığına razı etmeyi başarmıştır (Âşık Paşazâde, 2010: 79-80).

Orhan Gazi, hükümdarlığının ilk yıllarında Bursa, İznik, Gelibolu ve Rumeli'de gerçekleştirdiği seferlerde bazı yerleri ülke topraklarına katmış, sonraki yıllarda ise yoğun bir biçimde imar ve inşaa faaliyetleri yürütmüştür. Bu çerçevede Bursa, Bilecik, İzmit ve İznik'te çok sayıda cami, medrese, tekke, zaviye ve hamam inşa etmiştir (Armağan, 1996: 77).

Orhan Gazi, ilim ve kültür hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Bu bağlamda h. 731 (m. 1330-1331) yılında İznik'te Osmanlı Devleti'nin ilk medresesini kurmuştur (Taşköprizâde, 1975: 8; Kazıcı, 1995: 96). Bu medrese, devletin sınırlarının genişlemesi ve hükümdarların ilim adamlarına gösterdiği himaye ile Orta Asya, İran, Anadolu, Suriye ve Mısır'dan birçok ilim adamı ve sanatkârın Osmanlı Devleti'ne gelmesine vesile olmuştur (Uzunçarşılı, 1972: 535).

Bu makalede İznik medresesinin ilk müderrisi Dâvûd-i Kayserî ve halefleri Taceddin el-Kürdî ve Alâeddin Ali Esved ile ilmiye sınıfından gelen vezir Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın hayatları ve ilmi faaliyetleri ele alınmıştır. Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 1561), Osmanlı dönemi Hanefî âlimlerinin biyografilerinden oluşan *eş-Şakaiku'n-Numaniyye* (Taşköprizâde, 1975: 10) adlı eserinde Muhsin-i Kayserî'ye yer vermişse de onun o dönem Osmanlı hâkimiyetinde olmayan Kayseri'de yaşadığını belirtmiştir. Muhsin-i Kayserî'nin Osmanlı topraklarında herhangi bir ilmi görev yaptığıyla ilgili hiçbir bilgi de yoktur. Bundan dolayı Muhsin-i Kayserî bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir (Sarıkaya, 1998: 10; Cici, 2001: 1-3; Cici, 2006: 48).

1. Dâvûd-i Kayserî (ö. 1350)

Tam adı Şerefüddin Dâvûd b. Mahmud b. Muhammed b. Kayserî olan bu ilim adamının nisbesinden de anlaşıldığı üzere kendisi Kayserilidir (Bilge, 1984: 68; Mecdî, 1989: 27). Taşköprizâde, *eş-Şakaiku'n-Numaniyye*'de onu "Âlim, fadıl, kâmil, mevla, Dâvûd-i Kayserî, Karamânî" şeklinde tanıtmıştır (Taşköprizâde, 1975: 8). Taşköprizâde'nin kullandığı Karamânî nisbesinden yola çıkarak Dâvûd-i Kayserî'nin Karamanlı olduğu da ileri sürülmüştür. Ancak Kayseri o zamanlarda Karamanoğulları toprakları içerisinde bulunduğundan Karamânî nisbesinin kullanıldığı varsayılmaktadır (Bayraktar, 2015: 6). Dâvûd-i Kayserî'nin tasavvuf ilmindeki önemini belirtmek amacıyla "eş-Şeyh", İslam dinine olan hizmetlerini ifade etmek için ise "Şerefüddin" lakabı kullanılmıştır (Bayraktar, 2012: 321; Özalp, 2014: 37; Bayraktar, 2015: 6).

Hayatıyla ilgili detaylı bilgi bulunmayan Dâvûd-i Kayserî'nin doğum tarihi de tam olarak bilinmemektedir. Fakat çağdaş araştırmacılar, hocası Sirâceddin el-Urmevî'den (ö. 1283) ders aldığını dikkate alarak çeşitli tahminlerde bulunmuşlardır. A. Turan Akbulut, Dâvûd-i Kayserî'nin doğum tarihinin 1252'den sonra olduğunu ileri sürerken (Akbulut, 1980: 63) Mehmet Bayraktar ise doğumunun en erken 1258 en geç 1262 yılları arasında olabileceğini söylemektedir. Bu tarihin de tahmini 1260 (Bayraktar, 1994: 32) veya 1262 olabileceğini belirtmektedir (Bayraktar, 2015: 7).

Taşköprizâde, Dâvûd-i Kayserî'nin memleketinde ilimle meşgul olduktan sonra Mısır'a gittiğinden bahsetmektedir. Mısır'daki âlimlerden tefsir, hadis ve usul dersleri aldığından; aklî ilimlerde mahir olduğundan; tasavvuf ilmini tahsil ettiğinden; İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1240) *Füsusü'l-Hikem* adlı eserini şerh ettiğinden, bu şerhin başına mukaddime yazdığından; mukaddimede tasavvuf ilmini

açıkladığından ve naklî ilimlerde de mahir olduğundan bahsetmektedir (Taşköprizâde, 1975: 8).

Tasavvuf ile zâhirî ilimleri kendinde mezceden Dâvûd-i Kayserî, İbnü'l-Fârız (ö. 1235), İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 1335) gibi sûfî düşünürlerin geliştirip sistemleştirdiği vahdet-i vücûd kuramını benimsemiştir. Bu kuramı felsefî açıdan yorumlayan ve savunan ilk sûfî müelliftir. Bunun yanında İslam filozoflarından Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 1152 [?]) ile Yunan filozoflarından Aristo (m. ö. 322) gibi önemli filozofları tenkid edebilecek derecede felsefe bilgisine sahipti (Bayraktar, 1994: 33).

Dâvûd-i Kayserî, *Füsusü'l-Hikem*'e yaptığı şerh ile kendisinden sonraki sufi yazarlar üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Kutbüddin İznîkî (ö. 1418), Molla Fenârî (ö. 1431), Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 1553), Abdullah Bosnevî (ö. 1644), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725) gibi Osmanlı âlim ve mutasavvıfları, Dâvûd-i Kayserî'nin *Füsusü'l-Hikem*'e yaptığı şerhten etkilenmişlerdir (Bayraktar, 1994: 34; Gunan, 2014: 45).

Dâvûd-i Kayserî, tasavvufî düşünce yönüyle İbnü'l-Arabî'nin yolunu takip etmekle beraber tarikat mensubu veya irşad faaliyeti yürüten bir şeyh değildi. Onun İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen Ekberîyye tarikatının müntesibi olarak gösterilmesi Şeyh-i Ekber'in (İbnü'l-Arabî'nin) düşünce sistemini benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır (Bayraktar, 1994: 33; Gunan, 2014: 45).

Dâvûd-i Kayserî'nin Ekberîyye tarikatının halifelerinden olduğunu savunanlar ise tasavvuftaki manevî mertebeleri tamamladığını iddia etmişlerdir. Dâvûd-i Kayserî'nin tarikat silsilesini de şöyle kabul etmişlerdir:

İbnü'l-Arabî (ö. 1240)

Sadreddin Konevî (ö. 1274)

Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 1335)

Dâvûd-i Kayserî (ö. 1350) (Toksarı, 1990: 134; Gunan, 2014: 45).

Orhan Gazi, İznîk'in fethinin ardından orada bir medrese inşa ettirdi. Bu Osmanlıdaki ilk medreseydi. Buranın müderrisliğine de ilmini, şöhretini ve faziletini işittiği Dâvûd-i Kayserî'yi tayin etti (Taşköprizâde, 1975: 8; Bursalı Tahir Efendi, Tarih Yok: 84). Orhan Gazi, ona zamanının şartlarına göre dolgun sayılacak bir maaş (30 akçe) bağladı (Uzunçarşılı, 1972: 522; Fazlıoğlu, 2017: 21). Yirmi yıla yakın bir süre¹ bu medresede eğitim veren Dâvûd-i Kayserî, bir yandan talebe yetiştirirken bir yandan da birçok eser telif etti (Uzunçarşılı, 1988: 228). Onun okuttuğu dersler hakkında bilgi bulunmamakla beraber hadis ve fıkıh gibi dini ilimlerin yanı sıra felsefe ve mantık gibi aklî ilimleri de okuttuğu söylenebilir (Bayraktar, 1994: 33; Gunan, 2014: 45).

Dâvûd-i Kayserî, müderrislik görevini yürüttüğü esnada 1350 yılında İznîk'te vefat etmiştir (Bayraktar, 2015: 8). O, bazı kaynaklara göre İznîk'te Çandarlı Kara Halil Paşa Camii'nin karşısındaki Çınardibi (Çınarbeli) denilen bir ulu çınarın altına defnolunmuştur (Bayraktar, 2015: 8; Bursalı Tahir Efendi, Tarih Yok: 84).

Dâvûd-i Kayserî'ye ait olduğu iddia edilen eserlerin sayısı hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır.² Bayraktar, araştırmaları sonucunda şimdiye kadar sadece 8 eserin Kayserî'ye ait olduğunu ifade etmektedir (Bayraktar, 2015: 8). Bayraktar, bu eserleri özgün ve şerh olanlar şeklinde kategorize etmiştir.

¹ Bayraktar, 15 yıla yakın müderrislik yaptığını iddia etmektedir (1994: 33).

² Dâvûd-i Kayserî'nin eserlerinin sayısını Bursalı Mehmed Tâhir Efendi (Tarih Yok: 84-85) ve Uzunçarşılı (1988: 228) on üç; Mustafa Bilge (1984: 69) yirmi dört olarak kaydetmiştir. Bayraktar (2015: 8) ise sadece sekiz eserin Dâvûd-i Kayserî'ye ait olduğunu ifade etmiştir.

Özgün Eserleri şunlardır:

Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb: Dâvûd-i Kayserî, bu eserinde Allah'ın kelâm sıfatını ele almıştır. Bu çerçevede Mu'tezile, Hanbeli ve Kerrâmî mezheplerinin bu konudaki görüşlerini özetledikten sonra onları tenkid etmiştir. Ardından vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde yeni görüş ve yorumlarda bulunmuştur. *Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân*: Bu eserinde Aristo (m. ö. 322) ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 1152 [?]) gibi önemli filozofların zamanla ilgili görüşlerini eleştirmiştir. Daha sonra zamanla ilgili bir felsefe geliştirmeye çalışmıştır. *Tahkîku Mâ'i'l-Hayât ve Keşfu Esrâri'z-Zulumât*: Bu eserde Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı, peygamber mi velî mi olduğu konularını ele alınmaktadır. Kayserî, sonuç olarak Hızır'ın şeriat getirmemiş bir peygamber olduğunu ve cismanî bedenle bu dünyada yaşamadığını ileri sürmektedir. Sadece sekiz varaktan oluşan bu risâle, Mehmet Bayraktar tarafından tercüme edilmiştir. *Esâsü'l-Vahdâniyye ve Menba'u'l-Ferdâniyye*: Bu eserde vahdet-i vücûd kuramı çerçevesinde vahdet-kesret ilişkisini ele alınmıştır (Bayraktar, 1994: 34-35; Bayraktar, 2015: 8-9).

Şerhler ise şunlardır:

Ma'la'u Huşûşi'l-Kelim fî Me'ânî Fuşûşi'l-Hikem: İbnü'l-Arabî'nin *Füsusü'l-Hikem* adlı eserine yapılan şerhtir. Dâvûd-i Kayserî'nin en bilinen eseridir. Eserin mukaddimesinde felsefî tasavvufun meseleleri on iki bölümde incelenmiştir. Kayserî'nin "Mukaddimât" adını verdiği bu kısım, ayrı bir eser gibi değerlendirilip müstakil olarak istinsah edilmiştir. *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tâ'iyye*: İbnü'l-Fârız'ın (ö. 1235) *Nazmü's-Sülûk* olarak da adlandırılan *et-Tâ'iyyetü'l-Kübrâ* adlı kasidesine yapılan şerhtir. Dâvûd-i Kayserî, bu şerhin mukaddimesinde tasavvuf meselelerini ele almıştır. Şerhin mukaddimesi müstakil bir eser gibi istinsah edilmiştir. *Şerhu'l-Kaşîdeti'l-Mîmiyye*: İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye* diye de adlandırılan *el-Kaşîdetü'l-Mîmiyye* eserine yapılan şerhtir. Mukaddimesinde ilahi aşkın ele alındığı şerh, İlhanlı vezirlerinden Abdülkâfi b. Abdullah et-Tebrîzî'ye ithafen kaleme alınmıştır. *Şerhu Besmele bi's-Sûreti'n-Nev'iyyeti'l-İnsâniyyeti'l-Kâmile*: Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin *Kitâbü Te'vilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinin mukaddimesinde besmele ile ilgili verdiği bilgilere yapılan şerhtir (Bayraktar, 1994: 34-35; Bayraktar, 2015: 8-9).

2. Taceddin el-Kürdî (ö. ?)

Hayatı hakkında çok az bilgi bulunan Taceddin el-Kürdî'nin nisbesi kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. Bu âlimin nisbesi, Âşık Paşazâde'nin (ö. 1494[?]) *Tevârih-i Âl-i Osmân*'nda Taceddin-i Kürd (Âşık Paşazâde, 2010: 86), Taşkoprîzâde'nin (ö. 1561), *eş-Şakaiku'n-Numaniyye*'sinde Taceddin el-Kerderî/Taceddin el-Kürdî (Taşkoprîzâde, 1975: 9)³, Mecdî Mehmed Efendi'nin (ö. 1591) *Hadâ'îku's-Şekâ'ik*'inde ise Taceddin-i Kürdî (Mecdî, 1989: 27) şeklinde geçmektedir.

Taceddin el-Kürdî, Anadolu Selçuklu Devleti'nde baş kadılık yapan dönemin ünlü âlimlerinden Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 1283) öğrencisidir (Âşık Paşazâde, 2010: 86). O, birçok ilim tahsil etti ve bu ilimlerde önemli kademeler kat etti. Özellikle fıkıh alanında derin bir bilgiye sahip oldu. İslam dünyasında faziletleriyle meşhur oldu. Taceddin el-Kürdî, Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 1350) vefatının ardından Orhan Gazi tarafından İznik medresesinin müderrisi olarak tayin edildi. Müderrislik süresince birçok talebe yetiştirdi (Taşkoprîzâde, 1975: 9; Mecdî, 1989: 27-28).

Mevla Taceddin el-Kürdî, kızlarından birini dönemin ünlü âlimlerinden Şeyh Edebalî'ye (ö. 1326) diğer bir kızını da Osmanlı Devleti'nde vezirlik yapan Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'ya (ö. 1387) vermiş ve onlarla akrabalık bağı kurmuştur (Taşkoprîzâde, 1975: 9; Mecdî, 1989: 28; Âşık Paşazâde, 2010: 50). Âşık Paşazâde'nin bu konuyla ilgili anlatımı şöyledir: Edebalî 125 yıl yaşadı.

³ Yararlandığımız kaynakta her ne kadar nisbesi Taceddin el-Kerderî şeklinde geçse de *eş-Şakaiku'n-Numaniyye*'nin eski nüshalarında Taceddin el-Kürdî şeklinde geçmektedir. Taşkoprîzâde, 1558: vr. 4/a.

Biri gençliğinde biri de ihtiyarlığında olmak üzere iki kez evlendi. İlk hanımından olan kızını Osman Gazi'ye verdi. Böylelikle Osman Gazi'nin kayınpederi oldu. İhtiyarlığında evlendiği ikinci hanımı ise Taceddin el-Kürdî'nin kızıydı. Bu evlilik ile de Taceddin el-Kürdî'nin damadı oldu (Âşik Paşazâde, 2010: 50).

Kaynaklarda yer alan bazı bilgilerden Taceddin el-Kürdî'nin Orhan Gazi'ye müftülük yaptığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki Orhan Gazi İznik'i muhasara altına aldığında düşman ordusu şehrin düşmemesi için çok sayıda askeri birlik gönderdi. Bu duruma şaşırarak Orhan Gazi konuyu Lala Şahin (ö. 1386 [?]) ile istişare etti. Lala Şahin muhasaranın devam etmesi gerektiğini söyledi. Orhan Gazi'ye ganimetlerin kendisine verilmesi karşılığında seferi muzafferiyetle tamamlayacağını vaad etti. Orhan Gazi, onun bu teklifini kabul etti. Lala Şahin, düşman askerini bozguna uğrattı ve büyük miktarda ganimet elde etti. Ganimetlerin çok fazla olduğunu gören Orhan Gazi, bu durumdan rahatsız oldu. Ganimetlerin taksimi konusunu Mevla Taceddin el-Kürdî'ye danıştı. Taceddin, Lala Şahin'in hür mü köle mi olduğunu sordu. Orhan Gazi, onun hür olduğunu söyledi. Mevla Taceddin, bunun üzerine ganimetlerin Lala Şahin'in hakkı olduğunu ve ondan almanın caiz olmayacağını belirtti. Orhan Gazi de bu fetvaya riayet etti. Lala Şahin, elde edilen ganimetler ile Bursa'da bir medrese, Kirmastı'da bir köprü ve zaviye inşa ettirdi (Taşköprizâde, 1975: 9; Mecdî, 1989: 28-29).

Taceddin el-Kürdî'nin nerede, ne zaman doğduğu ve nerede, ne zaman vefat ettiğiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Aynı şekilde öğrencileri ve eserleri hakkında da kaynaklarda herhangi bir bilgi bulamadık (Gunan, 2014, 47).

3. Alâeddin Esved (ö. 1397)

Anadolu topraklarında Kara Hoca olarak da tanınan (Taşköprizâde, 1975: 9) Alâeddin b. Ömer el-Esved (Mecdî, 1989: 29-30), Afyonkarahisarlıdır (Özel, 1989: 319; Bursalı Tâhir Efendi, Tarih Yok: 251). Alâeddin Esved, ilim tahsili için İran/Acem diyarına gitmiş, eğitimini tamamladıktan sonra Anadolu'ya dönmüştür. Taceddin el-Kürdî'nin vefatından ardından Orhan Gazi tarafından İznik medresesine müderris olarak tayin edilmiştir (Taşköprizâde, 1975: 9; Mecdî, 1989: 29-30). İlmî faaliyetlerine Orhan Gazi döneminde (1324-1362) başlamakla beraber I. Murad (1362-1389) döneminde de önemli hizmetlerde bulunmuştur (Bedir, 2006: 35).

Alâeddin Esved, müderrisliği süresince birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlardan en meşhurları Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa (ö. 1387), oğlu Hasan Paşa (ö. 1424)⁴ ve Molla Fenârî'dir (ö. 1431) (Taşköprizâde, 1975: 9-10, 17, 23). Molla Fenârî, Alâeddin Esved'den ders almış fakat aralarında meydana gelen tartışmalardan dolayı onun ders halkasından ayrılmış, Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 1388-89 [?]) ders halkasına katılmış ve onun hizmetine girmiştir (Taşköprizâde, 1975: 9; Mecdî, 1989: 29-30; Aydın, 2005: 245).

Mecdî'nin naklettiğine göre Alâeddin Esved'in mezarı İznik'tedir. Mezar taşında 26 Muharrem 800'de (19 Ekim 1397) vefat ettiği yazılıdır (Mecdî, 1989: 30). Bursalı Mehmed Tâhir Efendi de Esved'in hicri 800'de vefat ettiğini ve İznik'te Şerefzade mahallesinde bir türbede medfun olduğunu aktarmaktadır (Bursalı Tâhir Efendi, Tarih Yok: 252).

