

Academic Knowledge

7.
volume

2.
issue

december

2024



ISSN: 2667-6362

Social Science Studies

Academic Knowledge

2024 – Volume:7, Number:2

Kapsam | **Scope**

Sosyal Bilimler | Social Sciences

Periyot | **Period**

Yılda İki Sayı (Bahar & Güz) | Biannual (Spring & Autumn)

Yayın Dili | **Publication Language**

Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

e-Yayın Tarihi | **Online Publication Date**

31 Aralık 2024 | 31 December 2024

Yayın Türü

Academic Knowledge Dergisi, e-yayın olarak yayımlanan uluslararası, bilimsel, hakemli bir dergidir. Sosyal ve Beşeri Bilimler alanıyla ilgili çalışmalara yer verilir. Özgün ve ilmi makaleler dışında makale ve tebliğ çevirileri, edisyon kritik (tahkik) çalışmaları, tez, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri, eleştiri yazıları, mülakatlar, anılar, bilim dünyasından haberler vs. yayımlanabilir.

Yayın Süreci

Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Hukuki Beyan

Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Academic Knowledge Dergisi'nin yayın kuruluna ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve ayrıca elektronik ortama aktarılamaz.

Tarandığı İndeksler ve Dizinler

Asos İndeks, Root Indexing, İSAM, Google Scholar, Türk Eğitim İndeksi, İdeal Online, EuroPub, ISSN, CiteFactor

e-Yayın Tarihi

31 Aralık 2024

Publication Type

Academic Knowledge Journal is an international, scientific and a refereed e-journal. In this respect, only works related to the field of Social Sciences are included. In addition to original and scientific articles, it accepts translations of articles and papers, edition critics, thesis, book and symposium reviews, reviews, interviews, memoirs, news, etc.

Publication Process

Submitted articles are scanned by the plagiarism detection program in order to check that they have not been previously published and to find out they do not contain any plagiarism. Then, they are evaluated by double-blind review fulfilled by at least two referees who have already studied on the subject.

Legal Statement

Scientific and legal responsibility for the content of an article published in Academic Knowledge Journal belongs to the authors. All rights of the published materials belong to the editorial board of Academic Knowledge Journal. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.

Index

Asos Index, Root Indexing, ISAM, Google Scholar, Index of Turkish Education, Ideal Online, EuroPub, ISSN, CiteFactor

Online Publication Date

31 December 2024

Sahipleri | Owners

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, İnönü University / Türkiye

Baş Editör | Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Yusuf Oktan / Yalova University / Türkiye

Editörler | Editors

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, İnönü University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdulkadir ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Asst. Prof. Dr. Murat YAŞ, Marmara University / Türkiye

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ, Karabük University / Türkiye

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Dr. Abderrahman ETHMANE / Mauritania

Yardımcı Editörler | Associate Editors

Dr. Ferhat Durmaz
Yusuf Fuat Ünal, İnönü University / Türkiye
Lecturer Dr. Selman Keleş, Kastamonu University / Türkiye

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia / Malaysia
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Taner Namlı, İnönü University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, İnönü University / Türkiye

İletişim | Contact

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye (vozdemir@firat.edu.tr)
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye (nuhyavuzalp@gmail.com)

Web

<http://academicknowledge.net>

Submit Article

<https://dergipark.org.tr/ak>

E-mail

academic.knowledge@yandex.com

Bilim ve Danışma Kurulu | Science and Advisory Board

- Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah, University of Jordan, Jordan
Prof. Dr. Cihad Demirli, Istanbul Commerce University, Türkiye
Prof. Dr. Fikret Karaman, Inonu University, Türkiye
Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mehmet Kubat, Inonu University, Türkiye
Prof. Dr. Muhammad Abul Lais al-Khairabadi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mustafa Arslan, Inonu University, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Taner Şengün, Fırat University, Türkiye
Prof. Dr. Tarık Özcan, Fırat University, Türkiye
Prof. Dr. Tofiq Abdühasanli, Azerbaijan State University of Economics, Azerbaijan
Prof. Dr. Veli Atmaca, Mehmet Akif Ersoy University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdullah Aydın, Kastamonu University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdulmohdi Thamer Hatamleh, Bingol University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Beyhan Kanter, Mardin University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Davut Kaplan Ondokuz Mayıs University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Fatih Kanter, Kilis 7 Aralık University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Galina Miskiniene, Vilnius University, Lithuanian
Assoc. Prof. Dr. Harun Şahin, Gaziantep University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Ünal Taşkın, Adiyaman University, Türkiye
Prof. Dr. Veysel Özdemir, Fırat University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Yaşar Baş, Bingol University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Zhanat Idrisheva, D. Serikbayev East Kazakhstan State Tech. University, Kazakhstan
Asst. Prof. Dr. Abdul Majid al-Ghouri, International Islamic University College, Malaysia
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk Güler, Inonu University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Ferdi Güzel, Bayburt University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Gülde Çetindağ Süme, Fırat University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Muhammed Hüküm, Kilis 7 Aralık University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Murat Çelikdemir, Gaziantep University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Nuh Yavuzalp, Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Öner Tolun, Ardahan University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Taner Namlı, Inonu University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Sadeq Kandeel, Islamic University of Gaza, Palestine

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Academic Knowledge içeriğine anında
açık erişim sağlanmaktadır.

Academic Knowledge provides free
immediate access to its content.

İçindekiler | Contents

Makaleler / Articles

- 1. Sezen ATLI & Mustafa BOZKURT 72**
Seyyîd Şerîf Cürçânî'nin Fiillerin İyiliği ve Kötülüğü Konusunda Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler
Sayyid Sharif Jujani's Criticism of The Mu'tazila on The Goodness and Badness of The Acts
- 2. Vasfi AKDENİZ 88**
Blok Zincir Teknolojisi ve Dış Ticaret Ödeme Yöntemlerinin Dönüşümü
Blockchain Technology and the Transformation of Foreign Trade Payment Methods
- 3. Hasan GÜMÜŞOĞLU 106**
Çağdaş İslâmî Oluşumlar Temelinde Süleyman Hilmi Tunahan ve Talebeleri
Suleyman Hilmi Tunahan and His Students on the Basis Islamic Movements
- 4. Hasan MORAD..... 121**
القيم الحضارية في المقامات العربية "مقامات اليازجي أنموذجاً"
Makâmelerin Kültürel Değeri: Makâmâtü'l-Yazıcı Örneği
- 5. Davut KAPLAN 146**
Pagan Kültürün Geleneği Fakat İslami Sembolleri de Kullanan Definecilik Hastalığı
Treasure Hunting Disease, Which Is A Tradition of Pagan Culture But Also Uses Islamic Symbols
- 6. Abdulhamit TOPRAK..... 175**
Anadolu'da Havli ve Sokak Oturmaları Kültürü: Karapınar Örneği
Towel and Street Sitting Culture in Anatolia: The Karapınar Example
- 7. Necmiye ÖZBEK ARSLAN 186**
Depremle İlgili Mitsel Anlatıların ve İslami İnanışların Klasik Türk Edebiyatına Yansıması: Risâle-i Zelzele ve Zelzele-nâme Örnekleri
The Reflection of Earthquake-Related Mythical Narratives and İslamic Beliefs in Classical Turkish Literature: Examples of Risâle-i Zelzele and Zelzele-nâme
- 8. Murat TURNA..... 196**
Symbolism in The Trial Novel
Dava Romanında Sembolizm
- 9. Yitagesu Belete TEFERRA 210**
Effect of Differentiated Instruction (DI) in The English Classroom on Student Success and Motivation
- 10. Fatih Şükrü KOÇAR..... 235**
"Düş Kesîği" Romanında Yapı ve Tema
Structure and Theme in the Novel "Düş Kesîği"

İçindekiler | Contents

Makaleler / Articles

- 11. İshak DURMUŞ**.....248
Klasik Arap Edebiyatında Şiir Antolojisi Geleneği
The Tradition of Poetry Anthologies in Classical Arabic Literature
- 12. Shavish MURAD**.....275
فقه إنشاء وممارسة الألعاب الإلكترونية والمسابقات فيها
Elektronik Oyun ve Yarışmaların Tasarlanması ve Oynanmasının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi
- 13. Gülistan ULUĞ**.....291
Necâtî Beg'in "-i Yok" Redifli Şiiri Üzerine Üslup İncelemesi
A Style Study on Necati Beg's Poem with The Ryhme "-I Yok'
- 14. İlker USTA**.....306
Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Eğitici Ahşap Oyuncaklar ile Özbakım Becerisinin Geliştirilmesi
Improving Self-Care Skills in Preschool Children with Educational Wooden Toys
- 15. Gülsevîm CAN GÜRBÜZ**.....320
Kültürel Göstergeler Bağlamında "Eylemlerimiz" Resminin Analizi
Analysis of The Painting "Our Actions- Eylemlerimiz" in The Context of Cultural Signs
- 16. Abdallah İmam HARUNA**339
Civil Society Organizations and the Promotion of Human Rights in Ghana: An Overview
Gana'da Sivil Toplum Kuruluşları ve İnsan Haklarının Geliştirilmesi: Genel Bir Bakış
- 17. Veli CAN**356
Aristoteles'in Apodeiktik ve Retorik Kanıtlamalarının Hakikat Karşılığının Güncel Bağlamda Tartışılması
A Current Discussion of the Truth Equivalence of Aristotle's Apodeictic and Rhetoric Evidences

Editörden

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin 7.cilt, 2.sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz. Academic Knowledge dergisi, yayın hayatına başladığı ilk günkü gayret, titizlik ve hassasiyetle bilimsel araştırmaları uluslararası bilim dünyasına ulaştırma niyetiyle yazarlarımızın nitelikli çalışmalarını ilim alemine kazandırarak yoluna devam etmektedir. Bu sayımızda titizlikle yürütülen hakemleme sürecinden geçmiş muhtelif alanlardan on yedi makale okuyucularımızın takdirine arz edilmiştir.

Dergimiz tarafından hassasiyetle yürütülen süreçlerde makalelere fikirsel ve bilimsel katkı sağlayarak olgunlaşmasına katkı sağlayan hakemlerimiz başta olmak üzere makalelerini özveriyle hazırlayan yazarlarımıza ve dergimizin yayın sürecinde emeği geçen tüm ekibimize teşekkür ediyoruz.

Dergimizin yeni sayısı vesilesiyle bir yılı aşkın süredir İsrail rejiminin Gazze'ye yönelik zalimane soykırımını bir kere daha kınıyor ve lanetliyoruz. Tüm dünyanın gözü önünde kadın, çocuk, yaşlı demeden tarihte eşi benzerine az rastlanır bir tutumla mazlum Filistin halkına yönelik saldırıları, cami, kilise mabet dinlemeden her kutsalı yerle bir etme çabası devam etmektedir. Her ne kadar tüm dünyadan gelen tepkiler bu zulmü bitirmeye muktedir olamasa da bu soykırımı tarihin unutmayacağı, vicdanların da affetmeyeceği ve maddi-manevî bu zülme ortak olanların Hakk'ın huzurunda hesap vereceğine inancımız ve imanımız tamdır. Vicdanlı milletlerin ve muktedir devletlerin bu zulmü en kısa zamanda bitirmelerini umuyoruz.

Baş Editör

Doç.Dr. Yusuf OKTAN

Editorial

Dear Researchers,

We are pleased to publish the 7th volume, 2nd issue of our journal. Academic Knowledge continues its journey with the same dedication, meticulousness, and sensitivity it had on its first day, aiming to bring high-quality scientific research to the international scientific community. By presenting the valuable works of our authors to the world of knowledge, the journal maintains its commitment to contributing to the advancement of science.

In this issue, we present seventeen articles from various fields, all of which have undergone a rigorous peer-review process, to the appreciation of our readers.

We extend our gratitude to our reviewers, who have made intellectual and scientific contributions to the development of the articles through their careful evaluations, to our authors for their dedicated efforts in preparing their manuscripts, and to our entire team who contributed to the publication process of our journal.

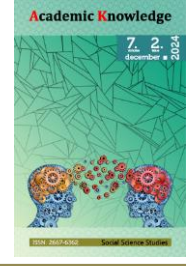
On the occasion of the new issue of our journal, we once again condemn and denounce the brutal genocide perpetrated by the Israeli regime against Gaza for over a year. In full view of the world, the attacks on the oppressed Palestinian people continue with a rare cruelty in history, indiscriminately targeting women, children, and the elderly, while desecrating every sacred site, including mosques and churches.

Although global reactions have not yet been sufficient to put an end to this oppression, we firmly believe that this genocide will not be forgotten by history, nor forgiven by human conscience, and that those who are complicit in this oppression, both materially and morally, will be held accountable before the Divine Truth.

We hope that nations with a conscience and powerful states will bring this atrocity to an end as soon as possible.

Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Yusuf OKTAN



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 21.08.2024
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 02.10.2024
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Seyyid Şerif Cürçânî'nin Fiillerin İyiliği ve Kötülüğü Konusunda Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler¹

Sezen ATLI* Mustafa BOZKURT**

Anahtar Kelimeler:

Kelam,
Hüsün,
Kubuh,
Cürçânî,
İnsan fiilleri.

ÖZ

İyilik ve kötülük problemi farklı bilim alanlarında ve kelam ilminde ontolojik, teolojik ve epistemolojik açıdan tartışılan bir konudur. Bu alanda yapılan tartışmaların boyutu geçmişten günümüze farklılık gösterse de temelde Tanrı-insan ve âlem ilişkisi ekseninde tartışılmaya devam etmiştir. İyilik ve kötülük problemi kelam ilminde insanın eylemleri kapsamında tartışılmıştır. İnsana ait eylemlerin kim tarafından var edildiğine ilişkin determinist ve indeterminist anlayışlar fiillere ait olan değerler hakkındaki görüşlere kaynaklık etmektedir. Konunun problematiğine dair tartışmalar genellikle iyilik ve kötülüğün kaynağına, mahiyetine ve ne ile bilindiğine ilişkin yapılmıştır. Bu çalışmada Eş'arî gelenekten gelen ve felsefi kelam ekolünün önemli temsilcilerinden olan Seyyid Şerif Cürçânî'nin iyilik ve kötülük meselesinde Mu'tezile mezhebine yönelttiği eleştirileri ortaya koyarak Cürçânî'nin konuya ilişkin görüşlerinin tespiti hedeflenmiştir. Bu bağlamda çalışmamızda iyilik/husun ve kötülük/kubuh kavramlarının anlam içerikleri üzerinde durulmuştur. Farklı kelam ekollerinin konu hakkındaki görüşleri tartışılmıştır. Cürçânî'nin iyilik ve kötülük problemine dair temel yaklaşımları Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler kapsamında ele alınarak değerlendirilmiştir. Bu konuda bir çözüm önerisi belirlenmeye çalışılmıştır.

Sayyid Sharif Jujani's Criticism of The Mu'tazila on The Goodness and Badness of The Acts

Keywords:

Kelam,
Husn,
Qubh,
Jurjani,
Human Acts.

ABSTRACT

The problem of good and evil is a subject that is discussed in different fields of science and in the science of kalam from an ontological theological and epistemological point of view. Although the extent of the discussions in this field has differed from the past to present, it has continued to be discussed on the axis of the relationship between God, man and the world. The problem of good and evil has been discussed in theology within the scope of human actions. Deterministic and indeterministic understandings of who created human actions were sourced by the view about the values belonging to the actions. Good discussions about the problematics of the subject have generally been made about the source of good and evil, its nature, and what it is known for. In this study, it is aimed to determine the views of Jurjani on the subject by revealing the criticisms of Sayyid Sharif Jurjani, who comes from the Ash'ari tradition and is one of the important representatives of the philosophical school of theology, to the Mu'tazila sect on the issue of good and evil. In this context, in our study, the meaning contents of the concepts of good/husn and evil/qubh are emphasized. The views of different schools of theology on the subject were discussed. Jurjani's basic approaches to the problem of good and evil have been evaluated within the scope of his criticisms of Mu'tazila. A solution proposal has been tried to be determined in this regard.

¹ Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Doç. Dr. Mustafa Bozkurt danışmanlığında yürütülen Seyyid Şerif el-Cürçânî'de İnsan Fiilleri (2024) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* Öğretmen MEB, Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Anabilim Dalı (Kelam) ergunsezen16@gmail.com, orcid.org/0009-0002-7374-7239

** Doç. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-1615-4907

GİRİŞ

İyilik-kötülük meselesi, ontolojik, teolojik, epistemolojik ve ahlaki boyutlar barındıran kadim bir düşünce problemidir. İyilik ve kötülük problemi kelimeler, felsefe, ahlâk, usûl-i fıkıh gibi disiplinlerin temel tartışmaları olarak hep süre gelmiştir. İyilik ve kötülük arasındaki düalitenin inanç temelli olarak ortaya çıkışı, bilindiği kadarıyla en eski izlerini Mısır mitolojisinde bulur. Ancak, bu düşüncenin en sade ve belirgin teolojik biçimi, ilk kez eski İran kültür havzasında şekillenmiş olup, sonraki devirlerde Müslüman kelimacıların derin tartışmalara giriştiği bir husustur. (Aslan, 2012, 290)

Eski İran dinlerinde teolojik açıdan tartışılan iyilik ve kötülük problemi Antik Yunan'da ontolojik açıdan tartışılmıştır. Düalist tanrı anlayışına sahip olan eski İran dinlerinden Zervaniler iyilik ve kötülüklerin Tanrı Zervan tarafından meydana getirildiğini savunarak fiilleri ve fiillere ait değerlerin kaynağını tanrı olarak kabul etmişlerdir. (Tahrani, 1983, 7/18; Meçin, 2023, 487-512) Gnostik düalizm inancına sahip olan Maniheiztler ise insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne ve potansiyeline sahip olduğunu savunarak iyilik ve kötülüğün kaynağını insana dayandırmışlardır. (Şehristânî, 2011, 213-230) Antik Yunan filozofları arasında iyiliğin zatı itibarıyla iyi olduğunu ve iyiliğin rasyonel olduğunu ileri sürenler olduğu gibi (Platon, 2001, 24-31) evrende sırf kötülük olduğunu söyleyen, kötülüğün kaynağı olarak maddeyi görenler de olmuştur. (Weber, 1998, 88-91, 115) Aydınlanma felsefesinde iyilik ve kötülüğe dair tartışmalar daha da derinleşen bir boyut kazanmıştır. Tanrı'dan kötülüğü uzaklaştıran, ona kötülük isnad etmekten kaçınan anlayışa sahip olan Descartes Tanrı'nın en iyi olanı dilediğini (Descartes, 2013, 31-39), Leibniz ise iyi olan şeylerin Tanrı nezdinde iyi olduğu için emredildiğini savunmuş ve evrende kötülük olarak nitelendirilen olayların kötülük olarak görülmesini onlar hakkındaki ezeli gerçekliğin bilinmemesine dayandırmıştır. (Leibniz, 2011, 35-45) Kötümser bakış açısına sahip olan Voltaire, Nietzsche, Schopenhauer gibi filozoflar kötülüğün gerçek varlığı üzerine vurgu yaparken (Schopenhauer, 2003, 37,107; Voltaire, 2005, 11-30; Nietzsche, 2016, 32; Weber, 1998, 376-386) David Hume de âlemde kötülüğün varlığını kabul edip yalnız bu kötülüklerin Tanrı'nın nitelikleriyle ilişkili olmadığını savunmuştur. (Hume, 2004, 164-165)

İyilik ve kötülük, insanın varoluşsal sorunlarının merkezinde yer alır. Bu kavramların kaynağı ve bilinebilirliği üzerindeki tartışmalar, insanın dünyayı anlama ve ona anlam verme çabasının bir parçasıdır. İyilik ve kötülük problemi, insanlık tarihinin her döneminde güncelliğini korumuş ve muhtemelen insan var oldukça tartışılmaya devam edecektir. Bu nedenle, iyilik ve kötülüğün kaynağı ve bilinebilirliği üzerine yapılan her tartışma, insan olmanın ne anlama geldiğini daha iyi kavramamıza katkıda bulunacaktır.

İyilik ve kötülük probleminin tarihsel süreç içerisinde sürekli gündemde olması ve birçok ilmî disiplin tarafından tartışılması konuyu daha da önemli kılmaktadır. İslam düşüncesine bakıldığında, Kelam ilminin yanında İslam felsefesi, ahlak ve usûl-i fıkıh gibi alanlarda da iyilik ve kötülük problemi işlenmiş olup bu konuya dair pek çok eser kaleme alınmıştır. (Bkz. Çelebi, 1998, 56-57) Biz bu çalışmada konuyu genelde, kelam ilmi açısından, özelde ise Eş'arî geleneğinin ve felsefî kelam geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan Seyyid Şerif Cürcânî özelinde ve onun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler bağlamında ele alıp değerlendireceğiz. Kelam tarihinde felsefî kelam denilen "memzuc dönem" konuların felsefî ve kelâmî perspektiften ele alındığı, felsefenin kelamda kelamın da felsefede

değerlendirildiği bir dönemdir. Böyle bir dönemde iyilik ve kötülük problemi gibi kadim tartışmalara konu olmuş bir problemin bu dönemin bakış açısı ile nasıl değerlendirildiği şüphesiz önemli bir husustur. Kalam ilminde konu, iyiliğin ve kötülüğün kaynağı, ortaya çıkışı, Tanrı ile ilişkisi, insanın bunlar üzerindeki etkisi, aklın ve ilahi kanunların bu değerleri belirlemedeki yeri açısından ele alınmıştır. Biz de bu problemler temelinde Seyyid Şerif Cürçânî'nin görüşlerini ve Mu'tezile anlayışına yaptığı eleştirileri ortaya koymayı amaçlamaktayız. Bu çalışmada felsefi ve kalamî kaynakların yanında Cürçânî'nin kendi eserleri ve Mu'tezilî âlimlerin ilgili eserleri temel alınmıştır. Çalışmamızda eleştirel, tasvîri ve betimleyici bir yöntemle konuya dair karşılaştırma, sentez ve çıkarımlar yapılmıştır.

1. İyilik/Hüsün ve Kötülük/Kubuh Kavramlarının Tanımı

Hüsün (hüsn) kelimesi isim olarak "istenilen, sevilen şey ve güzellik" anlamında kullanılırken masdar olarak ise "güzel olmak" anlamını taşır. (İbn Manzûr, 2009, 138-142, 653-654) Hüsün kelimesini "istenilen ve beğenilen her şey, mutluluk veren" olarak tanımlayan Rağîb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise hüsün kelimesinin üç bölüme ayrıldığını bu bağlamda bir şeye akıl, hevâ ve duyu bakımından güzellik değerinin yüklenebilir olduğunu ifade etmiştir. Halk dilinde hüsün kelimesinin göze hitap eden güzellik açısından, Kur'an ayetlerinde ise genellikle kalp gözünün güzel gördükleri bakımından kullanıldığını ayrıca günlük dilde estetik anlamda, Kur'an dilinde ise ahlâk terimi olarak kullanıldığını belirtmiştir. Kabih kelimesi ise hasenin zıddı olup "bir kimsenin yüz çevirdiği maddi şeyler, göze hoş gelmeyen, insana rahatsızlık veren eylemler ve davranışlar" anlamına gelir. Kabih kelimesiyle benzer anlam taşıyan seyyie kelimesi ise hasenin zıddı olup bu kelime insanların birbirleriyle olan ilişkilerine dair ahlâki değerleri belirtmek için kullanılır. (İsfahânî, 2012, 398, 779, 1169; Gümüšoğlu, 2019, 398 vd)

Hüsün ve kubuh kavramları estetik değerler açısından güzel ve çirkin ifadeleri ile kullanılırken, dini ilimler açısından daha çok iyilik ve kötülük manalarıyla fiillerdeki ahlâki değerleri ifade etmek için kullanılır. (Topaloğlu - Çelebi, 2015, 136) Seyyid Şerif Cürçânî'ye (ö. 816/1413) göre hüsün ve kubuh üç anlam taşımakta olup bu anlamlardan birincisi güzelliğin yetkinlik, çirkinliğin ise eksiklik sıfatı olmasıdır. Örneğin; bilgi ve cehalet. Bilgi, bulunduğu kişiyi yetkin kılan üstün bir hâl olup bu bakımdan güzeldir. Cehalet ise tam tersine bulunduğu cahil kimse için bir eksiklik olup düşük bir vaziyettir. Bu bakımdan çirkindir. Cürçânî açısından hüsün ve kubuhun ikinci anlamı ise, güzelliğin maksada uygun çirkinliğin ise maksada aykırı olmasıdır. Herhangi bir amaca uygun veya aykırı olmayan fiiller güzel ve çirkin olarak nitelendirilemezler. Maslahat ve mefsetet açısından ise güzellik maslahatı, çirkinlik ise mefseteti içeren olarak bu bakımdan itibari bir anlam taşımaktadır. Cürçânî'ye göre hüsün ve kubuhun üçüncü anlamı insan fiilleri ile alakalı olanıdır. Kalam ilminde tartışılan kısım da genelde bu bağlamdadır. Bir fiile övgünün peşinen, sevabın sonra taalluk etmesiyle fiilin güzel olması, yine fiile yerginin peşinen cezanın sonra taalluk etmesiyle fiilin çirkin olması hüsün ve kubuhun üçüncü anlamıdır. Bu durum yalnızca insan fiilleri için geçerli olup ilahi fiiller açısından yalnızca övgü ve yergi kabul edilebilir. Cürçânî tüm fiillerin eşit durumda olduğunu ve şâri'nin (hüküm koyanın/Allah'ın) emretmesi ve yasaklaması sonucu fiillerin övgü ve yergi, sevap ve ceza niteliklerine sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir fiilin zâtında bu nitelikler bulunmadığı için fiillerin hükmü bu anlamda şer'idir, akli değildir.(Cürçânî, 1997, 93, 177, 86-87; Cürçânî, 2015, 3/312)

Kelam ilminde hüsün ve kubuh konusundaki tartışmalar genellikle bu kavramların üçüncü anlamı çerçevesinde yani övgü ve yergiye, sevap ve cezaya konu olan eylemler bakımından yapılmıştır. Bu konuda kelamcılar arasında görüş farklılıkları bulunmakta olup fiillerdeki ahlaki değerlerin kaynağı, mahiyeti ve bilinebilirliği yönünden çeşitli görüşler beyan edilmiştir.

2. İyilik ve Kötülüğün Kaynağı ve Bilinmesi Problemi

İyilik ve kötülüğün kaynağı ve bilinmesi problemi, insanlık için sadece teorik bir mesele değil, aynı zamanda pratik bir sorundur. İnsanlar günlük hayatta sürekli olarak iyi ve kötü arasındaki seçimlerle karşı karşıya kalır ve bu seçimler onların yaşamını, kültürel çevresini ve dünyasını şekillendirir. Bu nedenle, iyilik ve kötülüğün nereden kaynaklandığı, nasıl bilinebileceği ve bu bilgilerin nasıl uygulanacağı konusu, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde hayati bir önem taşımaktadır.

Kelam ilminde iyilik ve kötülüğe dair tartışmalar insan fiilleriyle ilişkili olarak yapılmaktadır. İyilik ve kötülük problemi, temelde kaynağının ne olduğu ve nasıl bilindiği üzerinden tartışılmıştır. Kelam mezhepleri arasında yapılan insanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışmaları iyilik ve kötülüğün kaynağı ve nasıl bilinebildiği ile doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda kelam mezhepleri arasında ciddi söylem farklılıkları oluşmuştur.

2.1. Kaynağı Açısından İyilik ve Kötülük

İyilik ve kötülüğün kaynağı problemi, farklı kültürlerde ve düşünce sistemlerinde çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Teolojik yaklaşımlar genellikle iyilik ve kötülüğün kaynağını ilahi bir iradeye bağlar. Bu yaklaşıma göre, iyilik Tanrı'nın iradesine uygun olan, kötülük ise bu iradeye aykırı olan her şeydir. İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi monoteist dinlerde, iyilik Tanrı'dan gelirken, kötülük insanın özgür iradesiyle yaptığı yanlış seçimlerin sonucudur. Ancak, kötülüğün mutlak kaynağı konusunda bu dinlerde de farklı yorumlar bulunmaktadır. Felsefi yaklaşımlar ise iyilik ve kötülüğü daha çok ahlaki ve ontolojik boyutlarda ele alır. Modern felsefede ise, iyilik ve kötülüğün kaynağı daha çok insanın akıl ve duygu mekanizmaları, toplumsal yapılar ve psikolojik süreçlerle açıklanır.

İslam Kelamına baktığımız zaman, fiillere ilişkin ahlâki değerlerin nasıl ortaya çıktığı/meydana geldiği konusunda Mu`tezile hüsün ve kubuh olarak nitelendirilen fiillerin kaynağının bizzat insanın kendisi olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre insan Allah tarafından kendisine fiilin öncesinde verilen istitâat ile fiillerini yapma gücüne sahiptir ve insan iyi ve kötü olan tüm fiillerin fâili konumunda olduğundan fiillerinin kaynağı da insandır. İlâhi fiillerin hepsinin güzel ve iyi mahiyette olduğunu Allah'ın çirkin olan fiilleri işlemekten münezzeh olduğunu vurgulayarak ilâhi fiillerden kabihî uzaklaştırmaya dayanarak insana ait fiillerin kaynağının Allah olamayacağını kabul etmişlerdir. (Kâdi Abdülcebâr, 2013, 2/8-28; Arslan, 2021, 112-122) Eş`arîler ise tüm fiillerin kaynağı olarak Allah'ı kabul etmektedirler. Zira Allah, insan fiilleri de dâhil olmak üzere her şeyin yaratıcısıdır. İnsanın kendi fiillerini meydana getirmesinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. İnsanın fiilleri üzerindeki etkisi yalnızca kesb ileidir. Bu nedenle ahlâki değerlerin kaynağı da Allah'tır. (Eş`arî, 2017, 86-95; Teftâzânî, 2018, 205-208)

Teklifin kaynağının ne olduğu yönündeki tartışmalar kapsamında Eş'ariler teklifin kaynağı olarak ilahi kanunları (şeriatı) hâkim olarak görmüşlerdir. Mu'tezile ekolü ise teklifin kaynağı olarak akli hakim olarak görürken dini konular hakkında verilen hükümlerde genellikle akli hâkim olarak kabul etmezler. (Ebü'l-Hüseyn el-Basri, 1964, 2/886-887; Câhiz, 1969, 6/292) Ancak fiillerin iyi ve kötü, güzel ve çirkin olduklarına dair hükmün akıl tarafından verildiğini kabul ederler. Mu'tezili düşüncede akıl fiillerin maslahat ve mefsedet yönünü bilir. Allah'ın fiiller hakkında hüküm vermesi fiillerin taşıdığı bu niteliklere dayanmaktadır. Böylece aklın önceden bildiği ve ilahi kanunların da bildirdiği birbiriyle uyum halindedir ve akıl Allah'ın fiillerdeki değerine ilişkin hükmü de bilmiş olur. (Kâdî Abdülcebâr, 6/1, 103-110; Aslan, 2012, 58 vd) Bazı Mu'tezile âlimleri aklın fiillerin değeri konusunda tek başına hâkim olamayacağını yalnız fiillere ait yön ve itibarlar hakkında hüküm verebileceğini kabul etmiştir. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/22) Matûridiler de fiillerdeki maslahat ve mefsedet yönlerinin ilahi emir ve yasakların öncesinde bulunduğunu bu emir ve yasakların maslahat ve mefsedete uygun olarak hükmün gerçekleştiğini kabul etmektedirler. (Mâtürîdî, 2020, 430-436; Sâbûnî, 2011, 123-155; Neseî, 2017, 70; Çelebi, 1998, 83)

Hüsün ve kubuhun kaynağına yönelik kelim ekollerinin savunmaları onların insan fiillerine dair görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir. Mu'tezile'nin fiillerin kaynağı olarak insanı kabul etmesi fiillerdeki değerleri de aynı şekilde insana dayandırması ve insan aklının değerlere ilişkin hükümleri bilmede yetkin konumda olduğunu kabul etmesi akıl ve irade sahibi olan insanın sorumluluğu açısından gerekli görülmüştür. Eş'arilerin insan eylemlerini ilahi irade ve kudrete dayandırmaları fiillerin Allah tarafından yaratıldığı anlayışına bağlı olarak fiillerdeki değerlerin de varlığını Allah'ın yaratmasına dayandırmasına ve değerlerin ancak ilahi kanunların bildirmesi sonucu bilinebileceği ve değerlere ilişkin hükmün de din tarafından verilebileceği düşüncesine götürmüştür.

2.2. Bilinmesi Açısından İyilik ve Kötülük

Fiillerdeki iyi ve kötü değerlerin ne ile bilindiği konusunda yine kelim ekolleri farklı düşünmüştür. İyilik ve kötülüğün ancak ilahi kanunlar ile bilinebileceğini savunan kelim ekollerinden Eş'arilere göre fiillere değerini veren dindir. (Râzî, 2019, 166; Beyzâvî, 2014, 212; Topaloğlu - Çelebi, 2015, 137) Dinin fiilleri emretmesi ve yasaklaması ile fiiller iyi ve kötü olarak vasıflanırlar. Fiiller ilahi irade tarafından emredildiği için iyi yasaklandığı için kötüdür. Bir insanın dini açıdan mükellef olması da ancak ilâhî emirle yani ilahi kanunların bildirmesiyle olur. İnsanın akıyla şeriaten önce fiillerin iyi ve kötü olduğunu bilip ona göre davranması onu dini açıdan mükellef kılmaz. Bu anlayışı savunan hem Eş'arilere hem de fıkıh ekollerinin geneline göre hüsün ve kubuh itibari olup kişilere, zamana ve amaçlara göre değişkenlik gösterebilir. Zira bir fiil bir kimsenin amacına uygun ise onun için iyi, başkasının amacına aykırı ise onun için kötü olabilir. (Teftâzânî, 2019, 592; Beyzâvî, 2014, 212) Yine bu anlayışa göre fiillerin değerlerin zatına ait nitelikler olması halinde bunların farklı şekillerde algılanmaması gerekir. Örneğin; yalan söylemek çirkin bir fiil iken bir kimseyi ölümden kurtarmak gibi durumlarda yalan söylemek iyi bir fiil olabilir. İleri sürülen bir diğer gerekçe de insan iradesinin mahlûk olmasına bağlı olarak bu iradesinden meydana gelen fiillerin ihtiyari değil genellikle ıztirari olmasıdır. İhtiyari olmayan fiillerde hüsün ve kubuh niteliklerinin olması anlamsızdır. (Âmidî, 2008, 79; Gazzâlî, 1324, 1/57-58)

Fiillerdeki değerlerin itibarlılığını benimseyen bu anlayışın değerlerin değişebilirliğini kabul etmeleri değerlerin sübjektif olduğunu gösterir. İnsanın mahlûk olarak kabul edilen iradesinden neşet eden eylemlerin zaruri olması, değerler üzerinde insanın etkisinin olmadığını gösterir. Bu durum da zaten değerlerin itibarlılığını savunan anlayışın aynı zamanda insanın fiillerinde cebr altında olduğunu ve tüm fiillerin Allah tarafından var edildiğini destekler niteliktedir. Bütün ahlaki değerlerin ilahi kanunlar ile bildirilmesi ve belirlenmesi, her şeyin mutlak irade ve kudrete dayandırılması insan aklını öteleyen, akli değersizleştirilen ve insanın ontolojisine de aykırı bir tutum olabilir. Değerlerin akıl ile değil din tarafından bilinebileceğinin savunulması değerlerin yalnızca ilahi kanunların bildirdikleriyle sınırlandırmak anlamına da gelebilir. Değerlerin itibarlılığını savunanların gerekçeleri değerlerin fiillerin zatına ait özellikler olmadığına ilişkin tutarlı bir iddia olabilir ama akli tamamen devre dışı bırakarak bütün fiillerdeki değerlerin şeriate/dine bağlı kılması açısından problem sayılabilir. Zira bu durumda fiiller sadece Allah'ın belirledikleri ve bildirdikleriyle sınırlı kalır ki bu da dinin değerini belirlemediği eylemlerin dışta kalmasına yol açabilir. Bu nedenle de insanın yalnızca dinin bildirdiği fiillerden sorumlu olması ve vahyin bildirdiklerinin dışında kalan fiiller için sevap veya cezanın olmaması gerekir.

Hüsün ve kubuhun kaynağının akıl olduğunu kabul eden kelim ekollerinden Mu'tezile ve Matürîdiler göre ise değerler ilahi kanunlar ile değil insanın akli ile bilinebilir ve değerler fiillerin zati özellikleridir. (Kādî Abdülcebbar, 2013, 2/22; Mâtürîdî, 2020, 60-64; Şehristânî, 2011, 86) Mu'tezile kelamcıları akıl sahibi bir varlık olan insanın iyi ve kötü olanı ayırt edebilme potansiyeline sahip olmasına bağlı olarak insanın sorumluluğunu geçerli kılan bilgilerin de akli olduğunu savunmuşlardır. Bazı Mu'tezile âlimleri değerlerin fiillerin zatına ait nitelikler olduğunu bazıları ise sıfatına ait haller olduğunu kabul etmişlerdir. (Eş'arî, 2019, 492) Sonraki Mu'tezile kelamcıları ise konuyla ilgili daha dengeli bir tutum sergilemişlerdir. Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) bütün fiillerin akli açıdan bilinemeyebileceğini, aklın bazı fiillerin değeri hakkında hüküm vermek için yeterli olamayacağını bu nedenle vahye ihtiyaç duyulduğu durumların olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre akli ve şer'i olarak bilinen konular farklıdır. Örneğin Allah'ın varlığı ve birliği, doğruluk ve yalan, adalet ve zulüm, iyilik ve kötülük, gibi konular akıl tarafından bilinebilir. İbâdetlerin nasıl olacağı, bireysel ve toplumsal alana dair hukuki normlar gibi konular ise ancak vahiy ile bilinebilir. (Kādî Abdülcebbar, 2013, 2/424) İnsanın mükellef olması için de peygamberin tebliğ şartı olmayıp insanın akletmesi sonucu bildikleri sorumlu olması için yeterlidir. (Kādî Abdülcebbar, 2013, 1/64)

Mâtürîdiler değerlerin fiillerin zatına ait nitelikler olduğunu ve değerlerin kısmen akli kısmen de şer'i olarak bilinebileceğini kabul etmektedirler. Onlara göre fiillere ait değerler akli olarak bilinse de her yönüyle akıl tarafından kavranamazlar. İnsan aklının vahye ihtiyaç duyduğu alanlar olup aklın ulaşamadığı bilgiler vahiy tarafından bildirilir. (Mâtürîdî, 2020, 60-64, 434-435; Altıntaş, 2013, 455) Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre ise insan akli iyi ve kötü olana ilişki bilgiye sahip olsa da insan iyiliğin emredilip kötülüğün men edildiğini ancak ilahi kanunun bildirmesiyle bilebilir. (Nesefî, 1993, 1/457-458) Matürîdilerin değerlere yönelik bu söylemleri insan fiillerindeki uzlaştırıcı tavrın bu konuya yansımadır denilebilir. Değerler konusunda hem insan aklına hem de vahye pay vermeleri

değerlerin belirlenmesinde ikisinin de etkili olduğunu göstermektedir. İnsanın aklını ötelemeyen, aklının sınırlı olduğunu farkındalığıyla aklın vahye ihtiyaç duyduğunu vurgulamışlardır. Bu anlayışları değerlerin objektif yapıda olduğunu göstermektedir.

Değerlerin kaynağının akli olduğunu savunan Mu'tezile ve Mâtürîdî ekolü çeşitli gerekçeler ile neden akli açıdan bilinebilirliğini savunmaya çalışmışlardır. Onlara göre değerlerin ilahi kanunlar ile biliniyor olması halinde dinin gelmediği dönemlerde iyi ve kötü olarak nitelendirilen fiiller arasında değerler bakımından herhangi bir fark olmamış olurdu. Doğruluk ve yalan ontolojik açıdan birbirine zıt olan fiil iken değer açısından eşit durumda olduklarında birinin haram diğerinin farz olması manasız olurdu. (Çelebi, 20 Ağustos 2024) Yine değerlerin kaynağının vahiy olduğu söylendiğinde insanları bazı eylemleri yapıp bazılarını yapmamakla yükümlü tutarak bu fiillerden ötürü onların ahirette ceza ve mükâfat vermek manasız olurdu. Bunun nedeni vahyin emredip yasakladığı fiillerin zaten hüsün ve kubuh yönüyle alakalı olmasındandır. Bunları inkâr etmek dinin zaruri olan ilkelerini inkâr etmek olur. Bir diğer gerekçe de değerlerin akli değil şer'i olması halinde yeryüzünde ilahi kanunları kabul eden ve etmeyen herkesin adaletin, doğruluğun iyi olduğu zulmün ve yalanın kötü olduğu konusunda ortak fikre sahip olmamaları gerekirdi. Oysa tüm insanlar bu konuda hemfikirdir.(Çelebi, 1998, 67-71)

Değerlerin akli olduğunu benimseyen bu anlayışın ileri sürdüğü gerekçeler insan aklının vahiy gelmeden de fiillere ilişkin değerler hakkında bilgiye sahip olduğunu beyanır. Vahyin bizzat kendisi aklın iyi ve kötü güzel ve çirkin olarak gördüklerinin emredilip yasaklanmasında esas olduğuna dair bilgileri vermektedir. (en-Nahl 16/90; el-Bakara 2/172; el-Maide 5/4, 87; el-A'raf 7/157) Dolayısıyla ne akli ötekileştirip yalnızca vahyi esas almak ne de vahyi ötekileştirip yalnızca akli esas almak dengeli bir tutum olmamaktadır.

3. Cürçânî'nin Mu'tezile Eleştirisi

Cürçânî fiillerdeki değerlerin kaynağı olarak ilahi kanunları (şeriatı) kabul etmektedir.(Cürçânî, 2015, 3/246) Ona göre ilahi kanunlar tarafından yasaklanan şeyler kötü /çirkin olurken yasaklanmayan şeyler ise iyi/güzel'dir. Değerler hakkında hüküm veren şeriat olup akıl şeriatın bildirmesinden önce fiilin iyi ya da kötü olduğunu bilmez. Şeriat fiilin değerini hem tespit eder, hem açıklar. Fiillerin değeri ilahi kanunlar tarafından verilen hükme göre belirlenir. Hüküm koyucu dilerse iyi olanı kötü, kötü olanı ise iyi kılabilir.(Cürçânî, 2015, 3/314) Hüsün ve kubuha ilişkin Cürçânî'nin bu ifadeleri her şeyden önce Allah'ın iradesini ve kudretini sınırlandırmamaya dayalı olup Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ve yarattıkları hakkında dilediği gibi hüküm verebileceğinin kabulüdür. İnsan aklının fiillerdeki değerlere yönelik hüküm verme, açıklama, tespit etme durumlarında bir rolünün olmadığını tüm bu durumların şeriat tarafından gerçekleştirildiğini kabul ettiğini göstermektedir. Cürçânî'nin bu görüşü asıl itibarıyla Eş'arî geleneğin temel bakış açısını yansıtmaktadır.

Cürçânî hakkında iyi/güzel ve kötü/çirkin olarak hüküm verilen değerlerin akli olmadığını savunarak bunun sebebinin insanın eylemlerinde özgür değil mecbur oluşuna bağlamıştır. Cürçânî, insan fiilleri konusunda birbirine zıt görüşte olan Eş'arîlerin ve Mu'tezile'nin cebr konusunda görüş birliği içerisinde olduklarını belirtir. Onun açısından bu

görüş birliği Eş'arîlerin insanın fiillerinde özgür olmadığına dayalı olarak iyiliğin ve kötülüğün de şer'i olduğunu yani akli olmadığını savunması iken, Mu'tezile'nin ise ihtiyari olmayan fiillerde iyi ve kötü olarak nitelendirilen sıfatların bulunmadığını kabul etmesidir. (Cürcânî, 2015, 3/316)

3.1. Değerlerin Akli Açıdan Bilinmesine ve Hakikiliğine İlişkin Eleştirileri

Cürcânî değerlerin fiillerin zatına, zatta bulunan sığata ve fiillerdeki itibari yönlerede ait olduğunu ileri süren çeşitli Mu'tezilî görüşlerin hepsini reddederek değerlerin ilahi kanunlar tarafından belirlendiğini ve itibari olduğunu kabul etmektedir. Değerlerin zati olması halinde zattan hiçbir şekilde ayrılmaması gerektiğini belirterek bazı durumlarda iyi olan fiilin kötü, kötü olan fiilin ise iyi olabileceğini söylemiştir. Örneğin; bir kimseyi ölümden kurtarmak ya da bir peygamberi zalimin zulmünden korumak amacıyla söylenen yalanlar güzel ve zorunlu olur ki yapılmadığında zemmi gerektirebilirler. Cürcânî'ye göre bu duruma bir kimsenin kalkıp ta şu ifadeleri söylemesi geçerli olamaz. Bu örneklerde zorunlu ve güzel olarak görülen bir kimseyi ölümden kurtarmak ve peygamberi zalimin zulmünden korumak olup burada kurtarma ve koruma yalan söylemeden de gerçekleşebilir. Bir kimsenin söylemi haber verme maksadı taşımayacak tarzda başka anlamları kastederek tarz ya da tevriye² tarzında söylemesi de imkân dâhilinde olabilir ve bu durumda kişi yalan söylememiş olur. Bu nedenle de yalan çirkin olur yani güzel olmaz. Cürcânî bu itiraza karşı bazı durumlarda tarz ya da haber verme anlamlarının kastedilmediğinin de imkân dâhilinde olduğunu bu tür durumlarda sözü söyleyenin hangi amaca binaen haber verdiğiine dair kesin bir sonuca ulaşamayacağını dolayısıyla bu tarzda söylenen sözlerde yalan olmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre her sözü doğru kılacak fazlalık ve noksanlık olabilir ki burada doğru çirkin yalan ise güzel olur. Bu da doğruluğun zâti olarak güzel olmadığını gösterir.(Cürcânî, 2015, 3/324)

Cürcânî, Mu'tezile'nin konuya dair delillerini zikrederek bu delilleri çürütmeye yönelik savunmalarda bulunmuştur. Hakiki ve ilzami olarak nitelendirdiği deliller şöyledir:

1. Mu'tezile'nin hakiki delillerinden ilki, yeryüzündeki tüm insanlığın ilahi kanunları kabul edenlerin ve etmeyenlerin tümü zulmün ve adam öldürmenin çirkin olduğunu adaletin güzel ve doğru olduğu konusunda hemfikir olduklarını ileri sürmesidir. (Kâdî Abdülcebâr, 1965, 14/154)

Buna cevaben Cürcânî ise, ileri sürülen bu durumların zaten hüsün ve kubuhun maksada uygunluk ve aykırılık açısından akli anlamına binaen olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla akli olduğu anlamında kimsenin itirazı olmadığını bu konuda tartışmanın olmadığını ileri sürmüştür. Hüsün ve kubuhun tartışılan anlamda (yani övgü ve yergiye konu olan) ise kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. (Cürcânî, 2015, 3/330)

2. Mu'tezile'nin hakiki delillerinden ikincisi ise doğruluğun ve yalanın bir maksadı gerçekleştirme gayesinde olan biri için eşit durumda olması halinde bu kimsenin yalanı değil doğruluğu tercih edeceğini zira doruluğun insan aklında yer edindiğini, aynı şekilde bir kimsenin ölmek üzere olan biriyle karşılaştığında hiçbir çıkar ve teşekkür beklemeden o kimseyi ölümden kurtarmak için çabalamayacağını tercih ettiğini ileri sürmesidir. (Cüveynî, 2010, 217; Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/14)

² Ta'riz, bir kimsenin dokunaklı, kinayeli söz söylemesi iken Tevriye ise bir kimsenin söylediğinin tersini kastetmesidir. (Bkz. Cürcânî, 1997, 68; Vankulu, 2014, 2/2475; Asım Efendi, 2013, 6/6031, 3/3022)

Cürçânî bu itiraza karşı doğruluk ve yalanın insanın nefsinde karar kılınan durumlar olduğunu, doğruluğun maslahata uygun yalanın ise maslahata aykırı olduğunu söylemiştir. Mu'tezile'nin öne sürdüğü delilin varsayıma dayalı olduğunu bu nedenle zikredilen varsayım durumlarının gerçekleşmesi gerektiği anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir. Gerçekleşmesi halinde de doğruluğun yalana tercih edilmesinin nedeni olarak doğruluğun maslahata uygun olduğu için tercih edildiğini yoksa doğruluğun fiilin zatından dolayı güzel olduğu için tercih edilmediğini vurgulamıştır. Fiillerdeki güzellik ve çirkinlik durumlarının onların zatına ait özellikler olmadığını bir kez daha dile getirmiştir. Cürçânî ölmek üzere olan birini ölümden kurtarma örneğine karşılık ise bu durumun insanın insana karşı duyduğu merhamet ve şefkatten kaynaklandığını ve kurtarmak isteyen kimsenin o an kendini o kimsenin yerine koymasına yani o anki empati duygusuna bağlı olarak bunu yapmak istediğini söyler.(Cürçânî, 2015, 3/330)

Cürçânî, Mu'tezile'nin iki hakiki delilinden sonra ilzami olarak gördüğü iki delilini de zikreder ve buna karşı kendi delillerini sunar.

1. Mu'tezile'ye göre eğer Eş'arîlerin dediği gibi iyilik ve kötülük ilahi kanunlar tarafından belirlendiyse ve ilahi fiiller için çirkin/kötü denilemeyecekse o halde Allah'ın yalan söylemesi de güzel/iyi olur ki bu durumda ise resullerin ve dinlerin insanlara gönderilmesi de geçerli olmaz. Zira Allah gönderdiği resulleri mucize ile desteklemek istediğinde yalancı konumda olabilir. Böyle bir durumda ise gerçek ve yalancı resulleri ayırt etmek mümkün olmaz. İlahi kanunlar tarafından verilen hükümler bu durumda sabit olmaz ve resul göndermek de faydasız olur. Aynı şekilde kendini peygamber olarak gösteren yalancı peygamberlerin elinde Allah'ın mucize meydana getirmesi de iyi ve güzel olur. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 2/32-44)

Cürçânî'nin bu itiraza cevabı yalanın akli açıdan yani maksada aykırılık açısından çirkin olmasının Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığına gerekçe olarak getirilemeyeceğidir. Yine yalancı peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde mucizenin meydana gelmesinin adetsel olduğunu yoksa yalanın imkânsız olmasından kaynaklanmadığını yalan söylemesinin imkân dâhilinde olduğunu elinde gerçekleşen mucizenin ise kesin olarak doğru olduğunu söylemiştir.(Cürçânî, 2015, 3/332)

2. Mu'tezile'ye göre iyilik/güzellik ve kötülük/çirkinlik Eş'arîlerin dediği gibi ilahi kanunların bildirmesiyle biliniyorsa o halde dini konularda verilen hükümlerin maslahat ve mefsedet ile nedenlendirilmesi de mümkün olmaz. Oysa bu konuda görüş birliği vardır. Maslahat ve mefsedetler ile ta'lilin imkânsız olmasıyla birlikte hem içtihad kapısı kapanır hem de pek çok konu hükümsüz kalabilir. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 1/232-242)

Cürçânî'nin bu delile karşı cevabı, maslahat ve mefsedetlerin, maksada uygunluk ve aykırılık açısından iyilik ve kötülüğün akli manasına binaen olmasıdır. Tartışmanın hedefinin aklın maslahata ya da mefsedete ulaşmak olmadığını hatırlatmış ve ilahi hükümlerin insanın hem faydasını gözetmek hem de zararlarını gidermesi açısından Allah'ın kullarına lütfu olduğunu söylemiştir.(Cürçânî, 2015, 3/334)

Cürçânî, Mu'tezile'nin öne sürdüğü gerekçelere karşı genellikle hüsün ve kubuha dair tartışmaların övgü ve yergiye konu olan anlamda olduğunu ama Mu'tezile'nin delillerindeki söylemlerin hüsün ve kubuhun amaca uygunluk ve aykırılık anlamı açısından olduğunu bu yönüyle hüsün ve kubuhun zaten akli olduğunu vurgulayarak aslında tartışmanın kapsamı dışında olduğu görünümü vermektedir. Oysa Mu'tezile tarafından sunulan gerekçeler ve

Cürcânî tarafından bunlara verilen cevaplar tartışmaların hüsün ve kubuhun farklı anlamlarına ilişkin olsa da ve Cürcânî her defasında tartışmayı övgü ve yergiye konu olan anlamına indirgemeye çalışsa da bunların birbirinden tamamen ayrı olmayacağı görülmektedir. Son peygamberden sonra yeni bir vahiy gelmemiş ve şeriat son ilahi mesajla bildirilmiştir. Peygamberden sonra Müslümanlar yaşadıkları toplumun ihtiyaçlarını gözetmiş yaşanan farklı olay ve durumlar karşısında çeşitli hükümler vermişlerdir. Vahyin ilkelerini esas alarak yeni yöntemlerle problemlere çözüm üretme yoluna girmişlerdir. Tüm değerlerin din tarafından belirlendiğinin kabul edilmesi halinde ortaya çıkan yeni durumlar karşısında şeriatın herhangi bir bildirimini olmayacaktır. Dolayısıyla değerlerin şeriat tarafından bilinmesi hakkında hüküm verilecek her fiilin aynı zamanda şeriat tarafından emredilip yasaklanması anlamına gelir. Bu açıdan Mu'tezile'nin gerekçesi daha tutarlı olup Cürcânî'nin cevapları yeterli ve pek tatmin edici durmamaktadır.

Cürcânî fiillerin değeri hakkında verilen hükmün şeriat ile olduğunu Mu'tezile'ye yönelttiği cevaplar ile sabit kılındığını söylemiştir. Ona göre ilahi kanunlardan önce fiillere ait olan vacip, haram, mekruh, mendup ve mübah hükümleri ve bunlara ait olan yasaklama, mübahlık ve duraksama hükümleri de bulunmamaktadır. Bu söylemleri hüsün ve kubuhun akliliğini ve şeriaten önce akli açıdan bilinebilir olduğunu savunan Mu'tezili anlayışa yöneliktir.(Cürcânî, 2015, 3/334) Mu'tezile zaruri olmayan eylemler arasında akli olarak idrak edilen fiilleri hüsün ve kubuh açısından vacip, haram, mekruh, mendup ve mübah olarak beş gruba ayırmıştır. Maslahat ve mefsetet yönüyle bir fiilin yapılması mefseteti içeriyorsa haram, terk etmesi mefseteti ihata eden fiiller vacip, yapılması maslahat içeriyorsa mendup, terk etmesi maslahatı kapsıyorsa mekruh, yapılması ya da terk etmesi bu ikisini de kapsamıyorsa mübah olur.(Kādî Abdülcebbar, 2013, 2/48-50)

Mu'tezile'ye göre fiillerin güzel ve çirkin olduğu akılla bilinmeyen fiiller hakkında hüküm verilecek yönleri bilinmediği için şeriaten önce bu fiillere dair ayrıntılı olarak hüküm verilmez. Ancak icmali olarak yasaklama, duraksama ya da mübahlık hükümleri verilebilir. Yasaklama hükmüne örnek olarak bir başkasının mülkünü sahibinden izinsiz tasarruf etmektir. Bu yasaklama hâli duyulur dünyadaki hâlidir. Oysa Cürcânî'ye göre gayb ve duyulur dünya birbirinden farklıdır ve verilen örnekteki durum hakkındaki yasaklama hükmü ilahi kanunlardan alınmıştır. Mu'tezile'ye göre mübahlığın iki delili olup ilki mülk sahibine zarar vermeyen bir kullanım olmasından ötürü mübah olmasıdır. Bir başkasının aynasına bakmak ya da bir kimsenin duvarında gölgeye durmak. Cürcânî mübahlığa ve ona verilen örnek üzerinden cevabı aslın, şeriat tarafından hükmünün sabit olmasıdır. Aklın asıl olan hakkında hüküm vermesi amaca ve doğaya uyumluluk anlamında olabilir yoksa tartışılan anlamda (hüsün ve kubuhun övgü ve yergiye konu olan anlamında) asıl hakkında aklın hüküm vermesi kabul edilemezdir.(Cürcânî, 2015, 3/334-336)

Mu'tezile tarafından mübahlığa getirilen delillerin ikincisi ise Allah'ın insanın faydasını gözetmesidir. Allah'ın kullarının faydalanması için yararlanabileceği her şeyi onun için yaratmasıdır. Bu durum yararlanmanın mübah olmasını gerekli kılar ki olmaması halinde tüm bunları yaratması abes olurdu. Akli açıdan haram olduğu anlaşılmazdır. Buna örnek ise çok susayan bir kimsenin susuzluğunu gidermek için denizden, nehirden su içmesidir. Su için kimsenin aklına Allah'ın onu o sudan men edeceği ya da su içerse onu helak edeceği gelmez. Dolayısıyla akıl bu durumda hüküm vermez. Cürcânî'nin mübahlığın

ikinci deliline yönelik getirilen bu örneklere cevabı ise Allah'ın bizim bilmediğimiz farklı amaçlar için yaratmış olabileceğini ya da susayan kimsenin arzularını ve şehvetini dizginlemesi veya sabretmesi için yaratmış olabileceğini ileri sürmüştür. Bu durumlar karşısında o kimseyi mükâfatlandıracaksa o kul için büyük bir menfaat olmuş olur.

Mu'tezilenin diğer hüküm çeşidi olarak kabul ettiği ise duraksama hükmüdür. Hükmün olmaması şeklinde açıklanan duraksama nihai olarak yasaklanmayan olduğu için mübahlığa varır. Bilginin olmaması şeklinde açıklanan duraksamada ise bir mahzur ya da mübahlık vardır fakat bizlerin ona dair bilgisi bulunmamaktadır. Cürçânî ikinci anlamın daha uygun olduğunu söyleyerek bilginin yokluğunun delillerin çatışmasından ötürü değil delillerin olmamasından kaynaklandığını belirtir. (Cürçânî, 2015, 3/336)

Cürçânî eylemler hakkında verilen hükümlerin ilahi kanunların bildiriminden önce bilinmediğine dair söylemlerinde, haram vacip gibi hüküm ifadelerinin ancak vahyin onları emredip yasaklaması sonucu bu ifadeleri bileceğimiz açısından haklıdır. İnsan vahiy tarafından emredilen ve yasaklanan fiillerin akli olarak iyi ve kötü olduklarını zaten bilir ama yasaklananın haram olduğunu vahyin bildiriyle öğrenir. İnsan o fiilin kötü olduğunu vahiy yasaklamadan söyler ama vahiy yasakladıktan sonra haram ifadesini de kullanır. Burada vurgulamak istediğimiz ifadelerin hükümlere ait ifadelerin vahiy ile bilinebileceğidir. Fakat Cürçânî şeriat öncesinde iyilik ve kötülüğün amaca aykırılık ve uygunluk anlamında akıl ile bilinebileceğini kabul eder. Övgüye ve yergiye konu olan fiillerin akıl ile bilenemeyeceğini ve onlar hakkında akıl ile hüküm verilemeyeceğinin de altını çizer. Akıl ve vahiy birbiriyle uyum halinde olup vahyin muhatabı zaten akıl olup aklın uygun gördüklerini şeriat över aklın aykırı gördüklerini şeriat yerer. Bu durum aklın ve şer'an fiillerin birbirinden keskin bir şekilde ayıramayacağını gösterir.

3.2. Vücüb Alellah Görüşüne İlişkin Eleştiriler

Kelamcıların hüsün kubuh problemi kapsamında tartıştıkları bir diğer mevzu Allah'a kötülüğün nispet edilip edilmeyeceğidir. Allah'ın çirkin/kötü olan fiili işlemeyeceği konusunda genellikle kelamcılar aynı görüştedir. Eş'ariler iyi ve kötü tüm fiillerin Allah tarafından meydana getirildiğini ama ilahi fiillerin çirkin olmadığını ve hiçbir şeyin Allah için vacip olmadığını savunmuşlardır. (Cürçânî, 2015, 3/337) Mu'tezile ise kullar için en iyi olanı yapmanın Allah'a vacip olduğunu ve Allah'ın kabih/çirkin olan fiili yapmadığını/yaratmadığını savunmuştur. (Kādî Abdülcebbar, 6/1, 177)

Cürçânî bu konuda Eş'ariler ile aynı görüşte olup ona göre Allah dilediğini yapandır, dilediği gibi hüküm verendir, hiçbir şey ona vacip değildir. Allah'tan zorunlu olarak hiçbir şey çıkmaz ve Allah'ın eylemleri çirkin/kötü olmaz. Mu'tezile akli açıdan hüküm verilen bazı fiillerin Allah'a vacip bazılarının Allah için çirkin olduğunu ileri sürmüştür. Allah'a vacip olarak gördüğü şeylerden biri lütuf olup onlara göre lütuf insanı isyandan beri eyleyen itaate de yakın kılan fiillerdir. Allah'ın insanlara peygamberler göndermesi onun kullarına bir lütfudur ve kullar kendilerine gönderilen resuller sayesinde itaate yakın isyana uzak kalırlar. (Kādî Abdülcebbar, 2013, 2/354)

Cürçânî, Mu'tezile'nin öne sürdüğü bu delilin pek çok açıdan çürütülebileceğini iddia eder. Ona göre peygamberlerin gönderilmesinin lütuf olması her dönemde her bölgeye peygamberlerin gönderilmeleriyle ve tebliğleriyle o bölgedeki hâkimlerin ya da müçtehid

konumunda olanların peygamberlerin getirdikleriyle muttaki bir kul durumuna gelmesiyle olurdu ama Mu'tezile bu durumun vacipliğini düşünmez ve lütfun Allah için vacip olduğunu söyler. Oysa peygamberlerin tebliğ faaliyetlerine rağmen kendisine tebliğin ulaştığı insanların böyle olmadığı yani muttaki kul olmadığı bilinir ki bu durumda da lütfun Allah için vacipliği söz konusu olmaz. (Cürcânî, 2015, 3/338) Cürcânî bu ifadeleriyle Mu'tezile'nin Allah için vacip gördüğü lütfun kapsamını genişleterek aslında Mu'tezile'nin sadece peygamber göndermeye dayalı delilinin eksikliğini de ortaya çıkarmıştır. Kullarına resuller göndermek Rabbin kullarına ihsanı, lütfu olabilir. Yalnız bu durumun Sübhan olan Allah için vacipliği söz konusu olamaz. Vacipliğin olması ulûhiyet ile örtüşmemektedir.

Mu'tezile'nin Allah'a vacip olarak gördüğü diğer bir durum ise kullara itaatlerinin karşılığında sevap vermesidir. Kullarına itaatleri karşılığında sevap vermemek çirkin olan bir eylem olup, Allah çirkin fiili işlemekten münezzehe olduğu için kullarına sevap vermemesi düşünülemez. Dolayısıyla sevabın verilmesi Allah için vaciptir. (Kâdî Abdülcebbar, 6/1, 53) Kullara itaatlerinin karşılığında sevap verilmediği takdirde itaatın bir amacı da olmamış olur. Gayesiz olan ise abes olup her şeyi hikmetle yapan Allah için abeslik çirkin olur. İlahi fiiller Allah'ın kendisine değil kullara yönelik gayeler içerir. İnsanlara yönelik gayeler ya dünya hayatı ya da ahiret hayatı içindir. Dünya hayatı baki olmadığından insan açısından nasipsiz meşakkatli bir hâl olur. Ahiret hayatı açısından ise insana zarar ya da fayda vermek içindir ki zarar olmayacağına yanlışlığı icmaendir. O takdirde fayda için olur ki bu faydanın da insana ulaştırılması maksadın/amacın boşa çıkmaması için vacip olur. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 2/356; Eş'arî, 2019, 360-362)

Cürcânî'ye göre Allah kullarına pek çok nimetler vermiştir. Allah'ın kuldân istediği taat ona öncesinde verilen bunca nimetlere karşılık olarak hem az hem de değersizdir. Allah'ın kullarını itaatle mükellef kılmasının bir amaca maksada dayanması gerekmez. (Cürcânî, 2015, 3/338) Cürcânî'nin bu söylemleri Allah'ın iradesini sınırlandırmamaya dayalı olup ilahi iradenin dilediğini yapan konumunda olarak kullara itaatleri karşılığında dilerse sevabı vereceğini dilemezse de vermeyeceğini gösterir. Zira sevabın Allah için vacip olmadığını ve ilahi fiillerin bir amaca yönelik olarak gerçekleşmeyeceğini savunur. Cürcânî'nin düşünce sistemi açısından görüşlerine ilişkin delillendirmeler bakımından tutarlı olabilir. Allah'a hiçbir şeyin vacip olduğunu kabul etmeden de ilahi fiillerin insanlara dönük pek çok hikmet ve menfaatler içerdiğini söylemek ilahi iradeye ya da ulûhiyete gölge düşürecek bir söylem olmasa gerektir.

Mu'tezile'nin Allah için vacip gördüğü bir diğer durum ise kulların isyanlarını cezalandırmasıdır. Allah'ın isyan edenleri isyanlarından dolayı cezalandırmaması halinde hem itaat edenle aynı konumda olur hem bu durum itaat edenlerin sayısını azaltabilir hem de işlenen suçun karşılığında ceza olmadığı takdirde isyan etmeye teşvik sayılabilir. Aynı şekilde cezanın olmaması isyan edenlere izin vermek sayılır. Bu sebeple isyanın cezalandırılmaması kabihtir/çirkindir. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 2/532-540) Cürcânî de isyan eden kişinin cezalandırılması gerektiğini düşünür ama ona göre Allah dilediği gibi hüküm verir ve bu sınırlandırılmaz. Dolayısıyla Allah dilerse isyan eden kişiye ceza vermeyebilir. Allah'ın kula ceza vermemesi isyan eden kişiye yönelik lütuf olur. Ona göre ceza vermemesi hem itaat edenin hem de isyan edenin eşitliğini göstermez çünkü zaten itaat eden itaatinden ötürü ödüllendirilir. Yine ceza vermemesi toplumda insanları isyana teşvik eden bir durum

da değildir. Nitekim kulun cezalandırılacağı düşüncesi cezalandırılmayacağına nazaran daha ağır basmaktadır. Cezalandırmama durumu daha baskın olduğunda isyana teşvik ve izin verme durumları olabilir. (Cürçânî, 2015, 3/340)

Mu'tezile Allah'ın kulları için dünyada en iyi olanı yaratmasının ona vacip olduğunu söylemiştir. (Cüveynî, 2010, 235; Arslan, 2021, 149) Cürçânî ise aslahın Allah için vacipliğini kabul etmez ve şu örneği verir: Dünyada ve ahirette cezasını çeken hem fakir hem de kâfir olan kişi için en iyi olan durum bu kişinin yaratılmamış olması iken bu kişi yaratılmıştır. O halde bu kimse için henüz en iyi olan durum yaratılmamış, meydana getirilmemiştir. Bu duruma ayrıca Cübbâi ve Eş'arî arasında geçen üç kardeş meselesini hatırlatarak cevap verir. (Cürçânî, 2015, 3/340)

Mu'tezile'nin Allah için vacip gördüğü diğer bir husus ise kulların çektiği acılara karşılık Allah'ın kullarına bedel vermesidir. Kula verilen acılar, elemeler ona karşılıksız verilmişse karşılığında bedel vermek Allah'a vacip olurken kulun günah ve hatalarından ötürü elemeleri ve acıları ona vermişse o halde kula bunlar karşılığında bedel vermek Allah için vacip olmaz. Kulun çektiği elemeler ve acılar başkasından kaynaklanıyorsa böyle bir durumda Allah ya acıya sebep olan kişinin iyiliklerini ondan alıp elemeler gören kişiye vermeli ya bu kişinin başkasına acı vermesine mani olmalı ya da acı çeken kişiye çektiği acılara denk gelecek şekilde bedelini vermelidir. (Kādî Abdülcebbar, 2013, 2/325-330) Cürçânî Mu'tezile'nin bu konularda kendi arasında birçok ihtilaf yaşadığını dile getirerek onlardaki bu muhalefet hallerinin iddialarının geçersizliğine şahit olarak yeterli olduğunu söylemiştir. (Cürçânî, 2015, 3/342-346)

Mu'tezile'nin Allah'a vacip olarak gördüğü şeylerin temelinde aslında ilahi adalete uygun olma anlayışı bulunmaktadır. Mu'tezile'nin adalet merkezli düşünce sistemi açısından bakıldığında konuyla ilgili dile getirdiği gerekçeler konusunda haklılığı olmakla beraber Allah için vacip olduğunu iddia etmesi onların tepki almalarına ve gerekçelerinin de haksız görülmesine neden olmuştur. Ulûhiyet makamının sahibine vaciplik/zorunluluk yakışmaz ve Allah bundan münezzehtir. Genel olarak kelam ekollerinin ilahi sıfatların bazılarını önceleyip diğer bazılarını ötelemesi de pek tutarlı olmamaktadır. İlahi adalet, kudret, irade ve diğer sıfatlar da göz önünde bulundurularak ilahi fiillere yönelik söylemlerin gerçekleştirilmesi daha isabetli görüşleri ortaya çıkarır. Allah'ın her şeye gücü yettiği, fiillerinin hikmetli, verdiği tüm hükümlerin adil olduğu, iradesine sınır konulamayacağı bilinmelidir. İlahi iradenin sınırsızlığı ilahi adalete aykırı ya da ilkeleri olmayan keyfine göre irade eden şeklinde değildir. Cürçânî, Mu'tezile'nin Allah için vacip gördüklerini kabul etmemekte haklı olsa da delilleri nakzetmek için ileri sürdüğü cevaplarında pek de dengeli bir tutumunun olmadığı söylenebilir.

SONUÇ

Kelam ilmi açısından hüsün ve kubuh tartışmalarının boyutu mütekaddimün dönemde ele alındığı gibi sonraki dönemlerde de aynı çerçevede ele alınmıştır. Kelam mezheplerinin konuya yaklaşımları sonraki takipçilerini de etkilemiş olup Cürçânî de Eş'arî kelamcısı olarak iyilik ve kötülük meselesinde mezhebinin görüşlerini takip etmiştir. Hüsün ve kubuh kavramlarına ilişkin tanımları onun görüşlerini temellendirmede öncülük etmiş ve bu kavramların taşıdığı anlamları göz önünde bulundurularak eleştiri, delil ve itirazlarını

titizlikle yapmıştır. Fiillerin taşıdığı değerlerin şer'i olarak bilinebileceğini, onlar hakkındaki hükmün şeriat tarafından verileceğini savunmuştur. Değerlerin akli açıdan bilineceğini ve fiillerin zatına ait nitelikler olduğunu kabul eden Mu'tezili anlayışları reddederek değerlerin itibarlılığını kabul etmiştir. Cürcânî'nin bu görüşleri benimsemesi onun tarafından Eş'arilik düşüncesinin ötesinde yeni ve farklı bir yorum ve anlayışın yapılmadığını göstermektedir. Dolayısıyla güncel ve dinamik bir yapıya sahip olan iyilik ve kötülük meselesine yönelik problemleri çözüme kavuşturacak bir anlayışın Cürcânî'nin düşüncesinde yer almadığı söylenebilir. Nitekim O, tüm fiillerin ve değerlerin kaynağı olarak Allah'ı ve onun vahyini esas alan ve insanı ve aklını insanın gerçekleştirdiği fiillerde etkisiz kılan anlayışı savunur. Bu anlayış, insanı yaptığı iyilik ve kötülüklerden sorumlu olmaktan azad etmesine götürür ki bu durum toplumsal açıdan kötülüklerin önlenmesine yönelik değil tam tersine kötülüklerin çoğalmasına ve bunların ilahi irade ve kudrete dayandırılarak sorumluluktan kaçınılmasına yol açabilir. Akıl vahiy ilişkisi açısından bakıldığında vahyin kendisi aklın iyi ve kötü gördüğünü aynı şekilde vahyin de emredip yasakladığına yönelik ayetler barındırmaktadır. Cürcânî'nin hüsun ve kubuhun maksada uygunluk ve aykırılık açısından akli olarak bilinebileceğini ama övgüye ve yergiye konu olan anlamda ancak şeriatle bilinebileceği şeklindeki keskin ayırımı akıl vahiy ilişkisi bakımından problemlidir. İtidal üzere olan düşüncenin hem akli hem de vahyin değerler üzerinde etkili olduğunu ikisi arasında keskin bir ayırım yapmanın mümkün olmadığını çünkü vahyin akla hitap ettiğini sınırlı olan aklın da vahye ihtiyaç duyduğu alanların olduğunu kabul etmektir. Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin mahiyeti Cürcânî'nin savunduğu düşünce sistemi bağlamında tutarlı olsa da fiillerdeki değerlerin ontolojisi ve epistemolojisi açısından pek tutarlı görülmemektedir. Birçok hususta eleştiri yaptığı Mu'tezile'nin söylemleri, özellikle günümüz problemleri temel alındığında savunulması ve temellendirilmesi daha tutarlı ve ikna edici tarzdadır diyebiliriz.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan. (2013). *Hüsün ve Kubuh*. Ş. A. Düzgün (Ed.), *Kelam* (3. Basım). Ankara: Grafiker Yayınları.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-. (2008). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâr'u İbn Hazm.

Arslan, Hulusi. (2021). *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*. İstanbul: Endülüs Yayınları.

Aslan, İbrahim. (2012). Kadı Abdulcebbar'ın İyilik - Kötülük Düalitesine Yönelttiği Eleştiriler. H. Arslan & M. Bozkurt (Eds.), *Gnostik Akımlar ve Okültizm* (s. 45-65). Malatya: İnönü Üniversitesi.

Basrî, Ebü'l-Hüeyin el-. (1964). *el-Mu'temed*. Dımaşk.

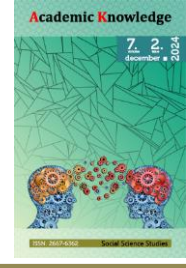
Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. (2014). *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr* (İ. Çelebi, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. (1969). *Kitâbü'l-Hayevân*. Beyrut.

Cürcânî, Ebül-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-. (1997). *Kitâbu't-Ta'rîfât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)* (Çev. A. Erkan). İstanbul: Bahar Yayınları.

- Cürçânî, Ebül-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-. (2015). *Şerhu'l-Mevâkif* (Ö. Türker, Çev.) (3 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Cüveynî, İmâmül-Haremeyn el-. (2010). *Kitâbü'l-İrşâd* (Çev. A. B. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, & F. Sancar). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelebi, İlyas. (1998/1999). Klasik bir kelâm problemi: Hüsün-Kubuh. *MÜİFD*, 16-17, 55-90.
- Çelebi, İlyas. (2024). *Hüsün-Kubuh*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>
- Descartes, Rene. (2013). *Metot Üzerine Konuşma* (Çev. A. Altınörs) (2. Basım). İstanbul: Paradigma Kitap.
- Eşarî, Ebül-Hasen el-. (2017). *el-Lümâ' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida* (Çev. K. A. Mavil & H. Yağlı Mavil) (2. Basım). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Eşarî, Ebül-Hasen el-. (2019). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn* (Çev. Ö. Aydın). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-. (1324). *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl* (2 Cilt). Mısır: Dâru's-Sadr.
- Gölcük, Şerafeddin. (1997). *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gümüsoğlu, Hasan. (2019). *İslam Akâidi ve Kelâm*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Hume, David. (2004). *Din Üstüne* (Çev. M. Tunçay) (4. Basım). İstanbul: İmge Kitabevi.
- İbn Manzûr, Ebül-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Enâsrî. (2009). *Lisânu'l-Arab* (10 Cilt) (2. Basım). Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye.
- İsfahânî, Ebül-Kâsım Hüyeyn b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-. (2012). *Mürefedât: Kur'an Kavramları Sözlüğü* (Çev. Y. Türker) (3. Basım). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebül-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. (1965). *el-Muğnî, XIV (el-Aslah, İstihkâku'z-Zemm, et-Tevbe)* (Thk. M. es-Sikâ). Kahire: el-Müessesetül-Mısriyyetül-Âmme.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebül-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Çev. İ. Çelebi) (2 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebül-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. (n.d.). *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhît ve'l-Adl*. (Thk. M. M. Kasım). Kahire.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (2011). *Monadoloji: Metafizik Üzerine Düşünme* (Çev. A. Altınörs). İstanbul: Doğubatu Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. (2020). *Kitâbu't-Tevhît* (Çev. B. Topaloğlu) (15. Basım). Ankara: İSAM Yayınları.
- Meçin, Mehmet Mekin. (2023). Zaman Felsefesi: Zürvanizm. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 487-512.
- Meçin, Mehmet Mekin. (2023). Zaman Felsefesi: Zürvanizm. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 487-512.
- Mütercîm Âsım Efendi. (2013). *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît* (6 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

- Nesefî, Ebül-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. (1993). *Tabsıratül-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Çev. H. Atay) (2 Cilt). Ankara: DİB Yayınları.
- Nesefî, Ebül-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. (2017). *Tevhidin Esasları (Kitâbu't-Temhîd)* (Çev. H. Alper) (4. Basım). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2001). *Timaios* (Çev. E. Günay & L. Ay). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-. (2019). *Me'âlimû Usûli'd-Dîn* (Çev. M. Altaytaş). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sâbûnî, Nûreddin es-. (2015). *Mâtürediyye Akâidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)* (Çev. B. Topaloğlu) (2. Basım). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Schopenhauer, Arthur. (2014). *Hayatın Anlamı* (Çev. A. Aydoğan) (6. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Şehristânî, Ebül-Feth Muhammed b. Abdülkârim b. Ahmed e-. (2011). *Milel ve Nihal* (Çev. M. Öz) (3. Basım). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Tahranî Aga Büzürg-i. (1983). *ez-Zeria ila tasnifi'Ş-Şia* (25 Cilt) (2. Basım). Beyrut: Dârül-Edva.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. (2018). *Şerhu'l Akâid* (Çev. T. H. Alp) (5. Basım). İstanbul: M.Ü.İFAV Yayınları.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. (2019). *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm* (Çev. İ. Eyibil). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Topaloğlu, B., & Çelebi, İ. (2015). *Kelam Terimleri Sözlüğü* (4. Basım). Ankara: İSAM Yayınları.
- Vankulu, Mehmed Efendi. (2014). *Vankulu Lügati* (2 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Voltaire. (2005). *Candide* (Çev. M. Can). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Weber, Alfred. (1998). *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp) (5. Basım). İstanbul: Sosyal Yayınlar.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 23.10.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 25.11.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

Blok Zincir Teknolojisi ve Dış Ticaret Ödeme Yöntemlerinin Dönüşümü

Vasfi AKDENİZ *

Anahtar Kelimeler:

Blok zinciri, Teknoloji,
Uluslararası Ticaret,
Tedarik Zinciri,
Ödeme Yöntemleri

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, blok zinciri teknolojisinin ticaretin dönüşümü üzerindeki etkilerini tedarik zinciri yönetimi, dış ticaret ve dış ticaret ödeme yöntemleri bağlamında incelemektir. Yöntem olarak, öncelikle blok zinciri teknolojisi ile dış ticaret arasındaki etkileşimi inceleyen literatür taraması yapılmıştır ve ardından daha önce tecrübe edinilmiş çeşitli dış ticaret ödeme yöntemlerinin vaka analizi yapılmıştır. Çalışma, öncelikle blok zinciri teknolojisinin tedarik zinciri yönetimine entegrasyonunun şeffaflık, işlem hızı ve güvenilirlik açısından önemli faydalar sağladığını, ancak bu faydaların tam olarak elde edilebilmesi için paydaşlar arası iş birliği ve hukuki düzenlemelerin geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İkinci olarak, blok zincirin dış ticaretin dijitalleşmesine katkısı ele alınmış, özellikle gümrük işlemlerinde kağıtsız süreçlere ve operasyonel risklerin azaltılmasına dikkat çekilmiştir. Son olarak, blok zincirin dış ticaret ödeme yöntemi olarak kullanıldığı uygulamalara değinilmiş ve blok zinciri tabanlı akreditiflerin teknolojik katkıları ortaya konmuştur.

Blockchain Technology and the Transformation of Foreign Trade Payment Methods

Keywords:

Blockchain,
Technology,
International Trade,
Supply Chain,
Payment Methods

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the impact of blockchain technology on trade transformation in the context of supply chain management, foreign trade and international trade payment methods. As a methodology, first, a literature review on the interaction between blockchain technology and foreign trade is conducted, followed by a case study of various foreign trade payment methods that have been previously experienced. The study first emphasizes that the integration of blockchain technology into supply chain management provides significant benefits in terms of transparency, transaction speed and reliability, but that inter-stakeholder cooperation and legal regulations need to be improved in order to fully realize these benefits. Secondly, the contribution of blockchain to the digitalization of foreign trade is discussed, with particular attention drawn to paperless processes in customs procedures and the reduction of operational risks. Finally, applications where blockchain is used as a foreign trade payment method are discussed and the technological contributions of blockchain-based letters of credit are revealed.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, vasfi.akdeniz@ogr.iu.edu.tr, 0009-0000-7824-0192.

1. GİRİŞ

Küresel ticaret hacminin artması modern uluslararası ekonomik dinamiklerini şekillendiren kritik unsurlardan biridir. Artan küresel ticaret hacmi nedeniyle ülkeler arası ekonomik bağımlılık ve entegrasyon gözlemlenir, sınır ötesi iş birlikleri ve kültürel değişimler kaçınılmaz hale gelir (Burri, 2011). Bu, ekonomik büyümeyi kolaylaştırır, istihdam olanaklarını harekete geçirir ve kaynakların adil dağılımına katkıda bulunur (Grieco, 1990). Bu bakımdan dış ticaret ödeme yöntemleri çok önemi bir yere sahiptir. Çünkü bu yöntemler ticaret ortakları arasında mal ve hizmetlerin düzgün ve verimli bir şekilde değişimini kolaylaştırır (Chauffour & Malouche, 2011). Banka havaleleri ve akreditifler gibi geleneksel yöntemler uzun süredir hâkim rol oynamış olsa da dijitalleşme sayesinde kripto paralar ve elektronik ödeme platformları gibi yenilikçi ödeme sistemlerinin ortaya çıkışı, uluslararası işlemlerde hız, maliyet etkinliği ve güvenlik gibi avantajlar sunmaktadır. Ödeme yöntemlerindeki bu gelişmelerin benimsenmesi, işletmelerin küresel pazarda etkinliğini artırmanın yanı sıra işletmelerin canlılığını ve rekabet gücünü artırır (Gunasekaran et al., 2002). Ayrıca, bu mekanizmalar ekonomik istikrar ve ülkeler arası politik ilişkiler için önemli sonuçlar doğurur, barışçıl diplomasiyi güçlendirir ve karşılıklı çıkarları teşvik eder. Ülkelerin bu dönüşümlere uyum sağlaması ve sunulan fırsatları değerlendirmesi kritik önem taşır, çünkü etkili ödeme yöntemlerini benimsemek, giderek artan bir şekilde birbirine bağlı ve rekabetçi küresel arenada önemli faydalar sağlayabilir.

Günümüzde en çok kullanılan dış ticaret ödeme yöntemleri banka transferleri ve akreditifler gibi geleneksel yöntemlerdir, az da olsa dijital ödeme yöntemleri kullanılmaya başlanmıştır. McKinsey'in Küresel Bankacılık Piyasaları raporuna göre, küresel ticaret finansı pazarı 2020 yılında yaklaşık 5.2 trilyon dolarlık bir değeri kapsayarak küresel GSYİH'nın yaklaşık %6'sına denk gelmiştir. Banka transferleri küresel ticaret işlemlerinin yaklaşık %54'ünü oluştururken, akreditifler ise yaklaşık %12'lik bir paya sahiptir (McKinsey, 2021). E-cüzdanlar ve mobil ödemeler gibi dijital ödeme yöntemleri ise küresel ticaret ödemelerinin neredeyse %18'ini oluşturmuştur. Her iki ödeme yönteminin bazı dezavantajları vardır; geleneksel ödeme yöntemleri birden çok aracı bankanın kullanılması nedeniyle yüksek maliyetli ve işlem sürelerinin uzun sürmesi açısından dezavantajlıdır. Dijital ödeme platformları ise güvenilir internet altyapısı ihtiyacı ve veri gizliliği ile siber güvenlik açısından riskler barındırmaktadır (Bhatia et al., 2023). Ayrıca, döviz kurlarının dalgalı olması, düzenleyici ve denetleyici kurumların aldığı tedbirler ve dış ticaret finansmanına ulaşmanın zorluğu, dış ticaret ödemelerini daha da karmaşık hale getirmektedir. Bu zorlukların üstesinden gelmek için yenilikçi çözümleri teşvik etmek gerekir. Dünya ekonomilerindeki giderek artan küreselleşme eğiliminin sağlıklı ve güvenli bir şekilde ilerleyebilmesi için ödeme yöntemlerinin dijitalleşmesi üzerine uluslararası iş birliklerinin geliştirilmesi önem arz eder.

Ticaretin dijitalleşmesi ve buna bağlı olarak ödeme sistemlerinin değişimi bugünkü küresel ekonomide büyük öneme sahiptir (Attaran, 2020). İşletmeler dijital teknolojilere yönelerek ticari işleyiş süreçlerini optimize edebilir, verimliliği artırabilir ve pazar erişimini genişletebilir. Dijitalleşme, sevkiyatların anlık takibini mümkün kılar, ticaret ortakları arasındaki iletişimi kolaylaştırır ve yönetim yüklerini azaltarak hızlı ve düşük maliyetli sınır ötesi işlemlere olanak tanır (McDaniel & Norberg, 2019). Ayrıca, dijital ödeme sistemleri, uluslararası işlemleri güvenli ve pratik bir şekilde gerçekleştirmeyi sağlar. Bir başka açıdan, dijitalleşme finansal kapsayıcılığı artırır, küçük ve orta ölçekli işletmelerin alternatif finansman seçeneklerine ve yenilikçi ödeme platformlarına erişimini sağlayarak küresel ticarete katılımlarını kolaylaştırır (Añón Higón & Bonvin, 2023; Md. M. Hasan et al., 2022). Genel olarak, ticaret ve ödeme sistemlerinde dijital dönüşümü benimsemek, işletmelerin

rekabetçi kalmalarını ve müşteri taleplerine uygun çözümler geliştirmelerini sağlar. Bu da küresel ticaret ekosistemine katkıda bulunmaları için hayati öneme sahiptir.

Uluslararası ticaret alanında blok zincir tabanlı teknoloji ve ödeme sistemlerinin artan önemi büyük dikkat çekmektedir (Ganne, 2018). Merkezi olmayan ve değiştirilemez bir kayıt sistemi olan blok zincir, ticaret işlemlerinde şeffaflık, güvenlik ve izlenebilirlik sunmaktadır. Dış ticaret ödeme yöntemleri blok zinciri teknolojisiyle birlikte önemli gelişmeler yaşamıştır, çünkü gerçek zamanlı belge doğrulamasına olanak tanır, işlem sürelerini ve maliyetleri azaltır. Asya Kalkınma Bankası'nın bir raporuna göre, blok zincirin ticaret finansında benimsenmesiyle küresel ticaret finansman açığı yaklaşık 1.5 trilyon dolarlık değerinden 700 milyar dolarlık bir azalmaya yol açabilir (Kim et al., 2021). Ayrıca, blok zincir tabanlı akıllı sözleşmeler, ticari anlaşmaların otomatik ve güvenli bir şekilde yürütülmesine imkân sağlayarak, sözleşmeye uymama riskini azaltır. Tedarik zinciri yönetiminde blok zincirin ürünleri izleme ve kökenlerini doğrulama yeteneği, özellikle gıda ve ilaç endüstrilerinde önem kazanmıştır. Walmart, IBM ile iş birliği yaparak, tedarik zincirindeki mango kökenini izlemek için blok zincir teknolojisini kullanarak, ürünün yolculuğunu yedi günden sadece 2.2 saniyeye indirmiştir (Kamath, 2018). Blok zincirin ticaret ve ödeme sistemlerindeki alternatif üretme potansiyeli hükümetler ve uluslararası kuruluşlar tarafından dikkatle incelenmelidir. Bu sayede sınır ötesi işlemler daha verimli ve güvenli bir şekilde gerçekleştirilebilir.

Günümüzde pek çok blok zinciri tabanlı ticaret ödeme yöntemleri ve platformları ortaya çıkmıştır, bu yeni teknolojiler ticari konjonktürün değişmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Dikkate değer gelişmeler arasında IBM ve Maersk tarafından birlikte geliştirilen "TradeLens" platformunun ilerlemesi yer almaktadır, bu platform denizcilik ve lojistik endüstrisinde büyük bir ilgi görmüştür. TradeLens, dünya genelinde 150'den fazla katılımcı için ticaret süreçlerini ve belgeleri kolaylaştırarak tedarik zincirinin sonuna kadar izlenebilirliğini sağlamaktadır (Ganne, 2018). Ayrıca, Ripple'ın "On-Demand Liquidity" (ODL) adlı ödeme protokolü, dijital varlıkları kullanarak gerçek zamanlı ve düşük maliyetli sınır ötesi ödemeleri kolaylaştırmada fırsatlar sunmaktadır (X. Wang, 2022). Ripple'ın ODL hizmeti, para transferi hizmetlerini ve ödeme koridorlarını iyileştirmek için çeşitli finansal kuruluşlarla ortaklık kurarak erişimini genişletmiştir. Ayrıca, birçok Avrupa bankasının işbirliğiyle oluşturulan "We.Trade," blok zinciri teknolojisini kullanarak küçük ve orta ölçekli işletmelerin ticaret finansmanını ve ödemelerini geliştirmede önemli adımlar atmıştır (Petersen, 2023). Bu blok zinciri tabanlı dış ticaret ödeme yöntemleri, uluslararası ticaret işlemlerinde verimliliği, şeffaflığı ve maliyet etkinliğini artırma konusunda önemli bir ilerleme kaydetmiştir.

Bu çalışmanın amacı, blok zinciri teknolojisinin ticaretin dönüşümüne etkilerini tedarik zinciri yönetimi, dış ticaret ve dış ticaret ödeme sistemleri perspektifinden değerlendirmektir. Çalışmada, blok zinciri teknolojisi ile ticaret arasındaki ilişkiyi ele alan literatür incelemelerine dayalı bir içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Araştırma, blok zinciri teknolojisinin tedarik zinciri yönetimine entegrasyonunun şeffaflık, işlem hızı ve güvenilirlik açısından önemli faydalar sağladığını, ancak bu faydaların tam anlamıyla gerçekleştirilebilmesi için paydaşlar arasında iş birliğinin artırılması ve hukuki altyapının güçlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, blok zincirin dış ticaretin dijitalleşmesine olan katkıları incelenmiş; özellikle gümrük işlemlerinin kağıtsız hale gelmesi ve operasyonel risklerin azaltılması konuları öne çıkarılmıştır. Son olarak, blok zincirin dış ticaret ödeme sistemlerinde kullanımına değinilerek, blok zinciri tabanlı akreditiflerin teknolojik katkıları ele alınmıştır.

Bu çalışma literatüre birkaç açıdan önemli katkılarda bulunmaktadır. Blok zinciri teknolojisinin ticaretin dönüşümüne etkisini inceleyen çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu

bağlamda, bu çalışma bu alandaki öncü araştırmalardan biri olma özelliği taşımaktadır. Ayrıca, blok zinciri ile ticaret arasındaki etkileşimi araştıran en güncel çalışmaları ele alarak konuyu derinlemesine incelemektedir. Son olarak, blok zinciri tabanlı dış ticaret ödeme yöntemlerini çeşitli vaka çalışmaları üzerinden değerlendirerek, bu teknolojinin ticaretteki dönüşüm üzerindeki etkilerini analiz etmektedir.

Makalenin diğer bölümleri şu şekilde ilerlemektedir: İkinci bölüm, blok zinciri teknolojisinin tedarik zinciri yönetimi, dış ticaret ve ödeme yöntemleri üzerindeki etkisini ele alan teorik bir arka plan sunmaktadır. Üçüncü bölümde, çalışmanın yöntemi açıklanmaktadır. Dördüncü bölümde ise, yapılan vaka analizlerinden elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Son bölüm, sonuçlar ve politika önerileri ile çalışmayı tamamlamaktadır.

2. TEORİK ARKA PLAN

Bu bölümde blok zinciri teknolojisinin ticaretin dönüşümüne sağladığı katkıların teorik arka planı üç başlık altında incelenmektedir. İlk olarak tedarik zinciri yönetimindeki gelişmelerle blok zinciri teknolojisi arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Ardından dış ticaretin genel olarak blok zinciri teknolojisiyle ilişkisi özellikle gümrük işlemlerini kolaylaştırması sürecine değinilmektedir. Son olarak blok zincirinin dış ticaret ödeme yöntemlerinde ne gibi gelişmelere sebep olduğu örneklerle desteklenerek açıklanmaktadır.

2.1. Blok Zincir ve Tedarik Zinciri Yönetimi

Blok zinciri teknolojisinin tedarik zinciri yönetimine en önemli katkılarından biri ticarete konu olan malların izlenirliğini arttırmasıdır. Bu bağlamda blok zinciri tabanlı tedarik zincirleri alanında yapılan araştırmalar, izlenebilirlik ve şeffaflığı artırması üzerine yoğunlaşmıştır (Yoo & Won, 2018). Provenance, Walmart ve Everledger gibi endüstriyel pilot uygulamalar fiziksel hareketin ve varlık transferinin şeffaflığını artırma yeteneğini göstermiştir. Blok zincirin nesnelere interneti ve gelişmiş algılama teknolojisi gibi yeni teknolojilerle entegrasyonu, lojistik faaliyetlerin gelişmiş gerçek zamanlı izlenmesini kolaylaştırmayı amaçlamaktadır (H. Hasan et al., 2019). Tedarik zinciri faaliyetlerinin daha şeffaf olması zincirin paydaşları arasındaki anlaşmazlıkları azaltma potansiyeline sahiptir.

Tedarik zinciri paydaşlarının blok zinciri tabanlı tedarik zinciri uygulamaları geliştirme sürecine dahil olması ve aralarında yapılan iş birlikleri blok zinciri ekosisteminin genel etkinliğini artırabilir (Hald & Kinra, 2019; Kamble et al., 2020). Sistemik bir bakış açısından değerlendirildiğinde, blok zinciri, paydaşlar arasındaki iş birlikleriyle taraflar arasındaki dağınık bağlantıdan kaynaklanan tedarik zinciri zorluklarına çözüm getirebilir (Paliwal et al., 2020). Ancak, blok zinciri teknolojisinin yaygınlaşmasını engelleyen bazı zorluklar ve engeller bulunmaktadır (Galvez et al., 2018). İlk olarak, tedarik zinciri paydaşlarının isteği blok zinciri tabanlı mimarinin hala erken aşamalarda olması tercih edilmeme sebeplerinden biridir. İkinci olarak, iş süreçlerinin yeniden tasarımı ve geçişi ile ilgili faaliyetlerin eksiksiz bir şekilde planlanmadığıyla ilgili şüpheler vardır. Blok zinciri tabanlı bir iş ortamının başarılı bir şekilde kurulması, çeşitli tarafların eski veri tabanları arasında koordinasyon gerektirir (Liu et al., 2019). Şirketler, uygun blok zinciri uygulama türlerini seçmelidir, bu kapsamda uzmanlar referans olarak birkaç kriter belirlemiştir. Örneğin, özel bir blok zinciri daha yüksek bir merkezleşme ve güvenlik düzeyine sahip olduğu için kurum içi kullanımlara daha uygundur. Halka açık blok zincirleri izin olmaksızın genel katılıma açıktır, bir konsorsiyum blok zinciri ise orta düzeyde merkezleşme sağlamaktadır.

Tedarik zinciri yönetiminde bir blok zinciri türünün tedarik zinciri iş süreçleri ile entegrasyonu kritik bir öneme sahiptir. Blok zinciri, bilgi paylaşımında, mal transferinde ve güven sağlamada belirleyici bir rol oynama teknik kapasitesine sahiptir (Imeri & Khadraoui,

2018; Paliwal et al., 2020). Tedarik zinciri ortaklarının blok zinciri teknolojisi aracılığıyla iş hedeflerine ulaşma şekli, iş süreçlerinin kullanılan blok zinciri türüyle entegrasyonuna dayanmaktadır. Değer yaratma perspektifinden bakıldığında, blok zinciri, yıkıcı yenilik ve aracısızlaşma ile tasarlanan yeni bir iş modeli ortaya koymaktadır (Rahmanzadeh et al., 2020). Bu da daha iyi şeffaflık ve güvenlik sağlayarak, birbirine güvenmeyen taraflar arasında iş birliğini sağlar. Blok zinciri tabanlı ticari uygulamaların, yeniden tasarlanmış süreçlerle işlem maliyetlerinde ciddi bir iyileştirme sağlayabileceği de kanıtlanmıştır (Schmidt & Wagner, 2019).