Alâeddin Esved'in Hanefî fikhına dair 4 eseri günümüze ulaşmıştır (Boynukalın, 2020: 644-645). Bu eserler şunlardır:

el-'Înâye fi Şerhi'l-Vikâye: Alâeddin Esved'in Burhânüşşerîa Mahmûd'un (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl) furû-i fikhla ilgili *el-Vikâye* adlı eserine yazdığı şerhtir. Esved'in bu şerhi, kendinden sonraki birçok

⁴ Hayatının büyük kısmını müderrislik yaparak geçiren Hasan Paşa, ömrünün sonlarına doğru kazaskerlik ve vezirlik görevlerini üstlenmiştir. I. Murad (1362-1389) ve Yıldırım Bayezid (1389-1403) dönemlerinde önemli devlet kademelerinde bulunan Hasan Paşa ile ilgili detaylı bilgi için bkz. (Yazıcı, 1997: 338-339).

âlîme kaynak olması açısından önemlidir (Aslan; 2020: 41-42). Taşköprizâde, Esved'in müderrislik yaptığı dönemde iki ciltlik bu şerhi yazdığını, bu şerhin çok önemli bilgiler içerdiğini, kendisinin de bu eserden istifade ettiğini belirtmektedir (Taşköprizâde, 1975: 9).

Şerhu'l-Muğni fi'l-Usûl: Hanefî âlimlerden el-Habbâzî'nin (ö. 1292) fıkıh usulüne dair *el-Muğni* adlı eserine yazdığı şerhtir. Bu şerh Esved'in son dönemlerine yazdığı bir eserdir. Kaynaklarda Alâeddin Esved'in el-Muğni'nin şarihi olarak tanıtılması bu eserin zamanında iyi tanındığını göstermektedir (Günay, 2005: 449; Aslan; 2020: 42). Son zamanlarda yapılan araştırmalar ile eserin İrlanda Chester Beatty Kütüphanesi'nde, Daru'l-Kütübi'l-Katariyye'de ve Sen Petersburg'da nüshalarının olduğu tespit edilmiştir (Aslan; 2020: 43).

Künûzü'l-Envâr fi Şerhi Rumûzi'l-Esrâr: Ebubekir İbrahim'in fıkıh usulüne dair *Rumûzu'l-Esrâr* adlı eserine yazdığı şerhtir. Bu eseri Osmanlı padişahlarından I. Murad'a ithaf etmiştir (Boynukalın, 2020: 646, 648; Aslan, 2020: 43). Esved, ilham yoluyla kendisinden bu şerhin yazılmasının istenmesi üzerine bu eseri telif ettiğini belirtmektedir (Boynukalın, 2020: 648).

Hâşiye 'alâ Şerhi ve Tertibi'l-Camii's-Sağir: Sadruşşehid Hüsameddin İbn Mâze (ö. 1141) İmam Muhammed'in (ö. 805) Hanefî fihhına dair *el-Camii's-Sağir*'ini tertip ve şerh etmiştir. Alâeddin Esved de İbn Mâze'nin bu eserine haşiye yazmıştır (Aslan, 2020: 43).

Alâeddin Esved'in Arap belâğatı teorisyeni Hatip el-Kazvî'nin (ö. 1338) *el-İzâh fi'l-Meâni ve'l-Beyan*'ına *Şerhu'l-İzâh fi'l-Meâni ve'l-Beyân* adıyla şerh yazdığı kaydedilmişse de bu eser günümüze ulaşmamıştır (Aslan, 2020: 46).

4. Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa (ö. 1387)

Çandarlı Hayreddin Paşa, kadılıktan vezirliğe geçinceye kadar Kara Halil, vezirlikten itibaren Hayreddin lakabıyla meşhur olmuştur. İznik'teki İznik Yeşil Camii ve Rumeli'nde Serez kasabasında yaptırmış olduğu Serez Eski (Kurşunlu) Camii kitabelerinden babasının adının Ali olduğu anlaşılmaktadır (Uzunçarşılı, 1959: 458; Uzunçarşılı, 1974: 2-3; Bardakçı, 2019: 21). Karaman'ın Sivrihisar kazasına bağlı Cendere/Çandar köyündendir (Aktepe, 1993: 214; Müstakimzâde, 2000: vr. 174/b; Bardakçı, 2019: 21) Bilecik ve İznik kadılığı öncesi hayatıyla ilgili çok az bilgi bulunan Çandarlı Halil'in Ahî teşkilatına mensup olduğu bilinmektedir (Uzunçarşılı, 1974: 3). İznik müderrislerinden Taceddin el-Kürdi'nin kızıyla evlenmiştir. Böylece Taceddin'in diğer kızıyla evli olan Şey Edebalı ile de bacanak olmuştur (Taşköprizâde, 1975: 9; Mecdî, 1989: 28; Âşık Paşazâde, 2010: 50).

Taşköprizâde, *eş-Şakaiku'n-Numaniye*'de Çandarlı Kara Halil'e kadılık vazifesi verilmesini iki farklı rivayetle aktarmaktadır. Birinci rivayette Orhan Gazi bir gün Alâeddin Esved'i ziyarete gider. Alâeddin'in evine geldiğinde Alâeddin Esved o sırada ibadetle meşguldür. Orhan Gazi, orada bulunan Esved'in talebelerinden kendisine namaz kıldırmasını ister. İmamlığı Çandarlı Halil yapar. Alâeddin Esved ve Orhan Gazi ibadetlerini tamamlayınca görüşürler. Orhan Gazi, kendisine seferlerde şerî konularda danışmak amacıyla talebelerden birinin görevlendirmesini ister fakat talebelerden hiçbiri bu görevi kabul etmez. Orhan Gazi ısrar edince Alâeddin Esved, Çandarlı Halil'i görevlendirir, O da bu görevi istemeyerek kabul eder. İkinci rivayette ise Çandarlı Halil'in Osman Gazi'nin hükümdarlığının son dönemlerinde Bilecik kadılığı yaptığını, Orhan Gazi döneminde İznik'in fethiyle İznik kadılığı yaptığını daha sonra Bursa kadılığına tayin edildiğinden bahseder. I. Murad döneminde (1362-1389) de aşamalı olarak kazaskerlik, vezirlik ve emirü'l-ümeralık (beylerbeyi) gibi görevlere atandığı aktarılmaktadır (Taşköprizâde, 1975: 10).

Rivayetlerin ilkinde Çandarlı Halil'in göreve tayininin ani ve tesadüfiymiş gibi aktarıldığı görülmektedir. İkinci rivayettin ise tarihi olayların akışına daha uygun olduğu kanaatindeyiz (Gunan, 2014: 49).

Uzunçarşılı, Taşköprizâde'nin Çandarlı Kara Halil'in hocası olarak Alâeddin Esved'i aktarmasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Çandarlı'nın hocasının İsim benzerliği nedeniyle Alâeddin Esved ile karıştırıldığını ve hocasının Orhan Gazi'ye vezirlik de yapmış Alâeddin b. Hacı Kemal olduğunu söylemektedir (Uzunçarşılı, 1974: 3-5).

Çandarlı Kara Halil, yeni kurulan devletin askeri teşkilatlanmasında önemli görevler üstlendi. Bilecik Kadılığı döneminde yaptığı önemli hizmetlerden biri düzenli yaya ordusunu oluşturmak oldu. I. Murad döneminde hukuki alanda en üst görev olan kazaskerlik görevine atandı ve bu süre içerisinde de acemi oğlanlar ve yeniçeri teşkilatının kurulmasına öncülük etti (Uzunçarşılı, 1959: 461; Uzunçarşılı, 1974: 6; Aktepe, 1993: 214-215).

Çandarlı Kara Halil'in ne zaman vezir tayin edildiği tam olarak bilinmemekle beraber Osmanlı'da vezirlik yapmış Alâeddin Paşa, Ahmed Paşa, Hacı Paşa, Sinaneddin Yusuf Paşa'dan sonra göreve geldiği anlaşılmaktadır (Uzunçarşılı, 1959: 463-464; Aktepe, 1993: 215). Çandarlı Kara Halil, Orhan Gazi'nin son, I. Murad'ın da ilk veziridir (Uzunçarşılı, 1974: 6). Vezirlik yaptığı zamanlarda seferlere katılıp ordu komutanlığı görevini de yerine getirmiştir (Uzunçarşılı, 1959: 467; Uzunçarşılı, 1974: 13). Çandarlı Halil, başarılı yönetimi sayesinde I. Murad'ın itimat ve teveccühünü kazanmıştır. Bu itimadın göstergesi olarak oğlu Ali Paşa'yı vezirlik makamına tayin etmiştir (Uzunçarşılı, 1974: 19).

Çandarlı Halil, Osmanlı Devleti'nde önemli görevler üstlenmiş Çandarlı ailesinin ilk şahsiyetidir. Çandarlı ailesi, Orhan Gazi döneminden (1324-1362) başlayarak II. Selim'in (1566-1574) tahta çıkışının ilk yıllarına kadar yaklaşık yüz elli yıllık bir dönemde Osmanlı yönetiminde etkin olmuşlardır. Bu aileden Osmanlı tarihine büyük etkileri olan beş vezîr-i âzam çıkmıştır (Bardakçı, 2019: XI).

Sultan I. Murad, Çandarlı Kara Halil'in büyük oğlu Ali Paşa ile birlikte Karamanoğlu Alâeddin Bey üzerine sefere hazırlanırken Çandarlı Hayreddin Paşa Yenice-i Vardar'da hastalandı, daha sonra da Serez'de vefat etti. Ali Paşa, babasının cenazesini İznik'e getirilerek Lefke (Osmaneli) Kapısı dışındaki kabristana defnetti. Çandarlı Halil'in mezarı 1922'de Yunanlılar tarafından tahrip edilmiş, daha sonrasında Çandarlı ailesi soyundan Nuh Neciyüddin Bey (ö. 1942) tarafından tamir ettirilmiştir. Kara Halil'nin mezar taşında ölüm tarihi 789 (1387) olarak yazılmaktadır (Uzunçarşılı, 1974: 16-17; Aktepe, 1993: 215; Bardakçı, 2019: 29).

Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1788), *Mecelletü'n-Nisâb* adlı eserinde Çandarlı'nın belagat alanındaki *Telhisü'l-Miftâh* adlı esere şerh yazdığını aktarmaktadır (Müstakîmzâde, 2000: vr. 353/a). Uzunçarşılı ise Müstakîmzâde'nin yanılmış olabileceğini, bu eserin kuvvetle muhtemel Çandarlı'ya ithaf edilmiş olabileceğini belirtmektedir (Uzunçarşılı, 1959: 460; Uzunçarşılı, 1974: 5). Bunun yanında Cemaladdin Aksarayî, Çandarlı Kara Halil'e Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* adlı tefsir eserine yazdığı haşiyeyi ithaf etmiştir (Uzunçarşılı, 1959: 465-466; Uzunçarşılı, 1974: 10).

Çandarlı Hayreddin Paşa, birçok dini ve hayır kurumu inşa ettirmiştir. Bunlar şunlardır:

İznik Yeşil Camii: Çandarlı Hayreddin Paşa, hayattayken inşa edilmeye başlanmış ise de vefatından sonra oğlu Ali Paşa tarafından tamamlanmıştır (Uzunçarşılı, 1959: 474-475; Uzunçarşılı, 1974: 23-24). Adını içerisindeki koyu yeşil çinilerden alan camii ilk dönem Osmanlı mimarisinin önemli bir örneğidir (Bardakçı, 2019: 44-45). Dâru'l-Hadis Medresesi: İznik Yeşil Camii yanında inşa edilen bu yapı günümüze kadar ulaşamamıştır (Uzunçarşılı, 1974: 23; Bardakçı, 2019: 47-48). I. Murad döneminde tamamlanan bu eser Osmanlı'nın ilk dâru'l-hadis medresesidir Cici, 2001: 22, 288). İmaret:

İznik'te inşa edilen bu imaret için Hayreddin Paşa'nın oğulları tarafından vakıf tahsis edildiği tahrir defterlerinde kaydedilmektedir. Bu yapı günümüze ulaşamamıştır (Uzunçarşılı, 1974: 24-25; Bardakçı, 2019: 48-49).

Gelibolu Eski Camii (Sultan Camii): İnşası 1385 yılında tamamlanan bu eser kaynaklarda Sultan Camii diye de geçmektedir. Cami, Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa'ya (ö. 758/1357 [?]) atfedilmekle beraber ölüm tarihi göz önüne alındığında bunun yanlış olduğu söylenebilir (Uzunçarşılı, 1959: 475-476; Uzunçarşılı, 1974: 26). Cami, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 2006 yılında restore edilmiştir (Bardakçı, 2019: 53).

Kurşunlu Camii (Eski Camii): 1385 yılında Serez'de tamamlanan bu yapı için 19 köy ve Serez Eski Hamam'ı vakfedilmiştir (Uzunçarşılı, 1959: 476; Uzunçarşılı, 1974: 25-26). Cami, Yunanlılar tarafından tahrip edildiğinden günümüze ulaşamamıştır (Bardakçı, 2019: 49). Eski Hamam: Tahrir defterlerindeki bilgilere göre Serez'de Çandarlı Hayreddin Paşa tarafından inşa edilmiştir. Ancak günümüze ulaşamamıştır (Uzunçarşılı, 1959: 476; Uzunçarşılı, 1974: 26; Bardakçı, 2019: 50).

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin ikinci hükümdarı Orhan Gazi, devletin idari, askeri ve adli kurumsallaşmasında önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte devletin ve toplumun kültürel gelişmesine katkı sağlayacak eğitim kurumların meydana getirilmesinde de öncü olmuştur. Bu doğrultuda Bursa, Bilecik, İzmit ve İznik'te birçok cami, tekke ve medrese inşa ettirmiştir. Osmanlı devletinde ilk medrese Orhan Gazi zamanında kurulmuş ve bu medrese dönemin önde gelen ilim adamlarını ağırlamıştır.

Orhan Gazi döneminde eğitim ve kültür alanlarındaki bu gelişmeler devrin ilim adamlarının da Osmanlı Devleti'ne yönelmiştir. Orhan Gazi devrinde, dönemin ünlü âlimleri Osmanlı medreselerinde görev yapmış, kadılık görevinde bulunmuşlardır. Bu dönemin önde gelen âlimleri Dâvûd-i Kayserî, Taceddin el-Kürdî, Alâeddin Esved ve Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'dır.

Tasavvuf ilminde önemli bir yer tutan İbn'ül Arabî'nin *Füsusü'l-Hikem* adlı eserini şerh eden ayrıca özgün eserler veren Dâvûd-i Kayserî, Orhan Gazi döneminde İznik medresesinin ilk müderrisi olmuş ve birçok talebe yetiştirmiştir.

Dâvûd-i Kayserî'nin vefatının ardından İznik medresesine müderris olarak Taceddin el-Kürdî tayin edilmiştir. Fıkıh alanında derin bilgiye sahip olan Taceddin el-Kürdî aynı zamanda Orhan Gazi'ye müftülük de yapmıştır.

Taceddin el-Kürdî'nin vefatının ardından İznik medresesine müderris olarak Alâeddin Esved tayin edilmiştir. Müderrisliği boyunca Alâeddin Esved, Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa, Hasan Paşa, Molla Fenari gibi önde gelen âlimler yetiştirmiştir. Alâeddin Esved'in Hanefi fihna dair eserleri günümüze ulaşmıştır.

Devletin askeri ve idari teşkilatında önemli görevler üstlenmiş olan Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa, aynı zamanda adli teşkilatta da görev alarak Bilecik, İznik ve Bursa kadılığı yapmış, ardından vezirlik görevini yürütmüştür.

Devletlerin oluşmasında devlet başkanları, askeri - idari örgütlenmeler büyük öneme sahip olsalar da devletlerin devamlılığı ilme ve âlime verdiği değer nispetindedir. Osmanlı Devleti'nin sürekliliği de ilme ve ilim adamlarına verdiği değerle sağlanmıştır. Bunun en güzel örneklerinden biri olarak kuruluş döneminde Orhan Gazi devri gösterilebilir.

Kaynakça

- Akbulut, A. Turan, “Dâvûd-i Kayserî”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul 1980, C. 4, sayı: 3, ss. 61-83.
- Aktepe, Münir, “Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa”, *DİA*, İstanbul 1993, C. 8, ss. 214-215.
- Armağan, Mustafa, “Orhan Gazi”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Aslan, Ensar, *Osmanlı Âlimlerinden Alâeddin Esved'in “El-İnâye Fî Şerhi'l-Vikâye Adlı Eseri Çerçevesinde Fıkıh İlmindeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).
- Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç (haz.), Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2010.
- Aydın, İbrahim Hakkı, “Molla Fenârî”, *DİA*, İstanbul 2005, C. 30, ss. 245-247.
- Bardakçı, Veli Vehbi, *Osmanlı Klasik Döneminde Çandarlı Ailesi* (Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).
- Bayraktar, Mehmet, *Dâvûd el-Kayserî Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, İfav Yayınları, İstanbul, 2012.
- Bayraktar, Mehmet, “Davud el-Kayserî'nin Felsefesi”, *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2015, sayı: 3, ss. 6-29.
- Bayraktar, Mehmet, “Dâvûd-i Kayserî”, *DİA*, İstanbul 1994, C. 9, ss. 32-35.
- Bedir, Murteza, “Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlmiye'ye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2006, sayı: 1, ss. 23-39.
- Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984.
- Boynukalın, Ertuğrul, “İlk Osmanlı Fakihlerinden Alâeddin Esved ve Künûzü'l-Envâr Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 35, ss. 639-663.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, A. Fikri Yavuz, İsmail Özen (haz.), Meral Yayınevi, İstanbul Tarih Yok.
- Cici, Recep, “Muhsin-i Kayserî”, *DİA*, İstanbul 2006, C. 31, ss. 48.
- Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Arasta Yayınları, Bursa 2001.
- Fazlıoğlu, İhsan, “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2017, C. 4, sayı: 1, ss. 1-68.
- Günan, Ömer, *Orhan Gazi Döneminin Siyasi Olayları, Devlet Teşkilatı, İlim Ve Kültür Hayatı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- Günay, Hacı Mehmet, “İznikli Alâeddin Esved (Kara Hoca) ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri”, *Uluslararası İznik Sempozyumu* (5-7 Eylül 2005), 2005, ss. 443-453.
- Kazıcı, Ziya, *İslam Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1995.
- Mecdî, Mehmed Efendi, *Hadâ'ıku's-Şeğâ'ik*, Abdülkadir Özcan (haz.), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Mehmed Neşrî, *Neşrî Tarihi*, Mehmet Altay Köymen (haz.), Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, *Mecelletü'n-Nisâb*, Kültür Bakanlığı Yayınları,

Tıpkıbasım, Ankara 2000.

Özel, Ahmet, “Alâeddin Ali Esved”, *DİA*, İstanbul 1989, C. 2, ss. 319.

Sarıkaya, Muammer, *Muhsin al-Kayseri'nin 'Şarh Aruz al-Andalüsi' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tercümesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998).

Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *eş-Şakaiku'n-Numaniyye fî Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Arapça Yazma, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, İstinsah Tarihi h. 965/m. 1558, No: 34 Ae Arabi 2502.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *eş-Şakaiku'n-Numaniyye fî Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1975.

Toksarı, Ali, “Dâvûd-i Kayserî”, *Evlîyalar Ansiklopedisi*, Tercüman Yayınları, İstanbul 1990.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1972.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “Çandarlı (Cenderli) Kara Halil Hayreddin Paşa: Menşe'i, Tahsili-Kadılığı-Kazaskerliği-Vezirliği ve Kumandanlığı”, *Bellekten*, Ankara 1959, C. 23, sayı 91, ss. 457-477.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988.