Fiziksel özelliklerin ve fikri hakların dijitalleştirilmesi, blok zinciri uygulamasındaki gelişmelerinin bir sonraki aşamasını oluşturmaktadır (Y. Wang et al., 2019). Dijitalleştirme, blok zincirinin veri bütünlüğünü koruma yeteneğini kullanarak, dağınk defter sistemi üzerinden değer transferine olanak tanımaktadır, kötü niyetli müdahale ve siber saldırılara karşı dayanıklıdır (Xu, Rahman, et al., 2019). Blok zinciri ağları, dijitalleştirilmiş varlıkların iletimini kolaylaştırabilir ve belge doğruluğuyla işlem anlaşmazlıklarını azaltabilir (Srai & Lorentz, 2019). Akıllı sözleşmeler, dijitalleştirilmiş protokoller olarak işlev görerek, tedarik zinciri olaylarını ve belge akışlarını takip etme potansiyeline sahiptir, bu da iş operasyonlarını düzenler. Sonuç olarak, tedarik zincirinin dijitalleştirilmesinin, ortak hedeflere ulaşmada paydaş katılımını teşvik etmesi beklenmektedir.

Blok zinciri teknolojisi tabanlı bir platformda, akıllı sözleşmeler tedarik zinciri faaliyetlerindeki süreçlerin yürütülmesinde kilit bir role sahiptir. Örneğin, akıllı sözleşmelerin iletişimi tasarlanırken, etkinlik odaklı mekanizmalar geniş bir şekilde benimsenmiştir (Li et al., 2017). Programlanabilir kodlar, tedarik zinciri faaliyetleri sırasında durum değişikliklerine tepki olarak tetikleyicileri etkinleştirmek için kullanılır. Örneğin, akıllı sözleşmeler, belirli ön ayar koşullarının karşılandığı durumlarda, malın varışı, ödeme alınması veya nakliye belgelerinin onaylanması gibi, tedarik zinciri paydaşlarına ilgili bildirimleri etkinleştirir. Ethereum, Hyperledger, R3 Corda, Ripple ve Wave gibi finansal kuruluşlar tarafından yaygın olarak benimsenen önde gelen platformlar arasında gerçekleştirilen deneme uygulamaları mevcuttur. Bunların bir kısmı tedarik zinciri akışlarının performansını optimize etmeye yöneliktir. Blok zinciri tabanlı sistemlerin mimari tasarımlarını çeşitli mantıklar belirler ve tedarik zinciri faaliyetlerinde çeşitli blok zinciri uygulamalarının etkili bir şekilde uygulanabilmesi için katılımcı aktörler arasında iş birliği şarttır (Xu, Lu, et al., 2019).

İncelenen bulgular, blok zinciri sistemlerinin planlama ve tasarımının senaryo odaklı olduğunu göstermektedir (S. Wang et al., 2019). Uluslararası ticarete tedarik zincirlerini örnek alarak, blok zinciri türü ve platformu için seçim kriterleri belirlenir. Bilgiyi genel kamuya açıklamaya yönelik senaryolar için, izinsiz erişimle halka açık bir blok zinciri tercih edilir. Örneğin, Ethereum, tedarik zinciri müşterilerinin fiziksel varlıkların kökenini, gerçekliğini ve lojistik durumunu takip etmeleri için halka açık blok zinciri kullanmaktadır (Longo et al., 2019). Tam tersine, iç süreçler, hizmetler ve işlemleri içeren yerel ticaret, izinli bir özel zincirin benimsenmesini gerektirebilir. Hyperledger, bu bağlamda, ticaretle ilgili hassas bilgilerin paylaşımı ve değişimi için bir kurumsal özel ağ üzerinde kullanılabilir. Uluslararası ticaret ortamında, kamu ve özel zincirler arasına yerleştirilmiş bir konsorsiyum zinciri, işlem doğrulamasını kolaylaştırmak ve gruplanmış paydaşların yönetim yapısını kullanmak için ara rolünü kullanabilir. Konsorsiyum zincirinde dominant aktörler belirli rolleri oynar ve yarı merkezi yapı, tercih edilen erişim kontrolü ve yetki yönetimi açısından iş operasyonlarını kolaylaştırabilir (Qiao et al., 2018). Finansal uygulamalara odaklanan R3 Corda, ticaret finansını destekleyebilir ve anlaşmaları ve sözleşmeleri yönetme yeteneğine sahiptir, Ripple ise ticaret tarafları arasındaki para ve ödeme işlemlerini kolaylaştırmaya odaklanmaktadır. Wave'in pilot uygulaması, elektronik belge gönderiminde blok zincirinin

potansiyel kullanımlarını sergileyerek işlem maliyetlerinde ve belge iletiminde büyük bir azalmaya neden olur. Söz konusu blok zinciri platformları, çeşitli tedarik zinciri kullanım durumlarına uygun olup, araştırmacılar özelliklerinin tedarik zinciri hedeflerine nasıl katkıda bulunduğunu anlamak için endüstrideki örnek uygulamaları karşılaştırabilirler.

Ortak bir çerçevenin oluşturulması, katılım seviyesini yönlendirebilir ve tedarik zinciri oyuncularının başlıca endişesi olan çerçevenin her varlığa nasıl değer dağıttığı ve işletmenin blok zinciri ekosistemi içinde hangi değeri elde ettiği konusunu ele alabilir. Paydaşlar arasındaki etkileşimler ve blok zinciri ağlarının sürdürülebilirliği, gelecekteki blok zinciri gelişimi için esastır (Saber et al., 2019). Örneğin, bir konsorsiyum blok zinciri çerçevesi, yönetimi önceden belirlenmiş önde gelen bir grup kuruluşa yönlendirebilir. Bu kuruluşlar, değer dağıtıcıları olarak hareket eder ve izin kontrolü, kredi değerlendirmesi ve düzenleme operasyonlarını yönlendirebilirler. Katılımcılar arasında tedarikçiler, distribütörler, kamu sektörleri ve finansal hizmet sağlayıcıları bulunabilir. Bu şekilde etkin bir çerçeve ve verimli bir değer dağıtım ekosistemine sahip olunabilir.

2.2. Blok Zincir ve Dış Ticaret

Blok zincir tabanlı uygulamalar uluslararası ticarete maliyetleri önemli ölçüde azaltabilir. Blok zincirin ekonomik etkilerini inceleyen Catalini ve Gans (2016) çalışmalarında, teknolojinin etkilediği iki temel maliyeti belirler bunlar: doğrulama maliyetleri ve ağ maliyetleridir. Blok zincirin şeffaf ve değiştirilemez özellikleri, akıllı sözleşmeler kullanarak otomasyon potansiyeli ile birleştiğinde doğrulama maliyetlerini neredeyse sıfıra indirme potansiyeline sahiptir. Blok zincire eklenen bilgiler, akıllı sözleşmede tanımlanan koşullara dayalı olarak otomatik olarak taranabilir; bilgiler kolayca izlenebilir ve denetlenebilir, teknolojinin değiştirilemez yapısı bireylerin kimliklerinin ve şirketlerin mali kayıtlarının doğrulanmasını kolaylaştırır. Blok zinciri teknolojisinin ağ maliyetleri üzerindeki etkisi konusunda, OpenBazaar veya Hijro gibi Uçtan uca pazar yerlerinin ortaya çıkışı bu eğilimi göstermektedir. Bu platformlar, geleneksel araçları ortadan kaldırmak ve maliyetleri etkili bir şekilde düşürmek için blok zincirin faydalarından yararlanır.

Gümrük süreci, başarılı uluslararası ticaret işlemlerinin vazgeçilmez bir unsuru olup, malzemenin ulusal sınırlar arasında sevk edilmesiyle ilgili tüm kuralları ve düzenlemeleri kapsar. Bu süreç, ithalat veya ihracat için hazırlanması gereken malların geçmesi gereken çeşitli ayrı adımları içerir. Bunlar arasında ithalat ve ihracat lisanslarını almak, gümrük beyanı ve yük beyanı belgelerini doldurmak yer alır. Bu işlemler genellikle farklı kuruluşlar tarafından onaylanıp doğrulanmalıdır. Ayrıca, ticaret güvenliği prosedürleri uygulanmalı ve doğrulanmalıdır (Gürcan, 2022).

Gümrük sürecinin karmaşıklığı, şirketler için zorluklar doğurur; çünkü hem sanayileşmiş hem de gelişmekte olan ülkelerdeki prosedürler, genellikle yüksek uyumluluk gereksinimleri, maliyetli gecikmeler, sınır yolsuzluğu ve güvenlik ihlalleri nedeniyle verimlilik eksikliği ile tanınır. Bu zorlukları ele almak için gümrük prosedürlerinin basitleştirilmesi ve modernleştirilmesi, dünya ticaret sisteminin geliştirilmesi için önemli bir alan haline gelmiştir. Neredeyse tüm modern serbest ticaret anlaşmaları hem ikili hem de bölgesel, bir ticaret kolaylaştırma bölümünü içerir. Ayrıca, Dünya Ticaret Örgütü, ulusal sınırlardaki bürokratik engelleri ortadan kaldırmaya yönelik mal hareketini kolaylaştırmaya adanmış kapsamlı bir Ticaret Kolaylaştırma Anlaşması oluşturmuştur (Sturmanis et al., 2020).

Uluslararası nakliye sektörü, dünya ticaretinin %90'ından sorumlu olup hala büyük ölçüde kâğıt belgelere bağlıdır.¹ Kâğıt işlemlerini yürütmek için aracılara işe almak hem maddi hem de zaman maliyeti gerektirir. Çoğunlukla fiziksel belgeler aracılığıyla yapılan bilgi iletimini gerektiren gümrük kuralları, süreç sırasında kritik belgelerin sıkça kaybolmasına neden olur, bu da ek maliyetli gecikmelere yol açar. Nakliye konteynerleri genellikle imza almak, finansman sağlamak veya yüklemek gibi temel görevler için uzun süre bekleyebilir. Bu gecikmeler, işletmeler için somut maliyetlere neden olup kaynakların daha verimli bir şekilde başka bir yerde kullanılmasını engeller.

Blok zinciri ve akıllı kontratlar aracılığıyla gerçekleştirilen işlemlerin hukuki statüsü, birçok ülkede belirsizliğini korumakta ve bu belirsizlik, blok zinciri teknolojisine dayalı ticaret finans enstrümanlarını da içermektedir. Bu sorunu ele almak için, bu tür işlemlerin ve süreçlerin hukuki durumu hakkında netlik sağlamaya yönelik belirli uluslararası çabalar başlatılmıştır. 13 Temmuz 2017 tarihinde UNCITRAL (Birleşmiş Milletler Uluslararası Ticaret Hukuku Komisyonu), beklenen Model Elektronik Devir Edilebilir Belgeler Kanunu'nu kabul etti (UNCITRAL, 2017). Bu Model Kanun, elektronik devredilebilir belgelerin kullanımına izin vermekte ve bir elektronik belgenin bir devir belgesi olarak kabul edilmesi için sağlanması gereken koşulları belirlemektedir. Bu devir belgeleri, belgede belirtilen taahhüdün yerine getirilmesini talep etme hakkını sahibine verir; bu belgeler arasında konşimento, poliçe, emre muharrer senet ve depo makbuzu gibi belgeler yer almaktadır. Model Kanun'un temel tarafsızlık ilkesi, dağıtılmış defterler dahil olmak üzere çeşitli yöntemlerin ve teknolojilerin benimsenmesine olanak tanımaktadır.

2.3. Blok Zincir ve Dış Ticaret Ödeme Yöntemi

Birçok uluslararası finans kuruluşu ticaret finansmanı alanında blok zinciri teknolojisinin öneminin farkına varmıştır. 2017 yılında Barclays, ilk blok zinciri tabanlı ticaret finansı işlemine imza attı. İlgili taraflar, genellikle 10 gün süren bir işlemi dört saat içinde gerçekleştirmeyi başardı. Bu işlem, İrlanda kooperatifi Ornua'dan Seychelles Ticaret Şirketi'ne 100.000 dolar değerinde tarım ürünlerinin ihracatıyla tamamlanmış oldu (WEFORUM, 2017).

Temmuz 2018'de, Avrupa bankalarından oluşan bir konsorsiyum, en az dokuz büyük finans kuruluşunun katılımıyla ticaret finansına yönelik bir blok zinciri olan We.Trade platformunu başlattı. Bu platform Avrupa içindeki küçük ve orta ölçekli işletmeler arasındaki ticareti kolaylaştırmayı hedeflemektedir (CNBC, 2017). Eylül 2018'e gelindiğinde, Hong Kong Para Otoritesi, kendi ticaret finansı blok zinciri platformunu başlatma planlarını açıkladı. HSBC ve Standard Chartered gibi büyük kuruluşların da dahil olduğu 21 bankanın katılımı ile eTradeCommerce'ü kurmuş oldu (Fintech News Hong Kong, 2018).

Bogucharskov, Pokamestov, Adamova ve Tropina (2018), blok zinciri teknolojisinin ticaret finansı sürecine entegrasyonunu savunmaktadır. Blok zinciri benimsemenin, ticaret finansında yer alan taraflar arasındaki etkileşim dinamiklerini, akıllı sözleşmeler aracılığıyla oluşturulan belgeleri devrim niteliğinde değiştirebileceğini iddia etmektedirler. Ağ içindeki akıllı sözleşmeler, muhasebe belgelerini, faturaları ve daha fazlasını alabilir. Bu çalışma her mal teslimatında kullanılacak bir formül üretim sürecini tanımlamakta; burada akıllı sözleşmeler teslimatın formülünü, belgedeki belirtilen miktarı ve ilgili tarihleri kaydetmektedir. Formülde başarılı eşleşme, belirtilen miktarın tedarikçiye ödenmesini sağlamaktadır. Ayrıca, çalışma, yeni üyelerin ağa bir düğüm oluşturarak katılmalarını sağlamak için bir mekanizma önermektedir. Ağ bütünlüğünü sağlamak için, madencilik

¹IBM and Maersk, "The Paper Trail of a Shipping Container," infographic, 2017, <https://www-01.ibm.com/common/ssi/cgi-bin/ssialias?htmlfid=XI912347USEN>.

faaliyetlerinin yalnızca ticaret ödeme yöntemleri ile ilişkilendirilmesini sağlamaktadır. Çalışmanın bulguları ticaret finansı süreci sırasında ortaya çıkabilecek sorunları ele almak için platformda bir tahkim sistemini entegre etmenin faydalı olduğunu göstermektedir. Belge işlemlerini kolaylaştırmak ve şeffaflığı artırmak için önemli bir avantaj olmasına rağmen, dikkat çeken bir dezavantaj, çeşitli finansal ihtiyaçlar için bankalara olan bağımlılıktır. Bu bağımlılık, tüm sürece bir dereceye kadar merkezileşme getirir ve bankalarla ilgili düzenleyici veya işletme sorunları doğrudan sistemi etkileyebilmektedir.

Halilbegovic, Arapovic, Celebic ve Atovic (2019), blok zinciri uygulamasının ticaret finansında kullanmanın etkilerini incelemiştir. Çalışma, farklı şirketlerin karşılaştığı çeşitli zorluklara derinlemesine inerek blok zincirini dönüştürücü bir çözüm olarak vurgulamaktadır. Banka kredisi ve KOBİ finansmanı açısından potansiyel faydaları tartışırken, blok zincirinin piyasa katılımcıları arasında güven oluşturmada ve işlemlerde maliyetleri ve riskleri azaltmada oynadığı rolü vurgulamaktadır. Araştırma, blok zincirinin paylaşılan bilgi, güvensizlik veya doğrulama ihtiyacının bulunduğu ortamlar için özellikle uygun olduğunu göstermektedir. Makalenin ticaret finansındaki göz ardı edilen kuruluşları, dağıtım şirketleri ve çağrı merkezleri gibi, blok zincirini iş verimliliğini artırmak için gelişmiş bir teknoloji olarak kullanmasının olumlu etkilerini öne çıkarmaktadır.

Hellwig & Huchzermeier (2019) ticaret finansı üzerinde blok zincir teknolojisinin etkisi üzerine kapsamlı bir endüstri çalışması gerçekleştirmiştir. Araştırmaları, blok zinciri teknolojisine aşina olan ticaret finansı ekosistemi içindeki 147 endüstri uzmanıyla yapılandırılmış mülakat görüşmeleri içermektedir. Bu uzmanlardan, %44'ü blok zinciri teknolojisi ile aktif iş birliği yaptıklarını belirtirken, %80'i elde edilen faydaları teyit etmiştir. Yaklaşık %40'ı blok zinciri teknolojisinin endüstrilerini zaten etkilemeye başladığını belirtmiştir. Çalışma aynı zamanda blok zinciri teknolojisinin uygulanmasındaki zorlukları ele alarak; %41'i endüstride yetenek eksikliğini önemli bir engel olarak göstermiştir. Operasyonlar açısından katılımcıların %61'i özel mülkiyet olmayan ürünleri tercih ettiklerini ifade etmiştir. Önemli bir çoğunluk olan %82'si, blok zinciri teknolojisinin yaygın olarak benimsenmesi için eski teknolojinin modernizasyonunun kaçınılmaz olduğunu altını çizmiştir. Ticaret finansı süreçleriyle ilgili olarak, katılımcıların %41'i süreç zamanını azaltma konusunda faydalı bulmuştur, %26'sı şeffaflığı artıracığını belirtmiştir, en az %16.2'si ise blok zinciri teknolojisinin genel riskleri azaltacağını ifade etmiştir.

Jain ve Sedamkar (2020), dış ticaret ödeme yöntemlerinde güvenlik ve güveni artırmayı amaçlayan blok zinciri tabanlı bir sistem sunmaktadır. Sistem altı ana katılımcı içerir: ihracatçı, ithalatçı, ihracatçının bankası, ithalatçının bankası, nakliyecisi ve düzenleyici. Süreç, alıcı ve satıcı arasında bir sözleşmenin oluşturulması ile başlar, ardından ithalatçı, bankasından ödemenin zamanında yapılacağına dair bir Kredi Mektubu (LC) çıkarmasını ister. Bu, ithalatçının ödeme yükümlülüğünü yerine getirmesini veya bankanın sorumluluğu üstlenmesini sağlar. Akıllı sözleşmeler kullanılarak ihracat lisansları, fatura adresleri ve para talepleri de dahil olmak üzere tüm ana süreçler sorunsuz bir şekilde gerçekleştirilebilir. Altı katılımcıdan her biri, blok zinciri ağıyla etkileşimde bulunur ve veri alımı ile defter depolama için ara katman işlevlerini çağırarak için bir ön yüz sağlar. Sistem, dört ana kuruluşa sahiptir: İhracatçı, İthalatçı, Düzenleyici ve Taşıyıcı. Her kuruluşun kendi yerel üyelik hizmet sağlayıcıları ve çıkış noktaları vardır. Çıkış noktaları, blok zincirine bağlanarak yerel bir defteri sürdürür. Sipariş veren kuruluş, işlem sırasını düzenler ve sipariş hizmetleri için sorumluluk üstlenir. Önerilen sistem, varlıkların görevlerini basitleştirmek için arayüzlerle farklı parçalara bölmek ve kâğıt işini azaltmak ile güven ve şeffaflığı artırmak için akıllı sözleşmeleri kullanır. Tüm işlemlerinde bankalara bağımlılığı nedeniyle dikkate değer bir dezavantaja sahiptir. Bu merkezileşme, blok zincirinin verim potansiyelini azaltır.

Padia, Shah, Desai ve Kubde (2020) ticaret finansmanı için blok zincir teknolojisini içeren bir model geliştirmiştir. Önerilen sistemde, ithalatçılar ve ihracatçılar arasında anlaşmaları kurmak için akıllı sözleşmeler kullanılmaktadır. Bir sertifika otoritesini üçüncü taraf olarak tanıtarak, model, mal doğrulaması için dijital imzaları kullanılmaktadır. Doğrulama sonrasında ihracatçı ticareti onaylar, ithalatçı ise ihracatçının bankasından bir akreditif talep ederken, düzenleyici otorite ihracat lisansı talebi almaktadır. Daha sonra ihracatçı ticareti düzenleyici otorite ve taşıyıcıya sağlar ve ihracat lisansı doğrulandıktan sonra para değişimi, ihracatçı ile ithalatçının bankası arasında gerçekleşir. Ödeme tamamlandığında kalan fonlar transfer edilir.

Chang, Luo ve Chen (2020), ticaret finansında blok zinciri inovasyonunun uygulanabilirliğini değerlendirerek özellikle çağdaş blok zinciri tabanlı akreditif (L/C) girişimlerine odaklanmaktadır. Çalışma, lojistik takip açısından blok zinciri uygulamalarını ve bunların ticaret finans prosedürleriyle entegrasyonuna odaklanır. Birden çok blok zinciri tabanlı akreditif projesinin vaka incelemeleri, uluslararası ticaret ve finans kurumlarının bu gelişen alanlara verdikleri taahhüdü gösteren ön kanıtlar olarak sunulmuştur. Çalışma, bu uygulamaların dış ticaret ödeme yöntemlerinde yenilikçi işletme paradigmaları, bilgi iletimi ve onaylama ile ilgili zorlukları hafifletme aracılığıyla finans uygulamalarını yeniden şekillendirmeye potansiyel olarak sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Toorajipour, Oghazi, Sohrabpour, Patel, ve Mostaghel (2022), uluslararası ticaret bağlamında üçüncü taraf bağımlı işlemlerin sınırlamalarıyla başa çıkmak için yenilikçi bir yaklaşım sunmaktadır. Ayrıca, çalışma, Business Process Model and Notation (BPMN) 2.0 standartlarına ve yönergelerine dayalı olarak mekanizmanın işlevselliğini daha derin bir perspektifle sağlamak için bir işlem senaryosunda iş süreci modelleme sunmaktadır. Blok zincir rollerini ve özelliklerini analiz ederek, araştırma, Blok Zinciri Teknolojisi Temelli Akreditif (BTLC) olarak adlandırılan bir mekanizmayı önermektedir. Tablo I'de görüleceği üzere bu önerilen mekanizma, blok zincirinin ve akıllı kontratların avantajlarını içeren bir akreditif sürecini geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Tablo I: Geleneksel akreditifin standart süreci, blok zincirinin katkısı ve TLC'ye dair genel bakış

Geleneksel Akreditif Süreci	Blok Zincir Teknolojisinin Katkısı	Blok Zincir Temelli Akreditif
Alıcı ve satıcı bir işlem konusunda anlaşır.	Neredeyse gerçek zamanlı bildirimler	Alıcı, blok zinciri ağundan bir işlem talebi gönderir.
Alıcı bir Akreditif (LC) başvurusu yapar.	Belgelerin, sözleşmelerin ve şartların akışının görselleştirilmesi	Satıcı talebi analiz eder ve kabul eder.
Akreditifi düzenleyen banka (alıcının bankası) Akreditifi çıkarır.	Belgelerin ve şartların gerçek zamanlı doğrulanması	Tüm şartlar ve koşullar, blok zinciri ağının değiştirilemez ortamında benzersiz bir akıllı sözleşmede belirlenir.
Bildirim bankası (satıcının bankası), Akreditif hakkında satıcıyı bilgilendirir.	Katılımcılara işlem kayıtlarına erişim imkânı sağlama	Alıcı ödemeyi akıllı sözleşmeye aktarır ve akıllı sözleşme ödemeyi bloke eder.
Satıcı, belgeleri (bildirim bankası ve alıcıya) ve malı alıcıya gönderir.	Sözleşmelerin oluşturulması ve yürütülmesinin merkezi olmayışı	Satıcı, teslim edilebilir (mal) ögeyi alıcıya transfer eder.
Düzenleyen banka, bildirim bankasına ödemenin transferini düzenler.	Belgelerin, şartların ve koşulların değiştirilemez ve müdahale edilemez kaydı	Her iki taraf da karşılıklı onayla tüm şartları ve koşulları yerine getirir.
Bildirim bankası ödemeyi satıcıya transfer eder.	Dijital mülkiyetin kanıtlanması sağlama	Akıllı sözleşme ödemeyi serbest bırakır ve satıcıya gönderir.
Bildirim bankası ilgili belgeleri düzenleyen bankaya gönderir.	Yönetim süreçlerini sadeleştirme	Akıllı sözleşme, her iki tarafın onayıyla işlemi kapatır.
Alıcı ödemeyi yapar ve düzenleyen banka, ülkelerin düzenlemeleri ve taşıma türüne göre nihai düzenlemeleri yapar.	İşlemlerin ve mülkiyet transferinin işbirlikçi doğrulanması	

Kaynak: Toorajipour, Oghazi, Sohrabpour, Patel, & Mostaghel (2022)

3. YÖNTEM

Araştırma sorularına yanıt bulmak için nitel araştırma metodolojisini benimsenmiştir ve özellikle vaka çalışmalarının derinlemesine analizini gerçekleştirmiştir. Vaka çalışması bilgi sistemleri araştırmaları alanında nitel araştırmanın baskın formu olarak öne çıkmaktadır. Geniş bir şekilde kabul gören bu yaklaşım, diğer yöntemlerin yetişemeyeceği benzersiz içgörüler sunmaktadır (Rowley, 2002). Laboratuvar deneylerinin aksine, vaka çalışması, gerçek dünya olaylarına dair ampirik çalışmaları inceleyerek olayları doğal ortamlarında değerlendirir (Recker, 2013; Rose et al., 2014). Temel avantajı, fenomenlerin doğal ortamlarında incelenmesi ve teorilerin uygulamadan türetilebilmesidir (Recker, 2013). Araştırma bulgularımızın anlamlılığını sağlamak için çoklu vaka çalışması tasarımı tercih edilmiştir. Bu tercih, vaka sayısının artmasıyla daha güçlü sonuçlara katkı sağladığı ve teori geliştirmek için sağlam bir temel oluşturduğu anlayışıyla uyumludur (Yin, 2018).

Vaka çalışması araştırmasında vaka seçiminin dikkatli yapılması çalışmanın akademik niteliğini ciddi olarak etkilemektedir (Eisenhardt & Graebner, 2007). Ancak, vaka seçiminin aynı zamanda pragmatik ve mantıksal hareket etmenin önemini de kabul etmek önemlidir (Seawright & Gerring, 2008). Barclays PLC'nin 2016'da dünyanın ilk blok zinciri tabanlı akreditif kullanmasının ardından finans piyasasındaki küresel oyuncular blok zincirin vaatlerini hayata geçirmek için sayısız projelere ve sektörel konsorsiyumlarına katıldılar. We.trade, Marco Polo Network, Contour, Komgo, Batavia ve CordaKYC gibi banka işbirlikleri sektör genelinde platformlar oluşturmayı amaçlarken, finansal teknoloji şirketleri akreditif ve konşimento gibi çeşitli alanlarda blok zinciri teknolojisini benimsediler ve dolandırıcılık tespiti, sınır ötesi ödemeler, varlık dağıtımı ve müşteri tanıma hizmetleri gibi amaçlar için kullandılar.

Rowley (2002) çoklu vaka çalışmaları için tipik olarak 6-10 vakayı önermektedir. Seçilen vakalar hakkındaki ayrıntılı bilgiler Tablo II'de sunulmuştur. En uzun süreyi kullanarak, 2016'dan 2023'e kadar olan dönemi kapsayan altı vaka çalışması seçtik. Bu vakalar, beş farklı blok zinciri tabanlı ticaret finansı girişimi ve altı farklı ülkede beş farklı dağıtılmış defter teknolojisi platformunu içeren çeşitli coğrafi konumları ve teknolojileri temsil etmektedir.

Tablo II: Seçilen Vakalar, Dış Ticaret Ödeme Yöntemi Şirketi ve Altyapı Teknolojisi

Vaka	Yıl	Ülke	Uygulama Şirketi	Alyapı Teknolojisi	Uygulama Aşaması
Vaka A	2016	Danimarka	IBM	Hyperledge Fabric	Konsept Kanıtı
Vaka B	2019	Vietnam	Contour (Voltron)	Corda	Pilot 1
Vaka C	2023	Hindistan	Contour (Voltron)	Corda	İleri
Vaka D	2018	Hong Kong	eTradeConnect	Hyperledge Fabric	Pilot 1
Vaka E	2020	Türkiye	Marco Polo	Corda	Pilot 2
Vaka F	2019	İşçivre	Komgo	Quorum	Erken

4.

5. BULGULAR

4.1. Vaka A: IBM ve Maersk

Danimarka'nın konteyner taşımacılığı devi olan Maersk, gemilerindeki kargo envanterlerini dijitalleştirmek için Kopenhag Üniversitesi tarafından geliştirilen bir blok zinciri çözümünü denemiştir. Eylül 2016'da Maersk, IBM ile iş birliği yaparak, Mombasa limanından Hollanda'nın Rotterdam şehrine çiçek içeren bir konteynerin izlenmesini sağlayan bir Konsept Kanıt (PoC) gerçekleştirmiştir. Tüm konteyner nakliyat belgeleri tamamen dijitalleştirilerek konteynerler izlenebilir bir hale getirilmiştir. Eylül'deki Konsept Kanıt (PoC) çalışmasında nakliye maliyeti 2,000 dolar olurken belgelerin maliyeti yaklaşık 300 dolar olarak hesaplanmıştır, bu da navlun değerinin yüzde 15'ine tekabül etmektedir (Forbes, 2017). Bu dijitalleştirilmiş süreç, sahtekarlığı ve hataları azaltmayı, ürünlerin transit ve nakliye süreçlerinde harcanan zamanı azaltmayı, envanter yönetimini geliştirmeyi ve nihayetinde atık ve maliyetleri azaltmayı amaçlamaktadır.

IBM, 2014 yılında Maersk'in Doğu Afrika'dan Avrupa'ya basit bir soğutmalı ürün gönderiminin neredeyse 30 kişiyi ve 200'den fazla farklı etkileşimi içerdiğini ortaya koymuştur. Ticari belgeler, işleme ve idari işlere ilişkin maliyetlerin, gerçek fiziksel taşıma maliyetlerinin beşte birine kadar olduğu tahmin edilmektedir. Tek bir gemi binlerce gönderiyi taşıyabilir ve kâğıt işleri ile ilgili belgeler gecikmelere, kayıplara veya yanlış yerleştirmelere maruz kalabilir, bunun sonucunda daha fazla komplikasyon ortaya çıkabilir.

Blok zinciri tabanlı yaklaşım, her bir katılımcıya izin seviyelerine dayalı olarak uçtan uca görünürlük sağlayan, değiştirilemez, güvenli, zengin ve şeffaf bir paylaşılan ağ sunmaktadır. Bir tedarik zinciri ekosisteminde her bir katılımcı, bir konteynerin transit sürecinde nerede olduğunu anlamak için malların ilerlemesini izleyebilir ve gümrük belgelerinin durumunu veya diğer verileri görebilmektedir. Gümrük otoriteleri, risk analizi ve hedefleme için daha iyi bilgi sağlamaktan yararlanır ve bu durum potansiyel olarak sınır muayene izin süreçlerinde artan güvenlik, güvenlik ve daha büyük verimliliğe yol açabilir. Orijinal tedarik zinciri olayları ve belgelerinin gerçek zamanlı değiş tokuşu, konteynerin tedarik zinciri boyunca ilerlemesinin detaylı görünürlüğünü artırır ve ağdaki diğerlerinden onay almadan hiçbir taraf kaydı değiştiremez, silmez veya ekleyemez (MAERSK, 2022).

4.2. Vaka B: HSBC, Vietcombank, Kirby South East Asia ve Ton Dong A

HSBC Vietnam, Vietcombank ile iş birliği içinde, Vietnam'ın ilk canlı pilot blok zinciri işlemini 2009 yılında başarıyla gerçekleştirmiştir. Ticaret finansının uçtan uca dijitalleştirilmesini sağlayan Contour platformunu kullanarak, genellikle üç ila beş iş günü süren bir işlem dikkat çekici bir şekilde 27 dakikada tamamlanmıştır. İşlem, Kirby South East Asia Limited Şirketinin alıcı ve Ton Dong A Kurumunun satıcı olarak yer aldığı, önceden boyanmış alaşım galvaniz çelik satın alma işlemini içermektedir (HSBC, 2019).

Fiziksel belge taşıma gerektiren geleneksel kâğıt tabanlı süreçlerin aksine, tüm dört taraf belge sunumunu Contour üzerinde tamamlanmıştır. Bu verimli ve güvenli alternatif, belge sunum süresini geleneksel on iş gününden yarı yarıya azaltmıştır. Bu işlemin avantajları arasında hızlı, basit ve sorunsuz bir süreç, tarafların tek bir platform üzerinde sadeleştirilmiş bir iş akışında işlem yapması bulunmaktadır. Ayrıca belgelerin manuel depolama işleminin ortadan kaldırılmış olması kayıtlar için dijital depo gereksinimini ortadan kaldırmıştır. Gerçek zamanlı veri paylaşımı ve durum güncellemeleri, işlem başlangıcından ödemeye kadar geçen süreyi azaltarak işletme sermayesi verimliliklerini ilgili taraflar için artırıcı rol oynamaktadır. Bilgi şeffaflığı, işlem durumunu izleme ve sonraki adımları planlama imkânı

sağlayan canlı işlem takibi taraflara süreçleri hızlandırmada fayda sağlamaktadır (HSBC, 2020).

4.3. Vaka C: Citi ve Cummins

Citi India, müşterisi Cummins India Limited Şirketine Contour platformu üzerinden ilk blok zinciri destekli akreditif işlemini 2023 yılında başarıyla gerçekleştirmiştir. Bu işlem, Cummins ve Citi India şirketlerinin dijitalleşme çabalarının göstergesi olmuştur (Citibank, 2023). Contour'un merkezi olmayan küresel ticaret finans ağı, akreditif işleme süresini %90'a kadar düşürebileceğini göstermiştir. Geleneksel akreditif belge sunumu genellikle 5-10 gün sürerken, Cummins bu süreci sadece üç saatte tamamlamıştır. Ayrıca, bu işlem, Hindistan'da Contour üzerinde gerçekleştirilen ilk yerel uçtan uca blok zinciri destekli akreditif işlemi olarak kayıtlara geçmiştir.

Citi India, ticaret süreçlerini basitleştirmek, işlem süresini azaltmak ve müşterilere dijital platformlar aracılığıyla ticaret finansmanı ve işletme sermayesi çözümlerine erişim sağlamak konularının, küresel olarak ve Hindistan'da ticaret için öncelikli olduğunun altını çizmiştir. Contour gibi platformlar, ticaret işlemine dahil olan çeşitli ortakları bir araya getirerek, kağıt israfına gerek olmadan işleme katkıda bulunmakta ve ticaretin dijitalleşmesinde kritik bir rol oynamaktadır.

4.4. Vaka D: HSBC, Pricerite Home ve Pro Logic International

31 Ekim 2018'de HSBC, eTradeConnect blok zinciri platformunda ilk canlı pilot ticaret finansı işlemlerini tamamlamıştır. Canlı pilot işlemlerde başvuru onay süreleri önemli ölçüde hızlanarak 1,5 gün olan süre, 4 saate kadar düşürülmüştür. Böylece ticaret finansı işlemlerinde artan verimlilik ve şeffaflık sağlanmıştır. eTradeConnect platformu, yedi banka tarafından ortaklaşa finanse edilen ve Hong Kong Para Otoritesi tarafından desteklenen bir yapıya sahiptir. Bu işlemlerin başarısında önemli bir rol oynamıştır. Ticari belgelerin dijitalleştirilmesi ve blok zincirinin özelliklerinden yararlanarak ticaret finansı süreçlerini otomatikleştirilmesi sağlanmıştır.

İlk pilot işlemlerden biri, mobilya ve ev eşyalarında uzmanlaşmış bir perakendeci olan Pricerite Home Limited Şirketinin tedarikçisi Pro Logic International Limited şirketinden malzeme teminiyle gerçekleşmiştir. İşlem, bir satın alma siparişi, fatura ve teslimat kanıtını içermektedir; hepsi eTradeConnect platformunda oluşturulmuştur. Pricerite, platforma yüklenen belgelere dayanarak HSBC'ye ticaret finansı talebinde bulunmuştur. Ayrıca, HSBC, aynı şekilde ilk pilot ticaret finansı işlem sürecini, giysi askıları ve ambalaj ürünleri konusunda küresel bir üretici olan Mainetti Limited Şirketi için, işlemin karşı ucunda yer alan Standard Chartered Bank ile birlikte gerçekleştirmiştir (HSBC, 2018).

4.5. Vaka E: Commerzbank, İş Bankası, Şişecam ve Kuraray Europe GmbH

Commerzbank iş birliğiyle İşbank, bir dış ticaret finansı işleminde blok zinciri teknolojisini uygulayan Türkiye'deki ilk banka olmuştur. 27 Mayıs 2020 tarihinde gerçekleştirilen bu işlem, İşbank, Şişecam, Kuraray Europe GmbH ve Commerzbank AG arasında gerçekleşmiştir. Bu sayede Almanya'dan Türkiye'ye lamine cam ara katmanlarının ticaretine aracılık edilmiştir (İş Bankası, 2020).

İşbank ve Commerzbank, dağıtılmış defter teknolojisi kullanarak uluslararası bir dış ticaret finansı işleminde iş birliği yapmıştır. Ödeme güvenliği, Corda blok zinciri teknolojisi

kullanılarak Marco Polo ticaret finansı ağı üzerinde ilgili veri transferlerinin dijital olarak işlenmesi ile sağlandı. Dağınık defter teknolojisine dayalı ticaret verilerinin otomatik eşleştirilmesi, yalnızca risk azaltma aracı olarak hizmet etmekle kalmayıp aynı zamanda finansman çözümleri sunmaktadır.

Bu blok zinciri teknolojisini içeren pilot işlemle İşbank, dış ticarete daha güvenilir ve akıcı bir dönemi Türkiye’de başlatmıştır. Banka ayrıca amacının müşterilere küresel teknolojik gelişmelere aktif olarak katılım sağlayarak ve blok zincir teknolojisini kullanarak dış ticaret ürünleri geliştirerek yenilikçi deneyimler sunmak olduğunu belirtmektedir (İş Bankası, 2020). Marco Polo 2019’da çeşitli ödeme taahhüdü pilot işlemlerinin başarılı bir şekilde işlenmesinin ardından, İşbank ile iş birliği içinde platformun gelişmiş ön-canlı sürümünü başarıyla gerçekleştirdiğini ilan etmiştir.

4.6. Vaka F: ING, Mercuria Energy Trading

16 Ağustos 2019 tarihinde ING, güvenli emtia işlemlerini kolaylaştırmak amacıyla tasarlanmış olan Komgo üzerinde ilk emtia işlemini başarıyla gerçekleştirmiştir. İşlem, Cenevre'deki Commodity Trade Finance şubesinde gerçekleştirilen bir petrol ticaret anlaşmasından ibarettir. Bu işlem Mercuria Energy Trading S.A. adına düzenlenen bir akreditif metnini içermektedir. Komgo, emtia ticaret ekosistemine dönüşümsel bir etki sunarak işletmeler, taşıyıcılar, bankalar ve diğer katılımcılar için güvenli işlemleri etkili bir şekilde mümkün kılmaktadır. Bu, sektör genelinde operasyonel basitleştirmeye ve belgelerin standartlaştırılmasına yol açmıştır (ING BANK, 2019).

Komgo'nun yolculuğu, 2017 ve 2018 yıllarında ING'nin Easy Trading Connect platformunda enerji ve yumuşak emtia ticareti odaklı olarak gerçekleştirilen iki denemeye başlamıştır. Şu anda Komgo, kurumsal ve finansal oyuncuların çeşitli karışımını içeren 15 pay sahibi bir girişime dönüşmüştür.

5. SONUÇ

Sonuç olarak, bu çalışma blok zinciri teknolojisinin ticaret üzerindeki dönüştürücü etkisini, tedarik zinciri yönetimi, uluslararası ticaret ve dış ticarete ödeme yöntemlerine odaklanarak vurgulamaktadır. Blok zincirin tedarik zincirlerine entegrasyonu, şeffaflık, işlem hızı ve güvenilirlikte önemli iyileşmeler sağlamaktadır. Ancak bu faydaların tam anlamıyla gerçekleştirilmesi, paydaşlar arasında daha fazla iş birliği ve destekleyici bir yasal çerçevenin geliştirilmesini gerektirmektedir.

Ayrıca, dış ticaretin dijitalleşmesi, özellikle gümrük işlemlerinin hızlandırılması ve operasyonel risklerin azaltılması açısından, blok zincirin geleneksel ticaret uygulamalarını devrim niteliğinde değiştirme potansiyelini ortaya koymaktadır. Çalışma, blok zinciri destekli akreditifler gibi blok zinciri tabanlı ticaret ödeme yöntemlerini de inceleyerek, bu yöntemlerin işlem verimliliğini ve güvenliğini artırma yeteneklerini vurgulamaktadır.