Yazıcı, Hüseyin, “Hasan Paşa, Niksârî”, *DİA*, İstanbul 1997, C. 16, ss. 338-339.

KAVRAM VE İMGE BAĞLAMINDA FÂRÂBÎ'DE FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

The Relationship Between Philosophy and Religion in Fârâbî's Thoughts in The Contexts of Concept and Image



Dr. Hüseyin Adem TÛLÛCE

Millî Eğitim Bakanlığı, Türkiye hatulucu76@gmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
27.06.2021

Kabul/Accepted:
01.08.2021

Sayfa/ Page:
299-311



10.32579/mecmua.958282

Öz

Din ile felsefe arasındaki münasebet felsefenin ve dinin her zaman başlıca konularından olmuştur. Bazen felsefeyle dini birbirinden ayrılan bazen de felsefe ve dini birleştiren görüşler düşünürlerin ilgisini çekmiştir. Biz bu çalışmada din felsefe ilişkisinin Fârâbî'nin (ö.339/950) düşünce sistemindeki yeri ve önemini ortaya koyup nefsin güçleri olan duyum, muhayyile ve akletme yetisi özelinde inceledik. Fârâbî'nin hakikat tartışması çerçevesinde din ve felsefeyi nasıl değerlendirdiği noktası konumuz açısından önemlidir. Bilhassa imge ile din ilişkisi ve kavram ile felsefe ilişkisini değerlendirip aralarındaki öncelik sonralığı açıklamaya çalıştık. Çalışmamız açısından üzerinde durduğumuz husus hem sanatta hem de din de önemli bir yere sahip olan imgenin temsil ve taklit özelliğidir. Bu nedenle dinsel imge, gerçekliğin doğrudan değil dolaylı anlatımına dayalı olduğu için insanların gerçekliği daha kolay anlamasına neden olur. Felsefenin üretimi olan kavram ise gerçekliği olduğu gibi ortaya koyar. Bu anlamda Fârâbî'nin felsefesinde ifade ettiği erdemli şehirdeki yönetici hem filozof hem de peygamberdir. Bu yönüyle de hem kavrama hem de imgeye sahiptir. Onun filozofluk yönü hakikati olduğu gibi bilmesine dayalı iken peygamberlik yönü bu hakikatin insanlara benzetmeler, taklitler kullanılarak dolaylı anlatılmasıdır. Böylece dindeki imge inanmaya felsefedeki kavram ise düşünmeye yol açar. Yani kendisine peygamberlik verilen insan, imgelerle halkı inanca davet eder. Ve bu süreçte çeşitli temsiller kullanır. Kendi çabası sonucu filozofluk elde etmiş insan ise hakikatin kendisini kavramlarla açıkladığı için insanları düşünmeye çağırır.

Anahtar Kelimeler:Din, Felsefe, İmge, Kavram, Hayal Gücü.

Abstract

The relationship between religion and philosophy has always been the matter of philosophy and religion. The views separating these two terms or combining them sometimes attracted intellectuals' attention. In this work we pointed out the importance of the relationship between religion and philosophy in Fârâbî's thoughts and examined this relationship in accordance with the human's desires which are sense, imagination and the ability of thinking in particular. The point of how Fârâbî evaluates the religion and philosophy within the framework of "truth debate" is essential for our work. Especially we tried to evaluate the relationship between image and religion and the relationship between concept and philosophy and explain the order of priority between them. The point we emphasized in our work is the performing and imitating features of "image" which has an important place in both art and religion. Therefore religious image leads people to understand the truth more easily since it is based on the indirect expression of truth rather than directly. However the "concept" which is the outcome of philosophy reveals the truth directly. In this sense the governor in the virtuous city that was mentioned in Fârâbî's philosophy is both philosopher and prophet. In this respect, it has both a concept and an image. While the philosopher side is based on knowing the truth directly, his prophet side tells this truth indirectly to people by using analogies and imitations. So the "image" in religion causes to believe while the "concept" in philosophy makes people think. It means that the person who was given the prophecy invites people to believe through images. And in this process he uses various performances. But the person who deserved to be a philosopher thanks to his own struggle calls people to think since explains the "truth" through concepts.

Keywords:Religion, Philosophy, Image, Concept, Imagination.

Atıf/Citation: TÛLÛCE, H. A. (2021). Kavram ve İmge Bağlamında Fârâbî'de Felsefe-Din İlişkisi. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 299-311.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dr. Hüseyin Adem TÛLÛCE

Çatışma Beyanı/Conflict Statement:Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Giriş

Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği meselesi tüm dinlerde önemli bir yere sahiptir. Genel olarak dinlerde Tanrı, insanlarla vahiy yoluyla iletişime geçer. Vahyin insanın aklına mı yoksa muhayyilesine mi geldiği konusunda öne çıkan görüş muhayyilenin vahyin alıcı gücü olduğudur. Vahyin kendine özgü bir mekaniği vardır. Bu mekaniği anlamak açısından, vahyin muhayyileye dayanan imgeselliğini ve felsefenin akla dayalı olan kavramsallığını insan doğasına dayandırmak mümkündür. Yani insan, doğası itibariyle imgeselliği ile toplumsallaşır. Tarih boyunca insanları bir arada tutan ve toplumsallık duygusunu veren imgeler olmuştur. Çünkü imgelerde görsellik ve işitselliğin etkisi daha çok öne çıkmıştır. Örneğin sanat eserleri birer muhayyile ürünü olan görsel ve işitsel imgelerdir. Ve bu eserler insanları bir arada tutan sembollerdir. Bu semboller çıplak hakikatin örtüye bürünmüş biçimleridir. Diğer yandan kavramlar hakikatin çıplak temsilleridir. Bu temsiller yani kavramlar insanların bireyselleşmesine yol açar. Bu yönüyle de tanrı biyolojik anlamda insanın imgeselliğine hitap ederek toplumsal olma ihtiyacını giderirken düşünme insanın kavrama yönüne hitap eder ve onu bireyselleştirir.

Konunun önemi açısından Fârâbî'nin din felsefe ilişkisinde neyi merkeze aldığını değerlendirmeye çalıştık. Fârâbî'nin penceresinden bakıldığında bazı soru ve sorunlarla yüzleşmek zorunda kalmaktadır. Dinler tarihinde tanrı, insanlarla kavramlar ile iletişime geçebilir miydi? Yoksa imgeler iletişimin tek geçerli yolu olarak mı görünmektedir? Örneğin insanların yaptıkları kötü davranışları açıklarken şeytan imgesini mi yoksa kötülük kavramını mı kullanmak daha uygun dur? Bu sorularla birlikte esas sorumuz kavramsal düşünme noktasına gelmiş bir insan dini nasıl anlayacaktır? Yani varlıkların kavramına ulaşan birisi onun imgesiyle yetinebilir mi? Tanrı, insanlara imgeler vasıtasıyla vahyetmektedir. İnsanlardan bazıları vahyin bu imgelerinden yola çıkıp kavramlara ulaşabilir. Veya bunun tam aksi öncelikli olan kavramlardır, vahiy de bu kavramların imgeleşmiş şeklidir.

Çalışmamızda Fârâbî felsefesinin köşe taşlarından birisi olarak muhayyile kavramının hem tarihsel kökenlerini hem de bu kavramın Fârâbî'deki yansımalarını inceledik. Muhayyile, geçmişte ve günümüzde hem dinin hem de sanatın dayanak noktası olmuştur. Bu yönüyle var olanların duyularla algılanması sanatın ve dinin malzemesi olmuştur. Öte yandan muhayyile yetisi, aklın soyutlama özelliği sayesinde imgeler üretebilme özelliğine sahiptir. Muhayyile, bu yönüyle, duyum ve düşünce arasında bir köprüdür. Bir ağaca baktığımızda onun tüm somutluğu ile algılarız. Bu aşamada ağacın varlığı ile dolaysız bir şekilde karşılaşırız. Bir sonraki aşamada ağaçtan uzaklaştıktan sonra ağacın tekil varlığı hayal gücünde ağacın somut varlığına ihtiyaç duyulmadan meydana gelir. Muhayyile gücü, imgeler vasıtasıyla nesnelere isteği gibi kurar, bozar, yapılarını değiştir. İmgeler, toplumların içinde buldukları kültür içinde oluşurlar. Burada imgelemenin ürünü olan din ve sanat belli bir kültür içinde anlamlıdır. Mesela dinin içindeki evrensel hakikat içinde bulunduğu toplumun imgelerine bürünür. Böylece saf hakikat imge elbisesini giymiş olur. Bu aşamaların sonuncusu olan ağacın soyutlanması ile herhangi bir yerde olmayan tümel ağaçlık kavramına ulaşılır ki bu aşama felsefedir. Felsefe yoluyla hakikat en üst düzeyde soyutlanarak tümel kavramsal yapıya ulaşılır.

Felsefenin imgelemden ayrılması çok uzun bir zaman dilimde gerçekleşmiştir. Bu süreçte felsefe, dinin ortaya koyduğu imgeleri kavramlara dönüştürmüştür. Bu manada Antik Yunan felsefesinin ortaya çıkışından günümüze kadar bakıldığında felsefenin temelinde dinin yer aldığı görülmektedir. Böylece felsefe, bir bakıma dinden özgürleşme olarak var olmuştur denilebilir. Felsefe, imgelemi temel alarak onları kavramlara dönüştürmeye çalışır fakat tarih boyunca filozofların felsefelerine bakıldığında kavramların içinde yer alan imgeleri görmek mümkündür. Örneğin Hegel'in felsefesindeki tin bir kavram olmaktan ziyade bir imgedir. Çalışmamızda ileri sürdüğümüz iddia Fârâbî'nin felsefi düşüncesinde önemli bir yeri olan felsefe ve din ilişkisine kavram ve imge açısından

yakınlaşp din ile felsefe arasındaki ilişkinin felsefe tarafına doğru olumlu anlamda kaydığını açıklamaya çalışmaktır. Öte yandan din ve felsefenin Fârâbî özelinde nasıl bir ifade şekline sahip olduğunu açıklamaya çalıştık. Bu nedenle de imgenin ve kavramın ne anlama geldiğini açıklayıp din ve felsefe arasındaki ilişkiyi bu çerçeveden değerlendirdik.

1-İmge ve Kavram Bağlamında Din-Felsefe İlişki

“Küllî mertebeler” olarak isimlendirilen ve tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahip olan varlık mertebeleri Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak açısından önemli bir yere sahiptir (İzutsu, 2002:102-112). Felsefe tarihinde varlıkların mertebeleri meselesi ilk olarak Platon tarafından incelenmiştir(Platon,2010).Düşünce tarihimizde “merâtibü'l-vücd” olarak adlandırılan varlıkların mertebeleri dörttür. Bunun anlamı varlığın dört srette ortaya çıktığıdır. Yani varlığın dört görünümü vardır. Bunlar aynî, zihnî, lafzî, hattîdir. Örneğin ateşin somut olan dış dünyadaki varlığı aynî, onun zihindeki varlığı zihnî, sözcüklerle ifade edilmiş hali lafzî ve yazılmış olan hali hattîdir. Haricî ve zihnî varlık dünyanın neresine gidersek gidelim değişmez. Ateşin kendisi ve kavramı toplumdan topluma değişmez. Fakat ateşin sözcüklerle ifadesi ve yazılması değişir. Burada ateşin aynî varlığı açısından değerlendirdiğimizde dış dünyadaki ateş onun hakikatidir. Diğer yandan ateş zihnî varlığı açısından değerlendirdiğimizde ateşin kavramı olmaktadır. Ateşin lafzî ve hattî varlığı açısından incelendiğinde ise onun ateşin imgesi olduğu görülmektedir. Bu nedenle ateşin kavramı evrensel iken ateşin imgesi yereldir. Çünkü ateş sözcüğü ve ateş yazısı toplumdan topluma değişebilir. Bu sözcük ve yazılar hakikatin kendisi değil hakikatin görünüşüdür. Böylece varlığın kendiliğinin onun hakikati olduğu bu hakikate kavramlar ve imgelerle yaklaşılabileceği ileri sürülebilir.

Bu anlamda hakikatin dinî ifade biçimi imgeler, felsefî ifade biçimi ise kavramlardır. Din kendisini mitolojiler, temsiller ve benzetmeler yoluyla, felsefe ise nazarî düşünce, akıl ve soyutlama yoluyla ifade etmektedir. İfade biçimleri açısından aralarında temel birtakım farklılıklar olsa da konular açısından aynıdırlar. Din de, felsefe de hayatın anlamını ifade etmeye çalışır. Yani her ikisi de insanın yeryüzündeki anlam arayışına ışık tutar. Fakat din, bunu genel insan topluluğunun anlayabileceği bir dille yani imgelerle gerçekleştirirken felsefe, soyut bir dil olan kavramlarla gerçekleştirir. Bu nedenle din daha çok sezgilere ve temsillere dayanırken felsefe açık tanım ve kavramlara dayanır. Aralarındaki bu ayrım düşünce tarihinde, hangisinin daha önce olduğu gibi bir tartışmayı da gündeme getirmiştir. İnsanlık tarihinde mitolojilerin, dinlerin önce geldiği daha sonra ise felsefenin mitolojilere dayanarak ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Bundan dolayı bazı düşünürler, felsefenin, hukukun ve ahlakın kaynağının din olduğunu her şeyin din etrafında şekillendiği belirtmişlerdir. Hatta bunu daha da ileri götürerek, tüm düşünsel faaliyetlerin dinin egemenliği altında olduğunu ve her şeyin dinden çıktığını iddia etmişlerdir. Eğer ileri sürülen bu görüş kabul edilirse felsefe ve din arasında yakın bir sebep-sonuç ilişkisinin olduğu söylenebilir. Bu görüş çerçevesinde din, felsefenin dayanağı, felsefe ise dinden bir özgülleşme olmaktadır (Erdem, 1999: 31).

Konunun tarihî köklerinden yola çıkıldığında Antik Yunanda, bilimsel ve mistik denilebilecek iki geleneğin olduğu görülür. Bu iki gelenek mitostan logosa geçiş sürecinde ortaya çıkmıştır. Anaksimandros, felsefî, aklî ve bilimsel denilen gelenek içinde yer alırken Homeros ve Hesiodos ise dinî, sezgisel ve mitsel gelenek içinde yer almaktadır. Mitostan logosa geçiş sürecinde Anaksimandros, doğaüstü veya mitsel karakterini tespit ettiği



zellikleri ortadan kaldırmıştır. Böylece doğaüstü geride kalmış ve aklın değerlendirme sürecine geçilmiştir(Conford, 2020: 102-103). Bu süreç bir nevi insanı ve evreni anlamlandırmada dinden felsefeye geçişin tarihidir. İnsanı ve evreni açıklarken kullanılan imgeler yerini kavrama bırakmıştır.

Aristoteles, imgelemin önemini vurgulamak için imgelem olmadan düşünmenin imknsız olduğunu ileri srmştir (Roeckelein JE, 2004: 148). Düşünce tarihinde din ile imgelem arasında var olan ilişkisi hususunda  görüş vardır. Bu görüşlerden ilki Aristotelesçi yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre imgelem akıl ve duyular arasındadır. Bu anlamda insan aklı duyular ile elde ettikleri dışında bir Şey imgeleyemez. Burada imgelemin metafizik görevi bulunmaz. Kindî, İbn Bcce ve İbn Rüşd bu görüştedirler. İkinci görüşü savunanlara göre imgelem ile metafizik arasında bağlantı söz konusudur. Bu görüşü savunanların en önemlisi ise Eflatun'dur. Eflatun, imgelemin kutsala olan alakayı artırdığını belirtir. Frbî, imgelemin hem duyumla ilişkisinin olduğunu hem de metafizik bir yönü olduğunu ileri srmştir. Frbî, vahiy sürecinin pasif bir imgelem olmadığını insan aklının devreye girdiği aktif bir imgelem olduğunu iddia etmiştir. nc görüşte bulunan Sühreverdi ve İbnü'l-Arabî gibi düşünürler imgelemi psikolojik ve epistemolojik yönlerinin ötesine geçip kozmolojik bir kavram olarak açıklamışlardır (etin, 2011: 157-190).

İnsanı, bireysel ve toplumsal özellikleri açısından değerlendirdiğimizde onun için duygunun düşünceden, sezginin akıldan daha önce olduğu görülebilir. Bu ncelik üstün olma noktasında değil daha çok insanın bireysel ve toplumsal gelişim sürecini açıklamak noktasında önemlidir. Bireysel olarak insan duygulardan düşüncelere doğru bir değişim geçirdiğinde bu olumlu görüldüğü gibi toplumsal olarak da duyguya dayalı bir toplumdan düşünceye dayalı bir topluma geçiş daha olumlu grlmştir. Bu konunun kökenlerini kavramak için dış dünya ile insan arasındaki bağın nasıl kurulabileceği meselesi önemlidir. İnsan, dış dünyayla beş duyu, muhayyile ve aklıyla temas kurma imknını sahiptir. Bu yönüyle dış dünya ile insan arasındaki ilişki algılar, imgeler ve kavramlar yoluyla gerçekleşir. Yani nesnelere insan arasında bir açıklama, anlama, yorumlama Şekli olarak imge ve kavram ya da din ve felsefe önemlidir. Bu yönüyle de felsefe dinin sunduğu imgeler vasıtasıyla oluşturduğu temsilleri çözümler. Dinde var olan imgesel yk akıl yoluyla açıklanmaya başladığında imgesel yk ortadan kalkmaya başlar.

Konunu daha iyi anlaşılması açısından imge ve kavramın anlamlarını ortaya çıkarmak gerekir. Türkçede imge, hayal ve dş anlamına gelir (Parlatır ve dęr., 1988: 1076). Arapçada ise bir Şeyin gerçeğine benzetilen görüntüdür(İbn-i Manzur, 1987: 1304). İmge, insanın hayali olarak zihninde canlandırıdığı bir i gerçekliğin görüntüsüdür (Işıldak, 2009: 64-69).Dış dünyadan hayal gücüne yansıyan nesnel gerçeklik i gerçeklikte yeniden Őekillenerek imgeleri meydana getirir. Bu manada imge, insan yaratımının ilk basmağıdır. İnsan, hayatı boyunca sürekli olarak imge üretilir ve biriktirir. İnsan, depolanan bu imgeler vesilesiyle gerçeklikle doğrudan değil temsiller yoluyla temas kurar. Temas kurulan bu temsillerin bir kısmı dinde diğer bir kısmı sanatta kullanılan imgelerdir. Sanat ve dindeki imgeler birbirinden farklı temsillerdir(Bayav, 2009: 105-122). Felsefe kavramlarla konuşurken din ve sanat imgelerle konuşmaktadır. Din ve sanatta kullanılan imge, ifade edilmek isteneni canlı, etkili, duyumsanabilir ve göz önüne getirilebilir bir Şekilde anlatmak için

kullanılmaktadır(Akbaytogan, 2006: 1). Bu çerçevede imge, var olan gerçekliğin bir görüntüsüdür. İmgelerin gerçeklikle doğrudan veya dolaylı bağı vardır. İnsanda çocukluktan beri oluşan bir iç gerçeklik vardır. İnsanın iç gerçekliği birçok yaşam izlerinden oluşur. Bu izler insanın içinde yaşadığı toplumun kolektif temsillerinin de etkisiyle meydana gelir. Bazı düşünürler insan bilinci çevresel gerçekliğin oluşturduğu bir imgeler toplamı olduğunu ve objektif dünyanın sübjektif bir tasarımı olduğunu ileri sürmüşlerdir(Ziss, 2009: 61).

Konumuz çerçevesinde değerlendirdiğimizde kavram, bir şeyin zihindeki tasarımı olup, soyutlama yolu ile elde edilen bir idedir(Cevizci, 1999: 499). Kavram, nesnel gerçekliğin insan zihninde yansıma biçimidir. Her kavram doğrudan ya da dolaylı olarak nesnel gerçekliği içerir. Bu, ağaç kavramı için böyle olduğu gibi özgürlük kavramı için de böyledir (Tiryaki, Sunar, 2016: IX). Kavram zihni bir etkinlikle meydana getirilen bir şeydir. Bu özelliği ile kavram, edilgin bir izlenim olan, mekân ve zaman içinde algılanan tekil nesnelere insandaki izleniminden doğan imgelerden farklıdır. Bu manada tekil bir nesnenin imgesi ile kavramı birbirinden farklıdır (Özlem, 1999: 66). Farabî'ye göre kavram, var olanların suretlerinin maddesinden soyutlanarak aklın suretine girmesidir (Kaya, 2010: 131). Bu çerçevede varlıkla düşünce arasında ortak olan mevcutların suretleri olan kavramlardır (Küyel, 1989: 129). Burada önemli olan nokta, kavramı imgeden ayırt etmektir. Kavramın imgeden farkı, bir nesneye ilişkin özel nitelikler değil genel nitelikler taşımasıdır.

Felsefe, kavramları birbirinden ayırmak, sözcüklerin delalet ettiği manaları zihnin yasalarına göre sınıflandırmak, bir manaya bir sözcük, bir sözcüğe bir mana karşılık gelecek biçime getirerek nesnel anlamı sağlayarak zorunlu, doğru, yakınî bilgiye ulaşmaktır(Küyel, 2003: 13). Böyle bir bilgi, içinde çok anlamlılığı barındıran mecaz, teşbih, temsil ve mitos ile ifade edilir. Fakat zorunlu, doğru ve yakınî bilgiye ulaşılabilmesi için kavramların birbirinden ayrılması, bir sözcüğün bir manaya işaret edecek biçimde mananın sınıflandırılması gerekir. Fârâbî, zorunlu, doğru ve kesin bilgiye ulaşmak için burhan yönteminin kullanılması gerektiğini ileri sürmüştür (Fârâbî, 2008: 69-72). Bunun için de üç aşamaya ihtiyaç vardır. Bu aşamalar, manaları birbirinden ayırmak, bir manaya bir sözcük, bir sözcüğe bir mana gelecek biçimde bir düzenleme yaparak açık-seçik tanımlara ulaşmaktadır(Fârâbî, 1986: 44-45). Kavramlaştırma tüm düşünce yapılarının özelliğini belirleyen temel bir unsurdur. Fârâbî, saf akılsal ve iradî kılsal olmak üzere iki türlü kavram olduğunu ileri sürmüştür. Saf akılsal kavramların varlıkları zihnin dışındadır. Akılsal kavramlar tabiatın kendi ürünleriyken iradî kavramlar iradenin ürünleridir (Fârâbî, 1999: 67).

2-Fârâbî'de Nefsin Güçleri

Fârâbî'nin vahiy öğretisinin üç temel ögesi faal akıl, insanî nefis ve muhayyiledir. Varlıkların sûretleri, duyu, muhayyile ve akılda gerçekleşir. Bu manada bilgi ilk önce duyuların algıladıkları sonucunda oluşmakta ve nesnenin sûreti sahip olduğu maddî sınırlar içinde kalınarak tasavvur edilmektedir. Hayal gücü aşamasında ise maddî formlar tam bir soyutlama ile değil maddî bağıntıları içerisinde algılanmaktadır. Son aşamada sûret, akılda maddî bağıntılarından tamamen bağımsız olarak ve tümel gerçekliği içinde düşünülür. Bu manada bilme, duyum ve hayal aşamalarından geçip akılda gerçekleşen bir soyutlamadır (Aydınlı, 2008: 56).



Fârâbî felsefesinin anahtar terimlerden birisi olan muhayyile kavramının kökenleri Antik Yunanda phantasiadır. Phantasia kavramı tarihsel süreçte değişip farklı dönemlerde değişik anlamlarda kullanılmış olmasına rağmen bazı genel özelliklere sahiptir. Platon, “Theaitetos” ve “Sofist” diyaloglarında phantasia kavramını kullanmıştır. Platon, phantasia kavramını insanın ruhunda oluşan bir olay olarak görür. Fakat phantasia ruhta kendi kendisine oluşmaz. Platon’a göre ruhta kendi başına oluşan şey düşüncedir (Dağtaşoğlu, 2014: 268). Platon, phantasiyanın duyum aracılığıyla meydana geldiğini belirtir. Platon’a göre, düşünce, ruhun kendi kendisiyle konuşması, muhayyile ise düşüncenin sonucu görünür olandır. Phantasia, duyum ve düşünce ile bağlantılıdır (Dağtaşoğlu, 2014: 269). Phantasiyanın tam bir şekilde tanımlandığı yer Aristoteles’in *Peri Pskhe* (*Nefs Üzerine*) adlı eseridir (Dağtaşoğlu, 2014: 270). Phantasia, görünür kılmak anlamına gelen ‘fantazein’ fiilinden türemiştir. Aristoteles, kavramın ışık manasına gelen Phaos’tan geldiğini belirtir. Phantasia, duyumdan türer ve temel özelliklerini duyumdan alır. Aristoteles, phantasia’nın duyumdan ve düşünceden farklı olduğunu ileri sürer. Phantasia duyumlamadan farklıdır, çünkü duyumlama nesne bulunmadığında meydana gelmez, fakat phantasia nesne olmasa bile üretilebilir. Bu manada phantasia duyum, sanı ve akıl değildir. Aristoteles, phantasiayı duyumun gücü sonucunda bilfiil meydana getirilen bir hareket olarak tanımlar. Böylece phantasia, duyumlar aracılığıyla harekete geçen bir yeti, duyum ve düşünce arasında bir köprü olarak tanımlanabilir (Dağtaşoğlu, 2014:272). Burada phantasia yani muhayyilenin temel özelliği duyumdan hareketle meydana gelmesidir. Fakat duyumdaki maddî algı muhayyilede soyut bir şekilde vardır. Bu soyutluk aklın ulaşabildiği bir soyutluk değildir. Muhayyilede maddi olanın kendi tekilliği ve bağlamında düşünülmesi söz konusudur. Yani insan bir masaya baktığında üç şekilde bakabilir. İlki masanın duyumla somut bir şekilde algılanmasıdır. İkincisi masanın duyumlar ile somut bir şekilde algılanmasından sonra nesneden uzaklaştığımızda zihnimizde bir soyutlama gerçekleşir fakat bu soyutlama duyumla birlikte gerçekleşen bir soyutlamadır. Üçüncüsü ise masanın tam bir şekilde soyutlanması ve somut masadan masalık kavramına ulaşılmasıdır.

Fârâbî, nefsin melekelerinin beş olduğunu söyler. Bunlar beslenme, duyumsama, tahayyül, arzu ve düşünme melekeleridir (Fârâbî, 2014: 51-52). Bunlardan muhayyile tam ortada yer alır. Böylece hem duyulardan etkilenir hem de akıldan etkilenir. Bu yönüyle muhayyile, duyumlarla algılanan nesnelerin izlerini duyumlar olmasa da koruyan bir melekedir. Fârâbî’nin din ve peygamberlik anlayışının temelinde phantasia yani muhayyile yetisi bulunur. Maddeden ayrı bir varlığı olmayan muhayyile yetisi insanın bedenine bağlı olduğu için maddi olmayan hakikatleri oldukları gibi algılayamaz. Muhayyile gücü duyumlulardan aldığı izlenimlere kendi tasarrufu ile istediği gibi özgürce hükmedebilir. Bundan dolayı sınır tanımadan bu izlenimleri birleştirebilir ve ayırabilir. Muhayyile, düşünme gücündeki mantıklılık ve tutarlılık gibi sınırlandırmalardan azadedir. Bu yönüyle muhayyile gücü özgür ve dilediği şekilde üretimlerde bulunma özelliğine sahiptir. Fârâbî’ye göre muhayyile taklit özelliği sayesinde, bağlantılı olduğu her şeyi taklit edip yeniden üretir. İnsanların eğitilmelerinde kullanılan sembolik anlatım muhayyile ile gerçekleşir (Aydınlı, 2018: 124-125).



Tikellerin muhayyilede ortaya çıkmasıyla akılda ortaya çıkması aynı değildir. Tikeller, akılda düşünerek meydana gelirken muhayyilede düşünmeye başvurmadan var olabilir (Aydınlı, 2018: 126-127). Fârâbî, muhayyile yetisini duyu ve akıldan etkilenmeleri yanında bunlardan daha öteye taşımış ve muhayyileyi peygamberlik tecrübesini açıklamak içinde kullanmıştır. Burada Cebrail, faal akıldır ve faal akıl muhayyilede tikeller oluşturur. Ve bu tikeller pratik akıldan farklı olarak akıl yürütmeden meydana gelirler. Fârâbî, insanın, varlıkların ilkelerini ve mertebelerini ya aklettiğini ya da tahayyül ettiğini ifade etmiştir. Onların akledilmesi, zatlarının hakikatte var oldukları şekliyle insanda resmedilmesidir. Tahayyül edilmesi ise misallerinin ve onları taklit eden şeylerin insanda resmedilmesidir (Fârâbî, 2020: 128). Bir varlığın akledilmesi onun hakikatının insanın zihninde ne ise o olarak var olmasıdır. Yani akletmek varlığın bir soyutlama yapıp kavramsallaştırılarak insan zihnine aktarılmasıdır. Varlıkların tahayyül edilmesi ise onların benzerlerinin taklit edilip insan zihnine aktarılmasıdır. Bu mana da tahayyül yetisi, varlığın hakikatının kavramlarla değil imgelerle zihne iletilmesidir.

Böylece muhayyile, hakikatleri duyusal olarak ortaya koymayı mümkün kılar. Vahiy, bir kimsenin faal akıldan muhayyile gücüne taşmış ise o kimse peygamber olur. Burada peygamberde muhayyilenin zirvede olduğu ve akli kuvvetin olmadığı ileri sürülemez. Peygamberde tasavvur ve tahayyül gücü zirvededir. Peygamberlik, akıl ile muhayyilenin taklitçi kabiliyetleri arasındaki etkileşimin bir sonucudur. Nebevî bilgiyi benzersiz kılan onun akli içeriği değildir, çünkü bu, filozof ve nebi arasında ortaktır. Felsefede akli olarak bilinen hakikatler muhayyilede bir imge olarak bilinir.

Fârâbî, tahayyül ve akletme meselesini bir masa örneğiyle açıklamıştır. İnsan bir masayı görme şekli birbirinden farklı olan üç şekilde görebilir. Bunlar masanın kendisi, masanın timsali ve masanın timsalinin aynadaki yansımasıdır. Buradaki meselesi insanın bir şeyin hakikatini doğrudan görmesiyle dolaylı görmesi arasındaki farktır. İnsan akli, varlıkların ilkelerini de düşünebilir, onların yansımalarını da muhayyilede görebilir. Bu anlamda şeyleri tahayyül etmek onların kendilerinin olduğu gibi görülmesi değil onları taklit eden şeylerin görülmesidir. İmgelemin toplumsallık özelliğinden dolayı insanların çoğunluğu, varlıkların hakikatleri olduğu gibi kavrama ve tasavvur etme gücüne sahip değildir. Bundan dolayı insanlara varlıkların hakikatlerini taklit ve temsil yoluyla hayal ettirmek gerekir. Varlıkların hakikatleri, bir ve değişmez olmasına karşın onların taklit ve temsilleri çok ve çeşitlidir. Bu mana da hakikati kavramları kullanarak doğrudan tek bir şekilde ifade etme imkânı varken muhayyile yoluyla elde edilen imgelerin birden çok ve çeşitli ifade etme şekilleri bulunmaktadır (Fârâbî, 2020: 130). Fârâbî'ye göre din, varlıkların hakikatlerinin temsilleri ve taklitleridir. Felsefe ise ürettiği kavramlarla varlıkların hakikatlerini doğrudan tasavvur edilebilir.

Bu mana da Fârâbî'ye göre din, varlıkların ilkelerinin muhayyilede oluşan imgeleri olmaktadır. Varlıkların ilkelerinin oldukları hal üzere kavranması zor olduğu için insanların çoğunluğu için taklit ve temsil yolu kullanılır. Bu temsillere imge diyebiliriz. Bu imgeler her toplum için onların en iyi bildiği şeyler yoluyla yapılmaktadır. Bu nedenle de aynı hakikati ifade eden imgeler her toplumda birbirinde farklı olmaktadır. Bu nedenle insanların çoğunluğu tarafından bunlar, tasavvur edilmiş kavramlar olarak değil muhayyilenin ürünü

olan imgeler Şeklinde edilir (Fârâbî, 2020: 132). Konumuz bağlamında Fârâbî'nin dŐncesinde önemli bir yeri olan muhayyile ile faal akıl arasındaki bağlantıyı iyi kavramak zorunlu görünmektedir. Faal aklın muhayyile üzerinde belli bir fiili ve etkisi vardır. Faal akıl, muhayyilede bazen akletme gücünün nazari kısmında bulunur. Bazen de ameli kısmında bulunarak duyulur tikelleri verir. Muhayyile gücü, faal aklın kendisine verdiği Şeylerin çoğunu duyulurlardan aldığı taklitleriyle hayal eder (Fârâbî, 2018: 178). Burada muhayyilenin kendini ortaya koyabilmesi için duyulurlardan ve akletmeden uzak olması gerekmektedir.

Fârâbî'ye göre hayal edilen Şeylerin imgeleri ortak duyuda meydana geldiğinde görme gücü bu resimlerden etkilenir ve böylece onlar muhayyilede yer ederler. Muhayyile gücü faal akıldan, meydana gelmiş ve gelecek Şeyleri alabilme imkânına sahiptir. Muhayyile yetisiyle bunu alan insan, aldığı ve gördüğü tikeller vasıtasıyla Şimdi olan ve ilerde olabilecek olan Şeylere ilişkin nübüvvete sahip olur. Diğer yandan aldığı makuller vasıtasıyla da ilahi Şeylere ilişkin nübüvvete sahip olur ki muhayyile gücünün ulaŐabileceęi mertebelerin en üst bu mertebedir (Fârâbî, 2018: 180). Faal akıl sadece insan aklı üzerinde işlev görür. Faal aklın feyezanı, aklın ötesinde insanın muhayyile gücüne geçer ve orada nübüvvet ve vahyi meydana çıkarır(Davidson, 2020: 73). Fârâbî'yi birçok filozoftan ayıran husus, onun muhayyileyi insanın dış dünyadaki varlıklardan etkilenen duyum yönü ile duyum yönünü aşan metafizik yönü bir araya getirmiş olmasıdır. Bu nedenle de Fârâbî, vahyin edilgen bir imgelem süreci olmadığı aklın devreye girdiği etkin bir imgelem süreci olduğunu ileri sürmüştür.

Fârâbî'ye göre bilme iki Şekilde gerçekleşir. İlki resmedilme, ikincisi ise temsil yoluyladır. Filozoflar, burhan yoluyla bilirlerken insanların çoğunluğu ise Şeylerin taklitleri olan misalleriyle bilirler. Ona göre insanların çoğunluğu, varlıkların hakikatleri var oldukları üzere anlama gücüne sahip değildir. Bu nedenle Fârâbî, her iki bilgiden filozofların bilgisinin daha üstün olduğunu ileri sürer (Fârâbî, 2018: 226-228). Bu noktada konu İslam dŐncesinde problemlili bir alana doğru evrilmektedir. Fârâbî, bilgi bakımından felsefi bilginin dini bilgiden üstün olduğunu ve filozofunda peygamberden üstün olduğunu ileri sürmeye kadar giden bir tartıŐmanın kilit isimlerinden birisidir. Aslında buradaki problemin temelinde imge ile kavram arasındaki ilişkinin neliği vardır. İnsan, imgeler olmadan kavram seviyesine geçemediği için imgenin varlığı zorunludur. Fakat varlıkların hakikatlerinin sadece imgeler veya sadece kavramlar vasıtasıyla ifade edilebileceğini iddia etmekte başka bir yanlıŐa yol açmaktadır. Burada din bir imgeler bütünü olarak insanlara hakikatin temsilini sunmaktadır. Sunulan bu temsillerden yola çıkarak bazı insanlar Şeylerin kavramlarına ulaşabilir. Bu yüzden nazari olan hakikatlerin sembolik tasvir ve imgeleri insanların eğitilmesi içindir. İmge ve tasvirlerle dayalı olan bu eğitim yöntemini peygamberler de ve filozoflar da kullanabilirler. Böylece metafizik hakikatler ve Kuran'daki cismani olmayan âleme ait antropomorfik tasvirler sembolik imgeler olarak Şekillenir. Bu sembolik anlatım ve imgeler, soyut felsefi dili ve kavramları anlamayan insanları eğitmek içindir(Davidson, 2020: 77-78).

Fârâbî'ye göre din, muhayyilenin etkinlik alanına girdiği için sübjektiftir. Her peygamberlik tecrübesi, bünyesinde bireysellik taşır. Bu yönüyle din felsefeden farklı olarak evrensel değildir. Din, toplumsal alana hitap ettiği için tamamıyla bireysel de değildir. Dinin bireyselliğini içinde bulunduğu toplumsal çerçevede dŐnmek gerekir. Bu anlamda bir dinin başka dinlerden üstünlüğü, kendine has bireyselliğinde bulunan evrenselliğiyle ilgilidir

(Aydınlı, 2014: 161-162). Fârâbî, dinin, içinde bulunduğu toplumsal yapının özelliklerini imgesel bağlamda üzerinde taşıyacağı için bireysel olduğunu ileri sürerken felsefenin varlıkları aklın ilkeleriyle ele aldığı için evrensel olduğunu ileri sürer. Fârâbî’nin felsefe-din, filozof-peygamber ilişkisini kavram ve imge boyutundan değerlendirebiliriz. Felsefedeki kavramlar yoluyla hakikati dolaysız bir şekilde görme imkânı vardır. Fakat insanların çok azı bu yetiye sahiptir. Öte yandan dindeki imgeler hakikatin temsillerle ifadesidir. Bu nedenle de imgeler insanların çoğunluğuna ulaşır.

3-Fârâbî’de Din ve Felsefe İlişkisi

Din, vahye dayanarak insanın hayatına bir bütün olarak anlam verir ve bunun için de imgeleri kullanır. Felsefe ise akla dayanarak gerçekliği kavramlarla yorumlar. Fârâbî’nin felsefi sisteminde önemle üzerinde durduğu husus dinin ve felsefenin aynı hakikati dile getirdiğidir. Bu nedenle felsefi olanla dinî olan arasında sıkı bir bağlantı vardır(Aydınlı, 2014: 156-158).Öte yandan Fârâbî’nin düşünce sisteminde akıl merkezde yer alır. Ona göre bütün varlıkların yetkinliği türsel ayrımıyla ilgilidir. İnsanın da türsel ayrımı akıl olduğu için yetkinliği de akılla gerçekleşir. Böylece ona göre akıl ile mutluluk arasında zorunlu bir bağ bulunur(Aydınlı, 2008: 47). Yani insanın hakikati bulup yetkinleşebilmesi için akıl gereklidir.