Bu çalışmanın bulguları, blok zincirin önemli avantajlar sunduğunu, ancak ticarete yaygın olarak benimsenmesinin düzenleyici, operasyonel ve teknolojik zorlukların aşılmasını gerektirdiğini öne sürmektedir. Politika önerileri arasında sektör oyuncuları arasında daha fazla iş birliğinin teşvik edilmesi, sağlam yasal altyapıların oluşturulması ve blok zinciri uygulamaları için uluslararası standartların geliştirilmesi yer almaktadır. Bu çabalar, blok zincirin küresel ticaret dinamiklerini yeniden şekillendirme potansiyelinin tam anlamıyla kullanılabilmesi için hayati öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

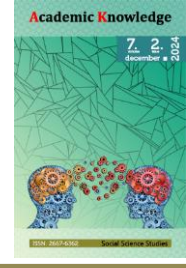
- Añón Higón, D., & Bonvin, D. (2023). Digitalization and trade participation of SMEs. *Small Business Economics*. <https://doi.org/10.1007/s11187-023-00799-7>
- Attaran, M. (2020). Digital technology enablers and their implications for supply chain management. *Supply Chain Forum: An International Journal*, 21(3), 158–172. <https://doi.org/10.1080/16258312.2020.1751568>
- Bhatia, M. S., Chaudhuri, A., Kayikci, Y., & Treiblmaier, H. (2023). Implementation of blockchain-enabled supply chain finance solutions in the agricultural commodity supply chain: a transaction cost economics perspective. *Production Planning and Control*, 0(0), 1–15. <https://doi.org/10.1080/09537287.2023.2180685>
- Bogucharskov, A. V., Pokamestov, I. E., Adamova, K. R., & Tropina, Z. N. (2018). Adoption of blockchain technology in trade finance process. *Journal of Reviews on Global Economics*, 7(Special Issue), 510–515. <https://doi.org/10.6000/1929-7092.2018.07.47>
- Burri, M. (2011). Reconciling Trade and Culture: A Global Law Perspective. *The Journal of Arts Management, Law, and Society*, 41(2), 138–158. <https://doi.org/10.1080/10632921.2011.573447>
- Catalini, C., & Gans, J. S. (2016). Some Simple Economics of the Blockchain. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2874598>
- Chang, S. E., Luo, H. L., & Chen, Y. (2020). Blockchain-enabled trade finance innovation: A potential paradigm shift on using letter of credit. *Sustainability (Switzerland)*, 12(1). <https://doi.org/10.3390/su12010188>
- Chauffour, J.-P., & Malouche, M. (Eds.). (2011). *Trade Finance during the Great Trade Collapse*. The World Bank. <https://doi.org/10.1596/978-0-8213-8748-1>
- Citibank. (2023). *Citi India completes first Blockchain Enabled Letter of Credit Transaction on Contour*. <https://www.citigroup.com/global/news/press-release/2023/citi-india-completes-first-blockchain-enabled-letter-of-credit-transaction-on-contour>
- CNBC. (2017). *BM has a new blockchain for banks to speed up cross-border payments*. <https://www.cnbc.com/2017/10/16/ibm-has-a-new-blockchain-for-banks-to-speed-up-cross-border-payments.html>
- Eisenhardt, K. M., & Graebner, M. E. (2007). Theory Building From Cases: Opportunities And Challenges. *Academy of Management Journal*, 50(1), 25–32. <https://doi.org/10.5465/amj.2007.24160888>
- Fintech News Hong Kong. (2018). *Hong Kong Monetary Authority Unveils Blockchain Trade Finance Platform*. Fintech News Hong Kong. <https://fintechnews.hk/5926/blockchain/hong-kong-monetary-authority-unveils-blockchain-trade-finance-platform/>
- Forbes. (2017). *IBM And Maersk Apply Blockchain To Container Shipping*. <https://www.forbes.com/sites/tomgroenfeldt/2017/03/05/ibm-and-maersk-apply-blockchain-to-container-shipping/?sh=577dfc2e3f05>
- Galvez, J. F., Mejuto, J. C., & Simal-Gandara, J. (2018). Future challenges on the use of blockchain for food traceability analysis. *TrAC Trends in Analytical Chemistry*, 107, 222–232. <https://doi.org/10.1016/j.trac.2018.08.011>

- Ganne, E. (2018). Can Blockchain Revolutionize International Trade? In *Can Blockchain Revolutionize International Trade?* WTO Publications. <https://doi.org/10.30875/7c7e7202-en>
- Grieco, J. M. (1990). *Cooperation among Nations: Europe, America, and Non-Tariff Barriers to Trade*. Cornell University. Cornell University Press.
- Gunasekaran, A., Marri, H. B., McGaughey, R. E., & Nebhwani, M. D. (2002). E-commerce and its impact on operations management. *International Journal of Production Economics*, 75(1-2), 185-197. [https://doi.org/10.1016/S0925-5273\(01\)00191-8](https://doi.org/10.1016/S0925-5273(01)00191-8)
- Gürçan, B. (2022). Application of Blockchain Technology to the International Trade and Customs Regulation. *Central and Eastern European EDem and EGov Days*, 341, 409-417. <https://doi.org/10.24989/ocg.v341.30>
- Hald, K. S., & Kinra, A. (2019). How the blockchain enables and constrains supply chain performance. *International Journal of Physical Distribution & Logistics Management*, 49(4), 376-397. <https://doi.org/10.1108/IJPDLM-02-2019-0063>
- Halilbegovic, S., Arapovic, A., Celebic, N., & Atovic, T. (2019). Exploratory Analysis of Blockchain Application in Trade Finance. *European Journal of Economic Studies*, 8(2). <https://doi.org/10.13187/es.2019.2.110>
- Hasan, H., AlHadhrami, E., AlDhaheri, A., Salah, K., & Jayaraman, R. (2019). Smart contract-based approach for efficient shipment management. *Computers & Industrial Engineering*, 136, 149-159. <https://doi.org/10.1016/j.cie.2019.07.022>
- Hasan, Md. M., Yajuan, L., & Khan, S. (2022). Promoting China's Inclusive Finance Through Digital Financial Services. *Global Business Review*, 23(4), 984-1006. <https://doi.org/10.1177/0972150919895348>
- Hellwig, D., & Huchzermeier, A. (2019). An Industry Study of Blockchain Technology's Impact on Trade Finance. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3453767>
- HSBC. (2018). *HSBC Completes First Batch of Live Pilot Trade Finance Transactions on eTradeConnect Blockchain Platform*. <https://www.about.hsbc.com.hk/-/media/hong-kong/en/news-and-media/181031-hsbc-completes-first-batch-of-transactions-on-etradecconnect-eng.pdf>
- HSBC. (2019). *First live pilot Blockchain domestic Letter-of-credit transaction*. <https://www.business.hsbc.com.vn/en-gb/campaigns/innovation-digital-transformation/client-case>
- HSBC. (2020). *HSBC Vietnam and Vietcombank jointly implement the first live blockchain domestic Letter-of-Credit transaction in Vietnam*. <https://www.about.hsbc.com.vn/-/media/vietnam/en/news-and-media/201229-hsbc-vietnam-and-vietcombank-jointly-implement-the-first-domestic-blockchain-lc-en.pdf>
- Imeri, A., & Khadraoui, D. (2018). The Security and Traceability of Shared Information in the Process of Transportation of Dangerous Goods. *2018 9th IFIP International Conference on New Technologies, Mobility and Security (NTMS)*, 1-5. <https://doi.org/10.1109/NTMS.2018.8328751>
- ING BANK. (2019). *ING executes first commodity trade transaction on Komgo*. <https://www.ingwb.com/en/insights/distributed-ledger-technology/ing-executes-first-commodity-trade-transaction-on-komgo>

- İş Bankası. (2020). *First Turkish-German trade finance transaction on Marco Polo blockchain network with İşbank and Commerzbank*. <https://www.isbank.com.tr/en/about-us/first-turkish-german-trade-finance-transaction-on-marco-polo-blockchain-network-with-isbank-and-commerzbank>
- Jain, N., & Sedamkar, R. R. (2020). A Blockchain Technology Approach for the Security and Trust in Trade Finance. *Proceedings of the 2020 14th International Conference on Innovations in Information Technology, IIT 2020*, 192–197. <https://doi.org/10.1109/IIT50501.2020.9299060>
- Kamath, R. (2018). Food Traceability on Blockchain: Walmart’s Pork and Mango Pilots with IBM. *The Journal of the British Blockchain Association*, 1(1), 1–12. [https://doi.org/10.31585/jbba-1-1-\(10\)2018](https://doi.org/10.31585/jbba-1-1-(10)2018)
- Kamble, S. S., Gunasekaran, A., & Gawankar, S. A. (2020). Achieving sustainable performance in a data-driven agriculture supply chain: A review for research and applications. *International Journal of Production Economics*, 219, 179–194. <https://doi.org/10.1016/j.ijpe.2019.05.022>
- Kim, K., Beck, S., Tayag, M. C., & Latoja, Ma. C. (2021). 2019 Trade Finance Gaps, Growth, and Jobs Survey. In *Adb Briefs* (Vol. 4, Issue 113). <https://doi.org/10.22617/BRF190389-2>
- Li, Z., Wu, H., King, B., Ben Miled, Z., Wassick, J., & Tazelaar, J. (2017). On the Integration of Event-Based and Transaction-Based Architectures for Supply Chains. *2017 IEEE 37th International Conference on Distributed Computing Systems Workshops (ICDCSW)*, 376–382. <https://doi.org/10.1109/ICDCSW.2017.51>
- Liu, Li, & Qi. (2019). Research on Risk Avoidance and Coordination of Supply Chain Subject Based on Blockchain Technology. *Sustainability*, 11(7), 2182. <https://doi.org/10.3390/su11072182>
- Longo, F., Nicoletti, L., Padovano, A., D’Atri, G., & Forte, M. (2019). Blockchain-enabled supply chain: An experimental study. *Computers & Industrial Engineering*, 136, 57–69. <https://doi.org/10.1016/j.cie.2019.07.026>
- MAERSK. (2022). *A.P. Moller - Maersk and IBM to discontinue TradeLens, a blockchain-enabled global trade platform*. <https://www.maersk.com/news/articles/2022/11/29/maersk-and-ibm-to-discontinue-tradelens>
- McDaniel, C. A., & Norberg, H. C. (2019). Can Blockchain Technology Facilitate International Trade? *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3377708>
- McKinsey. (2021). *Reconceiving the global trade finance ecosystem* (Issue November).
- Padia, K., Shah, V., Desai, D., & Kubde, P. (2020). Trade Finance Using Blockchain. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3565328>
- Paliwal, V., Chandra, S., & Sharma, S. (2020). Blockchain Technology for Sustainable Supply Chain Management: A Systematic Literature Review and a Classification Framework. *Sustainability*, 12(18), 7638. <https://doi.org/10.3390/su12187638>
- Petersen, D. (2023). Transforming Trade Finance via Blockchain. In *Blockchain in Supply Chain Digital Transformation* (pp. 74–93). CRC Press. <https://doi.org/10.1201/9781003256755-4>
- Qiao, R., Zhu, S., Wang, Q., & Qin, J. (2018). Optimization of dynamic data traceability mechanism in Internet of Things based on consortium blockchain. *International Journal*

- of *Distributed Sensor Networks*, 14(12), 155014771881907.
<https://doi.org/10.1177/1550147718819072>
- Rahmanzadeh, S., Pishvae, M. S., & Rasouli, M. R. (2020). Integrated innovative product design and supply chain tactical planning within a blockchain platform. *International Journal of Production Research*, 58(7), 2242–2262.
<https://doi.org/10.1080/00207543.2019.1651947>
- Recker, J. (2013). *Scientific Research in Information Systems*. Springer Berlin Heidelberg.
<https://doi.org/10.1007/978-3-642-30048-6>
- Rose, S., Spinks, N., & Canhoto, A. (2014). *Management Research*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315819198>
- Rowley, J. (2002). Using case studies in research. *Management Research News*, 25(1), 16–27.
<https://doi.org/10.1108/01409170210782990>
- Saberi, S., Kouhizadeh, M., Sarkis, J., & Shen, L. (2019). Blockchain technology and its relationships to sustainable supply chain management. *International Journal of Production Research*, 57(7), 2117–2135. <https://doi.org/10.1080/00207543.2018.1533261>
- Schmidt, C. G., & Wagner, S. M. (2019). Blockchain and supply chain relations: A transaction cost theory perspective. *Journal of Purchasing and Supply Management*, 25(4), 100552.
<https://doi.org/10.1016/j.pursup.2019.100552>
- Seawright, J., & Gerring, J. (2008). Case Selection Techniques in Case Study Research. *Political Research Quarterly*, 61(2), 294–308. <https://doi.org/10.1177/1065912907313077>
- Srai, J. S., & Lorentz, H. (2019). Developing design principles for the digitalisation of purchasing and supply management. *Journal of Purchasing and Supply Management*, 25(1), 78–98. <https://doi.org/10.1016/j.pursup.2018.07.001>
- Sturmanis, A., Hudenko, J., & Juruss, M. (2020). *The Application of Blockchain Technologies for Rail Transit Customs Procedures* (pp. 260–267). https://doi.org/10.1007/978-3-030-44610-9_26
- Toorajipour, R., Oghazi, P., Sohrabpour, V., Patel, P. C., & Mostaghel, R. (2022). Block by block: A blockchain-based peer-to-peer business transaction for international trade. *Technological Forecasting and Social Change*, 180(April), 121714.
<https://doi.org/10.1016/j.techfore.2022.121714>
- UNCITRAL. (2017). *UNCITRAL Model Law on Electronic Transferable Records*. https://uncitral.un.org/en/texts/ecommerce/modellaw/electronic_transferable_records
- Wang, S., Li, D., Zhang, Y., & Chen, J. (2019). Smart Contract-Based Product Traceability System in the Supply Chain Scenario. *IEEE Access*, 7, 115122–115133.
<https://doi.org/10.1109/ACCESS.2019.2935873>
- Wang, X. (2022). Research on Payment Settlement Mode in Cross-Border Business Trade Based on Blockchain Technology. *SAIEE Africa Research Journal*, 113(3), 129–132.
<https://doi.org/10.23919/SAIEE.2022.9853022>
- Wang, Y., Han, J. H., & Beynon-Davies, P. (2019). Understanding blockchain technology for future supply chains: a systematic literature review and research agenda. *Supply Chain Management*, 24(1), 62–84. <https://doi.org/10.1108/SCM-03-2018-0148>
- WEFORUM. (2017). *How blockchain can restore trust in trade*. <https://www.weforum.org/agenda/2017/02/blockchain-trade-trust-transparency/>
-

- Xu, X., Lu, Q., Liu, Y., Zhu, L., Yao, H., & Vasilakos, A. V. (2019). Designing blockchain-based applications a case study for imported product traceability. *Future Generation Computer Systems, 92*, 399–406. <https://doi.org/10.1016/j.future.2018.10.010>
- Xu, X., Rahman, F., Shakya, B., Vassilev, A., Forte, D., & Tehranipoor, M. (2019). Electronics Supply Chain Integrity Enabled by Blockchain. *ACM Transactions on Design Automation of Electronic Systems, 24*(3), 1–25. <https://doi.org/10.1145/3315571>
- Yin, R. K. (2018). *Case Study Research and Applications (Sixth)*. SAGE Publications, Inc.
- Yoo, M., & Won, Y. (2018). A Study on the Transparent Price Tracing System in Supply Chain Management Based on Blockchain. *Sustainability, 10*(11), 4037. <https://doi.org/10.3390/su10114037>



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 12.10.2024
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 05.12.2024
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Çağdaş İslâmî Oluşumlar Temelinde Süleyman Hilmi Tunahan ve Talebeleri*

Hasan GÜMÜŞOĞLU**

Anahtar Kelimeler:

Çağdaş İslâmî
Oluşumlar,
Süleyman Hilmi
Tunahan,
Âlim,
Şeyh,
İslâmî Eğitim

ÖZ

Osmanlı'nın son dönem meşâyih ve ulemâsından olan Süleyman Hilmi Tunahan'ın tedris ve irşad metodunda, dinî ilimleri tahsile ve öğrenilen ilimlerle ihlaslı bir şekilde amele ehemmiyet verilmiştir. Tunahan, 1924 yılında medreselerin kapatılmasıyla birlikte Kur'an kurslarının faaliyetlerine resmen izin verilen 1950 yılına kadar dinî eğitimin imkânsız olduğu dönemde büyük engellere rağmen talebe okutmaya devam etmiştir. Bu sebeple o, Kur'an-ı Kerim ve Arapça esaslı İslâmî ilimleri öğretme ve mane'î irşad vazifesini sürdürmekle temayüz etmiştir. Aralarında Kur'an kursu hocası, imam, vaiz ve müftüünün bulunduğu yüzlerce talebe yetiştiren Süleyman Efendi'nin talebeleri, onun vefatından sonra talim ve irşad faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Süleyman Efendi'nin talebelerinin bazı sıkıntı ve zorluklarla beraber Kur'an kurslarıyla başlayıp talebe yurtlarıyla yaygınlık kazanan ve sonraki dönemde kreş, anaokulu ve özel okul gibi farklı mekânlarda yapılan tedris ve irşad faaliyetlerini devam ettirdikleri görülmüştür. Bununla birlikte çağımızda Müslümanlar üzerinde derin tesirleri olan Süleyman Efendi ve talebeleri hakkında yeterli çalışma bulunmadığından konunun bir makale formatında ele alınmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Suleyman Hilmi Tunahan and His Students on the Basis Islamic Movements

Keywords:

Contemporary Islamic
Movements, Suleyman
Hilmi Tunahan,
Sheikh,
Scholars,
Islamic education

ABSTRACT

It can be said that there are not enough studies about Suleyman Hilmi Tunahan, one of the last period Ottoman sheikhs and scholars who carried out scientific and spiritual activities in different countries of the world, especially in our country, and his students. After the closure of the madrasahs in 1924, Suleyman Afendi also gave private lessons in spite of many difficulties and impossibilities to the students he found during the period when all kinds of religious education were prohibited until 1950 when the Quran Courses were officially allowed. Suleyman Afendi and his disciples' efforts to serve without getting involved in ideological and political events both domestically and internationally. The activities of Suleyman Afendi and his disciples can be considered as a service movement providing basic Islamic knowledge and teaching the Qur'an from the period and conditions where religious education was deemed impossible until today, without confronting the issues and people of the country they are in.

* Bu çalışma şu adreste belirtilen sempozyumda sunulan bildiriden üretilmiştir: "Mâverâünnehir'den Anadolu'ya Akan Nehir: Nakşibendilik ve Nakşibendî-Müceddidî Şeyhi Süleyman Hilmi Tunahan". International Euroasia Congress on Scientific Researches and Recent Trends XII. (ss. 1029-1055).

** Prof. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, hasgumus@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0836-4031>

1. GİRİŞ

Son devir Osmanlı ulemâsından ve Nakşibendiyye/Müceddidiyye meşâyihinden olan Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959), 1924 yılında medreselerin kapatılmasından sonra pek çok sıkıntı ve imkânsızlıklar içinde dinî tedris ve irşada devam etmekle temayüz etmiştir. Süleyman Efendi, dinî eğitimin yasak olduğu bu dönemde Kur'an-ı Kerim ve Arapça esaslı İslâmî ilimleri öğretme ve manevi irşad vazifesini sürdürerek Kur'an kursu hocalığı, imamlık, vaizlik ve müftülük gibi resmi vazifeler alan ya da fahri olarak din hizmetlerini devam ettiren yüzlerce talebeler yetiştirmiştir. Bu sebeple 1958 yılında İmam-Hatip okulları mezunlarını verinceye kadar dinî vazife yapanların sistemli olarak yetiştikleri tek yer büyük kısmı Süleyman Efendi'ye bağlı olan Kur'an kursları olmuştur (Kirman, 2006, 159-164).

Süleyman Efendi, İslâmî ilimlerin her birine ait genel kabul gören ve asırlardır medrese müfredatında yer alan kitapları okutmuş ve onun bu usûlünü talebeleri de devam ettirmiştir. Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebinin esaslarından taviz vermeksizin tedris faaliyeti yürütmekle tanınan Süleyman Efendi, aynı zamanda Nakşibendiyye/Müceddidiyye şeyhi olarak irşad faaliyetinde bulunmuştur. Günümüz Türkiye'sinde *Çağdaş İslâmî Hareketler* başlığında incelenen dinî oluşumların çoğu kendilerini Osmanlı'dan tevarüs edilen bazı tarikatlarla irtibatlandırmaktadırlar. Bu tarikatlardan olan Nakşibendiyye/Müceddidiyye'nin Bağdat ve Buhara/Mâverâünnehir tariki olmak üzere iki ana kolundan bahsetmek mümkündür. Bağdat kolunu, kendilerini Şeyh Abdullah Dehlevî'nin (öl. 1240/1824) halifelerinden Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî'ye (öl. 1242/1827) nispet eden şeyhler oluşturmaktadır. Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatı ise Abdullah Dehlevî'nin kendinden sonra yerine bıraktığı Ebû Saîd Sâhib (öl. 1250/1835) vasıtasıyla devam etmiştir. Süleyman Efendi'nin mürşidi olan Özbek asıllı Şeyh Salâhüddîn b. Mevlânâ Sirâcüddîn'in (öl. 1328/1910) bu silsilede yer alması sebebiyle Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatının Buhara/Mâverâünnehir tarikinin Süleyman Hilmi Tunahan tarafından devam ettirildiği görülmektedir.

Türkiye'nin yanı sıra yurtdışında da etkin faaliyette bulunan Süleyman Efendi ve talebeleri, daha çok din sosyolojisi ve eğitimi alanında bazı makale (Afacan-Çağlar, 2015, 609-620; Çağlar, 2016, 1-9) ve tezlere (Kaçar, 1994; Çakmak, 2013) konu olmuştur. Çağdaş İslâmî oluşumlar bağlamında ise yeterli akademik çalışmanın olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha önce tarafımızca yazılan ve "*İslâmî İlimler Temelinde Süleyman Hilmi Tunahan'ın Tedris ve İrşad Hareketi*" başlığını taşıyan makalemizde (Gümüsoğlu, 2024, 143-158) Süleyman Efendi'nin tedris ettiği dersler ve irşat faaliyetinin özellikleri ele alınmıştır. Bu çalışmamız ise Süleyman Efendi ve talebelerinin faaliyetlerinin temel niteliklerini, gelişim sürecinde ortaya çıkan şartları, yapılan eleştirileri ve bu eleştirilere verilen cevapları incelenmeye yöneliktir.

2. SÜLEYMAN EFENDİ'NİN İLİM VE İRŞAD HAYATI

Osmanlı Devleti'nin Silistre vilayetinin Ferhatlar köyünde dünyaya gelen Süleyman Hilmi Tunahan (öl. 1888-1959) ilk tahsilini babasında yapmıştır. Hocazâdeler olarak tanınan ailesinin ataları, Fâtih Sultan Mehmed Han tarafından kız kardeşi ile evlendirilen ve Tuna Hân'ı olarak tayin edilen Seyyid İdris Bey'e dayanır. Süleyman Efendi, "Tunahan" soyadını almakla birlikte küçük yaşta vefat eden oğlu Fâruk'a nispetle *Ebu'l-Fâruk*, memleketine nispetle de *Silistrelî/Silistrevî* olarak da tanınmıştır. Satırlı Medresesi'nde ve Silistre Rüşdiyesi'nde tahsilini bitiren Ebü'l-Fâruk Süleyman Efendi, 1907'de İstanbul'a gelerek Fatih dersiamlarından Bafralı Ahmed Hamdi Efendi'nin ders halkasına katılmış ve 1914 senesinde birincilikle icazet almıştır. Ardından Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi, Kısım-ı Âli, üçüncü sınıftan başlayıp buradan da Eylül 1916'da mezun olmuştur. Daha sonra ismi Süleymaniye Medresesi olan Medresetü'l-Mütehassısın'ın tefsir ve hadis kısmında ihtisasını (doktorasını) yaparak 1919'da birincilikle mezun olan Süleyman Efendi, ayrıca *Medresetü'l-Kuzât*'ta (İslami Hukuk Fakültesi) okuyup onu da derece ile bitirmiştir. Böylece devrinin en yüksek eğitim kurumlarında dinî ilimlerini

tamamlayan Süleyman Efendi, hem dersiam (profesör) hem de kâdî (yüksek hâkim) olma ehliyetini elde etmiştir. (Öngören, 2012, 41/376; Kısakürek, 1970, 212)

16 Eylül 1959 tarihinde İstanbul'da Kısıklı'daki evlerinde vefat eden Süleyman Efendi'nin hayatında basılan eseri olan *Elifbâ*, "*Kur'ân Harf ve Harekeleri, Kur'ân-ı Kerîm'i En Kısa Zamanda Okumayı Öğreten Yepyeni Bir Tertip ve Usûl*" ismini taşımaktadır. 1958 yılından itibaren milyonlarca adet basılan "*Elifbâ*" cüzü, insanların kısa zamanda Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmesine vesile olmakla tanınmıştır. Ayrıca Süleyman Hilmi Tunahan'ın, "*Risâle-i Kibrî-i Ahmer ve Risâle-i İksîr-i Ulum ve Ma'rîfet*" ile "*Mektuplar ve Bazı Mesâil-i Mühimme*" isimini taşıyan eserlerinin olduğu ifade edilmiştir (Ufuk, 15 Haziran 1979, 8; Dağılma, 2023, 66). Bazı kısımları 20 Eylül 1978 tarihinde Ufuk gazetesinde neşredilen bu eserler daha sonra matbu hale getirilmiştir.

Bazı mektuplarda 1341 (1923) ve benzeri tarihlerin yer aldığı (t.y. 31) söz konusu risaleler, Süleyman Efendi'nin ilk müntesiplerinden Biletçi Mehmet Efendi (Akçaloğlu) (öl. 1959) ve Mehmet Aksoy (öl. 1978) başta olmak üzere pek çok talebesi tarafından el yazısıyla çoğaltılıp dağıtılmıştır. Bu eserlerin 1930'lu yıllarda Süleyman Efendi'nin rahle-i tedrisinde bulunan Refik Akçaloğlu, Mustafa Çırpanlı ve Mustafa Arıkan gibi talebeleri tarafından el yazısıyla çoğaltılan pek çok nüshası, Fazilet Neşriyat Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Nadir Eserler Bölümü No: 001). Söz konusu risale ve mektuplar, İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı başta olmak üzere önceki kaynaklarında yer alan Nakşibendiyye/Müceddidiye tarikatının usûl ve erkânı ile bunları yerine getirmenin faziletine dair bilgileri ihtiva etmektedir. Tunahan'ın ilgili eserleri yazıp talebelerine yazdırmasının ötesinde bunların Süleyman Efendi'ye nispet edilerek okunmaya devam edilmesi, Süleyman Hilmi Tunahan ve talebelerinin Nakşibendiyye/Müceddidiye istikametinde bir irşad ve tedris faaliyeti yürüttüklerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Hayatında fazlaca eser telif etmeyen Süleyman Efendi'ye neden kitap yazmadığı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

"Selefin mum ışında yazdığı paha biçilmez hazine misali eserlerin toprağa gömülerek çürüdüğünü, bakkallara satıldığını, çöplüklere atıldığını ve bir kısmının da kütüphane raflarında tozlanıp çürümeye terk edilmiş olduğunu gördüm. Medreseleri kapanmış, yazısı değiştirilmiş, din ilimleri yok olmaya yüz tutmuş bir zamanda kitap yazmaktansa yazılan ilmî eserleri anlayarak anlatacak ve ilmi sâırdan sadra indirip yaşatacak talebe, yani canlı kitap yetiştirmeyi daha lüzumlu buldum." (<https://tunahan.org/hayati/eserleri/>)

Süleyman Efendi, 1907-1908 senelerinde İstanbul'da medrese tahsiline devam ederken Nakşibendiyye/Müceddidiyye silsilesinden Salâhaddin Sâkıb b. Mevlânâ Sirâcüddîn'e intisap etmiştir. Dede ve babası vasıtasıyla Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatına intisabı olan İbn Mevlânâ Sirâcüddîn, ayrıca Medine'de yaşayan Nakşibendiyye/Müceddidiyye şeyhi Muhammed Mazhar'a (öl. 1301/1883) intisap etmiş (Salâhüddîn Sâkıb, Mâkûlât, 57b.) ve onun vefatından sonra Nakşibendiyye silsilesinin şeyhi olmuştur (Eyüb Kârî, 1937, 13). Şeyh Mevlânâ Sirâcüddîn, hac yolculuğu vesilesiyle birkaç kez İstanbul'a gelip irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Süleyman Efendi'ye icazet veren ve kendilerinde vaki olan tecelliyatın büyüklüğünden dolayı onu İmâm-ı Rabbânî'nin rûhâniyetine teslim eden (Emre, 2016, 19; Kısakürek, 1970, 214) Mevlânâ Salâhüddîn, 1910 yılında bugün Kırgızistan sınırları içinde bulunan Oş şehrinde vefat etmiştir (Tosun, 2019, 492).

Mâverâünnehir bölgesinde asırlardır Hanefî-Mâtürîdî-Nakşibendî din anlayışının hâkim olduğuna dikkat çeken Kırgızistan baş müftüsü Çubak Hacı Calilov (1975-2020), bölgede faaliyette bulunan Süleyman Efendi'nin talebelerinin aynı anlayışın devamı olduğunu ifade etmiştir. O, "Süleyman Efendi'nin mürşidi (Salâhüddîn İbn Mevlânâ), Oş'tadır. O, Kurmancan Datka'nın (Kırgızların millî kahramanı) mürşidi ile birlikte olmuştur. Bu yüzden biz bunu kendi tarikatımız ve yolumuz olarak kabul ederiz" (<https://www.youtube.com/watch?v=28hYUQwXyys>) diyerek Süleyman Efendi'nin Mâverâünnehir ekolünün devamı olduğuna dikkat çekmiştir.

Süleyman Efendi, yaşadığı dönemde gerek zahiri ilimlerle temayüz edenleri, gerekse kendilerini irşad ile vazifeli (mürşid-i kâmil) sanan yetkisiz şeyhleri, teccid ve irşad makamının gerçek sahibinden haberdar ederek kendisine biate davet etmiştir (Ufuk 20 Eylül 1978, 3). Süleyman Efendi, ayrıca farklı şehirlerde şeyhlik iddiasında bulunan kimselere talebelerini göndererek salâhiyetinden haberdar etmiştir (Ufuk 3 Ağustos 1979, 7; 29 Ağustos 1978, 7; 9 Kasım 1979, 7).

Süleyman Efendi, keramet göstermek yerine kendini gizlemeyi önemli görmüş ve gerçek mürşidin kerametiyle değil, mensuplarının İslâm'a uygun halleriyle anlaşılacağını ifade edip bağlularından keramet meraklısı olmamalarını istemiştir (Erol, 2011, 38). O, "Bizim ve sizlerin talip olacağımız bir tek keramet vardır; o da ümmet-i Muhammed'e füyûzât-ı Muhammediyeyi aşlamak, din-i celîl-i İslâm'ı öğretip yaymaktır" (Ufuk, 15 Eylül 1976, 4) diyerek asıl olanın Müslümanların irşadı olduğuna dikkat çekmiştir. Müntesiplerini kendine değil İmâm-ı Rabbânî'ye nispet eden Süleyman Efendi, onların dava anlayışları şu cümlelerle ifade etmiştir:

"İmâm-ı Rabbânî evladı hep şöyle düşünür: 'Bu dünyada herkes Müslüman olsun, âlim olsun ve zengin olsun. Hayatını ibadet, tâat içinde geçirerek tarik-ı cenneti bulsun. Biz de bu yolun hâdimleri olalım yeter' derler. Bu ne güzel bir haslet-i azîmedir. Çünkü ehl-i rabıtada sıfât-ı İlâhiyyeden cemal sıfatı gâliptir. Onun için dalâlette olanların helakini değil, hidayetini isterler. Ehl-i küfrün ve ehl-i dalâletin helak olup cehenneme girmesinde fâide yoktur. Nitekim Cenâb-ı Hak bütün enbiyâ-i mürselîni insanların hidayeti için göndermiştir, helaki için değil" (Sunguroğlu, 2011, 12-3).

Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatının kâmil bir mürşidi olarak hayatı boyunca irşad faaliyetini sürdüren Süleyman Efendi; "Bizden sonra vâris (mürşid-i kâmil) olmayacak, bizde son bulacak, âlem-i âhirete irtihalimizden sonra tasarruf bizde kalacak ve daha kuvvetli olacak. Zira kılıç kınından çıkınca daha kuvvetli keser. Ruhta telsiz sürati vardır" (Erol, 2011, 100) diyerek öğrettiği usûl ve esasa uygun olarak talim ve irşad tasarrufunun kendinden sonra devam edeceğini ifade etmiştir.

2.1. SÜLEYMAN EFENDİ'NİN TALİM VE İRŞAD USÛLÜNÜN BAZI ÖZELLİKLERİ

2.1.1. Ehl-i Sünnet ve Cemâat Mezhebine Bağlılık

Süleyman Efendi, Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebine dair genel kabul görmüş eserleri okutmuş olup bunlardan biri Sirâcüddîn Ali b. Osman el-Ûşî'nin (öl. 575/1179) *Bedü'l-Emâlî* isimli manzum eseridir. *Emâlî*'nin dışında akâide dair okutulan bir diğer eser ise İslâm dünyasında Ehl-i Sünnet itikadı denilince ilk akla gelen ve asırlardır medreselerde okutulan Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) *Metnü'l-Akâid* veya *Akâid-i Nesefî* olarak bilinen risaledir. İslâm itikadını kısa ve veciz bir şekilde ifade eden ve tarih içerisinde Müslümanlar tarafından büyük itibar gören "Metnü'l-Akâid"e, pek çok şerh yazılmıştır. Süleyman Efendi'nin talebelerine en üst seviye akaide dair okuttuğu eser ise Sa'deddîn Teftâzânî'nin (792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'dir. Ehl-i Sünnet itikadını naklî ve aklî delillerle izah etme noktasında diğer eserler arasından temayüz eden *Şerhu'l-Akâid*, Osmanlı'da âlimler arasında oldukça meşhur olup kendisine pek çok haşiyeler yazılmıştır (Taşköprizâde, 1985, 83, 141).

Süleyman Efendi, "Evlatlarım! Kavmiyet gütmeyin, tefrikaya düşmeyin. Vahdet-i vücutçuluk ve Melâmîlik gibi Ehl-i Sünnet'e mugayir olan bâtil yollara meyletmeyin. İmâm-ı Rabbânî Hazretlerine irtibatı olmayan bütün tariklerin kandilleri sönmüştür..." (Erol, 2011, 74; Sunguroğlu, 2011, 162) diyerek tasavvufa dair görüş ve faaliyetlerin Ehl-i Sünnet'e uygun olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca o; "Ey İslâm Cemâati! Biz hayatta olduğumuz müddetçe Resûlüllâh'ın (s.a.v.) ashâbına iftira ve yalan isnat edilebileceğini mi zannediyorsunuz?" (Emre, 2016, 20) diyerek Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebi konusundaki hassasiyetini ortaya koymuştur.

Gazeteci yazar M. Şevket Eygi (1933-2019), Süleyman Efendi'nin zülcenâheyn yani, hem medrese ilimlerinde salâhiyetli hem de tarikat şeyhi olduğuna atıfta bulunarak onun uzak görüşlü bir âlim olduğuna işaret edip şöyle demiştir:

“Yazık ki, Müslümanlardan bir grup kendisini anlamıyorlar. Kur’ân Kurslarına düşman kesiliyorlar. Öyle sefil tipler çıkıyor ki, utanıp arlanmadan “Kur’ân Kurslarına mensup olanlar İslâm devleti kurmak, şeriat ve hilafeti getirmek için çalışıyorlar” diye bildirimler bastırarak jurnalcılık yapıyorlar... Davamıza yaptığı hizmetlerden dolayı kendisini minnetle anıyorum bilhassa azmini, Ehl-i Sünnet’e bağlılığını, taviz vermezliğini takdir ediyorum” (Ufuk, 20 Eylül 1978, 12).

2.1.2. Medrese ve Tekke Birlikteliği

Nakşibendiyye-Müceddidiyye tarikat silsilesinin otuz üçüncü şeyhi olan Süleyman Hilmi Tunahan, talebelerine dinî ilimlerin yanında zikir, rabıta, Hatm-i Hacegân gibi tarikat erkânını da talim etmiş ve bu esasların yerine getirilmesine büyük ehemmiyet vermiştir. O, şeriatın zahirî ilimlerini öğretirken nefis tezkiyesini yani ruhî ve manevî terbiyeyi zarurî bir esas olarak görmüştür (Sunguroğlu, 2011, 12-3). Osmanlının son âlimlerinden ve meşâyihinden olan Süleyman Efendi, medrese ve tekke eğitimini cem ederek dinî eğitime canlılık kazandırmıştır. Süleyman Efendi’nin talebelerini kısa zamanda liyakat sahibi yaparak yetiştirmesinde onun Nakşibendiyye/Müceddidiyye şeyhi olmasının önemli payının olduğu söylenebilir.

2.1.3. Tedris ve İrşad Usûlünde Tecdid

Süleyman Efendi’nin talim ve terbiye usulünde klasik dönemde ve Osmanlı medreselerinde verilen eğitim ve okutulan kitaplar esas olmakla birlikte onun hususi gayretleriyle eğitime dinamizm kazandırdığı görülmektedir. O, ders okutma konusundaki büyük gayretinin sebebi kendisine sorulduğunda; “Manevî toplantıda bana “Sen ders okut’, dediler, ben de ‘İnşallah ders okuturum’ dedim” şeklinde cevap vermiştir (Emre, 2016, 12). Bu sebeple Süleyman Efendi’yi diğerlerinden ayıran en önemli hususlardan biri, onun dinî ilimlerle, nefis terbiyesini beraberce yürütmüş olmasıdır. Ayrıca onun talim ve tedris usûlüne, bilgisine, belli bir aksiyon ortaya koyup uygulamasında gösterdiği olağanüstü çabaya, tedriste bulunurken talebelerine kullandığı üsluba, onların maddî ve manevî sıkıntılarıyla bizzat ilgilenmesine dikkat çekilmiştir (Kirman, 2006, 153).

Süleyman Efendi, nefis terbiyesinin önemine dikkat çekerek ilimle bezenmiş tasavvufî bir hayatın gerçekleştirilmesine gayret etmiş (Afacan-Çağlar, 2015, 614) ve bu konuda Ashâb-ı Suffe’yi örnek göstermiştir. O, özellikle hocanın tek başına talebeye dersi anlatma usûlü yerine, talebenin derste ibareyi okuması ve hocanın onun hatalarını düzeltip eksiklerini tamamlaması usulünü tercih etmiştir. Süleyman Efendi, bir Fatıha, üç İhlas okuyup sevabını Nakşibendiyye ve Kadirî tarikatının meşâyihinin, selef-i salihin ve kitabın müellifinin ruhlarına hediye ederek ve rabıta ile derse başlanmasını istemiştir (Sunguroğlu, 2011, 40). Talebelerinden, kendisinden öğrendikleri usûl dairesinde kıyamete kadar talim ve irşad hizmetine devam etmelerini isteyen Süleyman Efendi: “Bizim eserimiz ilebettir. Nûr-ı İlâhiyi, nûr-ı Kur’ân’ı, nûr-ı Muhammedî’yi Ümmet-i Muhammed’in kalbine nakşetmektir” (Ufuk, 10 Mayıs 1978, 6-7) demiştir. Talebelerine ilmin sadece Allah rızası için okunması ve okutulması gerektiğini öğreten Süleyman Efendi, bu konuda şöyle nasihatte bulunmuştur:

“Evlatlarım! Bu ilimleri okumak isteyen bir kimse dâima ‘Ben Allah rızası için okuyacağım. Okuduklarımı da ümmet-i Muhammed’in evladına okutacağım. Bu suretle batağa düşmüş insanları kurtarmaya çalışacağım’ diye düşünmeli ve gayesi hep böyle olmalıdır” (Sunguroğlu, 2011, 38-9).

2.1.4. Tedris ve İrşattaki Kararlığı

1924 yılında medreselerin kapatılmasından sonra “Hocalıkta bize ekmek kalmadı. Artık biz, tevdi edilecek yeni mesleklere gidelim” diyerek dinî ilimleri okutmayı bırakan müderrisleri Süleyman Efendi, “Efendiler, hocalık bir meslek, bir ekmek teknesi değildir. Hocalık Allah’ın, Resûlullâh’ın, Kitâbullâh’ın ve Din-i Mübîn-i İslâm’ın tebliğ memurluğudur” (Emre, 2016, 8-12) diyerek uyarmıştır. Medreselerin kapatılmasından sonra cami odası, tren, kiralık taksi, ev, işyeri,

çiftlik, göçebe çadırları, mandıra, dağ ve ormanlık alan gibi farklı yerleri tedris için kullanan Süleyman Efendi, âdeta imkân bulduğu her yeri ders verilen mekân yani medrese haline getirmiştir. 1939 yılında o zaman Eminönü'nde bulunan Birinci Şub'e'ye getirilen Süleyman Hilmi Tunahan "Tabutluk" denilen hücrelerde üç gün boyunca büyük işkencelere maruz kaldıktan sonra mahkemeye çıkarılmış ve aylarca sürdürülen mahkemelerce suçsuz olduğuna karar verilip beraat etmiştir. O daha sonra tekrar tutuklanarak tabutluklarda sekiz gün daha işkenceye tabi tutulmuş ise de çıkarıldığı mahkemede yine beraat etmiştir (Kısakürek, 1970, 218-9).

İçişleri Bakanlığı tarafından 1943 yılında vaizlik belgesi geri alınan Süleyman Efendi'nin vaizlik iznin iade edilmesi için 1948 yılında verdiği dilekçesi reddedilmiş, ancak 1950 yılında vaaz etmesine müsaade edilmiştir (Öngören, 2012, 41/376). Sınırlı bir rahatlamanın olduğu 1950'li yıllarda Kur'ân kurslarının faaliyetlerine resmen müsaade edilse de Süleyman Efendi'ye yapılan baskı ve takip devam etmiştir. 1957 senesinde Bursa Ulucamii'nde çıkarılan uydurma bir Mehdilik iddiasıyla, alakası olmadığı halde (Balcıoğlu, *Cumhuriyet*, 15 Ağustos 1957, 4) Kütahya Emniyeti tarafından tutuklanıp işkenceye tabi tutulan Süleyman Efendi, elli dokuz gün hapisshanedede kaldıktan sonra idamla yargılandığı davadan beraat etmiştir (Kısakürek, 1970, 220; Öngören, 2012, 41/376). Bu kadar zor şartlar altında ilim ve irşat faaliyetine ara vermeden devam eden Süleyman Efendi, vefatından kısa bir müddet önce vasiyet sadedinde talebelerine yaptığı sohbetinde şöyle demiştir:

"Evlatlarım! Size talim edilen hak yolun haricinde kâr ve keramet aramayın. Okuduğunuz bu ilimleri her yerde rabita ile okutun. Bunu yapmadığınız takdirde şu on parmağımı mahşerde yakanızda bulacaksınız. En nâmüsait zamanlarda dahi talebe okutmaya devam edeceksiniz. Dağ başında olsanız elinize bir kişi geçse ona Kur'ân'ı ve dinini öğreteceksiniz... Burada bulunanlar, burada bulunmayanlara aynen bunları tebliğ etsinler. Bir daha artık görüşmemiz mümkün değildir. Görüşmemiz inşallah Rûz-i Cezâ'da olur, Yevm-i Mahşer'de olur" (Erol, 2011, 74; Sunguroğlu, 2011, 161).

Süleyman Efendi'nin talebeleri, özellikle ilk zamanlarda ısınma, sıcak su, yemek gibi ihtiyaçların temininde sıkıntıların yaşandığı mekânlarda kalmalarına ve gözden uzak cami veya işyeri odası, samanlık, kömürlük vb. şartlarda ders okumalarına rağmen severek ve büyük bir gayretle ders okumuşlardır. Çamlıca'da kiralanan ve sobası bulunmayan bir evde kalan talebelerine kış günü ders okutmak üzere geldiğinde yağmakta olan karın pencerenin kırık camından içeriye girdiğini gören Süleyman Efendi, talebelerine "Ne kadar temiz bir hava değil mi? İnsanın burada hiç başı yorulmaz. Haydi, açın kitapları okuyalım" demiş ve o günkü dersini okutmuştur (Emre, 2016, 11).

Süleyman Efendi'yi 1946 senesinden itibaren yakından tanıyan Necip Fazıl Kısakürek, onun hakkındaki intibamı şu ifadelerle açıklamıştır:

"Kendisini sonuna kadar, İslâm davasına bağlı, o dava uğrunda her çile ve fedakârlığa hazır ve bütün dost ve düşmanlarımız müşterek olarak o davanın görüş ve oluş hiddetine mâlik bir insan buldum... Dersiam sıfatıyla ele almaya başladığı İslâm davasında, birdenbire karşımıza, kuru bilgi kabukları dağıtan bir ezberci ve ezberletici değil, öz ve ruha bağlı ve geniş sirayet ve şümül planını açıcı bir dava adamı ve mücadeleci olarak çıkıyor" (Kısakürek, 1970, 212, 216).

İstanbul İslam Enstitüsü başta olmak üzere pek çok okulda dersler veren ve bir ara söz konusu enstitünün müdürlüğünü de yapan Ahmet Davudoğlu (1912-1983) ise Süleyman Efendi'nin İslâm davası için gösterdiği gayreti şu ifadelerle açıklamıştır:

"Nev-i şahsına mahsus olmak üzere yalnız onun yapabileceğine, bir eşi daha bulunmadığına ve bulunmayacağına kâniyim... O devirde birçok talebe yetiştirmiş, ücra köşelere göndermiş, Müslümanları dinlerinden haberdar etmiştir. Küfre saplanmamalarını ancak o aşılatabilmiştir. Başkasını ben bilmiyorum. Hepsini Ehl-i Sünnet'e son derece bağlıdır.

Bunun üzerine titremektedirler. Süleyman Efendi'nin yaptığı hizmetler çok büyüktür. Bunu inkâr etmek, küçümsemek ve çeşitli sebepler bularak onlara saldırmak nankörlüktür." (Ufuk, 20 Eylül 1978, 7, 15)

2.1.5. Dünya Genelinde Faaliyet

Türkiye'nin yanı sıra yurt dışındaki Müslümanların irşadıyla ve sıkıntılarıyla yakından ilgilenen Süleyman Efendi'nin Medine-i Münevvere'de ikamet eden Hacı Abdülgafür Efendi isminde bir bağlısı bulunmaktaydı. Abdülgafür Efendi, önceleri Süleyman Efendi'nin şeyhi Mevlânâ Salâhuddîn'in müritlerinden iken onun vefatından sonra Süleyman Efendi'ye intisap etmiştir (Emre, 2016, 84). Ayrıca Hindistan tarafından emekli bir maarif nazırının Süleyman Efendi ile Fatih Kütüphanesi'nde görüştüğü ve daha sonra ders okuttuğu talebeleri ziyaret edip onlara böyle büyük bir üstazın kıymetini iyi bilmeleri gerektiğini söylediği ve bağlıları arasına katıldığı belirtilmiştir (Ufuk, 12 Ekim 1977, 7). Süleyman Efendi, Finlandiya'ya gidecek olan geminin personeli arasında bulunan bir bağlısına Helsinki'deki manifatura mağazasının adresini tarif ederek Ömer Abdürrahim Efendi ismindeki kimseye zikir ve vazife vermiştir. Ayrıca 1950 yılında Süleyman Efendi'nin ders halkasına katılan Nureddin Nemangani, 1957 yılında Almanya'ya gidip 1976 yılına kadar orada bulunan mülteci Müslümanlara imamlık yapmıştır (Ufuk, 30 Kasım 1977, 6).

Türkiye'den 1960 yılından itibaren Batı Avrupa'ya işçi göçünün başlamasıyla birlikte dinî açıdan bunun doğuracağı sonuçları iyi analiz ederek onların dinî, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarının olabileceğini ilk önce düşünüp onlara bu noktada din hizmeti vermeye çalışanlar Süleyman Efendi'nin talebeleri olmuştur. (Güner, 1991, 345) "İslam Kültür Merkezleri" adı altında Almanya, Hollanda ve Avusturya başta olmak üzere Avrupa'nın farklı ülkelerinde faaliyette bulunan bu insanlar, Müslüman işçilerin dini vazifelerini yerine getirmelerine öncülük ettikleri gibi özellikle işçi çocuklarına dinî bilgiler vermek noktasında büyük hizmetler ifa etmişlerdir.

Orta Asya'da da yaygın olarak faaliyette bulunan Süleyman Efendi'nin talebelerine bölge halkı büyük teveccüh göstermiştir. Kırgızistan baş müftüsü Çubak Hacı Calilov, Süleyman Efendi'nin okuttuğu kitapların Mâverâünnehir'de asırlardan beri okunduğuna dikkat çekerek şöyle demiştir:

"Bizim Orta Asyalı, Kırgızistanlı hocalarımızın, âlimlerimizin eskiden beri doğru yolda olan hocalarımızın tamamı Süleymanlıların metodu ve usûlüne göre kitaplar okutmuşlardır. Hangi kitapların seçildiğine baktığımızda, açıkça söylenebilir ki, eskiden beri Orta Asya'daki, Buhara ve Semerkant medreselerinin programı, Süleyman Efendi'nin yolunda olan medreselerde tam muhafaza edilmiş diye söylenilir. Şu anda Kırgızistan'daki medreselerde eskiden gelen programların pek kalmadığını görüyoruz. Suudi Arabistan, Pakistan veya Türkiye'den gelen çeşitli ilahiyat programları var. Ancak eskiden beri miras olarak gelen, bize intikal eden kendi programımız, usûlümüz, Süleyman Efendi'nin yolunu takip eden cemaatin medreselerinde hala var. Sarf, nahiv, belagat, fıkıh, edep-ahlak ve akide kitapları, ayrıca tasavvufun terbiyesi ve ahlakı eski usullerle korunmuş." <https://www.youtube.com/watch?v=28hYUQwXyps>.

Süleyman Efendi'nin talebelerinin hizmetleri özellikle 2000'li yıllardan itibaren Balkan ülkelerinin pek çok şehrinde artarak devam etmiştir (Pajaziti, 2015, 448). Bu sebeple Süleyman Efendi ve talebelerinin zamanla Avrupa, Amerika, Asya, Afrika ve Avusturalya gibi yerlere yayılarak dünya geneline ulaşan talim ve irşad faaliyetinin başka bir kimse tarafından yapılmadığına dikkat çekilmiştir (Derviş, 1998, 5). Şerif Mardin (1927-2017), Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebelerinin Türkiye'nin yanı sıra özellikle Almanya başta olmak üzere yurt dışındaki Türk işçilerini yaygın bir şekilde organize ettiklerine, Nakşibendiyye usûlüne göre talim ve irşad faaliyetlerinde bulduklarına dikkat çekmiştir (Mardin; 1999, 222).

2.1.6. Dinî ve Hukukî Meşruiyet Temelinde Faaliyet

Süleyman Efendi ve talebeleri resmi Kur'ân kursu ve yurt gibi kurumlar açarak yasadışı yollara başvurmadan legal bir şekilde varlıklarını sürdürme gayretinde olmuşlardır (Çağlar, 2016, 4; Kirman, 2000, 56-7). Bununla birlikte Süleyman Efendi'nin talebelerinin "Türkiye Cumhuriyeti'nin laik ve demokratik özelliğini tehdit eden unsurlar arasında olduklarını" iddia edenler olmuş ise de bu iddiaların düşmanlarınca yapıldığı anlaşılmıştır (Turan, 1997, 38). Nitekim onların söz konusu suçlamalar sebebiyle yargılandıkları bütün mahkemeler ya takipsizlik veya berat kararı vermiştir (Ak, 1987, 87). Süleyman Efendi'nin talebelerinin "gizli Kur'ân okutmak ve laikliğe aykırı olmak" gibi iddialarla 12 Eylül darbe döneminde Antalya'da yargılandıkları mahkemede onları savunanların arasında laiklik hassasiyetiyle tanınan kişilerin bulunması dikkat çekmiştir. Bunlar arasında özellikle meşhur hukukçu Prof. Dr. Muammer Aksoy ve Türkiye'nin Avrupa Konseyi temsilcisi büyükelçi Semih Günver göze çarpmıştır. Kemal Kacar'ı Avrupa Konseyi temsilciliğinden ve onun Türkiye Devleti'nin menfaati için konseyde yaptığı konuşma ve çalışmalarından iyi tanıyan bu iki zat, ona yapılan suçlamaların haksız olduğunu açıklayarak ilgili davanın düşürülmesini istemişlerdir (Milliyet, 21 Mart 1988, 9).

"Süleyman Efendi'nin talebelerinin bazen laik sistem tarafından karşı kutupta görüldüğü, ancak onların "zararlı bir cereyan" nitelmesini gösterecek bir düşünce ve eylem içerisinde olmadıkları, aksine belirli insanlar için faydalı olduğu açıklanmıştır. (Kaçar, 1994, 88; Aydın, 2005, 6/319, 322) Aynı şekilde Süleyman Efendi'nin talebelerinin mevzuatı ihlal etmeden meşru bir şekilde Kur'ân öğretimine devam ederek toplumun dini hayatına müspet katkı sağladığı belirtilmiştir (Subaşı, 2015, 489). Süleyman Efendi'nin Ehl-i Sünnet ve Nakşibendiyye merkezli başlattığı talim ve irşad faaliyetinin modern dönemde ortaya çıkan idari ve kültürel yapıyla çatışmaya girmeden din ile ilgili alanın inşa edilmesine katkı sağladığına dikkat çekilmiştir (Turan, 1997, 35; Kirman, 2000, 180; Çağlar, 2016, 6; Çakmak, 2018, 35). Bu sebeple Süleyman Hilmi Tunahan'ın başlattığı talim ve irşad faaliyetleri sürdürülürken hareketin başlangıçta çizdiği İslâm'a hizmet hedefinde ilerlediği ve buna uyumlu olarak teşkilatlı bir şekilde halk ile başarılı bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır.