Fârâbî’nin felsefi anlayışı içinde din nedir? Fârâbî’nin erdemli şehre dair yaptığı açıklamalarda dine ya da dinî söylemlere çok fazla rastlanmaz. Geleneksel dine işaret ettiği durumlar azdır. Fârâbî, genel itibariyle evrensel ilkeler ortaya koyar ve az da olsa dini imgelere yer verir. İnsan doğasındaki çeşitlilik, felsefe ve dinin farklı olmasının en esaslı nedenidir. İnsanların çoğunluğu dini imgeyi anlama konusunda daha uygun iken az bir kısmı felsefi tasavvuru anlama konusunda uygundur. Fârâbî’nin düşüncesine göre din, taklit eden bir sistem ve felsefenin kullandığı bir alettir. Dinin felsefe karşısındaki konumu hizmetkâr olmasıdır(Terkan, 2019: 27-28). İnsanın anlama yetisi tasavvur ve benzetme yöntemlerini kullanır. İnsanların büyük bir kısmı anlama sürecini benzetmelerle gerçekleştirdiği için hakikatin temsil ve imgelerle dile gelmesi doğal bir durumdur. Bunun aksi olan hakikati yüksek bir soyutlama sonucunda oluşan kavramlarla anlamak ise insanların az bir kısmı olan düşünürler için geçerlidir. Bu iki yöntemi değerlendirdiğimizde her ikisinin de hakikate işaret ettiklerini fakat hakikatin imgesinin kavramından daha önce olduğu ileri sürülebilir.

Fârâbî, dini, belli şartlarla belirlenip sınırlandırılmış görüşler ve fiiller olarak tanımlar. Belirlenmiş ve sınırlandırılmış demek evrensel ve tümel olanın sınırlandırılması ve uyarlanmasıdır. Bu anlamda felsefe, salt aklın ortaya koyduğu neticelerin özelleşmesidir. Dinin oluşturulmasında ilk yöneticinin yaptığı iş dindeki fiil ve görüşleri toplumun kendi özel şartları çerçevesinde sınırlandırmak yani dini toplumda yaşayan insanlar için uygun bir çerçeve içerisinde kurmaktır. Şayet ilk yönetici ve onun yönetimi erdemli ise din de erdemli olur (Fârâbî, 2019: 16). Dinin sınırlandırılması hakikatin imgeler haline getirilmesidir. Bu anlamda da din sınırlandırıldığında evrensel hakikatin sınırlandırılmış olmaktadır. Fârâbî’nin din anlayışında sınırlar felsefi bir bakış açısıyla çizilmiştir. Bu çerçevede din, hakiki felsefeye dayanırsa erdemli din olur. Bundan dolayı da Fârâbî’nin dini anlayışı felsefe olmadan anlaşılabilir.

Fârâbî düşüncesinden etkilenen İbn Meymûn (ö.601/1204), akıl ile muhayyile arasındaki ilişkiyi Fârâbî’ye benzer şekilde açıklamıştır. İbn Meymun’a göre Tanrı’nın bir işi yerine getirmek için vekil olarak atadığı her kuvve, o işin yapmakla vazifelenen bir melektir. Bu durum şöyle dile getirilmiştir; insan uyuduğunda onun ruhu meleklerle; melek de keruv ile konuşur. Bilginler, mütehayyile kuvvesinin, melek; akli ise keruv olarak isimlendirmişlerdir (İbn Meymûn, 2019: 268). İbn Meymûn, sembolik olarak meleğin keruv ile konuşmasını akıl ile muhayyile arasındaki ilişki şeklinde açıklamıştır. İbn Meymûn’a göre peygamberlik, faal akıl vasıtasıyla ilk önce nutk gücüne daha sonra



tahayyül gücüne, Tanrı'dan gelen feyzdir. Peygamberlik, nazarî ilimlerde kemale ermekle ve ahlaki güzelleştirmekle elde edilemez. Bu özelliklere, insanın mütehayyile kuvvesinin kemale ermesi durumu eklenmelidir (İbn Meymûn, 2019: 366). Mütehayyile kuvvesi, duyular eylemsiz kaldığında insana feyzde bulunur ki sadık rüyaların sebebi budur. Bu, nübüvvetin de sebebidir (İbn Meymûn, 2019: 367). Peygamberlerin vahyi temsil yoluyla alır.(İbn Meymûn, 2019: 404)

Bu konuda Fârâbî ve İbn Meymun'dan etkilenen filozof Spinoza (ö.1677), kutsal kitaplarda Tanrı'nın vahyinin peygamberlere imgelerle bildirildiğini söyler (Spinoza, 2008: 25). Peygamberler, Tanrı'nın vahyini hayal gücü yardımıyla görürler (Spinoza, 2008: 39). Peygamberlere olağan dışı bir yetkinlikte akıl değil, olağan dışı canlılıkta bir hayal gücü verilmiştir. Spinoza'ya göre hayal gücü fazla olan insanlar soyut akıl yürütmeye daha az uygundur. Akıl yürütme konusunda üstün olan insanlar ise hayal güçlerini denetim altında tutarlar. Bunun nedeni hayal gücünün aklın yerini almaması içindir(Spinoza, 2008: 41). Spinoza, vahyin gelme şekillerinin farklılıklar gösterdiğini ileri sürmüştür. Şayet peygamber neşeliyse ona huzur ve mutlu olaylar belli edilmekteydi. Böylece peygamber huzur ve mutluluk veren şeyler hayal ediyordu. Eğer hüznölüyse savaş ve felaket belli ediliyordu. Böylece peygamber savaş ve felaketle ilgili şeyleri hayal ediyordu. Böylece vahiy hayal gücünün yapısına göre değişmekteydi. Şayet peygamber köylüyse koyun ve ineklerin, askerse komutanların ve orduların, saraya mensupsa kraliyet tahtının ve benzerlerinin hayallerini görür (Spinoza, 2008: 46).

Fârâbî'ye göre erdemli şehrin yöneticisi aklî yetkinliğe ulaşmış olmasından dolayı faal akılla bağlantı kurabilir. Müstefâd akıl ile faal akıldan alınan bilgiler bu yöneticinin filozof olduğunu gösterirken muhayyile yetisine aktarılan feyz ise yöneticinin peygamber olduğuna işaret eder (Terkan, 2019: 29-30). Böylece erdemli şehirde kanunların kaynağı vahiy ve nazarî bilgidir. Erdemli şehrin yöneticisi, aklî yasaları, insanların mutlu olacağını düşündüğünde topluma aktarır. Erdemli ilk yönetici, erdemli dindeki fiilleri ve görüşleri vahiyle belirler. Bu da, iki yoldan birisi ile ya da her ikisiyle olur. Onlardan biri, bunların tamamının ona belirlenmiş olarak vahyedilmesi ikincisi ise vahiyden elde etmiş olduğu güçle onları kendisinin belirlemesidir (Fârâbî, 2019: 19). Erdemli dindeki görüşler teorik ve iradî şeyler hakkındadır. Teorik olanlar Tanrı'yı nitelendiren şeyler, ruhaniler, âlemin meydana gelişi, insanın oluşumu, nübüvvetin mahiyeti ve vahyin keyfiyetinin belirtilmesi, ölüm ve ahiret hayatıdır. İradî şeyler kısmında yer alanlar, geçmişte yaşamış peygamberler ve iyi yöneticiler, geçmiş zamanda yaşamış alçak hükümdarlar, sefih ve kötü yöneticiler, şimdiki zamanda yaşamış erdemli hükümdarlar ve iyi yöneticiler, şimdiki zamanda yaşayan alçak hükümdarlar, sefih ve kötü yöneticilerdir (Fârâbî, 2019: 22).

Fârâbî'ye göre erdemli dindeki görüşler, ya hakikattir ya da hakikatin misalidir. Hakikat, insanın ya kendinde bir ilk bilgi vasıtasıyla veya bir burhanla kesin olarak bildiği şeydir (Fârâbî, 2019: 24). Fârâbî, erdemli dinin felsefeye benzediğini söyler. Felsefenin pratik ve teorik kısımlara ayrılması gibi din de teorik ve pratik kısımlara ayrılır. Teorik olanlar insanın bildiğinde yapmasının mümkün olmadığı şeyler iken pratik olanlar bildiğinde yapmasının mümkün olduğu şeylerdir. Dindeki pratik şeylerin tümelleri pratik felsefede bulunan şeylerdir. Dindeki teorik görüşlerin burhanları teorik felsefededir ve onlar dinde burhansız olarak alınır. Dini oluşturan her iki parça felsefenin altında yer alır (Fârâbî, 2019: 26). Felsefede, dinin hem pratik hem de teorik yönünün burhanları bulunur. Bu yönüyle de felsefe dinin kaynağı olmaktadır. Öte yandan burhan dinde değil felsefede olmaktadır. Felsefe ve din arasındaki ilişki değerlendirildiğinde felsefe, tümel ilkeler ortaya koyarken, din tümel ilkeleri belli bir zaman ve yere uyarlayıp o ilkelerin tikel misallerini meydana getirir. Dinde bulunan nazari görüşlerin burhanî delilleri, nazari felsefede bulunur. Bu görüşler dine felsefenin burhanî delilleri olmadan misaller ve sembollerle aktarılır. Bir başka deyişle dinde var olan ameli unsurlar ve şeriatlar belli tarihsel şartlarla sınırlandırılmış ve örneklendirilmiş tümellerdir(Terkan, 2019: 37).

Fârâbî'ye göre filozofların ve kendilerine söyleneni felsefe yoluyla kavrama konumunda bulunan



kişiler için erdemli dine ihtiyaç bulunmaz. Çünkü din, hakikatin imgesi olduğundan filozofta hakikati kavramsal anlamda bildiğinden dolayı filozof dini kavrama konumunda değildir (Fârâbî, 2019: 28). Fârâbî'ye göre din, ifade biçimi olarak ikna yöntemini, felsefe ise burhan yöntemini kullanır. Bu şekilde bir farkın olmasının nedeni insanların olay ve olguları anlama noktasında aralarında var olan farklılıklardır. Örneğin insanlara adalet düşüncesini anlatırken insanların kimi kavramsal olarak adaleti kavrayabilir. Bu konuda yüksek düşünceler ortaya koyulduğunda anlayabilir. Öte yandan adaleti benzetmeler ve örnek olaylar üzerinden anlayabilecek insanlar vardır. Bu insanlar adaleti ancak somut gerçekliğin misalleriyle anlarlar. İşte tamda bu noktada felsefe dinin imgelerini kavramlarla ifade edebilirken din ise felsefenin kavramlarını imgelerle ifade edebilir.

Fârâbî, dinin felsefenin ortaya koyduğu teorik ve pratik şeyleri, ikna etme ve hayal ettirme yoluyla insanların anlayabileceği şekilde onlara öğretilmesini amaçladığını ileri sürer. Dinin, teorik şeyleri insanlara öğretim yöntemi tahayyül ve iknadır. İkna ise ilk bakışta etkili ve meşhur olan öncüllerle, insanların zihnini çelen şeyler ve temsillerle, özetle hatabî yollarla yapılır (Fârâbî, 2008: 69-70). Felsefenin olgunlaşmış olması burhani hale gelmiş olmasıdır. Öte yandan hatabî, cedeli veya sofistlik yollarla doğrulanmışsa onun tamamı veya bir kısmı yanlış olup çarpıtılmış felsefe olur. Din, olgunlaşmış felsefeye tabi olduğunda iyi ve doğru bir din olur. Eğer bir din çarpıtılmış bir felsefeye tabi olursa bu dinde çok fazla yanlış görüş bulunur. Bu yanlış görüşler alındığında ve bu yanlış görüşlerin yerine misalleri konulduğunda o din, hakikatten uzak olup bozuk bir din olur. Bu bozulma böylece uzayıp gitmektedir. Bundan daha bozuk olanı ise sonrasında bir yasa koyucunun gelerek dindeki görüşleri kendi zamanındaki felsefeden almayıp ilk dinde ortaya koyulan misalleri hakikat olarak görüp onların insanlara öğretilmesidir. Fârâbî, felsefe din ilişkisini incelerken dinin olgunlaşmış bir felsefeye tabi olması ve sonrasında dinde bu hakikatlerin nasıl ifade edildiği ve bu ifade edilen dini temsil ve imgelerin sonradan gelen toplumlarda ve başka toplumlarda felsefî hakikat olarak mı yoksa hakikatin imgesi olarak mı alındığı noktasını önemsemiştir. Bu bağlamda ona göre din olgunlaşmış felsefeye tabi olursa, dindeki hakikatler felsefede ifade edildiği gibi vazedilmez. Dindeki hakikatlerin misalleri alınır ve sonra bu din, başka bir topluma taşınırsa ve bu toplum dindeki şeylerin, kesin burhanlarla temellenen teorik şeylerin misalleri olduğunu bilmeyip aksine misallerin hakikat olduğunu zannederse ve sonra o topluma olgunlaşmış felsefe aktarılsa böyle bir durumda o din felsefeye zıtlaşır, dinin mensupları felsefeye karşı çıkar (Fârâbî, 2008: 69-70). Din ile felsefe arasındaki ilişkide din, olgunlaşmış felsefeye tabi olduğunda, felsefedeki nazari hususlar, dinde felsefede oldukları şekliyle değil misalleriyle yani imgeleriyle vazedilir.

Sonuç

Kavram ve imge, insanın tarih boyunca hakikate nasıl yaklaşabileceğine dair iki farklı bakış açısı vermiştir. Fârâbî açısından kavram, hakikatle doğrudan ve apaçık temas kurmanın yoludur. Din ise hakikati insana dolaylı olarak ve temsillerle ulaştırın bir yöntem kullanmıştır. Bu nedenler muhayyile gücünün imgeleri nasıl yarattığını ve bu imgelerin anlamlarını ve işlevlerini kavramak gerekir. Muhayyile yetisindeki imgelerin yaratılma aşamasının ilk bölümü insanın içinde yaşadığı toplumun özellikleri ile ilgilidir. İkinci bölümü ise insanın sınırsız hayal gücüdür. Bu iki alan birleştğinde çeşit çeşit imgeler meydana gelir. Bu imgelerle varlıkları kesin bir şekilde temsil etmek mümkün değildir. Dış dünyadaki var olanların tam olarak temsil edilememesinin sebebi varlıkların duysal olandaki özelliklerinin tam bir soyutlama yapılarak kavrama dönüştürülememesidir. Bu nedenle de onu sadece sembolize eden imgeler meydana getirilir. Bu imgeler, varlıkları doğrudan değil temsil ve taklitle gösterirler. İmgelerin taklit ve temsilleri her toplumun kolektif temsilinde farklı olduğu için bir toplumdaki mutluluk imgesiyle başka bir toplumdaki mutluluk imgesi birbirinden farklıdır.

Tasvir etmeye çalıştığımız çerçeve içinden felsefe ve dinin nerede ve nasıl bir yerde durduğu hususu kayda değerdir. Fârâbî, hakikatinin iki yüzü olan din ve felsefeyi akıl ve muhayyile üzerinden

temellendirmiştir. Kendi dönemi açısından ileri sürdükleri oldukça yeni ve farklı olan Fârâbî’nin felsefe ve dine verdiği roller ciddi anlamda farklı görünmektedir. Fârâbî’ye göre felsefe, aklın hakikati kavramlar yoluyla araması olduğu için dinden daha üstün konumda görünmektedir. Örneğin Tanrı ve varlıkların ilkeleri gibi konuları felsefenin kavramlarıyla incelemek bu hakikatlerle doğrudan karşı karşıya gelmektir. Dinde ise bu Tanrı ve varlıkların ilkeleri imgelere dönüşür. Bu çerçevede Tanrı ve varlığın ilkeleriyle imgesel olarak karşılaşmak ile kavramsal olarak karşılaşmak çok farklıdır.

Fârâbî, burhana dayalı kesin bilginin kavranmasını kavram yoluyla öğrenilirken muhayyileye dayalı bilgi ise imge ve temsille öğrenilir. Var olanların bilgisi ve anlamları kesin burhana dayalı olarak akledilir ve tasdik edilirse bu felsefedir. Öte yandan bilgiler ve anlamlar misaller ve imgelerle bilinirse ve iknaya dayalı olarak meydana gelirse bu dindir. Fârâbî’ye göre din, felsefeyi taklit eder, onların ikisi de var olanların ilk ilkesi ve ilk sebebine dair bilgi verir. Her ikisi de insanın kendisi için var kılındığı gaye mutluluktur. Bu anlamda değerlendirildiğinde felsefenin akledilmiş olarak verdiği şeyleri din hayal edilmiş olarak verir. Böylece felsefenin ispatladığı her şey hakkında din ikna oluşturur.

Fârâbî’ye göre erdemli şehirdeki yönetici hakikati burhanî kesinlikte bilir. Bu hakikatleri tahayyül etse de, onları kendisi için tahayyül etmez. Ve tahayyül edilmiş bu hakikatler yöneticide iknaya dayalı olarak da bulunmaz. Yöneticinin amacı bunlar vasıtasıyla söz konusu şeyleri kendi nefesine kendisi için bir din olsun diye yerleştirmek değildir. Onlar kendi dışındakiler için tahayyül edilmiş ve ikna ifade eden şeyler iken, kendisi için kesindir. Bundan dolayı onlar kendi dışındakiler için bir din, kendisi için ise bir felsefedir. Bu çerçevede Fârâbî’ye göre felsefe, tümel ve evrensel esaslara sahiptir. Şayet bir din erdemli olmak istiyorsa felsefeye dayanmak zorundadır. Bunun aksi bir durumda erdemli bir din oluşturmak mümkün değildir. Bu nedenle dini kanunları koyma görevini üstlenen yöneticinin felsefeyi dikkate alması zorunludur. Bu yönüyle Fârâbî’ye göre felsefe, toplumdan uzak bir şekilde gerçekleşmez. Hakiki felsefe, ona sahip olan insan tarafından toplumun faydası ve mutluluğa yönlendirilmesi için kullanılır.

Kaynakça

- Akbaytogan, Korhan (2006). *Günümüzde İmge ve Farkındalık*, Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Plastik Sanatlar Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Avner, Ziss (2009), *Estetik:Gerçekliği Sanatsal Özümsemenin Bilimi*. çev. Y. Şahan, Hayalbaz, İstanbul.
- Aydınlı, Yaşar (2008). *Fârâbî*, İsam, İstanbul.
- Aydınlı, Yaşar (2014). *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Bayav, Deniz (2009). “Resim Sanatında ve Sanat Eğitiminde İmge”.*Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 11, Sayı 2, Edirne, s.105-122.
- Cevizci, Ahmet (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Pardigma Yayınları, İstanbul.
- Conford, Francis Macdonald (2020).*Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. (Çev:Özgüç Orhan), Baraka, İstanbul.
- Çetin, Özer (2011). “İmgelem Yetisi ve Bazı Dinî Olgularla İlişkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 20, s 1, Bursa, s.157-190.
- Dağtaoğlu, Ahmet Emre (2014). “Antik Yunan Felsefesinde Fantasia’nın Epistemolojik Rolü”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*,Cilt 9, Sayı 17, Isparta, s.265-87.