Süleyman Efendi'nin talebeleri kendileri için "Süleymacılık" ifadesinin kullanılmasını reddederek medyada bu konuda yer alan ifadeleri tekzip etmişler ve tekzip ilgili gazetenin sonraki nüshalarında yayınlanmıştır (Cumhuriyet Gazetesi, 24 Haziran 1972, 5; 02 Ekim 1972, 5). Süleyman Efendi ve talebelerinin faaliyetleri, siyasi iradeye ve kanunlara bir muhalefet olarak değil, dine bağlı bir şekilde devletin kanunları dâhilinde var olma mücadelesi olarak değerlendirilmiştir. (Altın, 2019, 81-2) Bu sebeple "Süleymancılık", rejim aleyhtarı bir örgüt, siyasî veya ekonomik bir teşkilat olmadığı gibi bu isimde farklı bir mezhep, tarikat ve dini tahrif eden bir fırka bulunmamaktadır. Bununla birlikte yanlış da olsa "Süleymancılık" ifadesi kullanıldığında bununla genel manada Süleyman Efendi'ye intisabı veya sevgisiyle bağlı olarak Sünnî/Nakşibendî esaslar ve resmi kanunlar dairesinde İslâm'ı yaşayıp öğretmeye çalışan dinî topluluk kastedilmektedir (Afacan- Çağlar, 2015, 609-616). Ayrıca Süleyman Efendi'nin talebeleri siyasetten uzak oldukları halde önceden bazen siyasi alanda görünmeleri, onların bilfiil siyasetle meşgul oldukları manasında anlaşılmayıp hükümetlerin baskısından korunmak için olduğuna dikkat çekilerek bu durum, kurumlarında binlerce öğrenciyi barındırmaları sebebiyle tabii görülmüştür (Çağlar, 2016, 5). Süleyman Efendi'nin şu sözü talebe okutma konusunda hiçbir ayırım gözetmediğinin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir: "Bizim para, pul, mevki, makam, siyaset, politika, kavga ve gürültüyle işimiz yok. İstisnasız her Müslüman çocuğunu da okuturuz. Bir tek fert geri dönmüş ise haber versinler." (Erol, 2011, 22)

2.2. SÜLEYMAN EFENDİ'DEN SONRAKİ FAALİYETLER

Süleyman Efendi'nin vefatından sonra manevî tasarruf ve irşadının devam ettiğine inanan talebeleri, onun belirlediği esaslar istikametinde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Süleyman Efendi'nin yaptığı gibi talebeleri de Kur'ân-ı Kerim'i, Arapça ve İslâmî ilimleri öğretmenin

yanında Nakşibendî usûl ve erkânını yerine getirerek hizmetlerini Türkiye ve dünya geneline yaymışlardır (Kirman, 2006, 153; Çakmak, 2018, 14).

Süleyman Efendi'den sonra teşkilata kırk sene önderlik eden damadı Kemal Kacar (1917-2000), 1936 yılında Beyoğlu'ndaki Ağa Camii'ndeki vaazından sonra Süleyman Efendi ile tanışıp ona intisap etmiştir (Kısakürek, 1970, 220; Tercüman 6 Aralık 1989, 2). Kacar, Süleyman Efendi'den şeyhlik tevarüs etmediğini ve kendisinin sadece idarî salâhiyetlerinin olduğunu açıkça ifade etmiştir. Kacar; "Kayınpederinizden (şeyhlik noktasında) bir şey tevarüs ettiniz mi? sorusuna: "Yok böyle bir şey, Allah'tan ve Resûlullah'tan gelmeyen bir özelliği, sadece akrabalık bağıyla nasıl alabilirim. Olsa ben, 'Var' derim, insan kendinde irşada mezun olmak salâhiyeti olsa, 'Yok' diyemez" şeklinde cevap vermiştir. Kacar, Süleyman Efendi'nin talebelerinin başı olduğu kendisine hatırlatıldığında ise; "O başka. Başı olabilir, büyüğü olabilir, ağabeyleri olurum. Sevdikleri, saydıkları, sözünü tuttukları birisi olabilirim. İrşad bambaşka bir şeydir" (Tercüman 8 Aralık 1989, 2) demiştir. Kemal Kacar, Süleyman Hilmi Tunahan'ın tasarrufu devam eden bir mürşid-i kâmil olduğunu şu ifadelerle açıklamıştır:

"Biz bu noktayı ilme'l-yakîn biliyoruz. Kendisinin tasarrufunu ve ruh melekeleri üzerindeki tesirini, öz ruhumuzda ve vücudumuzda hissetmiş, enfüsî ve kevnî kerametlerinin üstünde irşad hârikalarını fiil hâlinde ve hakkıyla müşâhede etmiş bulunuyoruz. Allah'ın bu husustaki inâyet ve lütfuna mazhar olduğumuza, kendilerinin kâmil ve mükemmel mürşid olduğuna, 'Silsile-i Sâdâd: Büyükler Zinciri" kolunun otuz ikinci ferdi Selâhaddin İbn Mevlânâ Sirâcüddîn'in cismanî nispet, İmâm-ı Rabbânî Hazretleri'nin de ruhanî nispetle vârisleri bulunduğuna imanımız tamdır. Kendisinin bu cephesini anlamayanların, anlamakta acziyet gösterenlerin hiç olmazsa aksini iddia etmemelerini ve kendisinde bir mürşid hâli görmediklerini söylemekten çekinmelerini, dünya ve ahiret yıkımına uğramamaları bakımından tavsiye ederiz." (Kısakürek, 1970, 214)

Aynı şekilde Süleyman Hilmi Tunahan'ın bağlıları tarafından "Süleyman Efendi'nin Nakşibendiyye silsilesinin son ve otuz üçüncü halkasını teşkil ederek dünyanın şu son zamanlarında İlahî feyizden nasipleri bulunan insanları yüksek himmet ve şefaatleriyle küfr ü dalâl çukurundan, iman ve ihlas sahasına çekip-çıkardıkları ve halen de çıkarmaya devam ettikleri" (Ufuk, 15 Eylül 1976, 6) açıklanmıştır.

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü şekilde itikatta Ehl-i Sünnet tarikatta Nakşibendî/Müceddidî olan Süleyman Efendi'nin Nakşibendiyye Altın Silsilesi'nin otuz üçüncü ve son halkasını teşkil eden mürşid-i kâmil olarak tasarrufunun vefatından sonra da devam ettiği kabul edilmektedir (Kirman, 2006, 151-3). Süleyman Efendi'nin talebeleri veya mensupları arasından özellikle şahsî sebeplerle ayrılan bazı kişiler (Kirman, 2006, 169-71; Çağlar, 2016, 5) olmakla birlikte faaliyetlerin onun koyduğu esaslar istikametinde sürdürülmesi noktasında bunların bir etkisi olmamıştır. Bunda Süleyman Efendi'nin talebelerinin aldıkları tasavvufî terbiyenin ve siyaset ile iştiğal etmeyi lüzumsuz sayarak mensuplarının politikadan uzak tutulmasının etkili olduğu düşünölmektedir (Afacan- Çağlar, 2015, 617).

2.2.1. Süleyman Efendi'nin Hizmetlerine Yönelik Eleştiriler

İtikatta Mâtürîdî, amelde Hanefî, tarikatta Nakşibendî olan Süleyman Efendi, talebelerini de aynı esaslar istikametinde yetiştirmiştir. (Güner, 1991, 339) Daha önce ifade edildiği şekilde Süleyman Efendi'nin talebeleri ve mensupları için bazen "Süleymancı" ifadesi kullanılmış ise bunun farklı maksatlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple Türkiye'de uzun yıllar bazı çevrelerin, dinî grupları, gerici, irticacı, tarikatçı, şeriatçı ve dinci gibi aşğılayıcı ve suçlayıcı isimlerle adlandırıp takibata ve baskıya maruz bıraktıkları dikkate alınarak bu isimlendirme doğru görölmemiştir (Afacan- Çağlar, 2015, 610). Onlar kendilerine "Süleyman Efendi'nin Talebeleri" (Tercüman 4 Aralık 1989, 2; Ak, 1987, 27-30; (Emre, 2016, 20) denilmesinin uygun olacağını söylemişlerdir (Kirman, 2006, 165; Çakmak, 2018, 3). Ayrıca "Ehl-i Sünnet'in gayri olan yanlış yollara sapmayınız" (Erol, 2011, 28) diyen Süleyman Efendi ve talebeleri hakkında yapılan

bilimsel çalışmalarda onların Ehl-i Sünnet'e muhalif bir görüş veya fiilinden bahsedilmemiştir (Mardin; 1999, 33, 103, 222). Bu genel açıklamalardan sonra Süleyman Efendi'nin talebelerine yönelik yapılan eleştirileri üç kısımda değerlendirebiliriz:

1-Zikir, rabita ve hatim gibi tasavvufi esasları ifa etmeleri sebebiyle özellikle tasavvuf ve tarikat aleyhtarı çevreler tarafından yapılan eleştiriler. Bu eleştiriler, sadece onlara değil genel manada tarikat ehli insanlara yönelik olduğu için bunların değerlendirmesine girmiyoruz.

2-Osmanlı Devleti'nin yıkılıp yerine Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin inşası sürecinde uygulanan katı laiklik ve seküler politikalar doğrultusunda başta İslâmî eğitim olmak üzere dinî faaliyetlerin yasaklanması sebebiyle bunları irticaî yani saltanat ve şeriata geri dönüş olarak değerlendiren resmî ideoloji tarafından yapılan iddia ve eleştiriler. Bu suçlamalar, daha çok "irtica" olarak bilinen ve TCK'nın mülga 163. maddesinde belirtilen "dini ve dinen mukaddes kabul edilen şeyleri alet ederek devletin emniyetini ihlal" veya "gizli din eğitimi" olarak değerlendirilen hususlarla alakalı olup bunlar zamanla devlet tarafından suç olmaktan çıkarıldığından bir önemi kalmamıştır.

3-Diyanet, imam-hatip ve siyasi parti mensuplarınca dillendirilen eleştiriler. Bu nevi eleştirilerin dine yakın olan çevrelerden gelmesi sebebiyle konunun daha fazla önem arz ettiğini düşünüyoruz.

Daha önce ifade edildiği şekilde 1924'den itibaren farklı mekânlarda ve zor şartlarda tedris ve irşad faaliyetini sürdüren Süleyman Efendi, 1948 senesinde bir hükümet kararnamesi ile açılmasına izin verilen Kur'ân kurslarında (Öcal, 1986, 118-9), Kur'ân ve dinî bilgileri resmî olarak öğretmeye devam etmiştir. İmam-hatip okulları 1958 yılında ilk mezunlarını vermiş olsa da sayıları çok az olduğundan, 1965 yılına kadar Diyanet kadroları büyük oranda Süleyman Efendi'nin yetiştirdiği talebeler tarafından doldurulmuştur. (Kirman, 2006, 159-64) Diyanet İşleri Başkanlığı, 1960 yılına kadar İslâmî muhtevayı koruma pozisyonunda veya Süleyman Efendi'nin tedris merkezlerinin zarar görmesini önleyici bir anlayışta olmuştur. Sonraki dönemlerde ise Diyanet'in zaman zaman laik politikalar doğrultusunda dini manipüle eden, resmî olmayan İslâmî faaliyetleri muhbirlik görevi yapan bir konumda olduğu görülmüştür (Subaşı, 2015, 488-9).

1965 yılında yürürlüğe giren 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun" ile Diyanet kadrolarına atanmada imam-hatip ve İslam Enstitüsü'nü bitirme şartı konularak Kur'ân kursu mezunlarının Diyanet'te görev almaları imkânsız hale getirilmiştir. Bu dönemde devlet, kendi kontrolü altında bulunan Diyanet teşkilatı dışında daha güçlü bir dinî organizasyon istemediği için, bazı kesimler de Kur'ân kursları çevresinde sol siyasete karşı bir dinamik oluştuğu için Kur'ân kurslarına cephe almıştır (Güner, 1991, 340). Bu dönemde Diyanet, yaklaşık yarım asırdır din hizmeti veren kurum ve kadrolar ile büyük bir mücadeleye girmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda sınırlı bir zümre tarafından yürütülen bu mücadele, Kur'ân kurslarının dinî bir hatasından dolayı değil, onların varlığına tahammül edemeden kaynaklansa da zamanla şiddetlenerek imam-hatip ve İslam Enstitüleri'nden bazılarının katılımıyla Necip Fazıl'ın ifadesiyle "ancak küfür cephesini mesut edecek" bir hal almıştır (Kısakürek, 1970, 226-232).

1965'den sonra Diyanet'in Süleyman Efendi'nin talebeleri başta olmak üzere Diyanet'ten bağımsız olarak din hizmeti veren çevrelere yönelik baskısı giderek artmıştır (Cumhuriyet, 24 Aralık 1968, 7). 12 Eylül 1980 darbesiyle birlikte o yıllarda Diyanet İşleri Başkanı olan ve çatışmaların merkezinde yer alan Tayyar Altıkulaç'ın bu konuda önemli roller üstlendiği görülmüştür. (Kara, 2008, 114) Özellikle Süleyman Efendi'nin talebelerinin hedef yapılmasında, onların dinî faaliyetleri ifa için yeterli kadro ve binalara sahip olmaları ve Diyanet'in bazı mensuplarının bunları çekememelerinin etkili olduğu söylenmiştir (Kısakürek, 1970, 227; Zaman Gazetesi, 5 Mayıs 1988, 8).

Altıkulaç'ın 12 Eylül Darbe Yönetimi'ne 1981 yılında sunduğu gizli bir raporda darbenin oluşturduğu anti demokratik şartlar ve imkânları fırsat bilerek Süleyman Efendi'nin talebelerine "Süleymancılık" adı altında bir takım suçlamalarda bulunulmuş ve "İrtica ile mücadele" kapsamında Süleyman Efendi'nin Kur'ân kurslarına âdeta savaş açılmıştır (Solgun, 2021, 23). Bir kısmı basına intikal eden ilgili raporda başta "Süleymancılar" olmak üzere bazı İslâmî oluşumların kapatılması gerektiği belirtilmiştir. Altıkulaç, "Süleymancıların" tarikat esasına dayalı gizli din eğitimi verdikleri, devleti yıkıp yerine din devleti kurmak istedikleri, gizli yuvalarının ve rütbeli militanlarının bulunduğunu iddia ederek askerî çevrelerin hassasiyet sahibi olduğu suçlamaları yönelmiş ve onlarla öncelikle mücadele edilmesi gerektiğini söylemiştir (Tercüman, 23-25 Mart 1990, 12; Milli Gazete 26 Ağustos 1998, 3).

Söz konusu dönemde Diyanet mensuplarınca mahkemelere "bilirkişi" olarak ya da farklı şekillerde verilen raporlarda Süleyman Efendi'nin talebelerine yöneltilen iddiaların savcıların hazırladıkları iddianameden bile daha yargılayıcı bir üslupla hazırlandığı ifade edilmiştir (Solgun, 2021, 24). İlgili raporlarda "Süleymancıların" "Atatürk ilke ve devrimlerine düşman olduğu", "laik, sosyal ve hukukî Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni yıkarak yerine teokratik bir devlet kurmak istedikleri" iddia edilerek "Sıkıyönetim Komutanlığı ve Valiliğin başlattığı takibatın çok önemli ve örnek bir devlet hizmeti olduğu" (Mısıroğlu, 2012, 3/459-466) kaydedilmiştir. Diyanet'in söz konusu raporunun yalanlarla dolu olduğunu ifade eden Şevket Eygi, "Süleymancılar" denilen zümrenin "Ehl-i Sünnet akidesine bağlı, Nakşî meşrebine mensup, siyasetle uğraşmayan, kendi hizmetleriyle meşgul olan dini bir cemaat" olduğuna dikkat çekmiştir. (<https://www.mehmetsevketeygi.org/>)

12 Eylül darbesinden sonra gerek bizzat Diyanet gerekse bazı müftüler tarafından 2. Ordu Sıkıyönetim Komutanlığı'nın sorumluluk bölgesindekiler başta olmak üzere mahkemelere verilen raporlar neticesinde ülke genelinde yüz elli civarında dava açılmış ise de hepsi beraat ile neticelenmiştir (Ak, 1987, 29, 73). Diyanet'in ilgili raporlarına dayanarak açılan davalarla Kur'ân-ı Kerîm okutan ve okunan yerler, "gizli din eğitimi" ile suçlanarak cezalandırılıp dernek ve özel kişilere ait binaların Diyanet'e devredilmesi istenmiştir. İlk başlarda bazı kurs ve yurt binalarına müftülükler tarafından el konulduğu görülse de yapılan işlemin hukuka aykırılığının mahkemelerce tespitiyle el koyma işlemi sonlandırılmıştır (Güner, 1991, 341, 345). Yasalara aykırı bir şekilde bizzat darbenin lideri Kenan Evren'in talimatıyla ve zorlamasıyla açılan davalar neticesinde verilen bazı hükümler ise temyiz edilmiştir (2000'ne Doğru Dergisi 3-9 Mayıs 1987, 42).

2.2.2. Eleştirilere Verilen Cevaplar

Süleyman Efendi'nin talebeleri, faaliyetlerini onlarca senedir devam ettiren müesseselere gece gündüz baskınlar yapıp her yerin arandığına, müfettişlerin günlerce inceleme yaptıklarına ve buna rağmen suç teşkil edecek bir unsur bulamadıklarına atıfta bulunarak faaliyetlerinde kanuna muhalif bir durum olmadığını açıklamışlardır (Tercüman 6 Aralık 1989, 2). Mahkemelerin kendileri hakkında ittifakla beraat kararları aldıklarına işaret eden Kemal Kacar, Süleyman Efendi'nin fiilen irşada başladığı tarih olan 1936'dan beri yarım asırdan fazla zaman geçtiğine dikkat çekerek şöyle demiştir:

"Şu halde, bu güne kadar "Süleymancıların" sözlerini, davranışlarını teyit eden elli üç senelik yani yarım asırdan fazla geçmiş bir zaman vardır. Bu uzun müddet zarfında bunların devlet ve millet aleyhine gizli veya aşikâr bir faaliyetleri olmak şöyle dursun, bilakis her türlü devlet ve millet aleyhine olan davranışlara karşı bir denge ve muvâzene unsuru olmuştur (Tercüman 7 Aralık 1989, 2).

Bir dönemde siyasî tercihleri sebebiyle Kur'ân kurslarına âdeta savaş açıldığına ve parti demenin din demek olmadığına dikkat çeken Şevket Eygi; "Kur'ân'a hizmet edenlere ilişmemek lazımdır. Kur'ân'a ilişkinin sonu gayretullaha dokunursa çok zarar görürler. Sizin yaptıklarınız iftira, yalan, bühtan ve Müslümanlara düşmanlıktır ki, haramdır" (Büyük Gazete, 1 Zilkade

1398) demiştir. Necip Fazıl ise; “Kur’ân kurslarının gayesi, Süleyman Efendi’ye ait bazı ruh çizgileri taşısa da, İslâmî talim ve terbiye ocağı olmaktan başka bir şey değildir ve bu ocaklarda ‘Süleymancılık’ diye ifade edilebilecek hususi bir doktrin yoktur” (Kısakürek, 1970, 245) diyerek bu konudaki kanaatini açıklamıştır.

Diyanet ve imam-hatip çevreleri ile Süleyman Efendi’nin mensupları arasındaki ihtilafın özellikle Altıkulaç’ın başkanlıktan ayrılmasından sonra büyük oranda azaldığı görülmüştür. Bunda Diyanet’te görev yapan Süleyman Efendi’nin talebelerinin tasfiye edilmesinin, onların Diyanet’in yerine Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı kurumlarda hizmetlerini devam ettirmesi gibi sebeplerin etkili olduğu söylenmiştir (Kirman, 2006, 167; Aydın, 2005, 6/319, 320).

Süleyman Efendi’nin talebeleri ile bazı Diyanet veya İmam-Hatip mensupları arasındaki ihtilafta laik bir kurumun yönetim ve denetiminde yeterli din eğitiminin verilip-verilemeyeceği meselesinin önemli payının olduğu söylenebilir. Hilmi Ziya Ülken, İlahiyat Fakültesi’nin çıkardığı derginin özel sayısında “Laiklik” başlıklı bir makale yazarak “laikliğin İslâm’a uygun olduğu, imam-hatip okullarının din adamı değil sadece namaz kıldırarak ve vaaz edecek kimseler yetiştirdiği, bu okullarda Arap harfleriyle eğitim ve laiklik zihniyetine aykırı bir öğretimin olmadığını” kaydetmiştir. Ülken, medreselerin ve tarikatların kapatılarak “gerici hareketlerle mücadele etmek, din öğretimini zararlı tesirlerden korumak maksadıyla 1949 senesinde İlahiyat Fakültesi’nin açıldığını belirterek (Ülken, 1979, 59) ilgili okulun gerçek bir İslâmî eğitimden ziyade başka hedefler için açıldığına işaret eder. Söz konusu fakülteye yüklenen bu göreve dikkat çeken Ali Fuad Başgil; “Bana Ankara’daki İlahiyat Fakültesi’nden yahut imam-hatip okullarından bahsetmeyiniz, rica ederim! Laik üniversiteye bağlı fakülteler, din âlimi değil, din tenkitçisi yetiştirir” (Başgil, 2007, 274) diyerek söz konusu okulların İslâmî eğitim noktasındaki yetersizliğine işaret etmiştir.

Süleyman Efendi, laik bir ülkede Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı İmam-Hatip okullarında İslâmî bir eğitim yapılamayacağını ifade ederek talebelerini, din eğitimine uygun şartlarda ve vasıflarda kendisi yetiştirmişti (Güner, 1991, 340). Aslında imam-hatip ve İlahiyat fakültelerinin yetersizliği sadece Süleyman Efendi ve talebeleri tarafından değil, bu konuda hassasiyeti olan pek çok kimse tarafından da dile getirilmiştir (Başgil, 2007, 274; Albayrak, 1980, 297, Öcal, 1986, 118; Kara, 2008, 72-3). Bununla birlikte özellikle bazı ideolojik gerekçelerle bu konuda gerekli adımlar atılamamıştır. Söz konusu dönemde idarede olanlar, dinî okulları isteyerek değil de halktan gelen talebi yerine getirmiş gözükmek için istemeyerek açılmasına onay verdiklerinden güçleri yettiğince din eğitimine mani olmaya çalışmışlar ve maarif bakanlığını kendi düşünceleri için daha uygun görmüşlerdir (Albayrak, 1980, 265-71). Dönemin siyasî şartlarını ve eğitim sistemini iyi bilen Prof. Dr. Ali Fuat Başgil, maarif vekâletine bağlı okullarda İslâmî bir talim ve tedrisin yapılamayacağını şöyle ifade etmiştir:

“Devlet mekteplerinde, ortaokul ve lisenin lâdinî havası, hatta din aleyhtarı muhiti içinde yetişip on sekiz, on dokuz yaşına gelen bir genç, aldığı bu aleyhtar terbiye ve bu menfi zihniyetle, idaresi ve hocaları çok kere dine muarız olan, sivil bir ilahiyat fakültesinde okuyup da din adamı olmaz” (Başgil, 2007, 195).

Sonraki dönemlerde resmî din eğitiminin yetersizliğini gören kesimler, Süleyman Efendi’nin baştan itibaren okunmasına büyük ehemmiyet verdiği medrese müfredatında yer alan bazı eserleri okutmak gibi bazı hususi gayretlerle söz konusu yetersizliği telafi etme yoluna gitmişlerdir (Öcal, 1986, 118-9). Ancak devlet okullarındaki din eğitiminin yetersizliği devamlı gündemde kalmış, İlahiyat fakültelerinin “dinî kurumlar mı yoksa laik kurumlar mı” olduğu sorgulanarak problemi çözecek yeterli çalışmanın yapılmadığı ifade edilmiştir (Kara, 2009, 19).

Bu konuda Diyanet ve İmam-Hatip camiasının tepkisinin, devletin kontrolünde olmayan İslâmî faaliyetlere sıcak bakmayan laik çevrelerin tepkisiyle birleşerek Süleyman Efendi ve talebeleri hakkında toplumda menfi bir algı oluşturulduğunun özellikle altını çizmek gerekir. Bazı akademik çalışmalarda bu durumun, Süleyman Efendi’nin mensupları hakkında sağlıklı bir

analiz yapmayı zorlaştırdığına ve bu konuda önemli sorunlara yol açtığına dikkat çekilmiştir (Afacan- Çağlar, 2015, 609).

3. SONUÇ

Fâtih Sultan Mehmed Han tarafından Tuna Hân'ı olarak nasbedilen Seyyid İdris Bey'in neslinden gelen Süleyman Hilmi Tunahan'ın Silistre Satırlı Medresesi'ndeki eğitiminden sonra İstanbul'a gelip Fatih ve Süleymaniye ihtisas medreselerini ve Medresetü'l-Kuzât'ı yüksek derece ile bitirmek suretiyle köklü bir din eğitimi aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Süleyman Efendi'nin talebelik yıllarında Nakşibendiyye şeyhi Selâhaddin b. Mevlânâ Sirâcüddîn vasıtasıyla seyr ü sülûkünü tamamlayarak manevî irşada salahiyet kazanmış olması onun önemli bir vasfıdır. Zira Tunahan'ın talebelerini kısa zamanda yetiştirmekle temayüz etmesinde onun tekke ve medrese eğitimini ıslah edip talim ve irşad faaliyetlerini beraber yapmasının büyük payının olduğu söylenebilir.

1924'ten itibaren farklı mekânlarda ve zor şartlarda tedris ve irşad faaliyetini sürdüren Süleyman Efendi'nin 1948 senesinde hükümet kararname ile açılmasına izin verilen Kur'ân kurslarında Kur'ân ve dinî bilgileri resmî olarak öğretmeye çalışarak yasal zeminde faaliyet yapma anlayışında olduğunu belirtmek gerekir. 1958 yılında imam-hatip okulları ilk mezunlarını vermiş olsa da sayıları çok az olduğundan, 1965 yılına kadar Diyanet kadrolarının büyük oranda Süleyman Efendi'nin yetiştirdiği talebeler tarafından doldurulması sebebiyle onların önemli bir dinî hizmet ifa ettikleri görülmüştür. Süleyman Efendi'nin Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebinin esaslarından taviz vermeksizin tedris faaliyeti yürütmesi ve İslâmî ilimlerin her birine ait genel kabul görüp asırlardır medrese müfredatında yer alan kitapları okutması onun önemli bir özelliği olarak değerlendirilebilir. Ayrıca onun vefatından sora söz konusu usûlünün talebeler tarafından da devam ettirildiğini belirtmek gerekir.

Dinî eğitimin yasak olduğu yaklaşık çeyrek asırlık bir dönemde, Süleyman Efendi'nin tren, çiftlik, göçebe çadırları, mandıra, dağ ve ormanlık alan gibi farklı mekânlarda ders okutması oldukça önemlidir. Süleyman Efendi'nin talebeleri vefatından sonra Süleyman Efendi'nin manevî tasarruf ve irşadının devam ettiğine inanarak onun uyguladığı usûl ve esaslar istikametinde talim ve irşad faaliyetlerini sürdürme noktasında başarılı oldukları söylenebilir. Onlara bazen "Süleymancılık" şeklinde bir isimlendirme yapılmış ise de onların itikatta Mâtürîdî, amelde genel manada Hanefî, tarikatta ise Nakşibendî olmaları ve yeni bir mezhep ve tarikat olmamaları sebebiyle bu isimlendirme yanlış bulunmuştur. Ayrıca Süleyman Efendi'nin onlarca senedir faaliyete devam eden müesseselerine gece gündüz baskınlar yapıp her yerin aranmasına ve müfettişlerin günlerce inceleme yapmasına rağmen onlarda suç teşkil edecek bir unsurun bulunmaması, faaliyetlerinde kanuna muhalif bir durum olmadığını göstermektedir. Bu sebeple Süleyman Hilmi Tunahan'ın başlattığı talim ve irşad faaliyetleri sürdürülürken hareketin başlangıçta çizdiği İslâm'a hizmet hedefinde ilerlediği ve buna uyumlu bir şekilde halk ile başarılı bir ilişki kurduğu görülmüştür.

4.KAYNAKÇA

2000'ne Doğru Dergisi 3-9 Mayıs 1987.

Afacan, Serhan-Çağlar, İsmail. (2015). "Sosyolojik Bir Mesele Olarak Süleymancılık". *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme Sempozyum Bildirileri*. ed. Hayati Hökelekli-Vejdi Bilgin, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, ss. 609-620.

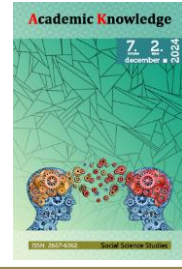
Ak, Ali. (1987). "Süleymancılık" İle Yaftalanan Federasyon ve Dernekler. İstanbul: Kırıl Matbaası.

Akgündüz, Ahmed. (1997). *Arşiv Belgeleri Işığında Silistrelî Süleyman Hilmi Tunahan*, İstanbul: Osav Yayınları.

Albayrak, Sadık. (1980). *Türkiye'de Din Kavgası*, 3. Baskı. İstanbul: Medrese Yayınevi.

- Ali Pajaziti. (2015). New İslamic Trends, Movements and Actors in Albanosphere in the Last 25 Transitional Years: A Sociological Apporach, *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, ed. Hayati Hökelekli-Vejdi Bilgin. Bursa Büyükşehir Belediyesi, ss. 425-468.
- Altın, Muhterem. (2019). *Modernleşme Sürecinde Türkiye'de Din ve Siyaset*, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Aydın, Mustafa. (2005). "Süleymancılık". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslamcılık*. 2. Baskı İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balcıoğlu, Şahab. "Bursa'da Vuku Bulan İrtica Hadisesinin İçyüzü", *Cumhuriyet* 15 Ağustos 1957.
- Başgil, Ali Fuat. (2007). *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Çağlar, İsmail. (2016). "Tevarüs Edilmemiş Gelenek: Süleymancılık", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 2/2, ss.1-9.
- Çakmak, Emine Sevde. (2013). *Süleymancılık Cemaatinde Din Eğitimi Metotları*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Çakmak, Emine Sevde. (2018). *Süleyman Hilmi Tunahan'ın Talim ve Terbiye Usulü*, Ankara: Akademisyen Kitapevi.
- Çubak Hacı Calilov: <https://www.youtube.com/watch?v=28hYUQwXyys>. Erişim: 27 Ağustos 2024.
- Cumhuriyet Gazetesi*, 02 Ekim 1972.
- Cumhuriyet Gazetesi*, 24 Haziran 1972.
- Cumhuriyet Gazetesi*, 15 Ocak 1987.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. (1987). *et-Ta'rifât*, "kutb" md. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Dağılma, İbrahim. (2023). *Süleyman Hilmi Tunahan*, İstanbul: Siyer Yayınları.
- Davudoğlu, Ahmed. "Talebeye Değer", *Ufuk* 20 Eylül 1978.
- Emre, Mehmet. (2016). *Üstazım Süleyman Hilmi Tunahan ve Hatıralarım*. İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- Erol, Ali. (2011). *Hatıratım*. İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Ersay, Ziya. "Kur'ân Kursları ve Düzenleniş Amacı", *Cumhuriyet* 24 Şubat 1969.
- Eygi, Mehmet Şevket. "Diyanet'in 1981'deki Gizli Raporu", *Milli Gazete* 26 Ağustos 1998.
- Eygi, Mehmet Şevket. "Kur'an Hizmetkârlığına Düşmanlık Edenlerin Âkıbetleri İyi Olmaz", *Büyük Gazete* 4 Ekim 1978.
- Eygi, Mehmet Şevket. "Silistrelili Süleyman Efendi", *Ufuk* 20 Eylül 1978.
- Eygi, Mehmet Şevket. <https://www.mehmetsevketeygi.org/2019/03/10/diyanetin-1981deki-gizli-raporu/> Erişim: 26 Mart 2023
- Eyüb Kârî. (1937) *Menbau'l-Esrâr*, b.y.
- Genç Akademi Dergisi*. (1995). "Nureddin Nemengânî ile Yapılan Mülâkat", Kasım-Aralık.
- Gümüşoğlu, Hasan. (2024). "İslâmî İlimler Temelinde Süleyman Hilmi Tunahan'ın Tedris ve İrşad Hareketi", *Sosyal Bilimler EKEV AKADEMİ Dergisi* 99, ss. 143-158.
- Güner, Ahmet. (1991). *Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Günver, Semih. "Gerçeğin Gerçeği", *Milliyet* 21 Mart 1988.
- Heyet. (1992). "Süleyman Hilmi Tunahan". *Evlialar Ansiklopedisi*. İstanbul: İhlas Gazetecilik.
- Hüdâ Derviş. (1998). *el-İslâmiyyûn ve Türkiye el-İlmâniyye, Nemûzecü'l-İmâm Süleyman Hilmi*. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye.
- Hürriyet* 8 Mart 1988.
- İlıcak, Nazlı. "Tercüman, Kemal Kacar'a Sorulamayanları Sordu", *Tercüman* 4-10 Aralık 1989.

- Kaçar, İzzet. (1994). *Türkiye'deki Dini Akımların Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Kara, İsmail. (2008). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İsmail. (2009). "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Dinî Kurumlar mı, Laik Kurumlar mı?", *Türk Bilimsel Derleme Dergisi* 2/1, ss. 1-19.
- Kirman, M. Ali. (2000). *Türkiye'de Yeni Dinî Bir Cemaat Olarak "Süleymancılık"*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,
- Kirman, M. Ali. (2006). "Süleymancılık" Ortaya Çıkışı, Gelişim Evreleri ve Günümüzdeki Durumu". *Demokrasi Platformu Dergisi* 2/6, ss.151-153.
- Kısakürek, Necip Fazıl. (1970). *Son Devrin Din Mazlumları*, İstanbul: Toker Yayınları.
- Mardin, Şerif. (1999). *Türkiye'de Siyaset ve Din*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Mektuplar ve Bazı Mesâil-i Mühimme*, y.y. t.y.
Milliyet 6 Aralık 1986.
- Mırsıoğlu, Kadir. (2012). *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*. İstanbul: Sebil Yayınları.
Nokta Dergisi 3 Mart 1985.
- Öcal, Mustafa. (1986). "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, ss.111-123.
- Öngören, Reşat. (2012). "Tunahan, Süleyman Hilmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41/376. İstanbul: TDV Yayınları.
- Risâle-i Kibrî-i Ahmer*. (1330). İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası.
- Salâhüddîn Sâkıb b. Sirâcüddîn Ūşî, *Mâkûlât-ı Sâkıbî*, Özbekistan Fenler Akademisi Birûnî El Yazmaları Ktp, Nr. 5347.
- Şimşek, Tuba. (2003). *Son Asır İslam Mutasavvıfları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Solgun, Cafer. (2021). *Tartışılan Kurum Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul: Yurttaşlık Derneği Yayınları.
- Subaşı, Necdet. (2015). "Diyanet ve Dinî Gruplar", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme Sempozyumu*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, ss. 483-490.
- Sunguroğlu, Ödemişli Ziya. (2011). *Notlar*. İstanbul: y.y.
- Taşköprizâde İsmâmeddin Ahmed Efendi. (1985). *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. nşr. Ahmed Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Tercüman Gazetesi*. "Hapse Götüren Belgeler" 23-25 Mart 1990.
- Tosun, Necdet. (2009). "Orta Asya Evliyasından Salâhaddin Bin Sâkıb Siracüddin", *Yüzakı Dergisi*, 54/56.
- Tosun, Necdet. (2019). "Selâheddin Sâkıb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, EK-2/492. İstanbul: TDV Yayınları.
- Tunahan. <https://tunahan.org/silsile-i-sadat/ebul-faruk-suleyman-hilmi-k-s-silistrevi/>. Erişim: 02 Şubat 2023.
- Turan, Ahmet. (1997). "Süleymancılık". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 35-39.
- Ūlken, Hilmi Ziya. (1973). "Laiklik", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50. Yıl Özel Sayı, ss. 59-79.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 03.07.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 10.11.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

القيم الحضارية في المقامات العربية "مقامات اليازجي أمودجاً"

Hasan MORAD*

الكلمات المفتاحية

القيم،
الحضارة،
المقامات،
العربية،
اليازجي

المخلص

تكشف هذه الدراسة القيم الحضارية التي قدمتها المقامات العربية لقراءتها، والتي ركزت على تقديم الخير للمجتمع الإنساني أجمع، وهذه القيم لم تختلف من شريعة إلى أخرى وانفتحت عليها جميعاً، ولكن هناك اختلاف بينها في كيفية تطبيقها وترسيخها لدى المؤمنين بها، وهنا سوف يتم إبراز نماذج من هذه القيم الحضارية والإنسانية التي احتوتها مقامات اليازجي على سبيل المثال، وسوف تذكر هذه القيم بناء على دراستها دراسة تحليلية استنتاجية، عن طريق المنهج الاستقرائي الاستنباطي، وأبرزت الدراسة أن القيم الحضارية التي حوتها مقامات اليازجي ترجع إلى ثلاثة أقسام؛ منها ما يتعلق بالكون؛ كالعقل؛ فهو عدم الجور في الحكم وهو مما قامت عليه قوانين الكون في الوصول إلى أرقى القيم وأعظمها، وذكرها اليازجي في عدة مواضع من مقاماته، وكذلك التسامح؛ فهو معاملة الآخرين بالرحمة والإحسان والحكمة، وكانت هذه القيمة محور بعض مقاماته، والحق؛ فهو الحكم المطابق للواقع، وكانت هذه القيمة بادية على السنة بعض أبطال المقامات، والقسم الثاني الذي يرتبط بالإنسان؛ كالحرية بأن يعبر الفرد عن آرائه وأفكاره بصرف النظر عن مدى توافقها مع آراء الآخرين، والمساواة؛ بأن يكون للمرء مثل ما لأخيه من الحقوق وعليه ما عليه من الواجبات دون زيادة أو نقصان، والسلام؛ الذي يشجع الطمأنينة والعمل على منع النزاع المسلح وتنمية الأمن للإنسان، والقسم الثالث: يختص بالقيم الحضارية المرتبطة بالحياة؛ كالأمان والأمان هو شعور الإنسان بالاستقرار النفسي والراحة، ونشر الثقة والمحبة بين الناس، والعلم الذي هو معرفة الحقائق والمبادئ المحصلة عن طريق دراسة ذات منهج منظم بحيث يقود إلى القوانين العامة عن طريق التعليم، والعمل الذي هو سعي وممارسة للمهنة وتكسب للرزق وتلبية لحاجات الإنسان، كل هذه القيم وردت في مقامات اليازجي وذكرت أمثلة منها وتم إيضاحها، ليصل البحث في نهاية المطاف إلى عدة نتائج مهمة تذكر في نهاية هذه الدراسة.

Makâmelerin Kültürel Değeri: Makâmâtü'l-Yazıcı Örneği

Anahtar Kelimeler

Değerler,
Kültür,
Makâmât,
Arapça,
Yazıcı.

Öz

Bu çalışma Arap Makâmelerinin okuyucularına sunduğu ve bütün insanlığa iyilik aşılamayı hedefleyen kültürel değerleri ortaya çıkarmaktadır. Bu değerler, şartların birinden diğerine göre değişiklik göstermediği gibi hepsi (nin toplum nazarında geçerliliği) üzerinde ortak bir uzlaşma sağlanmıştır. Ancak inanlar arasında bunların uygulanması ve hayata geçirilmesi konusunda farklılık bulunmaktadır. Bunlara örnek olması bakımından el-Yazıcı'nın Makâmât'ında yer alan kültürel ve insanî değerlere ilişkin örnekler üzerinde durulacaktır. Bu çalışmada söz konusu değerler, analitik çıkarıma yönelik bir çalışma olarak tümevarım ve tündengelim yöntemi kullanılarak ele alınacaktır. Çalışmada el-Yazıcı'nın Makâmât'ında yer alan kültürel değerler başlıca üç kısma ayrılmıştır: Onlardan bazıları adalet gibi kainatla ilgilidir; İdarecilikte haksızlığın olmaması, en yüksek ve en büyük değere (adalet) ulaşmak için kainattaki kanunların esas alınmasıdır. el-Yazıcı da Makâmât'ında başkasıyla ilişkilerinde merhamet, iyilik ve hikmetle davranmak anlamına gelen hoşgörüyü yer vermektedir. Bu değer onun makâmelerinin odak noktası olmuştur. Hak ise, meydana gelen şey hakkında verilen hükmün doğru olmasıdır. Bu değer ise Makâmât'taki bazı kahramanların dilleriyle açıkça belirtilmiştir. İkinci kısım, kişinin başkalarının görüşlerine uysun veya uymasın buna bakmadan kendi fikirlerini ifade etme özgürlüğü gibi insanla ilgili olanlardır. Eşitlik, bir kimsenin kardeşiyle aynı haklara sahip olması ve azlık veya çokluk bakımından değişiklik göstermeden aynı görevlerde sorumluluk verilmesidir. Silahlı çatışmayı önleyen ve insan güvenliğini temin eden barış için çalışmaya teşvik eder. Üçüncü kısım ise hayata dair kültürel değerlerdir. Güven ve emniyet gibi kişinin psikolojik olarak istikrar ve rahatlık hissetmesi, insanlar arasında güven ve sevginin yayılmasıdır. İlim, eğitim yoluyla genel yasalara ulaşılacak olan sistematik bir yaklaşımla elde edilen hakikatin ve ilkelerin ürünüdür. Çalışmak ise, çalışmak ve mesleğini uygulamaktır. Bütün bu değerlere el-Yazıcı'nın Makâmât'ında yer verilmiş ve onlara dair örnekler, açıklanarak anlatılmıştır. Araştırmanın sonunda birçok önemli sonuca ulaşılmış ve bunlara sonuç kısmında yer verilmiştir.

* Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, hsnmrad159@gmail.com, Orcid: 0000-0001-9179-574X

مقدمة

إن الحضارة الإنسانية نتاج شامل لكل الأمم والشعوب والشرائع السماوية؛ فهي لا تنحصر لأمة دون أخرى، وأن القيم الإنسانية للحضارة لا تختلف من شريعة إلى شريعة وقد اتفقت عليه جميع الشرائع من حيث المضمون ولكن اختلفت في طرق تطبيقها وترسيخها وبيانها حسب المؤمنين بها.

نالت القيم الحضارية اهتماماً واسعاً في الفكر الإنساني، لما لها تأثير عميق في سلوك الأشخاص وإسهام كبير في بناء شخصية الفرد، وهي تعكس موقف الفرد الشخصي وأحكامه وقراراته، وخياراته والسلوك والعلاقات والأحلام والرؤية، ولها دور فعال في التماسك الاجتماعي، وهو ما أكدته من أهمية القيم في الحفاظ على هوية المجتمع، وأن نظام القيم هو العمود الفقري للمجتمع ويختلف من مجتمع إلى آخر ومن وقت لآخر، وكذلك القيم تختلف بين الأفراد، فهناك قيم خاصة لكل فرد، وقيم مشتركة مع أفراد المجتمع الذي يعيش فيه، تظهر في تصرفاته وسلوكه في مختلف الظروف والمواقف، كما أن لكل مجتمع منظومة قيم سائدة تختلف عن قيم السائدة في المجتمعات الأخرى، وتتحدد الفلسفة العامة لأي مجتمع من خلال تلك القيم السائدة، كون القيم انعكاس للكيفية التي يفكر بها الأفراد.

إن منظومة القيم الإنسانية والحضارية تحمل مشتركاً إنسانياً يحقق لكافة الناس على اختلاف أعراقهم وأجناسهم ودياناتهم وطبقاتهم الحياة الكريمة والعيش المشترك والتعامل الحضاري، وتبرز أهميته، وتؤكد على عالميته، وتنتشر ثقافته، لاعتبارها معايير تعبر عن الوجود الحقيقي للإنسان بوصفه إنساناً وعضواً في المجتمع، وأخذت القيم الحضارية اهتماماً كبيراً في المقامات العربية، ومثالها المقامات اليازجية التي احتوت على كثير من القيم الإنسانية الحضارية التي تحث على صيانة حقوق الفرد وكرامته...ومن أبرزها ما بينته هذه الدراسة؛ منها الحرية، والسلام، والتسامح، والمساواة، والحق، والأمن أو الأمان، والعدل، والعلم، والعمل، كنماذج لكافة القيم الإنسانية والحضارية.

تمهيد:

1. مفهوم القيم الحضارية

القيم في اللغة: من مادة " قوم"، والقيم جمع القيمة، وقيمة الشيء: قدره، وقيمة المتاع: ثمنه، ومن الإنسان: طوله، ويقال لفلان: ما لفلان قيمة: ما له ثبات ودوام في الأمر (مجمع اللغة العربية، 1972م، 767/2).

القيم اصطلاحاً: عرفها عبد الرحمن الزبيدي بقوله: هي "صفات أو مثل أو قواعد ... تقام عليها الحياة البشرية فتكون بها حياة إنسانية، وتعاير بها النظم والأفعال؛ لتعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثله منها" (الزبيدي، 1998م، 462).

عرفها الكيلاني: بأنها "محكات ومقاييس نحكم بها على الأفراد والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية من حيث حسنها وقيمتها والرغبة فيها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها أو منزلة معينة بين هذين الحدين" (الكيلاني، 1423هـ، 299).

قال عبد الله الطريفي: بأنها مجموعة من "القواعد التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، وتختلف بها عن الحياة الحيوانية" (الطريفي، 1417هـ، 14).

معنى الحضارة:

الحضارة في اللغة: لقد أشارت المعاجم العربية إلى أن الحضارة من مادة "حضر" وهو خلاف البدو، والحضري هو المقيم في الحضر، والخُصُورُ ضد الغيبة (ابن منظور، 1414هـ، 4/197).

الحضارة في الاصطلاح: يرى ألبرت شنيستر الحضارة بأنها: "التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء" (الأهدل، 1428هـ، 20).

يرى الدكتور البوطي أن الحضارة مهما اختلف الحديث عنها فهي تعني "الجهود التي يبذلها في نطاق انتقاله من حياة البداوة وبساطتها إلى حياة العمران وتعقيداتها، وأن الحضارة يمكن أن تعرف انطلاقاً من هذا الأساس، بأنها: ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون والحياة" (البوطي، 1990م، 19).

أما تعريف القيم الحضارية كمفهوم اصطلاحى فقد عرف عبد اللطيف الخطيب القيم الحضارية في الإسلام: بأنها "المعايير والموازن الموجهة لحركة الإنسان والضابطة والحاكمة للفعل الحضاري، بكل تنوعاته وامتداداته، وفق رؤية الإسلام ومقاصده في تحريك الحياة تحصيلاً للمعية الإلهية وترسيخها للذات الإنسانية واستقامة في التعامل مع مفردات الكون وعطاءاتها" (خليفة، 1992م، 51).

ونحن هنا نقصد بالقيم الحضارية بأنها: الموازين والمعايير التي توجه حركة وتفاعل الإنسان مع بقية مكونات الوجود من الكون والحياة لتثمر في نهاية المطاف المثل الأعلى والتقدم والرقي في مستوى مجموع الناس وحياتهم ضمن زمن الذي يعيشون فيه.

1. التعريف بالمقامات

تعريف المقامات لغة: لقد عرفت المعاجم القديمة والحديثة لفظة المقامة بتعاريف متقاربة، فيحسن بنا قبل الحديث عنها بوصفها فناً أدبياً أن نتعرف على معناها اللغوي، فممن ذكرها من أصحاب المعاجم أبو منصور الأزهرى إذ يقول: "مقامات الناس مجالسهم، ويقال للجماعة يجتمعون في المجالس مقامة ومنه قول لبيد: ومقامة غلب الرقاب كأنهم *** جنٌّ، لدى باب الحصير قيام. ويقال: قمت بالمكان مقاماً وإقامة" (الأزهرى، 1994م، 9/ 356). كما نجد المعنى نفسه عند الجوهري أيضاً حيث يقول: "المقامة بالفتح المجلس، والجماعة من الناس، والمقامة بالضم الإقامة" (الجوهري، 1957م، 5/ 317). كما جاء في لسان العرب: "المقام والمقامة: المجلس، ومقامات الناس مجالسهم، وقال العباس ابن مرداس: أنشده ابن بري: فأى ما وأيك كأن شراً *** ففيد إلى المقامة لا يراها... والجمع مقامات، ومقامات الناس مجالسهم، والمقام والمقامة: الموضع الذي تقوم منه، والمقامة: السادة" (ابن منظور، 1414هـ، 3787)، ونفس المعنى وارد في قاموس المحيط: "المقامة المجلس، ومقامات الناس مجالسهم، ومن المجاز المقامة: اجتماع القوم في مجلس ما" (الفيروزآبادي، 2005م، 1152).

أما القلقشندي فيقول: "وهي جمع مقامة بفتح الميم؛ وهي في أصل اللغة اسم للمجلس والجماعة من الناس. وسميت الأحداث من الكلام مقامة، كأنها تذكر في مجلس واحد يجتمع فيه الجماعة من الناس لسماعها. أما المقامة بالضم، فبمعنى الإقامة، ومنه قوله تعالى حكاية عن أهل الجنة: الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ" (القلقشندي، 1987م، 4/ 110). وبهذا فإن أصل المقامات يكون من أنها تطلق على المجلس الذي يجتمع فيه القوم سواء للتفاخر أو للمدح أو للوعظ أو للتسلية أو المسامرة.

ويتضح لنا مما سبق أن لفظ المقامات استخدمت لتلقي الوعظ والإرشاد والنصائح، وذلك لأنها أحاديث زهدية كانت تروى في مجالس الخلفاء، وهذا ما رأيناها عند بديع الزمان الهمذاني أيضاً الذي كان له الفضل الأسبق في ابتداع هذا اللون الأدبي الجديد أطلق عليه المقامات، "إذ نرى أبا الفتح الإسكندري يخطب في الناس واعظاً واعظاً بديعياً، وراع ذلك منه عيسى بن هشام فقال للسامعين: من هذا؟ فقال: غريب قد طراً لا أعرف شخصه، فاصبر عليه... إلى آخر مقامته" (ضيف، 1954م، 7-8)، أي أن المقامة انتقلت معناها بذلك إلى مجال الصنعة والإكثار من المحسنات البديعية، والكلام الفصيح بلغة مختارة.

المعنى الاصطلاحي للمقامات: الملاحظ من التعريفات اللغوية السابقة للمقامة قديمها وحديثها، تجمع بأن معناها يدور حول الأحاديث والأخبار والقصص والأشعار التي تقرأ في مجلس يجتمع فيها الناس، لذلك عندما نريد تعريفها اصطلاحاً، نجد بأنها عبارة عن لون من النثر الفني، التي تمتاز فيها

الأناقة اللفظية لقصة وقعت لشخص أو أشخاص يتخيلهم الكاتب ويصنع على ألسنتهم حواراً يجتمع فيه التحسين والتزيين، ويكثر فيه السجع، ويودعه ما يشاء من الطرائف، وهناك الكثير من الأدباء والباحثين من عرفوا فن المقامات ومنهم: الدكتور محمد غنيمي هلال حيث يقول: " أنها حكاية قصيرة يسودها شبه حوار درامي، وتحتوي على مغامرات يرويها راوٍ عن بطل، وقد يكون هذا البطل شجاعاً يقتحم أخطاراً وينتصر فيها، وقد يكون ناقداً اجتماعياً أو سياسياً، وقد يكون فقيهاً متضلعاً في مسائل الدين ومسائل اللغة، ولكنه في حالاته كلها تقريباً متسول ماكر، ولوع بالذات، مستهتر يحتال للحصول على المال ممن يخدعهم، ثم هو دائماً أديب جيد في أسلوبه عن بديهية وارتجال" (هلال، بدون ت، 224). ويقصد بذلك أنه عبارة عن كلام المجلس الذي يستمع إليه جمعٌ من الناس، ويقصُّ عليهم ما يشبه الحكاية أو قصة قصيرة.

وقد عرفها الدكتور فكتور الكك بقوله: " حديث قصير من شطحات الخيال أو دوامة الواقع اليومي في أسلوب مصنوع مسجع تدور حول بطل أفاق أديب شحاذ، يحدث عنه وينشر طويته رواية جواله قد يلبس جبة البطل أحياناً. وغرض المقامة البعيد هو إظهار الاقتدار على مذهب الكلام وموارده ومصادره في عظة بليغة تقلل الدراهم في أكياسها أو نكتة أدبية طريفة أو نادرة لغوية لفظية أو شاردة لفظية طفيفة" (السعافين، 1987م، 18).

وأما مارون عبود فإنه يعرف المقامات بهذا الاصطلاح فيقول: "أطلقت المقامة في ذلك العصر - أي القرن الرابع - على قصة خيالية أنشئت بعبارة مسجوعة غالباً محلاة بأنواع البيان والبديع مشتملة على كثير من الغريب. وقد بدأ هذا النوع من الأدب بديع الزمان، وحذا حذوه الحريري وغيره، ولا عيب في هذه القصص الصغيرة إلا أنها ترمي غالباً إلى الاحتيال وطلب الرزق عن طريق النصب وهي مفيدة بأسلوبها وحفظها ألفاظاً كثيرة، إلا أنها غير شريفة المبادئ ولا تعلم عزة النفس" (عبود، 1968، 319).

أما الدكتور شوقي ضيف فعرفها بأنها: " حديث على شكل قصص قصيرة يتألق في ألفاظها وأساليبها، فالمقامة أريد بها التعلُّم منذ أول الأمر، ولعله من أجل ذلك سماها بديع الزمان مقامة، ولم يسمها قصة أو حكاية، فهي ليست أكثر من حديث قصير، وكل ما في الأمر أن بديع الزمان حاول أن يجعله مشوقاً فأجراه في شكل قصصي" (ضيف، 1954م، 8). بهذا التعريف أخرج الدكتور شوقي ضيف فن المقامة من القصص الفني، فلا يوجد فيها من فن القصة إلا أنه يوجد فيها بطل؛ لكن هذا البطل لا

أهمية له مقارنة بأهمية الحدث وهدفه هو التعليم لا الإثارة، ولكن هذا التعلم جاء على شكل مشوق ليجذب انتباه الطلاب والتلاميذ الراغبين في معرفة أسألِب اللغة العربية، ولذلك تأنق في ألفاظها وأسألِبها. وبهذا الشكل نستخلص بأن " فن المقامة من أهم فنون الأدب العربي، وخاصة من حيث الغاية التي ارتبطت به، وهي غاية التعليم وتلقين الناشئة صيغ التعبير، وهي صيغ حُلِيَت بألوان البديع، وزِيَّنت بزخارف السجع، وعني أشدَّ العناية بنسقها ومعادلاتها اللفظية، وأبعادها ومقابلاتها الصوتية" (ضيف، 1954م، 5). وهي أيضاً عبارة عن حديث قصير تشبه القصة القصيرة، ولها بطل مُكِدِّ (ضيف، 1954م، 6)، أي بخيل ومتسول، ولها راوٍ يسرد الرواية، وتقوم على حدث طريف، ومغزاه مفارقة أدبية، أو حتى مسألة دينية وعظية، أو محادثة مضحكة، وضعت في إطار لغوي جميل وبلغ، تسعى إلى التسلية والتعليم بما يتخللها من دعابات وكدية.

3. التعريف باليازجي ومقاماته

- **التعريف باليازجي:** هو ناصيف بن عبد الله بن ناصيف بن جنبلاط، بن سعد اليازجي، الشهير باليازجي، شاعر من كبار الأدباء في عصره. وكنيته: أبو حبيب (الزركلي، 1431هـ، 2/ 350). ولد في قرية "كفر شما" وهي من قرى الساحل اللبناني بجوار بيروت، في 25/ آذار مارس سنة 1800م (ميخائيل سايا، 2008م، 10)، لأسرة اليازجي التي نبغ كثير من أفرادها في الفكر والأدب، وقد كان والده يعمل في الطب العربي، وينظم أبيات الشعر، على مذهب ابن سينا (الفاخوري، 1995م، 49)، وإلى جانب ذلك كان يميل إلى الأدب ويحبه، فبث ذلك في روع ولده ناصيف الذي نشأ على محبة العلم. "نشأ ناصيف اليازجي محباً للأدب واللغة ونظم الشعر، يدرس اللغة ويتصفح كتب النحو والصرف بنفسه ويتنقل بين دواوين الأشعار، حتى أنه نظم الشعر وهو صغير، تلقى تعليمه على يد راهب ماروني من بيت شباب اسمه مئى" (الفاخوري، 1995م، 49)، الكتب في زمانه لم تكن مطبوعة ومتوفرة، وذلك لأن لبنان كانت في مطلع القرن التاسع عشر، يغط في سبات عميق من الجهل، لانعدام وسائل التعليم فيه، فلم يكن هناك مدارس، ولا كتب ولا جرائد، حيث كانت هناك بعض من الكتاتيب التي تعلم مبادئ القراءة والكتابة والحساب، ويتولاها بعض من المدرسين البسطاء، والكتب في ذلك الزمان كانت نادرة، وأكثرها من المخطوطات الغالية الثمن فلا يملكها إلا الأثرياء وهم قليلون جداً"، لذا كان اعتماده في التعليم على كتب يستعيرها من المكتبات الخاصة الموجودة في ذلك العصر، وبهذا انصرف لزيارة المكتبات للحصول، وقد تألق نجم الشيخ ناصيف وهو بعد في السادسة عشرة من عمره بما كان ينظمه، وعني بالخط عناية خاصة فجوده وبرع به. بعد أن اكتمل شخصيته الثقافية وأصبح شيخاً وإماماً من أئمة اللغة والنحو

والبيان، استدعاه البطريرك الكاثوليكي الملكي أغناطيوس الخامس إلى دير القرقفة الواقعة على هضبة من هضبات كفر شما، فبقي عنده مدة سنتين، لما كان معروفاً بأنه خطاطٌ ماهر، وبعد انتقال البطريرك إلى الزوق من أعمال كسوران، ترك ناصيف مهمته ورجع إلى قريته ليواصل الدروس والمطالعة وقرض الشعر" (ميخائيل سايا، 2008م، 10).

كان اليازجي حجة في علوم اللغة العربية كلها وله فيها تأليفات مفيدة منها: "الجوهر الفرد". و" فصل الخطاب في أصول لغة الأعراب". و" نار القرى في شرح جوف الفرى". و" مجموع الأدب في فنون العرب". و" الطراز المعلم". و" اللامعة في شرح الجامعة". و" قطب الصناعة في أصول المنطق". و" نقطة الدائرة". و" مجمع البحرين". و" ثالث القمرين". و" شرح ديوان المتنبي". و" الجمانة في شرح الخزانة". و" نفحة الريحان". و" فاكهة الندماء في مراسلات الأديباء" (فانديك، 1896م، 403). ظل الشيخ ناصيف اليازجي يدرس ويعلم ويؤلف حتى أصيب بفالج شل شطره الأيسر، وفي أثناء مرضه أصيب بفقد ابنه حبيب بكر أولاده وهو بعد في شرح الشباب، فمات بعده بقليل متأثراً من شدة حزنه عليه، وكان ذلك عام 1871م (الزهراء وآخرون، 2024م، 360).

- **مقامات اليازجي وموضوعاته:** الموضوع عند اليازجي ليس واحداً بل تنوعت المقامات ما بين كدية ووصف وغيرها، فهو يلبس مقامته لكل حال حلتها وثوبها بما يناسب مع الموضوع. وتظهر عند اليازجي القدرة الفذة والفائقة على الوصف ودقة التشبيهات، فإن تحدث عن اللغة يظهر براعة الأديب المثقف الناقد والشاعر البليغ، وإن كانت تعبر عن الحياة الاقتصادية يظهر طرماً في التحايل. وكذلك الحال عند الحديث عن الحياة الاجتماعية، وبراعته في وصفه الدقيق للشخص فهو يرسم ملامح شخصيته كأنه مائل أمامه. وهناك موضوعات أخرى تناولها اليازجي في مقاماته مثل الوعظ والوصايا والأحاجي والألغاز. فهي موضوعات متعددة تتألف جميعها لتخدم الغاية التي رمى إليها ناصيف، وهي تقديم صورة شاملة لغزارة ثقافته وإظهار القدرة الأدبية لدى اليازجي، وهذا ليحدث من خلالها ثورة في الأدب في عصره، وتتخلص الموضوعات في: الكدية والاستجداء عن طريق الخداع والاحتيايل، والمقامات التي تتعلق بالأمور الأدبية، والمقامات التي تتحدث عن الوعظ الديني، وتقديم النصائح والوصايا. المقامات ذات الجانب التعليمي والوصفي لمعرفة أوصاف بعض الحيوانات كالأسد والفرس، وتعليم الفقه واللغة العربية، والأحاجي والألغاز. تحدث اليازجي في أغلب مقاماته عن الموضوعات الأدبية فمنها ما كانت متصلة بالنحو، ومنها ما كانت متصلة باللغة، ومنها ما كانت متصلة بالبيان. وأشهرها التي كانت مشهورة

بالمقامة السادسة" الخزرجية" فهي تمثل نوادي العرب وجلساتها الجماعية التي كان يذاكر فيها الشعر والعلم (اليازجي، 1885م، 34-37).

القسم الأول: القيم الحضارية المتعلقة بالكون

1.1. العدل

العدل قيمة حضارية مطلقة وخلق إنساني رفيع،" والعدل مما تواطأت على حسنه الشرائع الإلهية، والعقول الحكيمة، وتمدح بادعاء القيام به عظماء الأمم، وسجلوا تمذحهم على نقوش الهياكل من كلدانية، ومصرية، وهندية" (ابن عاشور، 2016م، 186م)، فالعدل مما قامت عليه قوانين الكون في الوصول إلى أرقى القيم وأعظمها، وعند الرجوع إلى المعاجم العربية نرى أن مفهوم العدل يدل على عدم الجور في الحكم وعدم الميل فيه، وما يقوم في النفوس أنه مستقيم، والمساواة في المكافأة، إن خير فخير، وإن شراً فشر، أي أن يعطي ما عليه ويأخذ ما له، فقد جاء في كتاب كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم بأن العدل: " هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط المؤتي به إلى جميع الواجبات في الاعتقاد والأخلاق والعبودية" (التّهانوي، 1996م، 1/ 292).

وقد جاءت هذه القيمة الحضارية في المقامات العربية، فقد ذكر اليازجي في المقامة الأنبارية: " وحظله أن يبرح البلدة ما أرزمت أم حائل. فلما قبضت الدية أخدمت زفرتها، وأجمدت عبراتها. وأجملت الثناء وأجزلت الدعاء. وأنشدت:

ما اليتيم فقد الأب، لكنه *** في الحق فقد الحاكم العادل

ذلك يحيي الناس من فيضه *** فيظفر المقتول بالقاتل" (اليازجي، 1885م، 289).

فالحاكم العادل دليل على قيمة العدل حتى أن الكاتب بيّن أن اليتيم ليس معناه الحق أن يفقد الابن أباه، لكن اليتيم الحقيقي هو أن يعدم المجتمع والكون عدل حاكم يقضي بالقسط بين الناس، لأن فيه إحياء الناس من فيض العدل والقسط. وقد أكد اليازجي على هذا المعنى في مكان آخر في مقامة الصورية، حيث قال على لسان امرأة تتشكي إلى القاضي من أبيها وعدم تزويجها وتقول:

يا قاضي العدل الكريم المنصفا *** إن أبي في جوره قد أسرفا!

أقعدي عن الزواج عنفا *** وليس يكفيني لو تقشفا

فانظر لنا حكماً إلى الله صفا *** أولاً، فإن الله حسبي وكفى" (اليازجي، 1885م، 127).

2.1. التسامح

التسامح من القيم الحضارية العظيمة ذات شأن كبير في هذا الكون، ولها دور عظيم في مواجهة جميع أشكال الغلو والتطرف والعنصرية والتعصب، لا يتم إعمار الكون إلا بالتسامح والتعايش والتعارف بين الناس جميعاً، وقد دعا جميع الأديان السماوية إلى هذه القيمة الحضارية، وعلى رأسها الإسلام (الخيري، 2021م، 121/2). ويأتي معنى التسامح في اللغة بأن يبدي الإنسان السماحة والعفو والمساهلة؛ وتدل كلمة "سمح" على سلاسة وسهولة، ويعرف التسامح لغة؛ بأنه مصدر سامحه إذا أبدى له السماحة، وأصل السماحة السهولة في المخالطة والمعاشرة، فقد جاء في لسان العرب يقال: "سمح وأسمح إذا جاء وأعطى، والمسامحة المساهلة والحنفية السمحة ليس فيها ضيق ولا شدة" (ابن منظور، 1414هـ، 2/447).

أما تعريف التسامح اصطلاحاً: فهو "قيمة تهدف إلى معاملة الآخرين بالرحمة والعدل والإحسان والحكمة وفق الضوابط الشرعية" (عقل، 1422هـ، 7). لقد وردت هذه القيمة الحضارية في المقامات العربية، حيث ذكر اليازجي في المقامة الموصلية: "قال سهيل بن عباد: شخصت من حلب الشهباء، إلى الموصل الحدباء حتى إذا دخلتها أتيت الخان، وإذا شيخنا الخزامي في حجرة على الخوان. فلما رأني وثب عن الطعام، وابتدرني بالسلام فابتهجت به ابتهاج الساري بالقمر، ونسيت ما مر بي من بوارح السفر. ثم جلسنا نتناول ما طهت ليلي من الألوان، وهي تختلف إلينا باللحوم والألبان. فقال الشيخ: قد جمعنا بين ليلي وعمها، أفلا نجمع بين ليلي وأمها؟ فما لبثت أن جاءت بزجاجة بيضاء، فيها سلافة سوداء. وقالت: ما أحسن الليل إذا اجتمع بسهيل! قال: وكان في الخصرة فتى من ركب القيروان، عليه مطرف من الأرجوان. فعلق الجارية وافتتن بها، لما رأى من ظرفها وأدبها. فقال: ليس في الموصل إن شاء الله إلا صلة الحبل، واجتماع الشمل. فقالت: إذا اجتمع الرجل بأهله، فسيغنيه الله من فضله. ففطن الشيخ نو الهول والغول، لما دار بينهما من لحن القول. وقال: قد قضى الله باليسرى، فلك اليسرى. واعلم أنه قد خطب إلي أكرم الأصهار، على مهر ألف دينار. فلم يسمح بفرق جنتي جناني، ولم يطب عن روحي وراحي وريحاني" (اليازجي، 1885م، 180، 181). نلاحظ من هذه المقامة أن اليازجي يبين لنا المناقشة التي وقعت بين الشيخ الخزامي والرجل الذي افتتن بليلي فاحتكما إلى القاضي ليفصل بينهما بالتسامح والتعايش والتعارف فدعاهما إلى تطبيق مبدأ المسامحة والأمر بالمعروف ليحصل على مهر لليلي من الرجل الذي افتتن بها عن طريق المسامحة.

3.1 - الحق

لغة الحق نقيض الباطل. حق الشيء يَحِقُّ حقاً أي وَجَبَ وَجُوباً. وتقول: يُحِقُّ عليكَ أَنْ تَفْعَلَ كذا، وأنتَ حَقِيقٌ على أن تَفْعَلَهُ. وَحَقِيقٌ فَعِيلٌ في موضع مفعول (الفراهيدي، 1431هـ، 6/3)، وقول الله عز وجل: {حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ} سورة الأعراف: 105. والحق في اللغة: هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره من حق الشيء، يَحِقُّ، إذا ثبت ووجب. وفي اصطلاح أهل المعاني الحق: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد، والاديان، والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك، ويقابله الباطل (العسكري، 1412هـ، 193). فمن المعلوم والمشهور أن الحق اسم من أسماء الله الحسنى، وصفة من صفاته العظمى، لذلك فالمسلم مطالب في كل سعيه لتحريك الحياة، بحفظ الحقوق، ومراعاة الأخلاق، وفقاً للمبدأ الإسلامي العام: (أن لكل خلق حقاً أو حقوقاً تخصه) أوجبها الذي خلقه، وسخر له هذا الكون بكل ما فيه؛ ومن ثم تصير الضوابط الأخلاقية، والقيم الحضارية الحاكمة، شرعاً منزلاً، وعبادات شرعية، يجب أن تتبع من دافع نفسي نير؛ يدفع الإنسان إلى تحريك الحياة، واستعمارها وفق منهج الله في أمره ونهيه، وقيمه الحضارية الحاكمة الضابطة؛ طلباً بذلك رضى الله تعالى والقرب منه (الخطيب، 1431هـ، 124). لقد وردت هذه القيمة الحضارية في مقامات العربية منها مقامات اليازجي في عدة مواضع منها في المقامة الصعيدية حيث تشتكي امرأة إلى القاضي، وتدعي أن الرجل الذي تزوجها قد ظلمها وأكل حقها، وهي تريد من القاضي أن يطلقها من زوجها أو أن يأخذ حقها منه، إذ 'دخلت امرأة غضة، كأنها برج فضة. وقالت: السلام عليك أيها المولى، ولا زلت بالكرامة أولى فأحسن رد السلام، وقال: ما وراءك يا عصام؟ قالت: إنني امرأة من كرائم العقائل، وكرام القبائل. قد خطبني إلى والدتي العجوز، رجل يدعي أنه من أصحاب الكنوز. وقد جعل كل ماله لي وقفاً، وصرفني في بيته عيناً ووصفاً. فلما حضرت إلى بيته وجدته كبيت العنكبوت، لا شيء فيه من الأثاث والقوت. وهو قد أمسكني جبراً، وكلفني ما لا أستطيع عليه صبراً. فمره إن شئت بالإنفاق، وإلا فالطلاق. فأشار القاضي إلى الغلام بإحضاره، والمرأة دليلاً له في آثاره. فما كان إلا كقراءة هل أتى، حتى عادت المرأة والفتى. وبين أيديهما رجل طويل القامة، كبير العمامة. فتقدم إلى القاضي وهو يقول: أيد الله الجالس على بساط الرسول. قال: أيد الله الحق المبين، وعصمنا وإياك بحبله المتين... إلخ" (اليازجي، 1885م، 27-28). وبعد هذه المحاكمة قرر القاضي للمرأة بأن تأخذ حصتها بالحق، ومن المواضع التي أكد فيها ناصيف اليازجي على هذه القيمة الحضارية (الحق) في

مقامته المعروفة بالعراقية: " فقال الأمير: يا هذا قد تقرر في علم الأصول، أن الدعوى لا تصح في المجهول فهات أبياتك التي أغار عليها، فأنشد يقول:

إذا أتيت نوفل بن دارم ... أمير مخزوم وسيف هاشم

وجدته أظلم كل ظالم ... على الدنانير أو الدراهم

لا يستحي من لوم كل لائم ... إذا قضى بالحق في الجرائم

ولا يراعي جانب الكارم ... في جانب الحق وعدل الحاكم (اليازجي، 1885م، 68).

نلاحظ من الطريقة التي استخدمها الكاتب في كيفية الحصول على هذه القيمة الحضارية والإنسانية وهي حقوق الناس بأسلوب لغوي جميل.

القسم الثاني: القيم الحضارية المرتبطة بالإنسان

إن المقامات العربية والأخص المقامات اليازجية تأثرت بالشريعة الإسلامية بمقاصدها ضروريات وحاجيات وتحسينات اشتملت على كافة القيم الحضارية والمعايير اللازمة لمصلحة الإنسان وتحقيق إنسانيته. فكل آية في كتاب الله وكل سنة مأثورة عن الرسول صلى الله عليه وسلم تضمنت قيمة إنسانية، ومن تلك القيم الحضارية التي تكون منظومة القيم الإنسانية التي وردت في المقامات العربية، ومثالها مقامات اليازجي نذكر ما يلي:

1.2. الحرية

تعد الحرية من أسمى القيم الإنسانية الحضارية وأكثرها رقياً وتحقيقاً لمعنى الإنسانية التي ينشدها الانسان اعترافاً بأفضليته وكرامته، وهكذا هي من منظور الإسلام. وتعرف الحرية في اللغة (الحرّة) خلاف الأمة ويُقال سَحَابَةٌ حَرَّةٌ كَثِيرَةٌ الْمَطَرِ، وَالْحُرُّ نَقِيضُ الْعَبْدِ وَالْجَمْعُ أَحْرَارٌ، وَ(الْحُرِّيَّةُ) الْخُلُوصُ مِنَ الشَّوَابِ أَوْ الرَّقِّ أَوْ اللَّؤْمِ وَكَوْنُ الشَّعْبِ أَوْ الرَّجُلِ حُرّاً، وَ(في الاقتصاد) يَزْمِي إِلَى إِعْفَاءِ التَّجَارَةِ الدَّوْلِيَّةِ مِنَ الْقُيُودِ وَالرَّسُومِ (مجمع اللغة العربية، 1972م، 165/1).

الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة: عن رق الشهوات، وحرية الخاصة: عن رق المرادات لغاء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة: عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار (الجرجاني، 1983م، 86). والحرية تعني كذلك: " أن يعبر الفرد عن آرائه

وأفكاره بصرف النظر عن مدى توافقها مع آراء الآخرين" (عقل، 1422هـ، 253). وهي بذلك قيمة حضارية وحاجة إنسانية في كل الثقافات والمجتمعات يسعى كل فرد لتحقيقها، وتعتبر الحرية ركناً من أركان السعادة الإنسانية؛ بل هي السعادة عينها فإن تجريد الإنسان من حريته ينافي كرامته الإنسانية لذلك شرع الإسلام العتق وحث عليه في الوقت الذي كان الرق مشروعاً قبله (ابن عاشور، 1425هـ، 155). لقد تكفل الإسلام بحق الحرية في مجالات كثيرة منها؛ حرية العقيدة، والفكر، والقول، والفعل، فهي بذلك تعتبر قيمة حضارية وإنسانية نلتمسها في المقامات العربية، ومن بينها مقامات اليازجي؛ حيث يشير اليازجي إلى هذه القيمة الحضارية في مقامته العباسية بقوله: " فأوى القوم لشكيبته ورثوا لبلبيته. وتصدقوا عليه بذود، وأجازوا الفتى بعود. فشكراهم على تلك الجدوى، وانقطعت بينهما الدعوى فهزت الفتاة واكفهرت وأنشدت وقد اسمهرت:

نلوم الزمان إذا ما أخل ... بتسوية الرزق في أهله

وها نحن نفعل فعل الزمان ... فكيف نلوم في فعله؟

قالوا صدقت أيتها الحرة لقد حقت لك المبرة. وجبروا قلبها بشيء من المال فانقلب الجميع بحسن المآل" (اليازجي، 1885م، 238). ومن المواضع التي أشار فيها ناصيف اليازجي على هذه القيمة الحضارية (الحرية أو الأحرار) في مقامته المعروفة بالحموية: "وأن أكل الأحرار، من شيم الأبرار، وقرة العين لمن علاه الدين. فثق بما أعتمده، وصحح هذا الرأي واعتقده. واستقم ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون، فإن الله إذا أراد شيئاً فإنما يقول له: كن فيكون. قال: فلما سمع القوم كلامه رأوا فيه لغواً ولحناً، فعابوه لفظاً ومعنى. وقالوا: إن هذا شاعر به جنة" (اليازجي، 1885م، 358). فهذه المقامة تحتوي على الخطبة التي ظاهرها منكر وباطنها المعروف، وفي كل الأحوال تشير هذه المقامات اليازجية إلى حق الحرية للإنسان والتي تعتبر قيمة إنسانية حضارية.

2.2 المساواة

المساواة من أهم القيم الإنسانية الحضارية العليا التي تحقق الإنسانية وتبني الحضارة. فمفهوم كلمة المساواة في اللغة، هي " أن تكون المساواة في المقدارين اللذين لا يزيد أحدهما على الآخر ولا ينقص عنه والتساوي والتكافؤ في المقدار (العسكري، 1412هـ، 494)، أو أن تكون بين المتفقين في الجنس

والمختلفين، فإن التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص" (مجمع اللغة العربية، 1972م، 853/2).

أما في الاصطلاح؛ يختلف معنى المساواة حسب الاختصاص ففي مجال الأخلاقي: تعني "أن يكون للمرء مثل ما لأخيه من الحقوق وعليه ما عليه من الواجبات دون زيادة أو نقصان" (حميد وآخرون، 1988م، 2791)، و"أقل ما تكون المساواة بين اثنين ولكنها في معاملة مشتركة بينهما، في شيء ما أو أكثر من ذلك، وهي كذلك المثل بالحقيقة" (ابن مسكويه، بدون ت، 8، 118)؛ لأنها تجعل كلا طرفي الشيء للآخر سواءً بسواء المساواة قيمة لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع، وهي أشرف نسب العلاقات بين الأشياء" (حميد وآخرون، 1988م، 2795).

في الحقيقة لا يوجد فرق بين المساواة والعدالة؛ فالمساواة هي الغاية التي تسعى العدالة إلى تحقيقها، وهي الغاية المرجوة منها، يقول ابن مسكويه: "والعدالة في الأفعال من معنى المساواة، فالعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء الغير متساوية..." (ابن مسكويه، بدون ت، 108-110). لقد تميز الإسلام بهذه القيمة الحضارية، والتي عجزت عن تحقيقها كل النظم الجديدة والمنظمات الدولية عن تحقيقها، ويؤكد على ذلك القيم الحضارية الموجودة في المقامات العربية، ومثالها المقامات اليازجية، نجد اليازجي يدعو القاضي بأن يطبق مبدأ المساواة في التعامل بين المتحاكمين أثناء المحاكمة بينهما وذلك في مقامته المشهورة بالإنطاكية: "قال: فلما وقف القاضي على كنه أمرهما حار بين لومهما وعذرهما. وكانت الفتاة قد هجلته بافتنان كلامها، وتثني قوامها. فتاقت نفسه إلى استخلاصها، بعد خلاصها. وقال للشيخ: قد علمت أن سوء الجوار، أمر من عذاب النار. فأرى أن تستبدل بها من توافق هواك وترثي لبواك، والمساواة في ذلك صلاح لدينك ودينك. قال: هيهات من ينزل بقاع صلح بلقع، أو يتيمن بالغراب الأبقع؟ فدعا القاضي بالهميان، وأبرز له نصاباً من العقيان. وقال: أطلق هذه الأسيرة من حبسك، واستعن بهذه الدنانير على أمر نفسك. فأشهد عليه بالطلاق، وقال: حبذا هذا الفراق ولو فعل بي ما فعل الباهلي بعفاق. فأقبلت الفتاة على القاضي بالدعاء، وأجملت له الثناء. فتناولها بيمينه وأولجها إلى عرينه. وانصرف الشيخ بين زفير وشهيق، وهو يرفس برجله الطريق..." (اليازجي، 1885م، 258).

3.2. السلام

لا يتطلع العالم أجمع اليوم إلى شيء تطلعه إلى السلام وقيم السلام إنها مطلب حضاري عالمي قبل أن يكون مطلباً إنسانياً، فهو أمل الشعوب والأمم بعد أن أرهبتها أشباح الحروب

والنزاعات، وقضت على مضاجع العقلاء تلك الثورة في صناع الأسلحة، وما صاحبها من تقنيات نووية ذرية وحربية استهلكت مقدرات الشعوب وسيطرت على ثرواتها وخيراتها لم يكن ذلك لشيء إلا الخوف من المستقبل المجهول (الخيرى، 2021م، 126).

ورد معنى السلام في المعاجم اللغوية: السلام من السلم بفتح السين وكسرها وهو الصلح، والتسالم التصالح، والمسالمة المصالحة وجاء السلام بمعنى الاستسلام؛ فأسلم أي دخل في السلم وهو الاستسلام، والتسليم بمعنى الرضا في الحكم، وهو بمعنى السلامة والبراءة من العيوب (ابن منظور، 1414هـ، 12/297)، ودار السلام هي الجنة، والسلام هو الله. ويجوز أن تكون الجنة دار السلامة والبقاء (الأزهري، 1994م، 9/356)، والسلام اسم من أسماء الله الحسنى، والجنة هي دار السلام لقوله تعالى: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ سورة الأنعام الآية: 127. والله هو السلام لقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ سورة الحشر الآية: 23.

فالسلم في دلالاته اللغوية ينصرف إلى التصالح وعدم النزوع إلى الشقاق والحروب؛ لذلك يعرف في الاصطلاح بأنه تشجيع الأمن والعمل على منع النزاع المسلح وتنمية الأمن للإنسان (العيافي، 1434هـ، 331). إن السلم من القيم الحضارية التي تحت على التعايش والتعاون والعدل والإحسان وإلى كل صفات الخير والرحمة التي تبعث على الأخلاق الكريمة والتسامح... إلخ، حيث نجد هذه القيمة الإنسانية والحضارية في المقامات العربية، ويصرح بذلك اليازجي في مقامته المشهورة والمعروفة بالعقيقة قائلاً: "وقلت: السلم على الخطيب. فأجفل إجمال الحمل، وقال: سبق السيف العذل. إذا كنت طفيلياً، فلا تكن فضولياً. قلت: فمن التي تشرب الكأس من يديها؟ أحليلة بنيت بها أم خلية أنست إليها؟ قال: إن بينهما نقطة فلا تحاسب عليها. والآن قد غلبتني سورة المدام، وتلغثم لساني عن الكلام، فاذهب الليلة بالسلم. وإذا التقينا غداً برزت لك المكنون، ودرأت عنك الظنون..." (اليازجي، 1885م، 19). فاليازجي يؤكد على هذه القيمة الإنسانية والحضارية في أكثر من مقامة، وفي عدة مواضع منها؛ ففي المقامة المعروفة بالشامية يقول: "دخل فسلم، ثم جلس معرضاً ولم يتكلم. فتوسمته وإذا هو شيخنا ابن خزام، فاحتفرت للقيام، وأردت أن أستأنف السلم. فأومض إلي بجفنيه، واستوفقتي عن التسليم عليه..." (اليازجي، 1885م، 20).

ويكرر هذه القيمة الحضارية أيضاً في مقامته الأزهرية قائلاً: " ريثما دخل المقام، وفرغ من السلام. ثم دخلت فحييت القوم، فقام مسلماً عليّ كأن لا عهد بيننا مذ اليوم. ولما استقر بي القرار أشار إليّ، وقال: مهيم يا بني؟ قلت: قد هجمت بي على هذا المجلس، رقعة كصحيفة المتلمس. فإن كشف لي هذا النادي حجابها المستور، وإلا فقد يُست منها كما يُنس الكفار من أصحاب القبور" (اليازجي، 1885م، 78).

نكتفي بهذا القدر من الأمثلة على هذه القيمة الحضارية وهي السلام، تجنباً للإطالة لأن الكاتب ذكر هذه القيمة الحضارية في أربعة عشر موضعاً في مقاماته. نلاحظ مما سبق بأن اليازجي ركز على هذه الصفة والقيمة الإنسانية والحضارية وكررها في كثير من مقاماته لضرورتها وأهميتها في الحياة الإنسانية؛ لأنها تنشر المحبة والسلام بين الناس مما يؤدي ذلك إلى التعايش والتعاون والإحسان بين أفراد المجتمع.

القسم الثالث: القيم الحضارية المرتبطة بالحياة

إن أهم ما يميز أية حضارة ليس هو جملة المعارف والصنائع التي تُحدثها، في أثناء تحريكها للحياة، بقدر ما هو جملة المعايير والموازن "القيم" التي تحيط بهذه المعارف والصنائع، وتوجهها الوجهة الصحيحة، ومن هذا التمايز في القيم يأتي التدافع الحضاري الذي به تستمر الحياة وتقوم فاعليتها، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ البقرة الآية: 251. ومن هذه القيم الحضارية المرتبطة بحياة الانسان.

1. 3 العمل

العمل من أبرز المقومات للبناء الحضاري، والقيم الإنسانية الحضارية في المجتمعات، فالمجتمعات التي لا تعمل لا تستطيع أن تبني الحضارة، والحضارات التي لا تستمر في العمل تنتهي وتتلاشى وتزول من الوجود. فطلب الرزق وتحصيل المعيشة يحتاج إلى السعي الدؤوب لكسب المال، واتقان العمل وانجازه من القيم التي ارتبطت بالوجود الإنساني على وجه البسيطة؛ لتلبية متطلباته الحياتية، والإنسان منذ بداية وجوده على ظهر الأرض مطلوب منه السعي والكدح لاستمراره في الحياة، حيث سخر الله للإنسان كل ما في الطبيعة لخدمته؛ لأنه المخلوق الأكرم عند الله تعالى، وفي المقابل أمر الله الإنسان أن يسعى ويبني ويعمر وكل ذلك وسيلته العمل وغايته تلبية لحاجات الإنسان وضمان بقائه على أحسن صورة من صور التكريم الإلهي (الخير، 2021م، 133).

لقد ورد مفهوم العمل في اللغة بمعنى السعي؛ ويقولون: السعي العمل، أي: الكسب (الفراهيدي، 1431هـ، 2/ 0202). وفي الاصطلاح اللغوي العمل؛ بمعنى (المهنة) والعمل يحتاج إلى خبرة ومهارة وحذق بممارسته ويقال ما مهنتك هنا يقصد به عمالك وهو في مهنة أهله في خدمتهم وخرج في ثياب مهنته أي في ثياب يلبسها في أشغاله وتصرفاته (مجمع اللغة العربية، 1972م، 2/ 890).

والعمل في المنظور الإسلامي عبادة وفريضة دينية، وواجب شرعي لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾ سورة النجم الآية: 39. 41. والعمل من القيم الحضارية المهمة في حياة البشرية، لذلك ورد ذكره في المصادر الدينية والاجتماعية والاقتصادية واللغوية، ومن بين هذه المصادر اللغوية المقامات العربية، وبالأخص المقامات اليازجية.

لقد صرح الإمام العالم ناصيف اليازجي مؤيداً على أهمية العمل على أنه قيمة إنسانية حضارية؛ لأجل ذلك ذكرها في مقامته المعروفة بالمقامة الصعيدية" وقال: أراكم قد أمرتموها بالإنفاق فقد جعلتموها لي بعلاً، وجعلتموني لها أهلاً. فلا تلبث أن تقول: قد استنوق الجمل، وتطلقني البتات لعكس العمل. قالوا: لله درك أيها الجندلة، فما تقول في المسألة؟ قال: قد رأيتم في الكتاب رأي العين، أن للذكر مثل حظ الأنثيين... (اليازجي، 1885م، 30).

وفي موضع آخر أكد اليازجي على قيمة العمل وأنه من المقومات الحضارية؛ لذلك على الإنسان أن يسعى ويكدح لأجل كسب الرزق والحياة الكريمة كما في مقامته المعروفة بالأدبية: " واجتنب الرياء والكبرياء. واحذر الكسل، فإنه آفة العمل. ولا تطلب الغنى بالمنى. واطلب النوى عن الهوى. واقصر الطماح، إلى الراح. ولا تدخل في الفضول فتخرج عن القبول" (اليازجي، 1885م، 251). نلاحظ مما سبق أن القيم الحضارية الواردة في هذه المقامات تقر على أن العمل حق لكل إنسان وتؤكد على حرية الانسان في اختيار ما يريد عمله، ولا تضع أي مانع يحل بينه وبين القيام بعمله، ولا يفرض أي قيود على المهنة التي يريد الفرد أن يمارسها إلا قيود العامة في الحلال والحرام، وضمن أحكام الشريعة التي تحل له ذلك دون إضرار بالغير أو اخلال بمصلحة الآخرين.

2.3 الأمن والأمان

إن الأمن والأمان هو شعور الإنسان فرداً أو جماعة بالاستقرار النفسي والطمأنينة، ونشر الثقة والمحبة بينهم، وذلك بعدم خيانة الإنسان لأخيه الإنسان، والقضاء على كل ما يؤدي إلى الفساد، وإزالة كل ما يهدد استقرارهم والطمأنينة في قلوبهم، فالأمة التي تسعى لنشر الأمن والأمان بين أفرادها هي الأمة القادرة

على بناء الحضارة، لأن الأمن والأمان من القيم الحضارية والإنسانية البارزة في المجتمعات الإنسانية المتحضرة والمتقدمة.

إن مفهوم الأمن من الناحية اللغوية: هي "الأمن: ضدّ الخوف، والفعل منه: أمنٌ يأمنُ أمناً. والمأمنُ: موضعُ الأمان. والأمانةُ من الأمان، اسم مؤنوعٌ من أمنت. والأمان: إعطاء الأمانة. والأمانة: نقيضُ الخيانة، والمفعول: مأمون وأمين. ومؤتمن من أئتمنه. والإيمان: التصديق نفسه" (الفراهيدي، 1431هـ، 389/8)، والأمن نقيض الخوف. وفي الإصلاح الأمن: هو "عدم توقع مكروه في الزمان الآتي" (الجرجاني، 1983م، 37)، نلاحظ من كلا التعريفين كما هو في الإصلاح الفقهي لا يخرج المعنى اللغوي لكلمة الأمن عن المعنى الاصطلاحي له وأن الأصل هو طمأنينة النفس وزوال الخوف.

نرى أن هذه القيمة الحضارية والإنسانية ترد في المقامات العربية، ومنها المقامات اليازجية، حيث يشير العالم الكبير ناصيف اليازجي في بعض مقاماته إلى هذه القيمة الحضارة، ويبيّن بأن الأمة إذا فقدت منها الأمن والأمان تصبح الحياة فيها كالعيش في الغابة يأكل القوي الضعيف ولا يأمن الإنسان على نفسه بين الناس في مجتمعه، كما ورد في أول مقامة من مقاماته، وهي المقامة المعروفة باسم المقامة البدوية قائلاً: "دفعت إلى خيمة مضروبة، وثار مشبوبة. فقلت: من يا ترى القوم النزول ههنا ... هل بهم الخوف أم الأمن لنا؟

قد كان عن هذا الطريق لي غنى، وإذا رجلٌ من وراء الحجاب، قد استضحك وأجاب:

إني ميمون بني الخزام ... وهذه ليلي ابنتي أمامي

نعم وهذا رجب غلامي ... من رام أن يدخل في ذمامي

يأمن من بوائق الأيام

قال: فسكن مني ما جاش، من الجاش. ودخلت فإذا رجل أشمط الناصية، يكتنفه الغلام والجارية. فحييت تحية ملتاح، وجثمت جثمة مرتاح. ويات الشيخ يطرفنا بحديث يشفي الأوام، ويشفي من السقام" (اليازجي، 1885م، 4-5). كما ذكر الكاتب هذه القيمة الحضارية في موضع آخر من مقاماته، وهذه القيمة المتضمن كنوزاً لغوية ثمينة لا تقدر بثمن منها مقامته المعروفة بالشامية مشيراً إلى ذلك بقوله: "فقلت له: قاتلك الله ما أقتلك، وأحبط علمك وعملك. قد كنت أهون من قعيس، فصرت أشأم من طويس. لو رمى الله بك أصحاب الفيل، أغنيت عن الطير الأبابل. فنظر إلي شزراً، وأنشد يقول شعراً:

لا خير في الناس دعني ... أفتك بهم، يا فلان

فليس فيهم رجاء، ... وليس منهم أمان
يا ليت ألف طبيب ... مثلي يسوق الزمان!
فكلما قصر العيش ... يقصر العصيان!
فخف عنهم عذاب ال ... أخرى وقل الهوان!

ثم قال: هذه معذرتي فإن شئت القبول، وإلا فادع عنك الفضول، وإذا فارقنتي فقل ما شئت أن تقول" (اليازجي، 1885م، 25-26).

كما يشير الإمام اليازجي إلى هذه القيمة الإنسانية والحضارية في مكان آخر من مقامته الرجبية، ويحث القوم على أن يلتزموا بالصدق والأمن والأمان بقوله: "فاعتبروا بما رأيتم وسمعتم وخذوا الأهلة لأنفسكم ما استطعتم. فإن الزمان، ليس فيه أمان. والدنيا الغرور، لا يتم فيها سرور. والحياة ظل زائل والنعيم لون حائل. والسعيد من نظر لنفسه، قبل حلول رسمه.. وكفر عن ذنبه، قبل لقاء ربه. فلما فرغ الشيخ من كلامه اعتمد على عصاه، وبرزت العجوز كالسقالة. وقالت: يا كرام العرب إن الله قد أمر بالمعروف عباده، كما أمر بفروض العبادة. فعليكم بالمروءة والكرم، ورعاية الذم والحرم. وحافظوا على الأمان والوفاء ولو أفضى إلى الخسف، واحد سوا لوفدكم ولو بمطفئة الرصف" (اليازجي، 1885م، 258).

3.3. العلم

أهمية العلم في حياة الإنسان أفراداً أو مجتمعات، فحاجة الإنسان للعلم ماسة جداً، فهي ضرورة لا بد منها لتسهيل التعايش، كما أن للعلم فوائد وآثار بالغة الأهمية في حياة الشخص والمجتمع، وركن أساسي في بناء الدول وتقدمها الحضاري، فما سادت أمة على باقي الأمم إلا بالعلم، فهو منبع كل تطور حققته الإنسانية على مختلف الأصعدة الكثيرة التي أظهرت قيمة العلم ورفع مكانته، الاجتماعية والحضارية. فالله سبحانه وتعالى يبين قيمة العلم ورفع درجته بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ سورة الزمر الآية:9.

لقد ورد معنى العلم في اللغة "العِلْمُ: نقيض الجهل، عِلْمٌ عِلْمًا، وَعِلْمٌ هُوَ نَفْسُهُ، وَرَجُلٌ عَالِمٌ وَعَلِيمٌ من قوم عُلَمَاءَ فِيهِمَا جَمِيعًا. قَالَ سَبِيؤُهُ: يَقُولُ عُلَمَاءُ من لَا يَقُولُ إِلَّا عَالِمًا. قَالَ ابْنُ جَنِي: لَمَّا كَانَ الْعِلْمُ إِنَّمَا يَكُونُ الْوَصْفُ بِهِ بَعْدَ الْمَزَاوِلَةِ لَهُ وَطَوَّلِ الْمَلَابِسَةِ صَارَ كَأَنَّهُ غَرِيزَةٌ، وَلَمْ يَكُنْ عَلَى أَوَّلِ دُخُولِهِ فِيهِ. وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ مُتَعَلِّمًا لَا عَالِمًا" (المرسي، 2000م، 174/2). أما العلم اصطلاحاً: فهو " معرفة الحقائق والمبادئ المحصلة عن طريق دراسة ذات منهج منتظم بحيث يقود إلى القوانين

العامة وبخاصة في عالم المادة، وهو يشكل كذلك المهارات المكتسبة عن طريق التدريس والتعليم، أي أنه يشمل المعارف النظرية والتطبيقية" (الخيرى، 2021م، 131).

وتأكيداً على الدور الحضاري لقيم العلم، وليس المجال هنا لحصر في الدلالة من القرآن الكريم والسنة النبوية، إنما في بيان أسبقية الإسلام في الحث على قيم العلم.

إن الشريعة الإسلامية ممثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية تحمل قيماً علمية متعددة، تحمل قيم التفكير العلمي، والحوار والمناقشة، كما تتضمن قيم التخطيط في الحياة، ومن أهم القيم العلمية كذلك الإبداع فقد ازدهرت مؤسسات التعليم ونشط البحث العلمي في مختلف المجالات أيام التزام المسلمين بالقيم الإسلامية، فكانت المخرجات إبداعية مذهلة، حضارة ازدهرت وأخرجت إنجازاً علمياً في الطب والكيمياء والزراعة والأحياء اعترف بها المنصفون من غير المسلمين واعتبروها الزاد الذي تغذت به الحضارة الأوربية فيما بعد" (عقل، 1427هـ، 96-97). تتجلى أهمية قيم العلم في مجال القيم الإنسانية والحضارية في مختلف العلوم والمجالات حتى نجدها في المقامات العربية التي تتضمن هذه القيم الحضارية، فمنها المقامات اليازجية، يبيّن اليازجي قيمة العلم كصفة أو كقيمة حضارية في مواضع متعددة من مقاماته نذكر منها في المقامة الصعيدية حيث يفتخر بالعلم ويشير إلى احتياج الإنسان إليه في وقت الشدة وحتى في الرخاء: " ثم أشار إلى القاضي وأنشد بصوت رخيم:

أنا أبو ليلي أخو العجاج ... وصاحب الأرجاز والاحاجي

عندي من العلم لدى المناجي ... كنز، ومن مطارف الديباج

ما ليس من صناعة النساج، ... لكنني من قلة الرواج

قد اشتريت دملجاً عن عاج ... بدرهم كالقمر الوهاج

كنت أصونه إلى احتياج ... إذ لم أكن لغيره براج

فذاك مالي، يا أبا فراج، ... جعلته في يد بنت الناجي...". (اليازجي، 1885م، 28-29).

نجد أن العالم والكاتب اليازجي يؤكد على مدى قيمة العلم ووصفه كقيمة حضارية وإنسانية، والدليل على ذلك تكرار ذكر هذه القيمة الحضارية في أكثر من خمسة عشر موضعاً فتكرار ذكر الشيء في اللغة العربية هو تأكيد على قيمته وحببه له، فمن هذه المواضع أيضاً في مقامته المعروفة بالكوفية أشار إلى ذلك وأنشد:

العلم خير من صلاة النافلة ... به إلى الله العباد واصله
فاحرص عليه والتقط مسائله ... ودع كنوز المال فهي باطله
ولا تبع آجلة بعاجلة ... ولا تضع واصله بحاصله... (اليازجي، 1885م، 65).
نلاحظ من خلال هذه الأبيات بأن المؤلف يحث على تعلم العلم والحرص على أخذه، ويصرح بأن
العلم أفضل من السنن النافلة بالنسبة للعبادة، وكذلك أفضل من المال بالنسبة إلى الأمور المادية
والدنيوية.