- Davidson, Herbert A (2020). *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, (Çev: Erkan Kurt), Litera, İstanbul.
- Erdem, Hüsameddin (1999). *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-er, Konya.
- Fârâbî (2008). *Kitâbu’l-Huruf* (Çev: Ömer Türker), Litera, İstanbul.
- Fârâbî (2012). *Kitâbu’l-Burhan* (Çev: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper), Klasik, İstanbul.
- Fârâbî (2014). *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler* (Çev: Hanifi Özcan), İfav, İstanbul.
- Fârâbî (1986). *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (Çev. Yaşar Aydın), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Fârâbî (2014). *Mutluluk Yoluna Yönelme* (Çev: Hanifi Özcan), İfav, İstanbul.
- Fârâbî (1999). *Mutluluğun Kazanılması*, (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara.
- Fârâbî (2020). *es-Siyasetü’l-Medeniyye* (Çev: Yaşar Aydın), Litera, İstanbul.
- Fârâbî (2018). *el-Medînetü’l-Fâzıla*, (Çev: Yaşar Aydın), Litera, İstanbul.
- Fârâbî (2019). *Kitâbü’l-Mille*, (Çev: Yaşar Aydın), Litera, İstanbul.
- Işıldak, R. Suat (2008). “Yaratmada İlk Adım: İmge ve İmgelem”. *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi (EFMED)* Cilt 2, Sayı 1, Balıkesir, s. 64–69.
- İbn-i Manzur. *Lisanü’l Arab, cilt II*, Kahire: Daru’l Maârif.
- İbn Meymûn (2019). *Delâletü’l-Hâirîn*, çev: Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kimlik Yayınları, Kayseri..
- Izutsu, Toshihiko (2002). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul.
- Jon E., Roeckelein (2004). *Imagery in Psychology: A Reference Guide*, Westport: Praeger Publishers / Greenwood Publishing Group.
- Kaya, Mahmut (2010). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul.
- Küyel, Mübahat Türker (1989). *Aristoteles ve Farabî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, DTCF Yayınları, Ankara.
- Küyel, Mübahat Türker (2003). “Farabî’ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe” *Kutadgubilig*, Sayı 3, İstanbul, s. 9-58.
- Parlatır, İsmail ve diğerleri (1988). *Türkçe Sözlük*. T.D.K.Yayınları, 9. Basım, Ankara.
- Platon (2010). *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, İstanbul.
- Spinoza, Baruch (2008). *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, çev: Betül Ertuğrul, Biblos Kitabevi, Bursa.
- Terkan, Fehrullah (2019). *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis, Ankara.
- Tiryaki, Kübra Bilgin, Sunar, Lütfi (2016). *Kavram Geliştirme, Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar*, (Editör: Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar), Nobel Yayınları, Ankara.

WAFFEN SS'İN MOLLA KURSLARI

Mullah Courses of the Waffen SS



Dr. Aybüke GÜZAY

Milli Eğitim Bakanlığı, İzmir, Türkiye, aybukeguzay@hotmail.com

Çeviri/ Translation

Makale Bilgisi

Geliş/Received:
20.08.2021

Kabul/Accepted:
20.09.2021

Sayfa/ Page:
312-320

Öz

II. Dünya Savaşı esnasında Almanya, Sovyetler Birliği'ni bertaraf edebilmek için, uzun zamandır bu birliğin zulmü altında ezilen milletleri kullanma planları yapmıştır. Kırım, İdil-Ural, Türkistan gibi bölgelerde Sovyetler Birliği'ne karşı oluşturulan askerî lejyonlar haricinde Almanya'da imam yetiştirme kursları açılmıştır. İmam ve molla okulları askerî imamlara dinsel bir eğitim verecektir. Savaşın ilerleyen dönemlerinde güçlü bir propaganda yöntemi olarak ortaya konulan bu uygulama ile gönüllü askerî birlikler arasında görev yapacak imamların etkili olacağı düşünülmüştür. Alman silahlı kuvvetleri olan Wehrmacht ve SS (Schutzstaffeln) adı verilen koruma birliklerinin Dresden ve Göttingen'de kurmuş oldukları bu okullar hakkında yapılan araştırmalar sınırlı olmakla birlikte, Alman arşiv belgelerinin irdelenmesi sonucu çok daha verimli sonuçlara ulaşılabileceği düşünülmektedir. Bu okullarda yetişen imamlar ve görev yapan öğretmenler, sınıfların kaç kişilik olduğu, bu sınıflarda kaç öğrencinin öğrenim gördüğü mevzuları haricinde öğrencilerin hangi milletlere mensup oldukları da açığa çıkması gereken hususlar olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca bu okulların ne zaman kurulduğu ve sonlandırıldığı da bir muamma olarak karşımızda durmaktadır. Tarafımızdan tercüme edilen bu çalışmada, imam okulları ile ilgili pek çok soruya cevap aranmaktadır. Halen eksiklerin olduğu bilinmekle birlikte, bu alanda bir boşluğu dolduracağı ve yeni çalışmalara vesile olacağı düşünülmektedir.



10.32579/mecmua.985022

Anahtar Kelimeler: Waffen SS, Molla Okulları, Almanya, II. Dünya Savaşı, Wehrmacht.

Abstract

II. During World War II, Germany made plans to use the nations oppressed by this union for a long time in order to eliminate the Soviet Union. Apart from the military legions formed against the Soviet Union in regions such as Crimea, Idil-Ural, and Turkestan, imam training courses were opened in Germany. Imam and mullah schools will provide religious training to military imams. This practice, which was put forward as a powerful propaganda method in the later periods of the war, was thought to be effective for imams who would serve among the voluntary military units. Although the researches on these schools established by the German armed forces, the Wehrmacht and the SS (Schutzstaffeln) in Dresden and Göttingen, are limited, it is thought that much more productive results will be achieved as a result of the examination of the German archive documents. The imams who grew up in these schools and the teachers who work in these schools draw attention as the issues that need to be revealed as to which nationality the students belong to, apart from the number of people in the classes and how many students study in these classes. It is also a mystery when these schools were established and terminated. In this study, translated by us, answers are sought to many questions about imam schools. Although it is known that there are still deficiencies, it is thought that it will fill a gap in this field and will be instrumental in new studies.

Keywords: Waffen SS, Molla Schools, Germany, II. World War, Wehrmacht.

Atıf/Citation: GÜZAY, A. (2021). Waffen SS'in Molla Kursları. MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 312-320.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Dr. Aybüke GÜZAY

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.

Bu çalışma, Prof. Dr. Peter Heine tarafından kaleme alınan ("Die Mullah-Kurse der Waffen SS", Herausgegeben von Gerhard Höpp und Brigitte Reinwald, Fremdeinsätze. Afrikaner und Asiaten in europäischen Kriegen, 1914-1945, Studien 13, Verlag Das Arabische Buch, 2000, s.181-188.) makalenin çevirisidir.

Giriş

Almanya II. Dünya Savaşı esnasında imamları eğitmek amacıyla bir okul kurmayı tasarlamış ve savaşın ilerleyen dönemlerinde bu tasarısını gerçekleştirme imkânı bulmuştur. Bu kurumlarda sahadaki askerler üzerinde etkili olabilecek ve dini propaganda yapacak imamların eğitimi amaçlanmıştır. Bu eğitim neticesinde Sovyet Rusya'ya karşı savaşırılan lejyonlardaki askerlerin daha coşkulu olmaları beklenmekle birlikte Almanlarla olan işbirliğinin güçlendirilmesi de hedeflerinde olan bir mevzudur. Bunun haricinde kurslardaki öğretmenler, kurs saatleri, verilen derslerin içeriği ve öğrenciler konusunda pek çok hususun açığa çıkarılması gerekmektedir. Bu hususlara David Motadel tarafından kaleme alınan “İslam ve Naziler” adlı eserde değinilmiştir. Tercümesini yaptığımız bu çalışmanın da kaynak gösterildiği eserde pek çok alman arşiv belgesi de kullanılmıştır. Göttingen ve Dresden’de kurulan molla okullarına dair yararlanılabilecek bir kaynak olmakla birlikte, Coşkun Kumru tarafından kaleme alınan “Dresden’deki SS Molla Okulu ve Türkistan Çalışma Grubu” adlı çalışma da bu hususta önemlidir. Coşkun Kumru’nun çalışmasında, 21 Nisan 1944’te Guben’de açılan bir imam okuluna ek olarak Kasım 1944’ten itibaren Dresden’de SS Şefi Heinrich Himmler’in emriyle kurulan bir SS Molla Okulundan bahsedilmektedir. Ayrıca Dresden’de kurulan okulun Türkistanlılardan oluşan Silahlı SS Birlikleri için imam yetiştirirken, Göttingen’deki okulun ise Wehrmacht bünyesinde görev yapan Türk birlikleri için imam eğittiği belirtilmiştir. Molla okulundan mezun olan öğrencilerin “imam” veya “molla” unvanlarından hangisini alması gerektiği de tartışma konusu olmuştur. Prof. Alimcan İdris’in görüşüne göre Ruslar tarafından da kullanıldığı için “imam” teriminin tercih edilmesi daha doğru bulunmaktadır. Dresden mezunlarının silahlı gruplardaki rolleri nedeniyle “imam” terimi önerilmiştir. Tarafımızdan tercüme edilen bu çalışmada, molla okullarına dair bazı sorulara da ayrıca yanıt alınabilmektedir. Eksik kalan hususların ise yeni yapılacak araştırmalar sonucunda aydınlığa kavuşması beklenmektedir.

Die Mullah Kurse der Waffen SS

Bu yüzyılın Avrupa’daki büyük savaşlarında, tarafların yanında mücadele eden Müslümanların kullanımı tam olarak aydınlığa kavuşmamış bir mevzudur. Müslüman gönüllülerin kazanılmasının bir aracı olarak özellikle dinin vurgulanması konusunda Alman tarafı hiç değilse çaba göstermiştir.¹ Bu husus I. Dünya Savaşı’nda “bizim savaştığımız bölgelerde” Alman propagandası için geçerlidir ve bu doğrultuda Wünsdorf’da (Höpp, 1988: 43-49; Zehrendorf, 1993: 215-226; Heine, 1980: 197-199; Tunisi, 1982: 89-95; Snouck ve Becker, 1093: 378-387) “Yarım Ay” kampının kurulması da Almanların Sovyetler Birliği’ndeki² Müslüman azınlıklara yönelik politikası ile II. Dünya Savaşı esnasında Arap milliyetçileriyle (Wild, 1985: 126-173) iş birliği yapma çabaları gibidir. Hatta Wünsdorf’daki Yarım Ay kampının organizasyonunda ve orada bulunan mahkûmlar için geliştirilen propaganda yönteminde, siyasi telkinlerin yanında din eğitimi de önemli bir rol oynamıştır. Alman ordusunun Sovyetler Birliği’ne saldırısından sonra, Wehrmacht Yüksek Komutanlığı Sovyetler Birliği’ndeki Müslüman azınlık üyelerinden oluşan gönüllü birlikleri kurmuş ve bu hususun

¹ Dini duygulara hitap eden propaganda bir Alman icadı değildir. Napolyon, kendisini Müslüman olarak tanımladığı bildirilerle Mısır halkını kazanma yollarını aramıştır. (Norman Daniel, *Islam, Europe, and Empire*, Edinburgh 1966).

² Sovyetler Birliği’nde İslam üzerine memnuniyet verici bir şekilde gelişme gösteren literatüre atıfta bulunulmalıdır: Alexandre Bennigsen ve S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, London 1985; Daniel Brower ve Edward Lazzarini (Hg.), *Russia’s Orient: Imperial Borderlands and Peoples 1700 – 1917*, Bloomington 1997; Michael Kemper (Hg.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century*, Berlin 1996; Timur Kacaoglu, “Islam in the Soviet Union: Atheistic Propaganda and „Unofficial Religious Activities”. In: *Journal of Muslim Minority Affairs* 5 (1984), S. 145-152; Bert G. Fagner: “Probleme der Nationswerdung der Usbeken und Tadshiken” In: *Andreas Kappeler (Hg.), Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien*, Köln 1989, S. 19-34.



uygulanması gerekmiştir.³ Bu bağlamda özellikle Hristiyan askerlerle eşit muamele açısından sahada Müslüman imamların da Alman birlikleri tarafından görevlendirilmesi lüzumludur. Bu konu hakkında çeşitli askerî yetkililerin de hemfikir oldukları görülmektedir. Müslümanlar arasındaki dini bilgiler ile ilgili öne sürülen veya gerçekte var olan eksiklikler göz önüne alınarak Alman ordusu dinsel eğitimin devamlılığının acil bir ihtiyaç olduğunu görmüştür. Müslüman gönüllülerin saha imamlarından dinsel bir eğitim almalarının gerekliliğinden sonra, gönüllü birliklerin generali başlangıçta Göttingen'deki oryantalist Bertold Spuler tarafından geliştirilen ve yürütülen bir programı uygulamıştır. (Heine, 1996: 229-238). Spuler, iyi bir bakış açısıyla, imam kurslarının içerik ve organizasyon sorunlarına dair pek çok rapor kaleme alarak çaba göstermiştir. Bu bağlamda imamların talebelerinin hangi çevreden olacağına dair soru belirsiz kalmıştır. Spuler sadece Sünniler ve Şiiiler arasındaki sorunları işaret ederek, ulusal veya etnik mensubiyetleri de adlandırmıştır. Aksi takdirde kurs katılımcılarının izahlarına dayanılarak onların kişisel vaziyetleri hakkında hiçbir şey öğrenilemeyecektir. Spuler, onların raporlarında bu bağlamda sünni ve şii gönüllüler arasındaki mezhep çatışmaları ile ilgili Waffen SS'in Dresden'de planlanan imam kurslarını işaret etmiştir. Burchard Brentjes ise bu kursları fazla ayrıntıya girmeden farklı bir bağlamda ele almıştır. (Brentjes, 1985: 151-172).

Gerhard Höpp'ün Almanya'daki İslam tarihine dair geniş arşivinde bu konu hakkında daha fazla bilgi edinmemizi sağlayan bazı belgeler bulunmaktadır. Gerhard Höpp, bu belgeleri tarafıma olağanüstü bir cömertlikle sunmuştur.

Mevcut belgelere rağmen Dresden'deki imam kurslarıyla ilgili bazı sorular halen cevapsız kalmaktadır. Bunlar her şeyden önce Waffen SS'in bu kursları yürütme motivasyonu ile ilgilidir. Bosnalı SS tümeni Hançer, SS yönetimine böyle bir talepte bulunmuş mudur? Talep Türkistan gönüllülerinden mi gelmiştir? Türkistan çalışma grubu bu bağlamda nasıl bir rol oynamıştır? Nazi Almanya'sındaki iki büyük askerî yapı arasındaki rekabetin bir sonucu olarak gönüllü birliklerin generali tarafından Wehrmacht'ın imam kurslarının oluşturulmasına SS'in bir tepkisi midir? Siyasi işler komisyonu yetkilisi Gerhard von Mende⁴ ve Kudüs Müftüsü Âmin el-Hüseyni arasındaki 27 Temmuz 1944 tarihli ve kendisine ulaşılamayan bir görüşmeye ilişkin bir notta şunlar kaydedilmiştir:

“Korgeneral 'in el yazısıyla yazılmış bir notudur: Gönüllü birliklerin Generali Köstring'e yazılmıştır. “Mollaları ve imam öğrencilerini birleştirin.” Müftülük Üst Yönetimi.(Institut für Zeitgeschichte, München, 5. 8. 1944)

Anlaşıldığı üzere Müftü, Göttingen ve Dresden gruplarını “Türkistan Çalışma Grubu” olarak saha imamlarını eğitmek için bir araya getirmeye çalışmıştır. Girişim en azından belirli oranda da olsa başarılı olmuştur. 23 Aralık 1944 tarihli bir notta ise son olarak şu ifadeler mevcuttur:

“Gönüllü birliklerin generali, ordu molla ve imamlarının eğitim kursları ile Waffen SS'in eğitim kurslarını Dresden molla okulu kurslarında birleştirmek için gönüllü birlikleri kabul ettikten sonra, Waffen SS'in Müslüman birliklerinin ve ordunun dini ihtiyaçlarını kontrol etme alanındaki çalışmaların ani artışı göz önüne alındığında DI/5k'da özel bir kâtip atanmasını gerekli görmektedir.” (BarchB, Film 2180, 23. 12. 1944).

Burada nihai cevapları bulmak için ciddi derecede sezgiye ve kesinlikle biraz da araştırmacı şansına ihtiyacınız vardır.

³ Detaylı bilgi için bakınız: Joachim Hoffmann, *Die Ostlegionen 1941-1943. Turkotartaren, Kaukasier und Wolgafinnen im deutschen Heer*, Freiburg 1976.

⁴ Gerhard von Mende savaştan sonra tecrübelerini yayımlamıştır. Detaylı bilgi için bakınız: Gerhard von Mende, “Erfahrungen mit Ostfreiwilligen in der deutschen Wehrmacht während des Zweiten Weltkriegs”. In: *Vielvölkerheere und Koalitionskriege*, Darmstadt 1952, S. 24-33; Anonim raporlar şu seçmelerde de bulunabilir: „Erfahrungen eines Betreuungsoffiziers für Freiwillige aus den Völkern der Sowjetunion in der Deutschen Wehrmacht“ S. 34-39.



Öncelikle Waffen SS'in "Türkistan Çalışma Grubu" ile iş birliği içinde yürütmüş olduğu imam kurslarının var olduğu tespit edilmelidir. Evveliyatına ilişkin olarak ise yalnızca Burchard Brentjes'in "çalışma grubuyla" ilgili bulguları bağlamında neler ortaya koyduğu bilinmektedir. Ayrıca hazırlıklara "Reich Bölgesel Coğrafya Kurumu"nun dâhil olup olmadığı ve nasıl dâhil olduğu halen belirsizdir.⁵ Her hâlükârda 8 Mart 1944 tarihinde SS-Üsteğmen Olzscha ve muhtemelen SS-Korgeneral Berger ile SS Justitiar Kaufmann arasında bir görüşme yapılmıştır. Bu görüşmede bir molla okulu için sözleşme hususu ele alınmıştır. (BArchB, R 58/305, Bl. 191). İmam Enstitüsü'nün kuruluşu 21 Nisan 1944 olarak saptanabilmektedir.

Bu günde Berger, Guben'de devralınan küçük bir oteli Müftü'ye devretmiştir. Berger'in bildirdiğine göre:

"Müftü, gözle görülür bir şekilde etkilenmişti ancak ev, zamanın güçlükleri nedeniyle hiçbir şekilde görkemli değildi ve bazı mobilyalar halen eksikti. Fakat tüm bu hususların dört hafta içinde düzene girmesi beklenmekteydi." (BArchB, NS 19/2637, Bl. 32).

Müftü, okulun açılışında Almanca tercümesi korunan Arapça bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmasında Büyük Alman İmparatorluğu ve Müslümanların ortak çıkarlarını ve hedeflerini vurgulamıştır. İmam okulu ise bu işbirliğinde bir kanıt olarak ortaya çıkmıştır. Okulda eğitilecek imamların görevi, birimlerin ahlaki liderliğini üstlenmektir. Bu liderlik, dünyanın en iyi ve en modern silahlarıyla eşit olan ve hatta aşan bir ahlaki liderliktir. Kendisi imamların görevlerine şu şekilde dikkat çekmiştir:

"İmam, eylem ve tutumlarında örnek bir insan olmalıdır. Bu enstitüdeki her imamın İslam'ın ilkelerinin önemini öğrenmesi görevinizi kolaylaştırmanın garantisidir. İslam'ın ilkeleri onlara uyacağımız sürece sizi vatanınızın, dininizin ve varlığınızın galibi yapacaktır. Vazifeniz sadece namazda ve dinde yoldaşlarınıza yol göstermek değil, aynı zamanda İslam'ın Müslümanların talep ettiği ahlaki tutumu güçlendirmek, onu özgür bir hayata ulaşmak için ölümü küçümseyen cesur bir asker haline getirmektir. Tarihin gösterdiği gibi insanlığın daha iyi olmasına katkıda bulunan İslami erdem ve faziletlerde tıpkı sizin gibi yoldaşlarınıza yol göstermeniz gerekir. Ama aynı zamanda son derece önemli başka bir göreviniz daha var. Bu görev, Müslümanlar ve müttefikleri olan Büyük Almanya arasındaki işbirliğini güçlendirmek ve derinleştirmektir." (Großmufti von Jerusalem, Bl. 24f, Berlin).