خاتمة

بعد هذه الرحلة الممتعة في دراسة القيم الحضارية في المقامات العربية وبالأخص منها
المقامات اليازجية، فقد توصل البحث إلى عدة نتائج مهمة منها ما يلي:
. أن القيم الحضارية تتضمن القواعد والضوابط التي تنظم توجه حركة وتفاعل نشاط الإنسان مع
بقية مكونات الوجود من الكون والحياة لتنتج في نهاية المطاف المثل الأعلى والتقدم والرقي
على مستوى المجتمع الإنساني لتحقيق السعادة في حياة أفرادهم ضمن العصر الذي يعيشون
فيه.

. كما أن لفظ المقامات استخدمت لتلقي الوعظ والإرشاد والنصائح؛ لأنها أحاديث زهدية كانت
تروى في مجالس الخلفاء، وهي لون أدبي جديد ابتدع في ذلك العصر.

. إن مقامات اليازجي ثروة لغوية وكنز أدبي ثمين لاشتغالها على كثير من القيم الحضارية
والإنسانية مثل؛ العدل والمساواة والتسامح والحق والعلم والعمل وغيرها من القيم الحضارية.
. إن جميع الشرائع السماوية تسعى لتحقيق هدف وغاية مهمة هي القيم الإنسانية والحضارية
التي تسهم في بناء الحضارة الإنسانية.

. القيم الحضارية والإنسانية تستند على المصادر إلهية كالكتاب والسنة، وهو ما يميزها عن
غيرها من القيم الوضعية البشرية.

. إن القيم الحضارية من حيث النظرة الدينية تأتي منسجمة مع أصل الشرائع السماوية التي ترفع
من شأن الإنسان وحرسته وكرامته، وهي تبحث عن الحق والتسامح والعدل، وتحت على العلم
والعمل، وتحقق العدل والمساواة.

المصادر والمراجع

ابن عاشور، محمد بن طاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط2.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، روح الحضارة الإسلامية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 1425هـ.
ابن مسكويه، أحمد بن محمد الرازي، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط2، بدون ت.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، تحقيق: اليازجي وآخرون، دار صادر، بيروت، 1414هـ.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ت: عبد الحليم النجار، القاهرة، 1994 م.
الأهدل، هاشم، أصول التربية الحضارية في الإسلام، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، 1428هـ.

البوطي، محمد سعيد رمضان، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم، دمشق، دار الفكر المعاصر، ط2، 1990م.

التّهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1983م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ت: أحمد عبد الغفور عطاء، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1957م.

خليفة، عبد اللطيف محمد، ارتقاء القيم دراسة نفسية، مجلة عالم المعرفة، الكويت، العدد: 160، 1992م.

الخيري، طلال بن عقيل عطاس، القيم الإنسانية والحضارية ومضامينها التربوية في ضوء التربية الإسلامية، مجلة التربية، كلية التربية، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد: 191، 2021م.

الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط15، دار العلم للملايين، بيروت.

- الزبيدي، عبد الرحمن بن زيد، السلفية وقضايا العصر، مركز الدراسات والإعلام، دار إشبيلية، الرياض، ط1، 1998م.
- السعافين، إبراهيم، أصول المقامات، دار المناهل، بيروت، ط1، 1987م.
- صالح بن عبد الله بن حميد وآخرون، موسوعة نضرة النعيم في أخلاق الرسول الكريم(ص)، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 1988م.
- ضيف، شوقي، المقامة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1954م.
- الطريفي وآخرون، الثقافة الإسلامية تخصصاً ومادة وقسماً علمياً، كلية الشريعة، قسم الثقافة الإسلامية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1417هـ.
- عبود، مارون، أدب العرب، بيروت، 1968م.
- العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، معجم الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1412هـ.
- عقل، محمود عطا حسين، القيم السلوكية، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1422هـ.
- عقل، محمود عطا حسين، القيم المهنية، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1427هـ.
- العيافي، حسين مهدي، التربية على القيم الأخلاقية من مدرسة المستقبل، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم التربية الإسلامية، كلية التربية، جامعة أم القرى، 1434هـ.
- الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجبل، بيروت، ط2، 1995م.
- فانديك، ادوارد كرنيليوس، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع أشهر التأليف العربية في المطابع الشرقية والغربية، صححه وزاد عليه: السيد محمد علي الببلاوي، مطبعة التأليف (الهلال)، مصر، 1896م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، الرياض، 1431هـ.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 2005م.
- القلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ت: محمد حسين دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987م.
- الكيلاي، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، دار القلم، دبي، ط2، 1423هـ.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الناشر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط2، 1972م.

مجموعة من المؤلفين، المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين،

<http://www.ahlalhdeeth.com>

المرسي، علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هندراوي، دار

الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.

ميخائيل سايا، عيسى، نوابغ الفكر العربي الشيخ ناصيف اليازجي، دار المعارف، مصر، ط3،

2008م.

هلال، محمد غنيمي، الأدب المقارن، بيروت، بدون، ط، ت.

اليازجي، ناصيف بن عبد الله بن ناصيف بن جنبلاط، مجمع البحرين، المطبعة الأدبية، بيروت،

ط4، 1885م.

ينظر الخطيب، محمد عبد الفتاح، قيم الإسلام الحضارية نحو إنسانية جديدة، كتاب الأمة، سلسلة

تصدر كل شهرين عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، عد: 139، رمضان 1431هـ.

KAYNAKÇA

'Abbûd, Mârûn. *Edebu'l-'Arab*, Beyrut, 1968.

'Akl, Muhammed Atâ Hüseyin. *el-Kıyemu'l-Mihnetiyye*, Mektebetu't-Terbiyyeti'l-'Arabî liduveli'l-Halic, Riyad, h. 14127.

'Akl, Muhammed Atâ Hüseyin. *el-Kıyemu's-Sulukıyye*, Mektebetu't-Terbiyyeti'l-'Arabî liduveli'l-Halic, Riyad, h. 14122.

Dayf, Şevkî. *el-Makâlât*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 3. Baskı, 1954.

el-'İyafî, Hüseyin Mehdi. *et-Terbiyetu 'ale'l- Kıyemi'l-Ahlakiyye min Medreseti'l- Mustakbel*, Yayınlanmamış doktora tezi, Kısmu Terbiyyeti'l-İslâmiyye, Kulliyetu't-Terbiyye, Cami'atu'l-Ummu'l-Kurâ, h. 1434.

el-Askeri, el-Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*, Muessesetu Neşru'l-İslamî, Kahire, 1. Baskı, h. 1412.

el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Menhecu'l-Hadaâratı'l-İnsaniyye fi'l-Kur'an-ı Kerim*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'asır, Dımaşk, 3. Baskı, 1990.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*, Thk. Ahmed Abdulğafur 'Atâi, Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, Kahire, 1957.

el-Cürcânî, Ali b. Ali Zeyne's-Şerîf. *et-T'arifât*, Thk. Cemâ'atu mine'l-'Ulemâi bi İşrâfî'n-Nâşir, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1983.

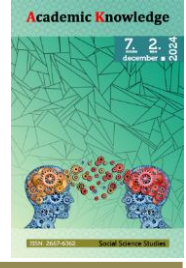
el-Edhel, Haşim. *Usûlu't-Terbîyeti'l-Hadâriyyeti fi'l-İslam*, 'İmâdetu'l-Bahsu'l-İlmiyye, Cami'atu'l-İmam Muhammed b. Suudu'l-İslamiyye, Silsiletu'r-Resaili'l-Cami'iyye, h. 1428.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tezhîbu'l-Luğa*, Thk. Abdulhalim en-Neccâr, Kahire, 1994.

el-Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi'fi Tarîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, Darü'l Cîl, Beyrut, 2. Baskı, 1995.

el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*, Thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerâî, Mektebetu'l-Hilâl, Riyad, h. 1431.

- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakup. *Kâmûsu'l-Muhît*, Thk. Muhammed Naim el-'Araksûsî, Mektebetu'r-Risâle, Beyrut, 5. Baskı, 2005.
- el-Halife, Abdullatif Muhammed. *İrtkau'l-Kiyem Dârisetun Nefsiye*, Mecelletu 'Alemi'l-Ma'rife, el-Kuveyt, S. 160, 1992.
- el-Hatibî, Muhammed Abdulfettah, "Kiyemi'l-İslâmiyyeti'l-Hadâriyye nahve İnsaniyyetin cedide. *Kitabu'l-Umme*, Silsile Tesduru Kulli Şehrîn 'an İdâreti'l-Buhus ve'd-Dirâsâti'l- İslamiyye, Katar, S. 139, h. Ramazan 1431.
- el-Hayrî, Talâl b. 'Akil 'Atâs, "el-Kiyemi'l-İnsaniyye ve'l-Hadâriyye ve Mudâmînihâ't-Terbeviyye fi Dav'î't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye". *Mecelletu't-Terbiyye*, Kulliyetu't-Terbiyye, Cami'atu'l-Ezher, Kahire, S. 191, 2021.
- el-Kalkaşendî, Ebî'l- Abbas Ahmed b. Ali. *Sebahu'l-A'şâ*, fi Sina'ati'l-İnşa', Thk. Muhammed Hüseyin, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1987.
- el-Keylânî, Mâcid 'Arsân. *Felsefetu Terbiyyeti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Dubai, 2. Baskı, h. 1423.
- el-Mursî, Ali ibn İsmail b. Seyyid. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, Thk. Abdülhamid Hindavi, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 2000.
- el-Yazıcı, Nasîf b. Abdullah b. Nasîf b. Canpolat. *Mecmu'u'l-Bahreyn*, el-Matba'atu'l-Edebiyye, Beyrut, 4. Baskı, 1885.
- es-Se'âfin, İbrahim. *Usûlu'l-Makâmât*, Dâru'l-Menâhil, Beyrut, 1. Baskı, 1987.
- et-Tahânevî, Muhammed b. Ali ibnu'l-Kâdî Muhammed Hamid. *Mevsu'atu Keşşâf Istilahâtu'l-Funûn ve'l-'Ulum*, Thk. Ali Dehrûc, Mektebetu Lübnan Naşîrûn, Beyrut, 1. Baskı, 1996.
- et-Tarîfî ve diğeri. *Sekâfetu'l-İslâmiyye Tehassusen ve Mâddeten ve Kısmen 'İlmiyyen*, Kulliyetu's-Şer'ia, Kısmu's- Sekâfeti'l-İslâmiyye, Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, Riyad, 1. Baskı, h. 1417.
- ez-Zerkelî, Hayreddin. *el-'A'lâmu'l-Kâmûs Terâcum lieşhuri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arabi ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşrikîn*. 15. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrut,
- ez-Zindî, Abdurrahman b. Zeyd. *es-Selefiyye ve'l-Kadâyâ'l-Asr*, Merkezu Dirâsât ve'l-İ'lâm, Dâru İşbilyâ, er-Riyad, 1. Baskı, 1998.
- Hilal, Muhammed Ğanîmî. *el-Âdabu'l-Mukârane*, Beyrut, Tarih yok.
- İbn 'Aşûr, Muhammed b. Tâhir. *Ruhu'l-Hadâratî'l- İslamiyye*, Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm, Beyrut, h. 1425.
- İbn 'Aşûr, Muhammed b. Tâhir. *Usûlu'n-Nizâmu'l-İctima'î fi'l-İslam*, Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzî', Tunus, 2. Baskı, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mûkerrem Ali Cemâlüddîn el-İfrikî. *Lisânü'l-'Arab*. Thk. el-Yazıcı ve Diğeri, Dâru Sâdr, Beyrut, h. 1414.
- İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed er-Rezzak. *Tezhîbu'l-Ahlak ve Tethîr ve'l-'A'râk*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 2. Baskı, Tarih yok.
- Mecmu'atu mine'l-Muellif'in. *el-Mu'cemu'l-Câmi' fi Terâcimi'l-Ulema' ve't-Talebetu'l-İlmi'l-Mu'âsirîn*, <http://www.ahlalhdeeth.com>
- Mecmu'û'l-Luğati'l-'Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Naşir: Mecmu'û'l-Luğati'l-'Arabiyye bi'l-Kahire, 2. Baskı, 1972.
- Mihâil Sâyâ, İsa. *Nevebiğü'l-Fikri'l-'Arabî: Şeyh Nasif el-Yazıcı*, Dâru'l-Me'arif, Mısır, 3. Baskı, 2008.
- Salih Abdullah b. Ahmed ve diğeri. *Mevsu'atu Nadrati'n-Na'im fi Ahlaki'r-Resuli'l-Kebîr (s.a.v.)*, Dâru'l-Vesile lilneşr ve't-Tevzî', Cidde, 1. Baskı, 1988.
- Venedik, Edward Carllins. *İktifau'l-Kunu'i bimâ huve Matbu'un Eşhure Te'lîfi'l-'Arabiyye fi'l-Metâbi'i'l-Şerkiyyati ve'l-Ğarbiyye*, Thk. es-Seyyid Muhammed Ali Bablevî, Matba'atu't-Te'lîfi'l-Hilâl, Mısır, 1896.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 03.06.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 19.11.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

Pagan Kültürün Geleneği Fakat İslami Sembolleri de Kullanan Definecilik Hastalığı

Davut KAPLAN*

Anahtar Kelimeler:

Definecilik,
Allah'ın Ayetleri,
Mezar soyguncusu,
Putlar,
Hazine

ÖZ

Bugün Türkiye'de yaşayan ve kendisini 'müslüman' olarak tanımlayan toplumun büyük çoğunluğu, tedavisi bu şartlarda imkansız bir hastalığın pençesindedir. Bu hastalık erkekleri sarmış olsa da, bu amansız hastalığın yarattığı en büyük mağdurlardan birisi ise kadınlardır. İslam öncesi toplumları cahil, pagan, putperest olarak isimlendiren Müslümanlar, sevmedikleri ve beğenmedikleri bu putperest toplumların davranışlarını benimsemekte ve kendilerine Kur'an'dan kaynak iddia etmektedirler. Oysa insanlığın kültürel mirası, Allah'ın ayetleridir. İfade edileceği üzere bir pagan-putperest geleneği olan defineciliği bir Müslüman nasıl yapabilir ve kendisini nasıl haklı görebilir? Yoksa bilmeden İslam dışında başka bir din mi edindiler? Kur'an'ı birinci derece öncelmesi ve anayasa kabul etmesi gereken Müslüman toplumun üyeleri, geçim kapısı olarak defineciliği, başkasının mezarını soymayı, tembelliğine kılıf olarak yine Kur'an'ı (sözde) destek göstererek benimsemiş ve yaşam biçimine dönüştürmüştür. Bu yazı ile İslam'a inanıyorum diyenlerin geçmişe nasıl bakması ve davranması gerektiği konusunda sadece bir noktaya (Kur'an'ın bakışına) dikkat çekilmiş ve defineciliğin Müslümanın işi olmayacağı vurgulanmıştır.

Treasure Hunting Disease, Which Is A Tradition of Pagan Culture But Also Uses Islamic Symbols

Keywords:

Treasure hunting,
Verses of Allah,
Grave robber,
Idols,
Treasure

ABSTRACT

Today, the vast majority of society living in Turkey and identifying as "Muslim" is in the grip of an incurable disease under these conditions. While this disease has affected men, one of the greatest victims of this relentless disease is women. Muslims, who label pre-Islamic societies as ignorant, pagan, and idolaters, are adopting the behaviors of these pagan societies that they dislike and disapprove of, and are claiming a Qur'anic source for them. Yet, the cultural heritage of humanity is the verses of Allah. As expressed, how can a Muslim engage in the pagan-idolatrous tradition of treasure hunting and justify it? Or have they unknowingly adopted a religion other than the Qur'an? Members of Muslim society, who are required to prioritize the Qur'an and accept it as their constitution, have adopted treasure hunting, the plundering of others' graves, as a means of livelihood, using the Qur'an (supposedly) as a pretext for their laziness and transforming it into a way of life. This article highlights just one point (the Qur'anic view) on how those who believe in Islam should look at and behave towards the past, and emphasizes that treasure hunting cannot be the business of a Muslim.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, davutkaplan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5690-1639

1. GİRİŞ

“Yurtlarında dolaştıkları kendilerinden önceki nice nesli helak etmiş olmamız onlara (sonrakilere) yol göstermedi mi? Bunlarda elbette dersler vardır. (Gerçeği) dinlemezler mi?”
(Secde-32:26)

Sorun: Kur’an’ın yarıdan fazlası geçmişten söz etmesine ve bir çok ayetinde geçmişle ilgili araştırma yapılması gerçeği¹ defalarca dile getirilmesine rağmen konuya farklı açıdan bakmak ve öze uygun fikirler üretmek, sürekli nefretin ve düşmanlıkların sıkı saflarını karşımıza çıkardı. Dün olduğu gibi yine sözde inançlı kesim tarafından dinsizlikle suçlanmaya, dine soğuk bakanların ise her şeyin başında din olduğunu bilmelerine rağmen ‘işe dini karıştırdın’ söylem ve nefretleri ile nitelendirecekleri bilinen ve tekrarlanan gerçektir. Her iki cepheden de hakaret geleceğinin farkında ve bilincinde olarak definecilik belasına Kur’an ve İslam dünyası açısından değinmek zorunluluğu doğmuştur. İkinci grubun düşünce ve tavrı bellidir ancak birincisine bazı konuları (Kur’an ayetleri ile) hatırlatmak gerekir. Çünkü arkeoloji bilgisi ‘birkaç çanak-çömlek parçası’ veya ‘şarap çanağı’, ‘birkaç baldırı çıplak heykel’ veya ‘kırık dökük mermer parçasından’ ibaret olan bir toplum var, topluluk var, kişi var, anlayış var. Aksi halde insan olmayı, Allah’a inanmayı, Kur’an’ı ve bilimi, doğru aklı ve akılla bulunacak geçmiş kabul etmek ve bu geçmişin bizi Allah’a yaklaştıracığını kabul etmek² yerine reddetmek, hiçe saymak, ‘define aramak’ adı altında yok etmek başka nasıl izah edilebilir? Bir başka sorunlu ve bilimin karşısındaki grup ise öneri veya eleştiri mahiyetindeki yazı ve söylemleri sürekli öteledi, aşığladı ve alaya aldı. Defineciliğe destek için arkeolojinin bir boş meslek olduğu ağızda gevelendi ve politik baskılarla yasa-yönetmelik değiştirildi. Geçmiş toplumlara ait heykelleri put ve günah diye patlatmak, altın-define aramak için geçmişe ait bütün anıt eserleri ve yerleşim yerlerini tahrip etmek, projeler engellendi-geciktirildi gerekçesi ile önemsizleştirerek kullandıkları “üç-beş çanak çömlek”, “arkeoloji, sona ermiş, bitmiş bir tarihin korunması”, “Arkeolojik emperyalizm, bu topraklardan İslâm’ın izlerini siliyor” ve “Alliano diye bir yer yoktur” gibi ifadeler, geçmişin üzerini sonsuza dek kapatmak, toplumu ne uygarlık ne de insanlık seviyesine çıkardı. Bazıları ise son dönemde geçmişe sahip çıkan arkeoloji bilimine savaş açmaya, defineci reklamı yapmaya ve hatta definecileri cesaretlendirmeye başladı. Oysa bu sorunlu tiplerin hiç birinin derdi geçmiş veya definecilikten zarar görenleri korumak değildir. Asıl dertleri gerçeği ortaya çıkaran bilime (arkeolojiye) karşı savaşa devam etmektir.

Arkeoloji: insanlığa her açıdan bakan ve anlamaya çalışan bir yöntemler sistemidir. Geçmiş anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan sadece arkeoloji de değildir. Bütün bilimler ve yöntemleri buna dahildir. Arkeoloji bir emperyalizm değildir. Bakan, gören ve düşünenler için Kur’an’ın görsel belgesidir. Bu nedenle İslam’ın varlığının bir başka kanıtıdır. Arkeoloji, insan ve toplumun bir canlı organizma olarak en erkenden bugüne dek yaşam serüveninin kanıtlarıdır. Allah’ın kanunlarının nasıl işlediğinin göstergeleridir. Bu nedenle bütün bilim dallarına kaynaklık eden, her meselenin damarlarına ve köklerine inen gerçek bir köken bilimdir. Müslümanlar da aklını kullanmalı ve insan

¹ Arkeoloji ve din bağlamında özellikle Müslümanlar tarafından yapılan bütün çalışmalar ya arkeolojinin tanımını ya da içeriğini yüzeysel anlamda konu almıştır. Çalışmalar arkeolojiye giriş derslerinden ve mümkünse Türkçe yayınlardan kopyalandığı için Kur’an ve Arkeolojik bulguları bir araya getirmek için son derece yetersizdir. Çünkü arkeoloji farklı metinlerde farklı tanımları yapılırken bir tanım da ilahiyat çevrelerinden gelmiş ve ‘hidayet mesajı verme’ ifadesi de eklenerek tanımı da değiştirilmiştir. Tanımın ardından ise yine eski ezber konu olan kıssalar olduğu gibi aktarılmıştır. Her bilimin tanımı uzmanlarınca yapıldığından başka bilim çalışanlarının tanımı ve amacını ortaya koymada ise farklılık olabilmektedir. Dolayısıyla henüz genç bir bilim dalı olan ve araştırmaların çok daha teknik yöntemlerle yapan arkeolojideki bilinenler, insanlığın geçmişine dair çok az bilgi ortaya çıkarmasına karşın bir çoğu ise yeniden yorumlanma ve çalışma için gündeme alınmaktadır.

² Kur’an ‘mübin’dir (açıklayan-açıklayıcı ve apaçık). Allah’ın gönderdiği gerçekleri açıklayan, doğruyu-yanlış ve inananların ihtiyacı olan her şeyi bildiren bu açık kitap konusunda yanlış ve yanıltıcı fikir üretmek ve anlam çıkarmaktan korkarım. İnsan olarak da Kur’an’ın meseleleri nasıl açıkladığını merak ederim. Aksi halde üzerinde en fazla çalışma yapılan Kur’an’ı anlamak için muhatap olunduğu günden beri bu kadar çalışılmazdı. Çünkü bu sıradan bir kitap değildir. Bu son kitap, öncekilerden daha çok konu içerir. Çeşitli toplumların kıssaları, Allah’ın kanunlarını, toplumları yücelten ve alçaltan sebepleri, inanmayı ve reddetmeyi, ilim ve bilgisizliği, güçlü ve zayıfı anlatır. Ancak bu anlatım hem özlüdür hem de ayrıntıya girilmeden yapılmıştır. Allah ‘yöntem ve metod’ sunarak böyle bildirdi. Biz insanlara düşen görev ise hem Allah’ı ve insana-inanana verdiği bilgileri, detaylı biçimde anlamaları için de aklını kullanmayı, düşünmeyi, inceleme ve araştırma yapmayı, gezip görmeyi ve hayata aktarmayı emir ve tavsiye etti. Şayet kitabın dış görünüşü bize yetseydi, kitap değil sanat eseri olurdu. Bize düşen içerdiği bilginin yani gerçeğin peşine ilim ve akılla düşmektir.

kaybetmeden, savaşmadan, kısa yoldan gerçeği öğrenmelidir. Müslüman kendi geçmişine sahip çıkmalıdır, o geçmiş te bütün insanlık tarihidir. Arkeoloji ile kendisini geliştiren insan özgür, aynı zamanda devlet ve toplum da özgürdür. Müslüman kazmayınca ve yazmayınca Batı'nın yazdıklarını almak ve güdümünde kalmak zorundadır. Batılılar Dünya'nın merkezindeki (kendi tabirleriyle Orta Doğu) toplumların soyunu, genetik yapısını, eğilimlerini, zayıf ve güçlü yönlerini arkeoloji sayesinde ve bu toplumların içinde yaşayarak öğrendiler. Bugün bu toplumları en zayıf (bilgisiz-ilgisiz) noktası olan din ile vurmakta, ayırtırmakta ve Müslümanların bir araya gelmesi bir tarafa birbirine gittikçe düşman topluluklar haline getirmektedir. Bu başarılarını arkeoloji yapmalarına borçlular. Bu coğrafyada ise ben müslümanım diyen, bu sıfatı taşımasa da akademik camiada boy gösteren, ürkek ve menfaatçi, maddi kazanç veya makam, prestij amaçlı siyaset peşinde koşan ve yaltaklanan, toplumu yanlış yönlendiren ve maalesef aklını kullanmayan yüzlerce insan var³.

Arkeolojik buluntular sahte değil gerçektir hem de Allah'ın "bakın" dedikleri kadar gerçek. İnsanın ve toplumun tapu senedi ve insanlığın bilincidir. Bunu ortaya çıkarmayan ve bu tapuya sahiplenmeyen bilinçsizdir, akılsızdır, hedefsizdir, yolunu kaybetmek bir tarafa gidecek yolu olmayan divanedir. Bu bilinç atasının dedesinin nasıl herşeyi geride bırakarak gittiğini ve kendisi için ibret olduğunu düşünerek elde edileceği gibi daha engin düşünerek bütün insanlığın da sürekli değişim geçirdiğini ve bugünün sorunlarının çözümlerini öğrenebilir. Bilincini kaybetmiş demek, arkeoloji bilimine sırt dönmüş, aklını kullanmayan, düşünmeyen insan demektir. "Şüphesiz insan zarardadır." (Asr-103:2) ayeti arkeolojinin özetidir. Çağ açan-kapatan insanlar da geçmişi (önceki kültürleri ve düşmanın dilini) en iyi bilenlerdir. İfade edileceği gibi bizden önceki her şey geçmiştir, eskidir ve antiktir. Arkeoloji için "bize bir şey söylemeyecek antik uygarlık" tanımını yapmak Allah'a ve ayetlerine sağır olmak, sırtını dönmek, Kur'an'ı reddetmektir. Bir Müslüman sadece kendi kültürel değerlerine değil, bütün insanlığa değer verdiği zaman gerçek Müslüman olabilir. Kur'an bütün insanlığa (her topluma) uyarıcı gönderdik derken hangi toplumu diğerinden ayırmış ve dışlamıştır? Bilen insanlar bilmeyenlere her zaman üstündür. En büyük zulüm ise, insanın insan olduğunu unutmaması, Müslümanın Kur'an'a rağmen mezarlıktan kaçması gibi geçmişten uzaklaşmasıdır. Gerçekten uzaklaşanlar için geçerli yasa (sünnetullah) ise helak yani yok olmaktır. Helak ise yeryüzünden silinmektir. Neden bazı toplumlar ilerliyor ve bazıları geriliyor? Bir toplum güç, kuvvet ve itibar kaybederek nasıl ortadan kaybolur? Bir başka kültürün etkisine girerek kendi özünü kaybeden toplum da yok olmuş sayılmaz mı? Geçmişte olduğu gibi bugün katledilen, zulme uğrayan ve yerlerinden sürülen Müslümanlar bugüne ibret değil mi? Arkeoloji de dahil bilim ve tekniğe katkıda bulunabiliyorlar mı? Kendini kaybeden toplum, hangi toplumsal veya evrensel bir olaya yön verebilir? Bunlar ilk kez mi yaşanıyor sanıyorlar?

Kaynak Kitap: Bu yazıdaki mesele Kur'an ve arkeoloji değil elbette. Kur'an ortalama 1400 yıldır üzerinde düşünülen ve farklı açılardan çalışılan kitaptır. Farklı araştırma veya bakış açılarına rağmen her nedense Allah'ın ayetlerini tahrip eden geçmişin yağması konusunda engelleyici öneriler getirmekte geri kalmıştır. Oysa Kur'an'a göre ilim hem Allah'ın yarattıkları hem de insanlığın icadı veya geride bıraktıklarıdır. Hatta konu dışı olmasına rağmen putlar/heykeller de ilim konusudur. Aksi halde şirk dini anlaşılabilir. Kur'an bilinmediği için arkeolojinin ana malzemesini, yani Kur'an'ın

³ Bu akademi (Lise veya Yüksek Lise seviyesinde) üyelerinin tamamı aynı konuları ve soruları sormakta fakat delil sunamamaktadır. Hatta Kur'an'ı anlamada yardımcı olacak bilimler (ki hepsi yardımcıdır) için bir kaç sayılmakta ve bunlar için de "ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz" gibi anlamsız, içi boş ve ezber ifadeler kullanılmaktadır. Öncelikle bu gerekliliği koyan sizler kimlersiniz ve şimdi mi kanaat edindiniz?. Kur'an arkeolojisi veya Kur'an öncesi dönem de ne demektir? Bunlar özel araştırma konusudur ve geriye kalanlar güçlü pagan kültürlerdir. Bütün geçmiş böyledir ve tek tanrıya ait kanıtlar neredeyse yoktur. İnsanlığın her belgesi Kur'an ile örtüşür. Git ara, bak, öğren ve ders al diyen Kur'an'a "ayetlerle örtüştürmek" te nedir?. Kültürel mirasın tümü somut delil değil mi Kur'an için. Bugün yapılan bütün arkeolojik çalışmalar Kur'an kapsamındadır, çünkü Kur'an herşeyi kapsar. Biz ve dün birer delil değil mi? Kur'an'da çelişki veya akıl dışı unsurlar yoktur, bilime de ters olmadığından neyi ispat edeceksiniz? Müslüman Kur'an'ın doğruluğunu ispata çalışmaz, örnekleri zenginleştirerek anlamaya, hata yapmamaya ve Allah'ın büyüklüğünü kavramaya, Allah'a daha fazla yaklaşmaya çalışır. Kur'an'a itiraz eden, inkar eden, eleştirenler de birer Kur'an ayetidir ve ayetlerin canlı kanıtıdır. Eğer ateist, materyalist veya deistler soru sormasalar, Müslümanlar hiçbir şeyi merak etmiyorlar ki arkeoloji yi de bilim kabul etsinler. Din, kentleşme sonrasında çıktı tanrı arkeoloji, Göbeklitepe ile bu fikrinden vazgeçti ama bunu yapan yine Müslümanlar değildi. Şimdi sıkça dillendirilen çok dinsel dinden tek tanrılı dine geçişin karşısında iseniz o zaman bunu da siz yani din ile ilgilenenler belgeleri ile ispat edebilirsiniz.

çoğunluğunu oluşturan Allah'ın ayetlerini-geçmişini korumada zorlanmaktayız. Ancak Kur'an ile ilgili söz söyleyen ve halkı oyalayanların (ister resmi görevliler ister topluluk-cemaat olsun) kendilerine gelmesi şarttır. Çünkü Kur'an'ın beşte üçlük bölümü sadece belirli bölgeye ait toplumlara anar. Bu anma bu toplumlara kulaktan duyanlar yani Kur'an'ın ilk muhatapları yakın bölge insanları içindir. Peki Kur'an arkeolojisi sadece bu toplumlara mı? Eğer böyle ise yeryüzündeki bütün toplumlar ve uyarıcılarını kim araştıracağız? Kur'an dünyanın geri kalanından söz etmiyor mu? Bu Kur'an kıssaları ve Kur'an'da adı geçen peygamberler veya yaşadıkları yerler, ya da helak olan toplumlar gibi dar bakış açıları ile dünyanın diğer tarafında yaşayan Arap coğrafyasını görmemiş, görmesi mümkün olmayan insan Kur'an'ı anlayabilir mi? Herkes Arap coğrafyası ve çevresini görmek zorunda mı? Diğer helak olan yani yok olmuş toplumlar Allah'ın kanunlarının uygulanması değil mi? İşte bu yazıya konu olan define arama hastalığına da bu mantıkla baktıklarından normal veya doğal hak-ış-ekmek kapısı olarak görmektedirler.

Geçmişini yağma: Bugün Türkiye'de genelde geçmişe dair ne varsa düşmandan, gavurdan, dinsizlerden artakalanlar olarak görülmekte, küçümsenmekte ve hatta yağmalanmaktadır. Neden acaba? İslam'da 'yağma' sadece savaş sonrası yağma olarak algılanır. Halbuki bu savaş sonrasında ele geçirilen coğrafya, şehir, insan veya diğer canlı veya eşyalar için de yağma yasağı vardır. İslam, içerisinde İslam'a ait olmayan ibadet mekanı ve hatta din adamına bile dokunulmamasını emrederken, kim hangi akılla hak ve adaletten ayrılarak (Maide: 2, 8.) tapınak veya kilise yağmalayabilir? Kur'an'ın hangi ayeti, benim coğrafyamda diye geçmişini yağma ve tahribata izin vermiştir?⁴ Müslüman toplum için definecilik kabul edilemez bir hastalıktır ve defineciliğin yasal olanı ve olmayanı da kabul edilemez. Çünkü modern bir çok yasa Kur'an'a zaten terstir.

Eğitilmiş-eğitimsiz birçok insanın hayal dünyası ve yaşam şekli olan definecilik ve bu isim altında çıkarılan izinlerden kaynaklı rahat davranışların sonucu yaygınlaşan tahribat neye zarar vermekte ve hangi gerçeğin üzerini örtmektedir? Toplumun sözde inançlı bu kesimi için yüzlerce yıl Kur'an, Peygamberler tarihi olarak kaldı. Hayat kitabı olan Kur'an, ölmüş peygamberleri ezberletmek için mi geldi? Gerçekten böyle mi? Bu konu hemen hemen aynı ve satırları da değişmeden "Peygamberler Tarihi" adı ile basılırken, son zamanlarda "Kıssalar" adı ile benzer şekilde çok fazla yayın ne için yapılmaktadır? Daha doğrusu İslam'a göre arkeoloji kıssalardan ibaret mi? Bu ezber yayınların toplumu aydınlatamaması geçmişe ve arkeolojiye düşmanlığın nedeni olabilir mi? Yine son zamanlarda gün yüzüne çıkan ve dilden dökülenler ise bu düşmanlığın gerekçesinin bilerek inatlaşma anlamında "bilmemek" yani Kur'an'ın tabiri ile "cehalet" olduğunu göstermez mi? Kur'an ve Hz. Peygamber'in geçmişini nasıl baktığı bilinirken, sadece ismi anılan peygamberlerin yaşadığı coğrafyayı kutsal⁵, eserlerini dokunulmaz görmek akıllı kullanmayanların yöntemi değil mi? Bu bakış açısıyla son yıllarda dillendirilen "birkaç çanak-çömlek" parçası ile önemsizmiş gibi görülen arkeolojik çalışmalar göz ardı edilmesi nasıl saklanabilir?⁶ Amaç günden güne artan teknolojik aletler, bunların üretimi, satışı ve reklamları sonucu önlenemez boyutlara ulaşan geçmişini tahribat-definecilik konusunu, daha önce farklı uzmanlar tarafından aydınlatılmasına rağmen (Kaplan 2024) bu kez sakınacakları umulan Kur'an'dan yola çıkarak acil ve sürekli olarak gündemde tutmaktır. Bu ikinci yazıda ise Müslüman kimliği taşıyan-taşımayan kişilerin yine İslami kavram ve figürleri kullanarak definecilik yapımlarından dolayı Kur'an'ın geçmişini tahribata izin vermediği bağlamında ele alındı ⁷.

⁴ "Şüphesiz yağma, meyteden (leştin) daha az haram değildir." Ebû Dâvûd, Cihad 128.

⁵ Örneğin Smintheion'da (Apollon Smintheus Kutsal Alanı/Kült Alanı) yer alan Apollon Smintheus Tapınağı'nı ziyaret eden 'sözde dindar' bir vatandaş, "'kutsal' kelimesini bu alan için kullanamazsınız. Kutsal kelimesi İslam'a özgüdür" dedi. Bu ve benzeri binlerce cehalet göstergesi üzülesi olay/vaka her gün yaşanmaktadır.

⁶ Sorulmasından ve cevaplarından çekinilen ve yıllarca muhatap olunan konular çalışıldı ancak henüz yayına sokulamadı. Henüz yayınlanmamış iki ciltlik kitap basılmayı beklemektedir. Kitap bastırmanın zorluğu bilindiğinden, definecilik konusu ise gündemden düşmeyen toplumun en büyük yarası olduğu için acil olarak birinci yazıda (Kaplan 2024) defineciliğin tanımı, gerekçeleri, neden vazgeçilmesi gerektiği ve sonuçları üzerinde durulmuştur.

⁷ "Kara kaplı kitabımda ne var" sorusunun cevabı olarak bir cinci hoca (derin hoca)⁷, tılsımcı ve üfürükçüden aldığı sahte bilgi peşinde koşan ve çevresi tarafından 'köstebek', olarak anılan kişi cahil değil midir? Aydınlığı sevmeyen köstebek'in yaşamı toprak altındadır. Bir Müslümanın köstebek gibi yaşaması ve bu nedenle aldığı sıfatı ile hayata tutunma çabası kendisine hakaret olmaz mı? İnsan yaratılmış ancak, bu sıfatı kendisine reva gören defineci, köstebekten daha beterdir. Kendisine gösterilen bir sahte işaret veya haritadan yola çıkarak kazamayacağı yer yoktur. Çünkü beyinleri uyuşturulmuş ve hayal

Yöntem: Definecilikle ilgili onlarca Kur'an tefsiri incelendi fakat bu ciddi konuya değinilmediği görüldü. Hatta konu edilişi açısından Kur'an'da en fazla yer tutan geçmiş toplumlar ve hikayeleri konusu (kıssalar), sadece 'ibret amacıyla' kısa cümlelerle geçiştirilmiştir. Elbette geçmiş toplumların hikayeleri ve kalıntılarının birinci amacı Kur'an'a göre insanların kendisine çeki düzen vermesi için ibretlik belgelerdir. F. Razi'ye, Kur'an'a yaklaşımı açısından benzeyen ve en son basılan M. Okuyan tefsiri de gözden geçirildi⁸. İçerisinde definecilik vb. konulara dair sadece bazı ipuçlarının olması fakat toplumsal bir yaranın iyileştirilmesindeki rolü açısından ele alınmaması ne üzücü. Oysa ki toplumun temel ihtiyaçları doğrultusunda ilgili ayetler gündem olmalı ve yanlışlıkları düzeltme açısından toplum uyarılmalıdır. Açıkçası tefsirlerin güncel yorumu, açıklaması bu yönde yani gündemde olan halkın sorunlarına yönelik olmalıdır. Aksi halde tefsir-yorum, Arapça bilenlerin 'ben böyle anladım, bu manaya gelir' yarışından başka bir şey değildir⁹.

2. İSLAM KÜLTÜRÜNDE DEFİNE VE YORUMLARI

"Ey Rabbim! Kavmim bu Kur'an'ı yalnız bıraktı."

(Furkan-25: 30.).

2.1. Kur'an'a Bakış ve Define Ayeti:

Ne yazık ki MS.7.yy'dan beri haberdar olunmasına ve gelecek konusunda insanlara örnek olması gereken Kur'an, batılı araştırmacılar tarafından bilimsel gözle okunmakta hatta çalışmalarında referans- dipnot (kaynak) gösterilmektedir. Bu tarihlerde Anadolu coğrafyasında Doğu Roma vardır ve bu dönemden kalan yazılı kaynaklar, araştırmacıların bilimsel makale ve kitapları için birinci derecede başvurulmuş eserlerdir. Oysa aynı dönemde metne de aktarılmış Kur'an'ı dipnot vermektense (özellikle kültür alanında çalışanlar) kaçınırlar. Daha açıkçası bilimsel çevrelerde sakıncalı görülür. Bunun nedeni insanların inanç düzeyi, eğitimsizliği, kendisini karşı tarafta görme hastalığı, korkuları, gerçekten kaçmaları, menfaatleri, dünyalık peşinde koşmaları veya dinler arası çatışma ve kurallarını uygulamanın kendisine zor gelmesinden kaynaklı olabilir¹⁰. Geçmişten kalan ve insan için faydalığı olduğu dahi savunulamaz herhangi bir antik efsaneye ait tek satır bile -Batı Kültürünün Parçası- olarak bilimsel ölçülere göre değerlendirilmektedir. Oysa Kur'an'a bilimsel çalışmalarda yer vermek bir tarafa antik metinlerden kopya edildiği düşüncesi bilinçli olarak vurgulanır. Yanlışlığı veya bir insan tarafından yazıldığı iddia ediliyorsa ki bu iddiaya Kur'an'ın kendisi cevap veriyor¹¹.

dünyasına programlanmıştır. Defineciler plansız ve programsız, mantık dışı işler peşindedirler. Rastgele bir mezarlık (nekropolis), yerleşim yeri, tümülüs, höyük, kaya mezarı, eski konut, tarla, bahçe, orman, devlet arazisi, harabe bir bina ve özellikle arkeolojik sit alanları başta olmak üzere her noktayı kazarlar. Fakat neyi kazdıklarını bilmeden mal-altın peşinde olduklarını iddia ederler. Yasal definecilik yasalarında yer alabilir ancak geçmişin tahribi konusunda kötü örneklerden sadece biridir ve tahribata da yol açar. Ancak defineci, kulaktan dolma bilgilere inanarak zenginlik hayaliyle yapılan Resmi-yasa ve din-Kur'an dışı, geçmiş kültürlerin kalıntılarını zarar veren hastalıklı bir kaçakçı tiptir. Müslüman boş işlerle uğraşamaz. Kur'an'ı okumak-anlamak ve uygulamak-çalışmak gibi bir görevi varken, nefsine hoş gelen define hikayelerinin peşinde koşmasının hesabını er ya da geç verecektir.

⁸ Ayetlerin Türkçe meali için -güncel olması sebebiyle- Mehmet Okuyan Tefsiri dikkate alınmıştır.

⁹ Sebebi elbette Kur'an'a olan ilgisizlik ve bilgisizliktir. Definecilik hastalığı, toplum ve ailede sadece yaralar açmamış, aileleri de yıkıp geçmiştir. Bu yıkım karşısında din adına söz söyleyenler ise Kur'an'ı bilmemek, anlamamak, ilgisiz kalmak veya ses çıkarmamakta ısrar ediyorlar. Din adamlarının (?) tek amacı daha önceki söylemleri ve tefsir yorumlarını olduğu gibi aktarmaktır. Oysa Kur'an insanlığın hastalıklı organlarını iyileştirmek için çözümler sunmak için vardır. Bunu tespit edecek ilim sahipleridir, çözümleri de topluma taşıyacak bunlardır. Topluma ve insana zarar veren hastalıkları kökünden kurutmak için ayetlere bağlanmayan bütün sorunlar bugün büyümeye devam ediyor. Dinle ve dinler tarihi ile meşgul olanlar ise konuya yaklaşımda ve yorumlarda her zamanki gibi eksik kalmaktadırlar. Özetle bir çok açıdan insanlığın mirasına, toplum ve aileye yıkım getiren 'definecilik' gerçek bir hastalık değildir? Elbette gerçektir ve vardır. O zaman bu sorunun kaynağını tespit etmek ve hastalığı ortadan kaldırmak zorunludur.

¹⁰ Kur'an'ın sahibi "Küfre batanlar dediler ki: "Bu, onun uydurduğu bir düzmededen başka şey değildir. Ve bu düzmedede ona, başka bir topluluk da yardım etmiştir." Yemin olsun ki, bunu söyleyenler bir zulüm, günah ve iftira sergilemişlerdir." Furkan:4; "Dediler ki: "Öncekilerin masallarıdır bu. Birilerine yazdırdı onu. O ona sabah-akşam birileri tarafından yazdırılıyor." Furkan-25:5; Benzer ayetler Kalem-68:15; Nahl-16:24, 68; Enam-6: 25; Enfal-8: 31; Muminun-23: 83; Ahkaf-46: 17; Mutaffifin-83: 13; "De ki: "Onu (Kur'an'ı) göklerde ve yerdeki gizliliği bilen (Allah) indirmiştir. Şüphesiz ki O, çok başlıyandır, çok merhametlidir." Furkan-25:6.

¹¹ "Yoksa "Onu (Muhammed) uydurdu!" mu diyorlar? De ki: "Doğruysanız Allah'tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da onun benzeri bir sure getirin!". Yunus-10: 38. Henüz bu meydan okumaya bir karşılık verilmemiştir ve vermeye çalışanları -acizlikleri nedeniyle- ve bu düşüncede olanları hala ürkütmektedir. Ya reddeder ya da inatla tartışmaya ve etkisizleştirmeye çalışacakları,

Kur'an antik mi? Antik ise neden insanlık tarihi ve kültürü araştırılırken veya yazılırken kaynak olarak kullanılmıyor? Eğer antik kaynak değilse modern kaynaktır ve o halde neden toplumsal yaşama ve bireyin hayatına uygulanmıyor? İşte bu muamele içerisinde antik kitap gibi davranıldığı halde kaynak olarak kullanılmamak ne kadar sırt dönmek ise yaşama katkı sunması için de kullanılmaması aynı derecede düşmanlık ve körlüktür. Özetle Kur'an'a yokmuş muamelesi yapılır ve Hz. Peygamber'in şikayet edeceği "*Kavmim bu Kur'an'ı yalnız bıraktı*" (Furkân-25: 30) şikayetinin de muhatabı İslam toplumu olur. Fakat kaynak göstermemenin inananlarda da görülmesi üzücüdür. Kur'an'a bakış bu olunca, farklı toplum yapısına sahip insanlar ise Kur'an'ı kendi menfaatleri doğrultusunda yorumlamaktadırlar. Geçmiş bilmeyen, Kur'an'a ilgisiz ve bilgisiz Müslümanlar ise bu grubun karşısına çıkamamaktadır. Çünkü ufku dardır ve geçmiş toplumları bilmemektedir. Bu düşünceye sahip toplum ve üyeleri ise korumak bir tarafa, definecilikte olduğu gibi geçmiş tahrir etmek için ayetleri ve ayetlerin yorumunu kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmaktadırlar. Net ifade etmek gerekirse definecilik hastalığı, güç, zaman ve paranın boşa harcanmasıdır. Allah'ın ayetlerini tahribat konusunda birinci derecede sorun, definecilik ve definecilerdir.

Bir başka sorunlu konu ise Hz. Peygamber zamanında sadece Medine'nin İslam yaşamının örnek dönemi olarak sunulmasıdır¹².

Oysa Kur'an, içeriği ile bütün yeryüzünü ve gelmiş-geçmiş ve gelecekle birlikte bütün insanlığı rehber olarak doğru yola götürür. Bu bakımdan yeryüzünde Kur'an'ın döşediği sayısız yollar ve yol ağları ile mutlu bir hayat sürülebilir. Burada dikkat edilecek nokta, Kur'an'a göre yaşamın taşıyıcı ve kapsayıcı öğeleri -biri diğerinden ayrılmaz- bir bütün oluşturur. Bu İslam yapısı o kadar güçlüdür ki on yılda değil binlerce yılda inşa edilmiştir. Kur'an kendisinden önceki (hatta binlerce yıl önce yaşamış) insanlığın hatalarını özetlemiş ve yapılması gerekeni bildirmiştir. Bu kadar engin ve kapsamlı kitap yeryüzünde henüz yoktur. İslam çatısının kurulmasındaki en büyük engel, bugün definecilikte olduğu gibi putperest toplumun geleneklerden kurtarılmasında çok zaman harcanmasıdır. Bu geleneksel yapıdan uzun süre kopamadıkları gibi çok kısa süre sonra İslam'ın Medine modeli korunamamış ve geleneksel şirk unsurları ile en geç 20-30 yıl sonra karşı cephe yani

kendi nefislerine zor gelen konuları gündeme getirirler. Dikkat edilirse ürkülen Müslümanlar değil, Kur'an'ın gerçekliğidir. O halde neden herşeyi ile inananları ürküten Kur'an üzerine düşünülmemiştir? Nelerdir inançsızların ürkütüğü, çekindiği konular?