Elbette Müftünün konuşmasının Arapça metnini yeniden oluşturmak bazıları için çekici bir filolojik görev olacaktır. Ancak her şeyden önce Filistinli politikacının Arapça konuşmasının Boşnakçaya mı yoksa Türk diline mi çevrildiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Çünkü muhataplarının çoğunun Arapçası çok gelişmemiştir.

Bunun dışında başka bir süreç halen aydınlatılmamıştır. 26 Kasım 1944'te SS Tugayı Tümgeneral Schellenberg, Doğu Türk Molla Okulu'nun açılışı vesilesiyle bir konuşma yapmıştır. Burada elbette şimdiye kadar cevaplanmayan soru, yeni bir kurumun açılışı mı yoksa daha önce kurulmuş olan bir eğitim merkezinin dönüşümü mü olduğudur. 50 yılı aşkın bir sürenin geçmesi ve o zamanın insanlık dışı politikalarına bakıldığında, konuşma ve üslup açısından özellikle dikkat çekmektedir. Schellenberg başlangıçta bazı gerçekleri çarpıtarak Almanya'nın hiçbir zaman Müslüman halkı

⁵ Vakıf, 2 Eylül 1944 tarihli Türkistan Çalışma Grubu'na yazmış olduğu mektupta, Dresden'deki molla okulunun planlanan açılış tarihini mümkün olduğunca erken bildirmeyi talep etmiştir. (BArchB, R 58/305, Bl. 227).

yönetmeyen ve kendi egemenliği altına almaya çalışmayan tek büyük g  olduğuna işaret etmiştir.⁶ Almanlar bu sebeple I. Dünya Savaşı esnasında savaşa gönüllü olarak katılmayan ancak arlık rejimi tarafından zorlanan Rus savaş esirlerini ayıklamışlardır. Bunlar  ncelikle Almanya'ya karşı isteksizce savaşan, etnik-millî ve kültürel-dini muhalefette Rusya'ya karşı belirleyici olan Türk kökenli insanlardır. Schellenberg'in burada niçin sadece arlık Rusyası'ndan gelen "Hilal" kampındaki mahk mlara atıfta bulunduğu ve bu kamptaki Kuzey Afrikalı ile Hintli esirler hakkında bir Şey söylememiş olması açılacak "Doğu Türk" okulu göz önüne alındığında ortaya çıkmaktadır. Schellenberg, Sovyetler Birliği'ndeki Müslüman azınlıkların ulusal ve kültürel kimliklerini korumada İslam'ın rolüne dikkat çekmiştir. Nazizm'in din karşıtı tutumunu göz önüne alarak bu durumu Şaşırtıcı bulmuştur. Ayrıca II. Dünya Savaşı'nın, kültürel ve dini geleneğin yozlaşmasının tehditk r bir Şekilde ilerlediği esnada Sovyetler Birliği'ndeki etnik itici g lerin henüz ortaya çıkmadığı bir zamanda patlak verdiğini belirtmiştir. Schellenberg'in konuşma metninde ilginç olan Şey, konuşmanın silinen ve bu nedenle korunamamış olan son kısmı değildir. Böyle bir okulun kurulması için Almanların gerekçeleri şunlardır:

"Ruslaştırma sürecini engellemek Almanların ıkarınadır. Zira Rus devi, asimile edilen her halkla birlikte daha çok güçlenmektedir ve hızla büyüyen nüfusu ile doğudaki Alman hayat sahasına baskı yapmaktadır. Bu nedenle Rus olmayan halkların dilsel, etnik, kültürel ve dini yönlerini güçlendirerek ulusal bağımsızlık çabalarının desteklenmesi Almanya ve Rusya arasındaki ilişki nasıl olursa olsun Almanlar açısından sağduyulu bir tavır olacaktır."

Schellenberg, Doğu Türklüğü ile ilgili olarak hangi noktaların rol oynaması gerektiğini de açıklamaktadır:

"Ortak tarih bilincinin uyanması, ortak kültürel değerlerin yeniden canlandırılması, lehçelerinin ortak bir yazı dilinde buluşması ve birbirlerine bağlılık yolu ile karışık evliliklerden kaçınarak etnik özelliklerinin korunması, Doğu Türklerinin eskiden beri dile getirmiş oldukları talepleridir."

Schellenberg, İslam'ın özel rolüne atıfta bulunarak şunları da ifade etmektedir:

"İslam, Doğu Türklerinin ulusal, etnik ve kültürel olarak ortadan kaldırılmasına ve Bolşevizm'i desteklemelerine karşı önemli bir siper olarak görülmelidir. İslam kamusal yaşamın bir platformudur. Ayrıca devlet d şncesinin temeli, tutarlı bir kültürel gelişimin ve Doğu Türkleri için aynı zamanda biyolojik özlerinin bir koruyucusudur. Kendinden olmayan bölgelerin ulusallıktan uzak tutulmasının temel bir önkoşulu olan Bolşevizm'in İslam'a karşı savaştığı ve genç neslin sıkı önlemlerle neredeyse yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı açıktır. Bu nedenle Doğu Türklüğünün genç neslinin geleceğe kendi g leriyle yürümeleri için gelenekleriyle bağlantısının yeniden güvence altına alınması gerekmektedir. Ancak bu husus, Bolşevik ideolojilerin ve hatta Rus olmayan bir dünya görüşüne karşı koyabilmek için Rusların koltuk değerlerine dayanarak olmamalıdır."

Schellenberg, savaş öncesi dönemde özellikle Orta Doğu'da yükselen ve en azından Müftü tarafından bilinmeyen, ayrıca İslam'a da yönelmiş olan Nazi ideolojisine karşı şu tespitle yanıt vermektedir (Wild, 1985: 126-173):

"Doğu'nun Rus olmayan halklarının korunması ile kurtuluşuna yönelik var olan ve zaman içinde gizlenemeyecek olan Alman çıkarları şimdi daha çok vurgulanmalıdır." (BArchB, SS Hauptamt, Film 2418).

⁶ Alman sömürge yöneticileri Doğu Afrika ve kuzey bölümündeki Alman kolonileri Togo ile Kamerun'daki Müslümanlar üzerinde h kimiyet kurmuşlardır. Fas'taki Alman çıkarlarının bir Alman koloni yerleşimine yol amaması, Wilhelm Almanya'sının ilgi eksikliğinden kaynaklanmıyordu.

SS lideri, eğitim kurumunun açılışını samimi Alman ilgisinin bir kanıtı olarak görmektedir. Dresden'deki molla okulunun açılmasıyla askeri durum göz önüne alındığında bir dizi teknik kararlar gerekli hale gelmiştir. _10 Ocak 1945 tarihi şaşırtıcı bulunmuştur._ Bu nedenle molla okulundan mezun olanların “Molla” ya da “imam” unvanını alıp almaması gerektiği düşünülmektedir. (BarchB, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, 10.1.1945). İslam saha din görevlilerinin doğru rütbe rozetleri sorunu da detaylı olarak tartışılmaktadır. (BarchB, NS 31/42) Son olarak iki dilli sertifika formları üzerinde de çalışılmaktadır. (BarchB, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2922). Fakat asıl mesele, yeni kurulan kurumdaki öğretim kadrosu sorunudur. Görünüşe göre okuldaki teknik personelin donanımı daha az zorluğa neden olmuştur. Göttingen kurslarının başkanı Bertold Spuler, Wehrmacht'ın molla kurslarına katılanların düzenli bir şekilde sorunsuz beslenmeleri hususu üzerine düşünmüş ve Ağustos 1944'ten itibaren Dresden'de iki Müslüman kadın, mutfak asistanı olarak kullanılmıştır. (BarchB, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2180, 16. 1. 1945). Fakat öğretmenlerle ilgili sürekli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Açıkçası Wehrmacht kendi kurslarının aksine Alman oryantalistleri istihdam etmek istememekte ve bunun yerine acilen Müslüman öğretim elemanları aramaktadır. 14 Kasım 1944'te Dışişleri Bakanlığı'nda Alimcan İdris'in SS genel Merkezi tarafından Dresden'deki molla okulunun yönetimini tam zamanlı olarak devralmasını istendiği bir toplantı yapılmıştır. Zira orada uzman bir yönetimin varlığından söz edilememektedir. İdris bunu reddetmiştir çünkü Alman propagandası tüm yayınlarını Türk halklarına yönlendirmiştir. Ayrıca kendisi dünya savaşından bu yana Dışişleri Bakanlığı'nın üyesidir ve önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bazı koşullar karşılığında okulu yarı zamanlı olarak yönetmeyi kabul etmiştir. Bu şart, sadece Türkistan mollalarının değil, Müslüman halkları temsil eden tüm gönüllülerin bu okullarda yetiştirilmesini içermektedir. Diğer not ise şaşırtıcı bir eleştiri içermektedir:

“İdris Bey, Mollaların Dresden'deki eğitimlerinin çok uzun olduğunu ifade etmektedir. Zira onun düşüncesine göre, dönüm noktası olan bir kriz zamanında yetenekli mollaları birliklerden uzun süre geri çekmek doğru değildir.”⁷

İdris'in molla okulunu yönetmeyi reddetmesine rağmen daha fazla baskı altına alınmıştır. Öte yandan propaganda yayınları için önemi fark edilmiştir ve SS tarafında yerine bir yedek aranmıştır. Bu kişi, diplomatik ilişkilerin kesilmesinden sonra Türkiye'den Berlin'e dönen Türkolog Steuerwald'dır.⁸ Kendisi için önceden Birleşik Krallık önerisi yapılmıştır ve büyük Alman radyosunda çalışmayı onaylamıştır. (BARCHB, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2922). 21 Şubat 1945 tarihli bir mektupta İdris'in haftada üç gün daha önce birkaç kez gittiği Dresden'e gönderildiği yazılmaktadır. Ancak hepsinden ziyade o, eğitilmiş 62 Müslüman saha din görevlisini doğrudan gönüllü çalışma için ve yedek tugayda derslerinde hazır bulundurmaktadır. 19 Ocak 1945 tarihinde

⁷ İdris, Türkistan ve Volga-Tatar komiteleri ile ilgili çeşitli söylentileri devam ettirme fırsatını değerlendirmiştir: Kendisi, Milli Türkistan Birlik Komitesi Başkanı Veli Kayyum ve Volga Tatar Komitesi Başkanı'nın etkisine bağlı kalmayacağını bildirmiştir. Dışişleri Bakanlığı'ndan Elçi von Hentig, Almanya'ya gönderilen tüm Türkistanlıların arasından en yeteneksizinin Veli Kayyum olduğunu belirtmiştir. Ayrıca diğer Türkistanlıların aksine Alman okullarında ve üniversitelerindeki eğitim için defalarca reddedilmiştir. Şu anki pozisyonu Alman dilini iyi bilmesine atfedilebilir. Alman dilini iyi bilmesini ise üç Alman kadınla yaşamış olduğu gerçeğine borçludur. Sırf bu nedenle Veli Kayyum Türkistan'da ve Türkistan gönüllülerinin çoğu tarafından reddedilmektedir. İdris, Veli Kayyum'u hiç güvenilir bulmamaktadır. Dışişleri Bakanlığı'nın elinde Veli Kayyum'un her türlü gelişmeye hazırlıklı olmak için Paris, Karlsbad ve Potsdam'da birer ev satın aldığını gösteren belgeler vardır. Onun, Türkistanlılar içindeki siyasi muhaliflerini tasfiye etmeye ve etkisiz hale getirmeye çalışması, kendisine karşı artık ortadan kaldırılamayacak bir muhalefetin oluşmasına yol açacaktır. Her Türkistanlının bildiği “Han” unvanını kendi inisiyatifiyle almıştır. Volga-Tatar Komitesi Başkanı, sürekli sarhoşluğu nedeniyle de Almanya'daki tüm Volga Tatarları tarafından kesinlikle reddedilmiştir. (Ebenda, Film 2419, Bl. 696519f).

⁸ Onunla ilgili bakınız: Horst Widmann, *Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933*, Frankfurt/M. 1973, s. 151, 226.



Gönüllü Birliklerin generaline verdiği bir raporda izlenimlerini aktarmıştır. Bu raporlardan birinde molla okulunda uygulanması düşünülen öğretim programı ile ilgili bilgiler bulunmaktadır:

“Din derslerimde doğru olan İslam’ı ve 67 yasak ile 41 emrinin en önemli kısımlarını anlattım. Sünnilik ve Şiiliğin tamamen siyasi bir mesele olduğunu, Müslümanlar arasında dinsel bir mesele olmadığını açıklayıp kanıtladım.” (BArchB, NS 31/40).

İdris muhtemelen Bertold Spuler’in tespitlerine karşı mezhepsel farklılıklara atıfta bulunmaktan kaçınmanın kursların başarısı için büyük önem taşıdığına işaret eden raporuna yanıt vermiştir.

Göttingen molla kurslarına katılanlar hakkında çok az ayrıntı bilinmekle birlikte, Dresden’dekilerin tarihsiz isim listeleri bulunmaktadır. Bununla birlikte bir yandan da Dresden Molla Okulu’nda eğitime devam eden ve yardımcı öğretmen olarak kalmak zorunda olan 13 mollanın listesi de mevcuttur. Birinci sınıf için 16 kişilik, ikinci sınıf için 21 kişilik bir liste vardır. (BArchB, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2922). Katılımcılar 30 ve 60 yaş arasındadırlar ve ortalama yaş 40’tır.⁹ Performanslarının değerlendirilmesi ise ortalamanın üzerinde olarak tanımlanmıştır. Bir ve ikinci sınıflardaki 37 katılımcıdan yedisi “yeterli” notu almışken, on biri de “çok iyi” notunu almışlardır.

SS Molla okulunun doğuşu kadar sonu da belirsizdir. SS Üsteğmen Schyia’nın Weißenfels/Saale’de SS ana ofisinden kıdemli bir subaya gönderdiği 23 Şubat 1945 tarihli bir telgrafta şöyle denilmektedir:

“Prof. İdris ve Wehrmacht ile SS’in İslami din görevlileri ve Dresden okulunun diğer 70 üyesi için önceden hazırlanmış olan alternatif bir yere nakledilene kadar acilen yiyecek ve barınma sağlanmasını istiyoruz.” (BArchB, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2180, 23.2.1945).

Anlaşıldığı üzere grup, 14 Şubat 1945’te Dresden’e yapılan bombalı saldırıdan sonra Berlin’e ya da batıya gitmeye çalışmıştır. Görünüşe göre de Weißenfels’de kalmışlardır, zira 2 Mart’ta Schiya, Weißenfels’e telgraf çekmiştir: “Molla okulunun kapatılması ve muhtemelen Türkistan’daki vaziyet ile ilgili herhangi bir emir bilinmemektedir. Talimatlar beklenmelidir. Dr. Olzscha oraya doğru yola çıkmıştır.” (BArchB, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2922). Nazi İmparatorluğu’nun çöküşünün kaosu içinde İdris, 6 Mart 1945’te Molla Okulu bünyesindeki kişileri bulmaya çalışmıştır. (BArchB, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, 699434). Ancak 13 Mart’ta kısa ve öz bir uyarı almıştır: Söz konusu mektuba atıfla, emirlerin ancak molla okulu açıldıktan sonra gündeme geleceği belirtilmektedir. (BArchB, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, 699433). Dresden molla okulu çalışanlarının ve öğrencilerinin izleri savaş sonrası dönemin kargaşasında kaybolmaktadır.

Mütercimın Genel Değerlendirmesi

II. Dünya Savaşı esnasında Alman propagandası Sovyetler Birliği’ne karşı bir yöntem olarak Türkistan, Kırım, İdil-Ural gibi Müslüman-Türk nüfusun yaşadığı bölgelerde kullanılmıştır. Almanların bu milletler ile yoğun bir şekilde ilgilenmesinin nedeni, adı geçen milletlerin Sovyet baskısı altında yaşamış olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Almanya, bu milletlerle işbirliği yaparak Sovyet Rusya’yı bertaraf etme amacını gütmüştür. Böylece 1944 yılı gibi geç bir tarihte bile Almanya’da bazı okullar açılarak, cephede Rusya’ya karşı savaşan Müslüman askerler üzerinde daha etkili olabilecek imamlar yetiştirmek hedeflenmiştir. Bu durum aynı zamanda İslam dininin bir araç olarak bu askerler üzerinde kullanılması anlamına gelmektedir.

Savaş döneminde din ile ilgili konularda birleştirici rol oynamak ve Almanya ile İslam dünyasının işbirliğini sürekli vurgulamak amacıyla ön planda olan Müftü Âmin el-Hüseyni, imamların

⁹ Belirtilen doğum tarihlerinin gerçekte ne kadar uyumlu olduğu araştırılmalıdır.



görevlerinin “ölümü göze alan cesur bir asker olmak” ve “Almanya ile Müslüman müttefiklerinin işbirliğini güçlendirmek” olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda kurulan imam okullarının Dresden ve Göttingen’de mevcut olduğu bilgisi verilmekle birlikte, ne zaman açıldığı ve sonlandığı üzerine net bir bilginin henüz açığa çıkmadığı vurgulanmaktadır. Bunun dışında SS tarafından açılan Dresden’deki okul ile Wehrmacht tarafından açılmış olan Göttingen’deki imam okulunun arasında bir rekabet olduğu da sezilmektedir. Bu okullardaki öğrenci sayısı ve burada görev yapan öğretmenlerin listeleri de Alman arşiv kaynaklarında mevcuttur. Bu mevzuda tarafımızdan tercüme edilen makalenin alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Yapılacak olan yeni araştırmalar ile mevzunun daha detaylandırılması ve genişletilmesi mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Bennigsen, Alexandre; Wimbush, S. Enders (1985). *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, London.
- Brentjes, Burchard (1985). “Die Arbeitsgemeinschaft Turkestan im Rahmen der DMG – ein Beispiel des Mißbrauchs der Wissenschaften gegen die Völker Mittelasiens”, In: *Ders. (Hg.), 60 Jahre Nationale Sowjetrepubliken in Mittelasien im Spiegel der Wissenschaften*, Halle, s. 151-172.
- Brower, Daniel; Lazzarini, Edward (1997). (Hg.) *Russia’s Orient: Imperial Borderlands and Peoples 1700 – 1917*, Bloomington.
- Daniel, Norman (1966). *Islam, Europe, and Empire*, Edinburgh.
- Fragner, Bert G. (1989). “Probleme der Nationswerdung der Usbeken und Tadshiken”, In: *Andreas Kappeler (Hg.), Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien*, Köln, s. 19-34.
- Heine, Peter (1980). “Al-Cihád – eine deutsche Propagandazeitung im 1. Weltkrieg”, In: *Die Welt des Islams*, Leiden 20, s. 197-199.
- Heine, Peter (1996). “Die Imam-Kurse der deutschen Wehrmacht im Jahre 1944”, In: *Gerhard Höpp (Hg.), Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945*, Berlin, s. 229-238.
- Hoffmann, Joachim (1976). *Die Ostlegionen 1941-1943. Turkotartaren, Kaukasier und Wolgafinnen im deutschen Heer*, Freiburg.
- Höpp, Gerhard (1988). “Die Wünsdorfer Moschee, 1915-1924”, In: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*, 13, s. 43-49.
- Höpp, Gerhard (1993). “Zehrendorf – ein islamischer Friedhof?”, In: *Moslemische Revue*, 13, s. 215-226.
- Hurgronje, C. Snouck; Becker, C.H. (1983). Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik. In: *Die Welt des Islams*, 23, s. 378-387.
- Kemper, Michael (1996). (Hg.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century*, Berlin.
- Kocaoğlu, Timur (1984). “Islam in the Soviet Union: Atheistic Propaganda and „Unofficial Religious Activities”. In: *Journal of Muslim Minority Affairs* 5, s. 145-152.
- Mende, Gerhard von (1952). “Erfahrungen mit Ostfreiwilligen in der deutschen Wehrmacht während des Zweiten Weltkriegs”, In: *Vielvölkerheere und Koalitionskriege*, Darmstadt, s. 24-33;
- Mende, Gerhard von (1952). “Erfahrungen eines Betreuungsoffiziers für Freiwillige aus den Völkern

der Sowjetunion in der Deutschen Wehrmacht” s. 34-39.

Salih ash-Sharif at-Tunisi (1982). “a North African Nationalist in Berlin during the First World War”, In: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, Aix-en-Provence* 33, s. 89-95.

Widmann, Horst (1973). Exil und Bildungshilfe. Die deutschsprachige akademische Emigration in die Türkei nach 1933, Frankfurt/M. s. 151, 226.

Wild, Stefan (1985). “National Socialism in the Arab East between 1933 and 1939”, In: *Die Welt des Islams*, 25, s. 126-173.

Arşiv Kaynakları

Institut für Zeitgeschichte, München, NO-2885, Vermerk vom 5. 8. 1944.

Bundesarchiv Berlin (BArch), Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2180, Vermerk Schiya vom 23. 12. 1944.

BArch, R 58/305, Bl. 227.

BArch, R 58/305, Bl. 191.

BArch, NS 19/2637, Bl. 32.

Berlin Document Center, Sonderakte 6, Großmufti von Jerusalem, Bl. 24f.

BArch, SS Hauptamt, Film 2418.

BArch, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Vermerk vom 10.1.1945.

BArch, NS 31/42, Bl. 46.

BArch, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2922, Bl. 699429f.

BArch, Film 2180, Amtsgruppe D an Hauptwirtschaftsamt, 16.1.1945.

BArch, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2922, Bl. 699449.

BArch, NS 31/40, Bl. 8.

BArch, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2922, Bl. 699233ff.

BArch, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2180, Schiya an Standortältesten Weissenfels/Saale, 23.2.1945.


BArch, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Film 2922, Bl. 699377 und 699437.

BArch, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Bl. 699434.

BArch, Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei, Bl. 699433.

PERDE VE MANA: AKIL ÜZERİNE BİR TAHLİL

(İbrahim Kalın, Çeviri: Ali Sebetçi, İstanbul: İnsan Yayınları. 2020, 126 s., ISBN:978-975-574-939-6)

 Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih GÜLOĞLU
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Uygulamalı
Sosyoloji ABD, Kilis, Türkiye, mfguloglu@gmail.com

Makale Bilgisi

Geliş/Received: 23.04.2021

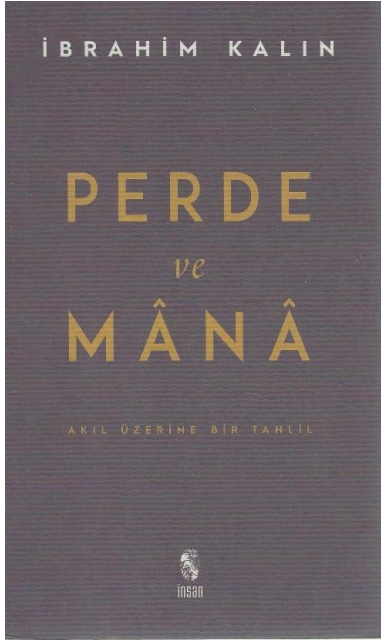
Kabul/Accepted: 22.05.2021

Sayfa/ Page: 321-323

 10.32579/mecmua.926780

Atıf/Citation: GÜLOĞLU, M. F. (2021). Perde ve Mana: Akıl Üzerine Bir Tahlil (İbrahim Kalın, Çeviri: Ali Sebetçi-, İstanbul: İnsan Yayınları. 2020, 126 s., ISBN:978-975-574-939-6). MECMUA - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi ISSN: 2587-1811 Yıl: 6, Sayı: 12, Sayfa: 321-323.

Çatışma Beyanı/Conflict Statement: Makalenin yazar/yazarları bu çalışma ile ilgili taraf olabilecek herhangi bir kişi ya da finansal ilişkileri bulunmadığını dolayısıyla herhangi bir çıkar çatışmasının olmadığını beyan eder/ederler.



Yayın Değerlendirme/Publication Review

Prof. Dr. İbrahim Kalın'ın *Perde ve Mana: Akıl Üzerine Bir Tahlil* adlı yeni eseri İnsan Yayınları'ndan yayınlanmıştır. Kitap önsözün ardından birbirini açan kısa fakat yoğun on başlık ile sonuçtan oluşmaktadır. Önsözün giriş cümlesi okurun ne kadar önemli bir üretim ile karşı karşıya olduğuna işaret etmektedir: “Elinizdeki bu küçük çalışma büyük bir kavrama yakından bakmayı hedefliyor: Akıl” (Kalın, 2020: 7). Giriş cümlesiyle Kalın, Aydınlanma Çağı ile birlikte kendinden-temelli olduğu ilan edilen fakat geç modern dünyada bir türlü nereye konumlandırılacağı belirsizliğini koruyan ‘Akıl’a odaklandığını belirtmektedir. Hacmi küçük ancak yoğun bir kitap ile yazar, okuyucunun merakını uyandırmakta ve akli bütüncül bir varlık tasavvuru ile yeniden irtibatlandırmaya çalışmaktadır.

Önsözde yazar, kadim geleneğimizin akıl üzerine düşüncelerini yeniden hatırlatma amacıyla bu metni ele aldığını belirtmiştir. Kartezyen felsefe ile aklın ikiye ayrılarak sezgisel aklın dışlanması ve Aydınlanma Çağı ile birlikte rasyonalite denilen tekçi bir aklın hegemonyası ile karşılaştığını ifade etmektedir. Günümüz dünyasının mevcut durumunu düşününce Kalın, ‘istikametini

yitirmiş akıl’dan duyduğu kaygıyı metnine güçlü bir şekilde sirayet ettirmiştir. Bu kapsamda “Akla kimin veya neyin istikamet çizeceği meselesi hayati bir konudur” diyerek, Kur’an’ın akli nasıl bütünsel bir şekilde ve katmanlı bir ontolojik bakış açısıyla yani ‘büyük varlık dairesi’ içinde değerlendirdiğini göstermeye çalışmıştır. Metnin genelinde şu sorulara cevap aradığını dile getirmiştir: “Akli, kötülüğün cazibesine ve şehvetine karşı nasıl koruyabiliriz? Akıl ve erdeme dayalı bir var olma biçimi nasıl başarılabilir?” (Kalın, 2020: 8). Adil bir dünya kurmamızın gerekliliğine inanan Kalın, bu kitap ile teorik ve pratik aklın birarada işlemesi gerektiğinin altını çizer. Aklın bütünselliğinin yolunun ise Kur’an’dan geçtiğini didaktik bir şekilde ifade etmiştir.

Giriş bölümünde Kalın, tarihsel olarak aklın birçok farklı şekilde ifade edildiğini belirtir: İşlemsel rasyonalite, idrak edilebilirlik olarak rasyonalite, akla uygunluk anlamında rasyonalite, araçsal rasyonalite, asli rasyonalite ve süreçsel rasyonalite. Bu ayrımların akli indirgemeci bir yaklaşım ile ele aldığını söyler. Kalın, bu indirgemeci tutumdan uzak olan kadim geleneğimize dikkati çekerek akli

metafizik bütünsellik içinde ve ontolojik bir zeminde anlamlandırmak amacıyla 'idrak edilebilirlik olarak akıl' kavramsallaştırmasını öne çıkarmıştır: "Akıl kendi ayakları üzerinde duran müstakil bir araç olmaktan ziyade daha geniş bir varlık, idrak edilebilirlik ve ahlaki düşünce bağlamında işlev gören bir cevherdir" (Kalın, 2020: 9). Bu cümlesi ile Kalın, kadim İslam düşüncesi ile modern dünyanın bağıny yeniden kurulması için bir patika inşa eder. Ayrıca Kalın, bu çabası ile Batı dünyasında yaygınlaşan İslamofobik yaklaşımlara da meydan okumaktadır.

Modern Bağlam: Aydınlanma Çağı Akli alt başlığı altında, Aydınlanma Çağı'nın akli yüceltmesinin dünyayı 'son düşüncesi' ile karşılaştırdığını söyler. "Aklın hükümlerliliği başladığından beri tarihin sonu bizim için artık ulaşılabilir hale gelmiştir" (Kalın, 2020: 22). Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinin insanlığı 'akıl hapishanesi'ne aldığı ima eder. Oysa akıl 'hikmetli olan' ve 'hikmetten olan'dır. Böylece Aydınlanmanın akıl tasavvurunun yanlışlığını göz önüne serer ve Kur'an'dan hareketle şu tarifi öne sürer: "Aklın doğru çalışabilmesi için, bilen özne olarak insandan daha büyük bir gerçekliğin yer aldığı bir hiyerarşide kendi konumunu kabul etmesi gerekir. Kur'an insan aklını, anlamı mantıksal analiz, kavramsal soyutlama veya rasyonel söylemle sınırlanması ve açıklanması mümkün olmayan daha büyük bir hakikatin parçası olarak görür" (Kalın, 2020: 26). Büyük hakikatin parçası olarak akıl, rasyonalist söylemleri aşarak metafiziksel bir zeminde yeniden okura sunulur.

Ratio ve Intellectus alt başlığı altında Kalın, iki akıl yaklaşımını aklın 'büyük hakikat'le bağıny kurmak için yeniden tartışmaya açar: Çıkarımsal akıl (reason) ve sezgisel akıl (intellect). Kartezyen gelenekle birlikte aklın bu iki niteliği ayrılmış ve *reason* hakimiyetini ilan etmiştir. "Ratio, mantıksal analiz, soyutlama, tümdengelim, sonuç çıkarma ve aklın diğer mantıksal işlevleri için kullanıldı. Bu geniş anlamıyla ratio, her şeyden önce, bilimsel bilginin temelini oluşturdu ve çıkarım ve önermelerinde netlik ve kesinlik iddiasında bulundu. Buna karşın intellectus artık rasyonel araştırma ve mantıksal analizden tamamen ayrılmış olan sezgisel ve hikemi bilgiyi ifade etmeye başladı" (Kalın, 2020: 34). Dolayısıyla Kalın, Batı düşüncesinde bu süreçle birlikte aklın metafiziksel bütünlükten ve ontolojiden bir kopuş yaşadığını ifade eder. Kalın'a göre akıl, hem mantıksal analiz hem de sezgisel idrak fonksiyonlarının aynı anda icra edebilir. Nitekim İslam düşünce geleneğinin akıl tasavvurunda böyle bir ayrışmanın olmadığını vurgular. İslam düşüncesinde dört tip akıl tasviri olduğunu söyler: Rasyonel, irrasyonel, supra-rasyonel ve sub-rasyonel. "Akli ortada duran bir mihenk taşı olarak düşünenecek olursak akla uygun olan şeylere makul (rational), onun karşısında duran şeylere akıl-dışı (irrational), üzerinde ve ötesinde olan şeylere akıl-üstü (supra-rational), aşağısında olan şeylere ise akıl-altı (sub-rational) diyebiliriz" (Kalın, 2020: 38). Akıl kadim geleneğimizde bu şekilde görülür ve akıl-üstü olanları müşahede edebilir.

Rasyonalitenin Ontolojik Temelleri alt başlığında Kalın, aklın din ile bağdaştığını ve biri olmaksızın diğerinin anlamsızlaşacağını izah eder. Bu konuya Kur'an'dan delillerle -Gazali'nin 'akıl ancak din ile hidayete erdirilebilir'- açıklık getirir. İslam için din ile akıl eş anlolu olmak üzere hidayete ermenin yoludur. Akıl Varlık ile bağ kurmamızın temel aracıdır: "Rasyonalite varlığın idrak edilebilir düzenini izhar etmemizi sağlar. Bizi, cismani varlığımızı aşmaya ve doğal dünya ile rasyonel ve ahlaki bir bağ kurmaya davet eder" (Kalın, 2020: 46). Dolayısıyla 'ahlaklı ve adil olmak' böyle bir akıl sayesinde mümkündür.

Bağlamı İçinde Akıl ve Düşünce alt başlığı altında Kalın, aklın hakikate kavuşmasının onun mahiyeti gereği mümkün olduğunu ve hakikati müşahede edebileceğini belirtir. Akli şu şekilde tanımlar: "A-k-l fiilinin literal anlamı, tutmak, korumak ve muhafaza etmektir. Akıl, onun sayesinde kendimizi yanlışlık, hata ve kötülükten koruduğumuz şeydir" (Kalın, 2020: 51). Akli özcü bir temelde tanımlayan Kalın, aklın bütünsel bir şekilde çalıştığı zaman yani idrak yetilerimizin varlığı görmek önündeki engellerinden ayrılması şartıyla her türlü kötülükten insanı koruyabileceğini söyler. Aklın sağlıklı işleminin önünde perdeler olduğunu ve perdelerden kurtulmuş aklın bizatihi varlığı müşahede edebileceğini söyler.

Kur'an'ın Düşünce Kamusu alt başlığı altında Kalın, Kur'an'da akıl anlamında birçok farklı terimin kullanıldığını belirtir. Kur'an, "deneysel gözlem, rasyonel analiz, ahlaki yargı ve manevi arınmayı birleştiren bir düşünce tarzına yol açar" (Kalın, 2020: 60) der. Bu kısım altında Kur'an perspektifinden bir varlık eksenini çizer: "İnsan akli, olgular ve kavramlar arasında yatay yönde bir hareket yapar ve bunları birbirine bağlar. Dikey yönde ise aşağıda olanı yukarıdakiyle ilişkilendirir. Kur'an



nedenselliğin bu iki ekseninin, yani fiziksel nedenler dünyasını düzenleyen yatay eksen ile doğal dünyaya ‘ilahi buyruğu’ getiren dikey eksenin birbirine yaklaşarak birleştiği konusunda ısrar eder. Bu ikisi arasında bir çelişki yoktur, fakat ayrı yasalara tabidirler” (Kalın, 2020: 61). Akıl bu eksenler arasında hareket eder. Hikmet ile hareket eden aklın erdemli bir toplum oluşturacağını altını çizer.

Akıl, Kalp ve Vicdan alt başlığı altında Kalın, aklın ancak kalp ile bir bütün olarak faaliyet göstermesi durumunda hikmetli olarak çalışabileceğini vurgular. Kur’an’ın, kalbi ‘üniter gerçeklik deneyiminin merkezi’ olarak tanımladığını belirtir (Kalın, 2020: 69). Epistemolojik görevin sadece akla ait olmadığını ve kalp ile de paylaştığını belirtir. Bu vurgu modern epistemolojik tartışmalara büyük bir meydan okumadır. “Kur’an’ın kalbe açık ve net bir epistemik ve entelektüel görev yüklediğini kaydetmeliyiz. Kalpten söz eden ayetler, sayesinde gerçeği bir bütün olarak gördüğümüz derin vicdanımıza atıfta bulunur. Söz konusu vicdan rasyonel çıkarım ile ahlaki yargıyı birleştirir” (Kalın, 2020: 70). Dolayısıyla ancak kalbi sükunet bulmuş biri, aklını doğru bir şekilde kullanabilir.

Akıl, Varlık ve Evren alt başlığı altında Kalın, akıl ile varlık arasındaki ilişkinin akıl yoluyla kurulduğunu söyler. “Varlık içkin olarak akledilebilir, zira Tanrı her şeyi en iyi şekilde yaratır ve yarattığı şeyin içinde bir anlam, amaç ve akledilebilirlik vardır” (Kalın, 2020: 87). Bu sürecin anlam üretmek ya da manaya ulaşmak yönünde olduğunu da ekler. “Anlam yaratılmamış fakat akıl tarafından dile getirilmiş ve sahiplenilmiş olduğundan, onun özü, zihinsel inşa süreçlerinin dışındadır. Bu öncülün ahlaki sonucu açıktır: Kişisel varlığımın ötesinde bir anlam ve amaca sahip olmak muazzam bir sorumluluk duygusu oluşturur. Evren gibi bizim de bir amaç yaratıldığımızı kabul etmek, kendimizi aşan bir ahlaki sorumluluğu kabul etmek anlamına gelir” (Kalın, 2020: 89). Evrende Kur’an’ın belirttiği gibi işaretler olduğu ve kişinin bu işaretleri ancak akı ile görebileceğini belirtir. “Akıl ve özgürlük sahibi bir özne olarak manayı keşif ve inşa etmesi gereken bireyleriz” (Kalın, 2020: 86). Hayret makamına ulaşmış ya da akı kemale ermişler aklın tüm kategorik ayrımlarından azade olmuşlardır.

Rasyonalite ve Ahlak ile Rasyonalite ve Tutarlılık başlıkları altında Kalın, akıl ile ahlak arasında derin bir bağın olduğunu söyler ve hiç kimsenin bile isteye kötülük yapmayacağını söyler. Akabinde akıl belirli tutarlılık içinde olduğundan aklını kullanan kişinin tutarlı davranışlar da sergileyeceğini böylece daha adil, erdemli bir dünyanın kurulabileceğini bir kez daha vurgular.

Sonuç kısmında Kalın, modern dünyanın bütünsel ve metafizik bağlamında akla yeniden dönmesi gerektiğini belirtir. Bu anlamda sonuç cümlesi tüm kitabı özetler mahiyettedir: “Bu nedenle, insan olmanın anlamını geri kazanmak için insanın ‘düşünen bir varlık’, yani gören, duyan, dinleyen, karşılaşan, cevap veren, tepki gösteren, tefekkür eden, seven, koruyan, beşeri aklın diğer eylemlerini yerine getiren ve parçası olduğu büyük gerçeklik vizyonunu asla kaybetmeyen bir varlık olarak yeni bir akıl kavramına ihtiyacı vardır” (Kalın, 2020: 113).

Son yıllarda özellikle epistemoloji ve ontoloji arasındaki ayrımın güçlenmesine tepki olarak ontolojik tartışmalar ve varlığa dair düşünceler başka bir deyişle ‘nasıl’ sorusu yerine ‘neden’ sorusu yeniden önem kazanmıştır. Ancak bu tartışmaların akı dar anlamı içinde ele alan Batı’ya referanslı olduğu hatırlandığında, kendi kadim geleneğimizde akıl kavramının nasıl ele alındığını görmek ve bu minvalde tartışmalara dahil olmak şüphesiz tüm araştırmacılarımız için önemi haizdir. Aklın hesapçı yönüne dikkat çeken moderniteye karşı akı varlığı müşahade eden ve ahlak ile sınırlandırılan ve erdemli eylemlilikle bütünleştiren bir tartışmayı açması açısından *Perde ve Mana* düşün dünyamız için yeni bir başlangıç kitabıdır. Batı’nın yaşadığı buhranlardan kurtulmak, benzerlerini benzer şekilde yaşamaktan kaçınmak ve Allah’ın kelamını yeniden dünyada hakim kılmak için bu kitap okurlar için referans bir metindir.

KAYNAKÇA

Kalın, İ (2020). *Perde ve Mana: Akıl Üzerine Bir Tahlil*. (Çev. A. Şerbetçi). İstanbul: İnsan Yayınları