¹² Elbette Allah ve insanı merkeze koyan ilahi hareket ve dinin en güzel toplumsal örneği, tek bir örnek yani Medine toplumdur. Ancak Medine örneği geniş bir zaman dilimi olmadığından bir dönem, çağ ve devir olarak değil de daha çok bir örnek model olarak ele alınmalıdır. Daha açıkça söylemek gerekirse yeryüzünün yaratılış sürecinde insanlığın hayatı oldukça kısa kalır. İnsanlığın bu kısa hayatında Kur'an'ı Arap coğrafyası ve çevresi ile sınırlandırmak, aynı yüzeysel bilgileri tekrar etmek konuyu yani geçmişe bakışı daha da zorlaştırıyor. Madem Kur'an'a bütün insanlık muhataptır, o zaman Müslümanlar bütün yeryüzünden sorumludur. Şimdiki bilgilere göre insanlığın Göbeklitepe ile başlayan binlerce yıllık kentsel yerleşim sürecinde Medine yaşamı sadece 10 yıllık çok kısa bir zaman dilimidir. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra hemen etkisini gösteren ve İslam dini arkasına gizlenmiş bir şirk dini yeniden ortaya çıkar ve uzun süre varlığını sürdürür, aynen bugün olduğu gibi. Bir başka ifadeyle Allah ve insanı merkeze koyan İslam dinine göre toplum, insanlar, ekonomi, eğitim, farklılıklar ve zengin-fakir, idareci-memur insanlar arasındaki ilişkilerin ideal örneği sadece 10 yıl sürer ve dar bir bölgede yaşamıştır. Hz. Peygamber'in 22-23 yıllık elçi olarak geçirdiği süre ve yer sadece örnektir. Zorunlu olarak yer isimleri, kabileler, özel şahıslar, yaşam şekilleri, inançları vs Mekke ve Medine civarından ve çevre toplumlardan seçilmiştir. Ancak sadece bu kısa zamanda konan kaide ve kurallar Arap kabileleri ve yaşadıkları bölgeyle sınırlanamaz. Örnek olarak Arap kabileleri ve bunların örnekliliği üzerinden, diğer anlatımlardan ise bütün insanlık muhatap alınmıştır. Bu örneklilik evrensel (bütün insanlığı kapsayan) mesajlarıyla geçmişe, bugüne ve geleceğe hitap eder. Bu hitap şekli tek bir coğrafyaya olsaydı Arabistan yarımadası ve çevresi Kur'an'ı anlamak için yeterli olurdu.

Tekrarlanan 'Ey İnsanlar' hitabı kimedir? Oysa Kur'an henüz Mekke'de iken de örnek evrensel çözümler sunmadı mı? İnsanlık tarihinde kendini en güçlü şekilde gösteren pagan dinleri Hz. Peygamber'in çocukluğundan ölümüne ve hatta Medine yaşamında da varlığını devam ettirdiler. İnsanlık tarihinde pagan ve şirk dinlerine inanan toplumlar her zaman var olan mevcut yapıdır ve çok güçlüdür. "*Sakin gevşemeyin; hüznülenmeyin! İnanıyorsanız siz üstünsünüz.*" (Âl-i İmrân-3:139) ayeti Müslümanlar üzerinde bugün de tesir etmemiş gibidir. Kur'an sadece hatırlatmak için yeniden gelmiştir. İlahi dinlere inananların ise putperestler karşısında fiziksel varlığı ve gücü yok denecek kadar azdır. Bu ilahi hareketler -birkaç istisna dışında- insanlık tarihi boyunca idari, ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan şirkin karşısında karşılaşılamayacak kadar sınırlı güç ve yaptırım açısından yetersiz kalmıştır. Hatta güzel ahlaki kendilerine getiren elçiler de (Peygamberler) öldürülmüştür. Allah ve insanı merkeze koyan İslam, bu insan düşmanı düzenin ve yapının karşısında duran zıt bir hareket olarak yeniden ortaya çıkar ve insanın kim olduğunu hatırlatır. Aynen bugün olduğu gibi.

pagan-şirk grupları Medine'ye yeniden hakim olmuştur. Bu özgün ve ideal modelin ardından kan dökülmüş ve ayrılımlar başlamıştır.

Evrinsel bakış açısı Kur'an'ın yeryüzüne hitap eden bir kitap olduğunu anlamayı kolaylaştıracağından, ilahi din ile şirk dininin arkada bıraktıklarına -bütün insanlığı örnek olarak-bakmak zorunludur. Geride kalanların tümü insanlık tarihidir. Bu insanlık tarihi içerisindeki Cahiliye-Pagan-puperest kültürü, ortalama 1400 yıl önce son bulmadı. Cahiliye ve İslam ilk insan toplumlarından beri karşı karşıyadır. Ancak insan daha çok nefine hoş gelen ve dünyevi olan pagan-putperest kültürünü tercih ettiğinden bu kültürün kalıntıları daha güçlü ve daha çeşitlidir. Sade ifade ile günümüzde toprak altından çıkarılan gökemli yerleşim yerleri, anıtlar ve eserler inananların değil, insanı sömüren şirk dininin askerlerine aittir. Günümüzde olduğu gibi müslüman olarak ifade edilen toplumda bile yaşamın her alanında islami olmayan kültür egemendir. Bu bağlamda şirk ve İslam, Hz. Peygamber öncesi ve sonrası olarak anılmamalıdır. Bugün dahi sayı-nüfus açısından inananların sayısı fazla ve ellerinde bulundukları kaynaklar açısından güçlü olmasına rağmen hala şirk dini ve takipçileri, Müslüman nüfusu ezmektedir. Aslında bu ezme Allah'ın kanunlarından başka birşey değildir. Kanunlara (Sünnetullah'a) uymayan yaşam, şirk dininin güçlenmesine sebep olur. Bunun gerekçeleri ve çözümleri Kur'an'da vardır. Ancak Müslüman nüfusun bilgisizliği-cahilliği, ilgisizliği ve en büyük lütuf-bağış olan akli kullanmaması, bir çok konu gibi geçmişe bakış konusunda da açığa çıkmaktadır. Bu cehalet örneklerinden biri de definecilik hastalığıdır. Sürekli definecilik ve zararından söz edilmesinin nedeni -pagan veya İslami yönetim ve toplumlarda da olsa- bu insanlık tarihine-kültürüne, Allah'ın ayetlerine verdiği zararın engellenmek istenmesidir.

Geçmiş bilinmeden Kur'an yorumlanamaz ve anlaşılabilir. Kıssaların örnek olarak sunulmasını nedeni budur? Kötü ve iyi bir arada verilmiştir. Cahiliye-İslam öncesi topluluklarının yaşamını bilmeyen biri, İslam'ın ne verdiğini nasıl fark edebilir? Hz. Ömer'in (r.a.), "*İslam ile tanışmış ve onunla yetişmiş nesiller, eğer Cahiliye davranışlarını bilmezlerse, İslam'ın giydirdiği elbisenin düğümleri tek tek çözülür*" derken elde edilmiş güzelliklerin verdiği hazzı almak ve bu lezzetlerden uzaklaşmamak için kötüyü (putperestleri ve davranışlarını) unutmamak gerekir¹³.

Geçmiş ve Allah'ın ayetlerinde tahrifat yapan ve yaptıkları yanlış kılıf arayanlar sürekli olarak Kur'an'ı aracı yapmakta ve hatalarında inat etmektedirler. Allah tarafından insana bir çok gerçeği açıklayan, doğru-yanlış ve inananların ihtiyaç duyduğu hükümleri bildiren (Nahl-16: 89) Kur'an'da, define maddesi başlığı altında tarifi yapılan (Kaplan 2024) define değil, çok açık bir şekilde Allah'ın insanlığa verdiği hazinelerden¹⁴ bahsedilir. Bu hazine ayetlerinde define aramak ve define sahiplenmek izninden söz edilmez. Kur'an'da sadece Kehf Suresi (18) 82. ayette fiziksel olarak yer altına gömülmüş define konusu geçer: "*Duvara gelince, o da şehirdeki iki yetim çocuğa aitti ve altında onlara ait bir hazine saklıydı. Çocukların babaları da iyi ve hayırlı bir kimseydi. Rabbin, yetimlerin yetişkin çağa ulaştıklarında o hazineyi çıkarmalarını murad etti. ...*" Bu ayetle ilgili genelde gözünü para hırsı bürümüş defineciler yorum yapmakta ve yerde saklı defineyi çıkarmayı ve sahiplenmeyi bu ayete dayandırmaktadırlar. Oysa definecilerin yorum ve bakış açıları tamamen hatalı ve yersizdir. Ayetleri yanlış yorumlayanları Kur'an'ın kendisi uyarır. İçerisinde farklı mesajlar taşıyan veya sonuçlar

¹³ Bugün bile bir insanın bireysel gelişiminde önemli olan günlük temizlik, giyim, yeme-içme ve konuşma gibi davranışlarındaki olumlu yönde değişim aileyi nasıl mutlu ediyorsa, İslam'ın getirdiği evrimler ve toplumu dönüştürmesi de yeryüzünde örneği olmayan bir yenilemedir. Kur'an'ın anlatıldığı Mekke ve Medine döneminde bir Müslümana, uygun-yakışan davranışları belletmek özel bir yöntem ve uygulama gerektirir ki Hz. Peygamber en güzel örnektir. En önemlisi ise her taraftan yıkılmış Arap kabilelerindeki toplumu aileleri çürütmüş adetleri (şirk, kölelik, zina, içki, kumar, köken üstünlüğü, çok eşle evlenme, kadınların hakları, kan davası vs) yıkarak İslam'ın terbiyesi ile şekillendirmek daha da zordur. Ancak bu güzelliklerin değeri ancak putperest-cahiliye kültürün gelenek ve yaşam tarzını bilmekle mümkündür.

¹⁴ Su'arâ-26: 57-58: (Bu vesile ile) onları (Firavun ve halkını) bahçeler(in)den, (su) kaynaklarından, hazinelerden ve değerli makamlardan çıkarmıştık.; Kasas-28: 76 Şüphesiz ki Karun, Musa'nın kavmindendi ve onlara azgınlık ediyordu. Biz ona, anahtarlarını (taşımak) güçlü bir topluluğa bile zor gelecek hazineler vermiştik. Hani kavmi ona (Karun'a) şöyle demişti: "Şımarma! Şüphesiz ki Allah şımarıkları sevmez.;" Sâd-38: 9: Yoksa güçlü, bolca veren Rabbinin merhamet hazineleri onların yanında mı?; Tûr-52: 37: Yoksa Rabbinin hazineleri onların yanında mıdır? Yoksa her şeye hâkim olan kendileri midir?; Münâfikûn-63: 7: "Onlar "Allah'ın Elçisi'nin yanında bulunanlara infak etmeyin (vermeyin) ki dağılıp gitsinler!" diyenlerdir. Oysa göklerin ve yerin hazineleri yalnızca Allah'a aittir. Fakat münafıklar (bunu) anlamazlar."

çıkartılacak olayın anlatımı, basit-tutarsız defineci yorumuna kurban edilemez. Gaybı Allah bilir¹⁵. Zaten varsa, gizli ve saklı olduğundan (insana verilmemiş bilgi ile) defineyi kimsenin bilmesi mümkün değildir.

Birincisi duvar altındaki define, henüz yeni vefat etmiş babanın malı olarak çocuklarına kalan 'yastık altı altını' gibi tasvir edilmiştir ve çocukların hayatına ekonomik katkı yapacak baba mirasıdır. Allah'ın gayb bilgilerini verdiği kul veya melek, zaten bu duvarın şehirdeki iki yetim çocuğa babalarından kalma özel bir yaşam alanına ait olduğunu ifade etmektedir. Kendilerine ait duvarın altında yine çocuklara bırakılan bir hazinenin bulunduğu anlatılır.

İkincisi babalarının iyi insan olduğunu ve Allah'ın o yetim çocukların ergenliğe erişip kendilerine ait duvar altındaki hazinelerini oradan çıkarıp almalarını murad etmiştir. Dahası bu durum Allah'ın bir rahmetidir. Definenin yetim malı olduğu ve Kur'an'ın yetim mallarına göz dikenlerle ilgili ayetlerine başvurulabilir. Bir defineci ise ya çocuklarını (eşinden ayrılarak) babasız bırakmakta ya da çocukların hakkı olan geçim kaynaklarını hayalleri uğruna harcamaktadır. Bir bakıma kendi ailesi ve çocuklarının hakkına tecavüz ettiği için bugün bir definecinin ayetteki gibi iyi bir insan olduğundan söz edilemez.

Üçüncüsü bu olayda bilge kul veya meleğin, yıkılmış veya yıkılmak üzere olan duvarda yaptığı onarımdan ücret almamıştır. Hayırlı bir işe sebebiyet vermesi nedeniyle onarım sonucu meydana gelen yorgunluktan daha karlı olduğuna anlaşılmalıdır. Diğer bir değişle yetimin hakkını savunurken-koruma altına alırken yorulmak, manevi açıdan daha doyurucu ve yorgunluğu gidericidir. Özünde yetimlerin malları korunmuştur. Çünkü bir başka mesaj veya sonuç ise yetimin malına erişkinliğe ulaşınca kadar, iyi niyet veya yetimlerin faydası hariç yaklaşmamaktır (En'am-6: 152; İsrâ-4: 34).

Dördüncüsü çocuk eğitimi ve yetiştirmede Allah'ın rahmet ve gözetimi altına verilmeli ve bu düşüncede olunmalıdır. Aynı zamanda çocukların geleceklerini düşünmek gereklidir. Çünkü kendisinden geriye hayatta kalan çocuklarının varlığını düşünerek onlar için duvarın altında hazine (para) saklamış olan kişi, sâlih (iyi) bir insan olarak tasvir edilmiştir.

Beşinci ve son mesaj ise iyiliğin karşılığı ne olmalı sorusuna cevap verir. Düşünce sahibi bir insan yaptığı iyilikten anında karşılık beklemek yerine ödülünü isteyecekse Allah'ın rızasını gözetmelidir. Hatta size ait olmasa da bir binayı, eşyayı korumak, onarım veya bakımını yaparak ayakta kalmasını sağlayarak harabeye dönmesini önlemek gerekir. İşte bu ayetten yola çıkarak geçmişe ait yapı ve binaların (kullanmak koşulu ile) onarımı-korunması-restorasyonunun gerekli olduğunu anlamak gerektir.

Bu ayetler ve olaylarda insanlara karada ve denizde yolculuk (seyahat, ziyaret, gezip görerek) yaparak öğrenmek, bildiği ile yetinmeyerek daha fazla öğrenme isteği ve öğrenme eğiliminde olmak, öğretilene karşı alçak gönüllü olmak, imar etmek veya güzel işler (sanat) yaparak çevreyi güzelleştirmek, başkasının malına el koymamak, babanın evladını gözetmekte bilinçli olması, yıkılan veya yıkılmaya yüz tutmuş yapıların onarılmasına uğraşmak, tahribatı önlemek gibi öğütler verilmektedir. Para veya süs eşyalarını yere gömmenin uygun olduğuna anlamı ise zaten açıktır. Günün şartlarında paranın saklanacağı en uygun yerdir.

Bu ayetteki define kelimesinden yola çıkarak, 'geçmiş toplumlara ait defineleri arama izni vardır' demek cahilliktir ve 'geçmiş tahrip ederek yurt dışına satma hastalığının' gerekçesi olamayacağı gibi hiçbir ilişki de kurulamaz.

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından uzmanlara yazdırılan İslam Ansiklopedisi'ndeki "define"¹⁶ maddesi bazı açılardan aydınlatıcı, bazen karmaşık ve bir çok açıdan da yetersizdir ancak ansiklopedi

¹⁵ Gaybi bilgilerden söz eden olayda ve ayetlerde anlatılanlar, insanların sahip olabileceği türden bilgiler değildir. Üstelik insanların gaybı bilmesi mümkün değildir ve Kur'an'a terstir. Hangi Müslüman Kur'an 'bilemezsiniz' dediği konularda bilirim diyebilir? Muhtemelen gayb bilgilerini veren kişi eğer meleke sorun daha kolay anlaşılacaktır. Allah'ın görevlendirdiği bir melek Hz. Mûsâ'ya rehberlik etmiş ve Allah'ın bildirdiği kadarıyla bazı gaybi bilgilere dayanarak Hz. Mûsâ'ya ayetlerde geçen ilgili sözleri söylemiştir.

genel bilgileri (kültürel açıdan) derleyen çalışma olduğundan yorum da beklenemez. Türkiye’de din veya İslam kültürü adına yapılan bilimsel çalışmaların tümünde görülen bu yorum eksikliği, insana dokunmama ve toplumun faydasına bir şey söylememe hastalığı son dönemde daha belirgindir. Define kelimesini tanımladıktan sonra ise ‘define’nin terim olarak toprağın altında gizlenmiş, sahibi bilinmeyen (?) parayı ve her türlü kıymetli eşyayı ifade eden ve kime ait olacağı ve bundan devlete ödenmesi gereken vergi bakımından İslâm hukukunda özel hükümlere tâbi olduğu açıklaması yapılmıştır. Bu tanımda doğrudan bir mal/para ve paylaşımı söz konusudur ve tüm görüşler malın (altın veya para) taksimi üzerinedir. Define maddesinde başından sonuna kadar fıkıh veya mezhep liderlerinin yorum ve görüşlerine yer verilmesine rağmen konu üzerine fikir birliğinin olmadığı anlaşılmaktadır ve üzücü olan da budur. Temel ayırım ise İslami dönem ve Cahiliye dönemi (İslam öncesi toplumlara ait) defineleri ve Müslüman-gayrimüslim olup olmadığı belirsiz defineler olmak üzere üç grupta toplanmış ve uygulamalar bu temelde yapılmıştır.

Kur’an evrenseldir ve Hz. Peygamber’in doğumundan önce, hayatta olduğu dönemde ve vefatından sonrasında da Kur’an’a (Allah’ın vahyine) muhatap olmamış yeryüzünde çok sayıda toplum vardı. Geçmişte olduğu gibi bugün de kendilerinden önceki toplumların hangilerinin Allah’a inandığını veya inanmadığını (cahil-putperest) bildiklerini açıkça nasıl iddia edebilir? Elleri bir belge var mı? “Kur’an vahyin en sonuncusu” ilkesine ters değil mi? Ele geçen her maddi birikimin üzerinde İslami işaret mi var? İlk insandan beri (Kur’an’a göre) uyarıcılar ve karşı grup bir birlikte yaşamadı mı? Üstelik ilk Müslüman devletler para ve basımını da cahiliye veya putperest kültürlerden öğrenmediler mi? Bugün de değişim aracı paralar, antik paraların devamı değil mi? Hz. Musa veya İsa’ya inanan birinin parası islami değildir denebilir mi? Cahillik ve Cahiliye sadece Hz. Peygamber dönemi ile sınırlı değildir ve yeryüzünde hala varlığını en güçlü biçimde devam ettirmektedir. Tarla veya arazide (sözde) gömülü altınların Hz.Peygamber öncesi herhangi bir uyarıcıya (nebi) inanan topluma ait olmadığını kim iddia edebilir? Çünkü bugün, ne demek istediği anlaşılmayan bu yorumlar doğrultusunda define aramak, ekonomik değeri (para, altın, mal vs) açısından kıymetli ve söz edilebilir bir geçim olarak görülmekte ve define aramak için ise her dönemde olduğu gibi antik yapılar hedef nokta olarak seçilmektedir.

Dikkat edilmesi gereken nokta bulunan definenin sahibi veya akrabaları biliniyorsa ‘kul hakkı olduğu için’ –sahibi Müslüman olmasa dahi- sahiplerine iade etmek zorunludur. Antik defineler ise yasalar gereği devlete aittir çünkü sahipleri (arkeolojiye danışılmadığı sürece) bilinmemektedir. Aksi halde arazi sahipleri de dahil herkes define peşinde koşmakta ve tahribat başlamaktadır. Bu mesele define konusu dışına itilmekte, zamanı ve parayı boşa harcamanın Müslüman’a yakışmadığı konusu üzerinde ise hiç durulmamaktadır. Her bir define, geçmişe ait bir iz, emare taşıdığından geçmiş toplumları anlamak için arkeolojik açıdan yorumlanması ve Kur’an’a göre de üzerinde düşünülerek, ders alınması gerekmektedir. Hatta artık 1400 yıldır Hz. Peygamber ’e inanan Müslümanların geride bıraktıkları da antik (eski) dönem eserleri olarak kabul edilir. Bu açıdan define veya eskiye ait olanlar şahıslara devredilemez.

Diyanet İşleri Başkanlığı ise Din İşleri Yüksek Kurulu’nun bir vatandaşların (12.07.2017 tarihli) “Define aramak ve bulunduğu sahiplenmek caiz midir?” sorusuna: “Günümüzde define arama işlemleri “Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu (2863)” ile diğer ilgili mevzuata göre yürütülmektedir. Bu mevzuata aykırı şekilde define aramak kamusal ve bireysel haklara tecavüz anlamına geldiğinden câiz değildir” fetvasını-görüşünü bildirmiş ve internet sitesinde yayınlamıştır. Bu fetva sadece defineyi aramayı maddi açıdan kısa ve öz olarak doğru yorumlamakta fakat define aramanın neden olduğu tahribat ve toplum üzerindeki etkisi konusuna girmemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bir vatandaşın maksatlı olarak yönelttiği sorusuna verdiği cevap, ilgili soru kapsamında yeterlidir. Ancak İslam tarihinde yapılan hiçbir Kur’an yorumu (tefsir) ne yazık ki bu

¹⁶ “Define” İslam Ansiklopedisi; Kelimenin kökeni (defn) ve anlamı için “bir şeyi örtmek, gizlemek; ölüyü gömmek” ile bu kökten türeyen **define** kelimesi içinse “gizlenen şey” anlamı verilir. Benzer şekilde **rikâz**, **kenz** ve **hazine** kelimelerinin de benzer anlamda kullanıldığından söz edilir.

konuya girmemiştir. Din değil, dini dillerinden düşürmeyenlerin kendileri, işte burada devreye girmelidir.

2.2. Kaçak Kazı veya Definecilik; Kuran'a göre doğal hak mıdır?

"Bilenlerle bilmeyenler hiç bir olur mu!" (Bu gerçeği) sadece derin akıl sahipleri hatırlar."

(Zümer-39: 9).

Definecilik, helal mi haram mı? Teşhis koymadan veya kesin bir karara varmadan önce helal ve harama inanmak şarttır¹⁷. İnanmıyorsanız istediğinizi yapabilirsiniz. İnanıyorsanız o halde açık olmak gerekir: Helâl, Allah'ın kullanmanız için verdiği izindir, size ve hiç bir şeye zararı olmayandır. Daha net olarak ise yapılan işin doğru, güzel, faydalı ve temiz olması gerekir. Haram ise Allah tarafından kesin olarak yasaklanmış olan şeydir. Bunun da özeti ve özelliği doğru değildir, çirkindir, faydasızdır, herkese ve her şeye zarar verir, zararlıdır demektir.

İnananlar için haram veya helal net olarak belli olduğu halde bu meselenin arkeoloji ile ilgisi ne olabilir? Burada konu, zaman, güç ve paranın boşa harcanması, ailelerin dağılması dışında bu sorunlara neden olan eski eser kaçakçılığı, kaçak kazılar ve defineciliktir. Çünkü Türkiye'de toplumun saygı duyduğu iki yasa var: birincisi resmi olan anayasadan kaynaklı yasa, yönetmelik veya tüzükler (gerçi defineci 2863'e saygı duymuyor ve cezası da aftan güzel), diğeri ise dini yasak veya emirlerdir. Ancak birinci yasayı yapan insandır ve her politik veya ideolojik düşünce kendi menfaat veya çıkarı doğrultusunda hazırladığından dolayı, eksikleri oldukça fazladır yani her zaman kapsayıcı değildir. Zaten eksik olmasaydı veya doğru olsaydı veya gücü elinde bulunduranlar yasa ve yönetmeliklere uysa idi sürekli değiştirilmezdi. İkinci yasa Kur'an'dır. Ortama ve zamana uydurmadan ve yorumuna gerek kalmadan helal ve haramı açık olarak ortaya koymaktadır ki din adamlarının (?) açıklamasına ihtiyaç bile kalmamaktadır. Ayrıca "*Rikazda humus (beşte bir) vardır*" (Buhari, 'Zekat'-66) hadisi ise insanlık mirası kültür hazinelerini değil yer altı madenleri için geçerlidir. O halde define aramak ve geçmişi tahrip etmek, zamanı ve parayı boşa harcamak, aileleri perişan etmek doğru mudur?

Daha evvel sözü edilen definecinin özellikleri (üç özelliği) yol göstericidir (Kaplan 2024): Birincisi emek vermeden kısa yoldan zengin olma hayalidir. İkincisi menfaat gereği bir araya gelmiş ve irtibat kuran hatta yabancılar ile birlikte (iş birlikçi) çalışmalarını. Maddi emeğin boşa gitmesi bir tarafa bazen sözde (olmayan) define paylaşımı konusunda kaçakçılar arasında tartışma, kavgalara ve hem kaza hem de kasıtlı ölümlere de (katil olarak) sebep olmaktadır. Üçüncüsü de güvensiz ve tahribatçı olmalarıdır. Bu tür davranışta bulunanlar devlete ait mal üzerinde hırsızlık yapmış olmaktadır. Hırsızlık ise kendisinin değil başkasının olan malı, bulunduğu yerden sahibinin gönlü, izni, rızası olmadan gizlice veya pişkince alınmasıdır. Geçmişe dair olan ve toprak altında korunan miraslar kime ait? Eğer maddi değer açısından bakıyorsanız elbette tüm Türk halkına. İnsanlığın ortak değeri olarak görüyorsanız, Kur'an'a uyuyorsunuz demektir. Dolayısıyla bu eserleri sahiplerinden (milyonlarca kişiden) izinsiz almak hem şuan yaşayanların mallarının çalınmasından dolayı haram, hak yediğinden gelmiş-geçmiş herkese karşı da borçlu olduğu için dini açıdan hatalı ve kul hakkı yediği için de zalim olmaktadır. Bu durum biraz sonra da ifade edileceği gibi Kur'an'a göre yani bir Müslümanın yaratıcı olarak kabul ettiği Allah'ın yasası ve emrine karşı geldiği için de asi, zalim, şımarık, küfre sapmış olmaktadır. Üsttekiler bu işe göz yumuyor, taraf oluyor veya içinde

¹⁷ Helal ve haram neye göre, kime göre diyenler için ise Allah'ın ayetleri, emirlerini ve yasalarını göstermek zorunluluktur. Allah'ın "*Kendileri için nelerin helâl kılındığını sana soruyorlar, de ki: Bütün iyi ve temiz şeyler size helâl kılınmıştır*" (Mâide-5: 4) ayetini hemen herkes mideye girenler olarak düşünse ve yorumlasa da (ki ilk anlamı budur), helal ve haramın sınırı oldukça geniştir. Hz. Peygamber: "*Helâl Allah'ın Kur'an'da helâl kıldığı şey, haram ise, Allah'ın Kur'an'da haram kıldığı şeydir. Allah birçok haramlar koymuştur, sakın onları çiğnemeyin, koyduğu sınırı aşmayın*". Bir başka hadiste ise "*Helâl de haram da açıktır. Bunların arasında şüpheli şeyler vardır. Bunu çokları bilmez. Şüpheli şeye düşen harama düştü demektir. Yasak olan korunun kenarında sürüsünü otlatan çoban gibidir, yasağa düşmesi yakındır. Uyanık olun, her melikin korusu vardır, o da haramlardır. Bedende bir et parçası vardır, o temiz olursa, bütün beden temiz olur, o bozuk olursa, bütün vücut bozulur. İşte o kalptir*". Görüldüğü gibi İslâm'da kalbin temizliği bedene, beden temizliği ise yenilip içilenlerin temiz olmasına bağlanmış, haram ise yanlışla yaklaşma ve şüpheli sınırında bulunmak olarak tanımlanmıştır. Hadis'in bir bölümünde ise haram ve helal arasındaki sınırda şüpheden söz edilir. Haram veya helal olduğu konusunda şüphe duyuyorsanız uzaklaşın veya yapılması doğru değildir ifadesi vardır. Şüpheli şey eninde sonunda sizi harama götürür der.

bulunuyorlarsa bu tutum, o hatayı yapanların sorunudur. Yasalarda definecilik haklı görülebilir ancak kötü hiç bir zaman insan hayatına örnek olamaz (Mecelle: *Sui misal emsal olmaz*). Kötüden sadece ibret-ders alabilirsiniz.

Allah insanları, toplumları farklı yaratırken amacı neydi? Geçmişin derinliklerinde bu ve benzeri soruların cevaplarını arayarak hatasız yaşaması gereken Müslüman, kendisine ait olmayan ve geçmiş toplumlardan kalanlara göz dikmektedir. Gerçek iman sahibi bir kişi dünyayı kısa bir anlık yaşam alanı gibi düşünürse, ilk insandan beri gelen ve kısa bir bakış ile bu dünyadan geçen herkesin aynı mekanı kullandığını kolaylıkla anlayabilir. Bugün dolaştığımız dağda, kıyıda, dere kenarında, ev kurduğumuz arazide binlerce yıl önce kim yaşadı? Ben kimin ayak izine basmış olabilirim? diye sormak ve düşünmek gereklidir. İnsanlık tarihi bir bütündür. Kur'an, "*Birbirinizle tanışmanız için sizi toplumlara ve kabilelere ayırdık*" (Hucurât-49:13) kuralı açık iken, bugün insan, tanışması gereken geçmişteki muhababına nasıl zarar verebilir? Bu ayete göre bırakın tahrip etmediği, toplumları tanımak için farklı toplumların dili, kültürü ve mimari eserlerine kadar her şeyini bugün bile koruma zorunluluğu vardır. Bütün dünya tek bir dil, tek bir renk, tek kıyafet ve tek mimari ile temsil edilemez. Sizin renginizi ve fizyonominizi beğenmeyen ve soykırım yapanlar da Allah'a ve ayetlerine savaş açmıştır. Müslümanlar uyanık olmalı ve öncelikle ırklarını, renk, dil, kültür ve diğer yaşam unsurlarıyla korumalıdır. Bu koruma Allah'ın ayetlerine sahip çıkmaktır.

Memlekette definecilik ve tarihi eser kaçakçılığı yasal olabilir ve memlekette daha bir çok şey yasaldır. Bütün yasa ve yönetmeliklerin sonunda yasayı yapanın faydasına olduğu anlaşılır. Komşunun veya milletin hakkını gasp eden bir yasa elbette yasal olabilir ancak haramdır, ahlaki değildir, vicdani değildir. Çünkü din bu yasanın tersini söylemektedir. Bu sorumsuzca yapılan definecilik, kaçakçılık, soygunlar ve tarihi eser düşmanlığı ne acı ki aynı zamanda bizi sürekli batıya muhtaç etmektedir¹⁸. Bunun nedeni hem Kur'an'a, bilime önem vermemek (soru sormamak) hem de şimdi yapıldığı gibi var olan değerleri -belgelemek ve sahip olmak yerine- yurt dışına satmaktır¹⁹. Bu durum insanlığa, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ve de Müslüman olmaya da zıttır. Size ait olanları korumak sadece soyunuzun dayandığı dedenizden, babanızdan ibaret değildir.

Başka başlıklar altında da değinildiği gibi geçmişi sadece Kur'an'da adı geçen peygamber kıssaları ile sınırlı tutmak Kur'an'a terstir. "*Daha önce sana kıssasını anlattığımız elçilere de kıssasını sana anlatmadığımız elçilere de (vahy etmiştik). ...*" (Nisa-4: 164) ayeti ise geçmişi araştırmada eğer gönderdiği elçilere bakılacak olursa çok ama çok azı anılmıştır demektir. Yeryüzüne genel bakmak bir yana, büyük kara parçaları kıtalara, bu kıtalar üzerindeki devlet veya toplumlara, illerinden ilçelerine, köylerine kadar onbinlerce yıldır yaşayan toplumlar ve insanların kalıntıları sonsuz bilgi içerir.

¹⁸ Defalarca ifade edildiği (Kaplan 2024) gibi geçmiş döneme ait bir eser yerinden -kullanıldığı şekli ile- belgelenmeden alındığında bilimsel hiçbir değeri kalmaz. Kim kendi ailesine ait bir özel eşya veya fotoğrafı yabancı birinin evinde para vererek ziyaret etmek ister? Kendi büyüklerinizden birisinin özel eşyası (hatta fotoğrafı) kendi yaşadığı evde mi yoksa Batılı'nın özel koleksiyonu veya müzesinde mi daha anlamlıdır? Yurtdışına satılan bir eseri bilimsel açıdan değerlendirmek için araştırmacılara izin verilmediği gibi yapılan çalışmaya da ulaşmak için yabancı memlekete, yani eseri çalan ülkeye gitmek zorundasınız. Bu gidiş-gelişler ülkemiz bilim insanları için de hem zaman hem maddi açıdan kayıptır. Düşünün ki bir millet sadece geçmişi değil kendi ataları ve kültürünü (Türk Dili de dahil) araştırmak için bile yabancı kütüphane ve araştırma merkezlerine muhtaçtır.

¹⁹ Bugün bu kültür düşmanlığı, bilinçli-bilinsiz, bütün toplum kesimlerinde vardır. Bugün 1970-1980'li yıllara kadar %80'lik kırsal nüfusun hangisine ait eserin envanteri vardır? Bu toplumun yüzde kaçının evindeki etnografik (folklorik) eserlere sahiptir? Vatandaş para ve çağdaşlık hırsıyla elindeki tunç eşyayı bile satarken hatta naylon-plastik eserle değiştirir ve eritilmesine göz yumarken memleketin aydınları neredeydi? Sayıca kalabalık üniversiteler ve halk bilimi bölümleri bir envanter yapamaz veya devlet (Sürekli adı değişen ve birlikte olamayan "Kültür" ve "Turizm" Bakanlığı) ile işbirliği içine koruma-belgeleme yapamaz mıydı? Önce, binlerce yıllık yerleşimlere-köylere hayat veren insan uzaklaştırıldı ve sonrasında (maçı ne olursa olsun) bir kalemde geçmiş-köy, mahalleye çevrildi. Köye çevirme yasası ise kültürümüzün başına mezar taşı dikti ne yazık ki. Çok geç kalındı. Daha da üzücü olanı ise hala uyanılmış değildir. Çok yakında konuşacak yaşlı ve bakılacak-yazılacak eşya kalmayınca halk bilimi, tek tip, birkaç odası olan, eşyası sunta, elyaf malzemeli soğuk ve itici beton bina kültürüne yönelir artık. 1980'li yılların yaşantısı bile nostalji olarak özlenirken daha erken geçmiş unutuldu demektir. Acil olarak burakın yurt dışına satılmasına göz yummayı, etnografya kültür envanteri de yapılmalıdır. Çünkü milli ve yerli olan budur. Devletin veya milletin malı diye 1860-1870 yıllarından sonra veya önce diye nasıl ayırım yapılabilir? O zaman Atatürk'ün kendi özel eşyaları ve aynı dönemdeki halkın binlerce yıl öncesine giden geleneksel araç-gereçleri de yağma edilmez mi? Cumhuriyet dönemi kültürel mirastan sayılmıyor mu? Madem geç dönem eserleri kısa bir zaman dilimi ise evren düşünüldüğünde insanlık tarihi çok mu uzundur? İnsanın kendi kültürünü bu kadar önemsiz gösterir mi? Bu topraklardaki her eser veya malzeme insanlığın kültürel mirasıdır, aynen bizim birkaç on yıl öncesi kullandığımız malzemeler gibi.

Yaşamış insan sayısı, inancından, barınaklarına, yediğinden giydiğine herşey toprak altındadır. Müslümanlar ise Kur'an metni dışında hiçbir şeye bakmayarak adı geçen peygamberler dışındaki uyarıcıları görmezden geldiler. Oysa insanlar sadece Arap coğrafyası ve çevresinde yaşamıyor, yeryüzünün her noktasında yaşamaya devam ediyordu. İnsanlığın serüveni tek başına bir uyarı değil mi?

Bu bağlamda geçmişte yağmalayarak elde edilen para ile ağza alınan lokma haram olduğu gibi bahsedileceği gibi Allah'ın "gezip dolaşın" ibret alın dediği geçmişte yok etmek Allah'ın ayetlerini yok etmek değil midir? Sadece defineci değil daha çok imar ve iskan faaliyetleri sırasında geçmiş kültürlerin kalıntılarına inanılmaz-korkunç tahribat yapılmaktadır. Bu bağlamda arkeolojik çalışmalarla ortaya çıkarılan ve çıkarılacak olan Allah'ın ayetlerini insanlığa göstermek zorunluluk değil midir?

2.3. Geçmiş (Ayetleri) tahrip etmeği Kur'an mı emrediyor?

"Kulları içinden sadece (gerçeği) bilenler Allah'a saygı duyarlar."

(Fâtır-35: 28)

Halkın ve dinden geçim sağlayanların büyük kısmının Kur'an'ı ve arkeolojiyi bir araya getirmesi mümkün değildir ve getirmedi- getiremediler de. Her iki grubun Kur'an'a bakışları konusunda başlangıçta ifade edilen görüşler geçerlidir. Ciddi konularda halkın bir kesimini ve cahilleri bir tarafa bırakmak gerekiyor. Fakat, bu kadar açık ve net, üstelik Kur'an'da uyarı üstüne uyarı yapılmasına rağmen Kur'an ve İslam üzerine çalışan (istisnalar dışında) neredeyse hiç bir araştırmacı (alim, mealci, tefsirci, hadisçi, bilim insanı vs) Kur'an'a bu açıdan bakmamıştır. Hala aynı düşünce devam etmekte ve geçmiş kültürlerin Kur'an ışığında ele alınması veya amacı, çerçevesi ve yöntemi belli olan arkeoloji bilimi ötelenmektedir²⁰. Arkeoloji bütün insanlığın geçmişine her türlü teknik ve bilimsel yöntemi kullanarak bakar ve yorumlar. Birkaç bilim dalı ile ilişkilidir ifadesi bile arkeolojinin amacı, yöntemi ve felsefesinden daha doğrusu Kur'an'ın geçmişe bakışından uzak olduğunun kanıtıdır.

Batılılar dünyanın merkez (Orta Doğu?) kültürlerini gösteriş, ticaret ve sergileme için yağmaladılar. Onların çıkış noktası gösteriş ve para idi. Ancak en sonunda ne olacak bu kadar eser ve ne anlama geliyor diyerek sorgulamaya başladılar. İlk önce tipolojik ve zamansal malzeme tasnifi yaptılar ve sonra anlamını sorgulamak gerekir derken arkeoloji (tarafı da olsa) bugünkü aşamaya geldi. Dikkat edilirse bilim olmasının temelinde sorgulama yani merak/soru sorma vardır. Bu sorular Müslümanlar tarafından sorulmadığı için (yapılan tefsirler de dahil) Kur'an'ın insanlara dokunuşu yani geçmişe bakışı, geçmişten söz eden beşte üçlük konusu (geçmiş toplumlar) kapsam dışında kalmıştır. Kur'an'ın anlaşılması için emirlere ve özüne soru sorarak girilmediği için adı verilen

²⁰ Kuran ve Arkeoloji'yi bir araya getirmeye çalışan bazı ilahiyatçı kökene sahip üniversite mensupları ise arkeolojiden habersiz olduklarını okudukları ve kaynak olarak sundukları ile göstermişlerdir. Verilen bilgiler Arkeoloji bölümü Lisans programı 1. sınıf öğrencisi için bile yetersiz olan bazı eski ders notlarıdır. Bu nedenle ayetlerin yorumu ile bağ kurmak bu bakış açısı ile imkansızdır. Buna rağmen arkeoloji kelimesini muhatap almaları ise başlangıç sayılmasa da olumlu denebilir.

Son dönem ilahiyat çalışmaları ve ilahiyatçılar tarafından 'Kur'an ve Arkeoloji' bağlamında kitaplar, makaleler yayınlanmış olsa da henüz konunun içeriği açısından bakmak bir yana kapısına dahi yaklaşmadığı anlaşılmaktadır. Yine de arkeoloji ile Kur'an kelimelerinin bir arada ve bilime dönük ele alınması da takdire şayandır. Çünkü Arkeoloji doğrudan Kur'an'ı daha anlaşılır ve insanları inanç konusunda güçlü yapacak bilgileri içeren ve analiz gerektirecek derin konulara girilmemiştir. 'Arkeolojinin miadını doldurduğu' iması, 'eskilerin üzerine düşeni yapmış, icra edecek fonksiyonlarını ifa etmiş bazı konular dışında insanlığa sağlayacağı önemli faydaları kalmamış' ve 'müzelere yeterince eser kazandırıldığı' şeklindeki Kur'an çalıştığını söyleyenlerin ifadeleri Kur'an'ın ve arkeolojinin anlaşılmasının, kendilerinin ilgisizliğini de kendi dillerinden gösteren en net kanıtlarıdır. Hatta 'arkeoloji bilimine Kur'an'ın meşruiyet kazandırdığı' iddiası bu bilime ve bu bilimin ilkelerini belirleyenlere hakarettir. Müslümanların Kur'an'a farklı açıdan bakmadıkları gibi bakanlara olumsuz eleştirileri ise Kur'an anlayışı ile uyumsuz. Oysa Kur'an okuyanların arkeolojinin yani geçmişe bakan bilimin prensiplerini bulmalı ve geliştirmesi gerekirdi ve bu da Müslümanları haklı çıkarırdı. Arkeoloji Kur'an'a bakılarak yapılmadı ve yapılmıyor. Bu Müslümanların dahil olmadığı bir bilim dalıdır ve bunun sorumlusu, yapılanı yani sonuçlarına bile bakmayan Müslüman dünyadır. Kur'an'ın daha rahat anlaşılması için Allah'ın farklı ayetlerde ifade ettiği gibi geçmişe yani arkeolojinin gözü ile bakılması gerekir. Müslümanlar ise Kur'an ile ilgili çalışma yaparken kelam, akaid, tefsir ve fıkıh gibi konulara eğildiler ve yüzlerce yıl hep bu konuları tekrarladılar. Gereksizleri ise Hellen felsefesinin ve israiliyat gibi farklı kültür ve inançların dine sokulması ve halkı etkilemesiydi.

kıssaların tekrarlanması ve Peygamberler tarihi-Kıssalar gibi basmakalıp eserler dışına çıkılamamıştır. Kur'an'ın bütün yeryüzü ve bütün toplumların geçmişine bakınız dediği insanlığın günümüze kalan mirası, Müslümanlar tarafından belirli bir nokta ile sınırlı kalmıştır. Ki bu bakış ta batıda yapılan çalışmalardan aşırmadır. Ne yazık ki Batı Kültüründen bize kalan ve sık kullandığımız şekliyle ifade edilirse Orta Doğu'da (ki burası dünyanın merkezidir, Doğu'nun ortası değildir) yaşadıkları bilinen Peygamberlerle anılan toplumların arkeolojisi bile batılılar tarafından çalışılmaktadır.

Şimdi diğer bilimlerde (fen ve teknoloji gibi) olduğu gibi Kur'an'ı anlamak veya ayetleri açıklamak için Batı ve batıların çalışmalarına muhtaç durumdayız. Arkeoloji de batıda doğdu, Anadolu'ya geldi ve Kur'an'ın ısrarına rağmen hala kabul görmüyor. Belki adı Hellence (*arkhaios*: eski, *logos*: bilim) diye belirli toplum kesimlerine itici gelebilir. Ancak bu cahil kesimlerin zengin Arap-Fars ve Türk dillerinden türetilmiş isimlerini kullanarak bu bilimi daha önce yapmaları gerekirdi. Hiç olmazsa "*Hikmet/ ilim müminin yitik malıdır. Onu nerede bulursa alır*"²¹ kuralını ilke edinseler ve onlardan geldiği noktada devir alınsa olmaz mı?

İnsanı dehşete düşüren fakat çok küçük boyutlu zelzele, sarsıntı, yıkım ve felaketlerin ise bazı toplum, millet ve halklar tarafından yaşandığı Kur'an'da anlatılmaktadır. Bu bağlamda Anadolu'da yani Türkiye'de yaşanan depremler Kur'an'da anlatılanların devamı değil mi? Çok sayıda yaşanmış ve bugün de yaşadığımız gibi örnek vermesinin nedeni, her insanın kısa ömründe kıyameti andıracak deprem yaşamasının mümkün olmadığı içindir. Daha açıkçası depremler belirli bölgelerde yoğunlaştığından hiç kar görmeyenler gibi yıkıcı deprem yaşamayanlar da vardır. Ayrıca sarsıntı, zelzele veya deprem gibi yıkım örneklerine sahip geçmişin araştırılması (arkeoloji) ve ziyaret edilmesi bir Kur'an emridir²².

Kur'an yok edilmiş toplumları anlatırken arkeolojik çalışma ile ortaya çıkarılmış ideal bir yerleşim yeri, kent veya bir yapının da tarifini yapmaktadır: "*(Nitekim), nice şehirler vardı ki o şehir (lerin halkı) haksızlık etmekteyken biz onları helak etmiştik. (O şehirlerde) duvarlar, (çökmüş) tavanların üzerine yıkılmıştır. Kullanılmaz hâle gelmiş bir kuyu ve (geride ıssız kalmış) heybetli bir köşk vardır.*" (Hacc-22- 45). Bu ayetteki "*çatıları çökmüş, ıssız halde*" ifadesi ile yapıların taşıyıcı sütun ve duvar gibi unsurlarının ayakta kaldığını hatta üzerlerini kapatan çatı veya kubbe gibi bir örtünün olmadığını ifade ederken yapının korunmasız kaldığını anlatmaktadır. Buradaki ıssız kelimesi ise doğrudan yaşamın olmadığına yani örtüsüz mekanların yaşama elverişli olmadığını ve sonunda terk edileceğini ve sahipsiz kaldığını (virane) vurgulamaktadır. Özellikle harabe kelimesi tam da bu ayetteki ıssız kelimesine yardım etmektedir. Hatta bir yapının yıkılma aşamalarını önce hayatın yok olması, yani kullanıcıların terk etmesi, sonra tavanların çökmesi ve en son duvarlarının çökmüş tavanlar üzerine devrilmesi olarak tarif eder ki bu sıralama bugün arkeolojik kazılarla da kolaylıkla görülebilir. Bu yıkımlar toplumun terk etmesi ve yapının doğa şartlarına terk edilmesi sonucu oluşur. Herhangi bir afet söz konusu değildir.

²¹ Tirmizi, İlim, 19 (Kim ilim için yola çıkarsa Allah ona cennete giden yolu kolaylaştırır. Melekler, hoşnutluklarından dolayı ilim talebesine kanatlarını serer. Sudaki balıklara varıncaya kadar yer ve gök ehli âlim kişinin başışlanması için Allah'a yakarır. Âlimin, âbide (ibadet edene) üstünlüğü, (parlaklık, görünürlük ve güzellik bakımından) ayın diğer yıldızlara olan üstünlüğü gibidir. Kuşkusuz âlimler peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler miras olarak ne altın ne de gümüş bırakmışlardır; onların bıraktıkları yegâne miras ilimdir. Dolayısıyla kim onu alırsa büyük bir pay almış olur)

²² İsrâ-17:17: "*Nitekim Nuh'tan sonraki nice nesilleri helak etmiştik.*"; Meryem-19: 74 : "*(Oysa) kendilerinden önce güç ve gösteriş bakımından daha güzel olan nice nesilleri helak etmiştik.*", 98: "*Onlardan önce nice nesilleri helak etmiştik. Sen onlardan herhangi birinden bir şey hissediyor veya onlara ait cılız bir ses (bile) duyabiliyor musun!*"; Kasas-28: 58 "*Biz refahından şırmamış nice şehri helak etmişizdir. İşte kendilerinden sonra içinde az oturulabilen evleri! Onlara biz mirasçı olmuşuzdur.*"; Secde-32: 26 "*Yurtlarında dolaştıkları kendilerinden önceki nice nesli helak etmiş olmamız onlara (sonrakilere) yol göstermedi mi? Bunlarda elbette dersler vardır. (Gerçeği) dinlemezler mi?"; Yâsîn-36: 31 "Onlar (müşrikler), kendilerinden önce nice toplumları helak ettiğimizi, onların (eskilerin), diğerlerine (yaşayanlara) tekrar dönmediklerini hiç mi düşünmediler!"; Sâd-38: 3 "Onlardan önce nice nesilleri helak etmiştik de feryat etmişlerdi; (ancak) kurtulmaları mümkün değildi."; Kâf-50: 36 "Biz onlardan önce kendilerinden çok daha güçlü olan ve (ölümden kurtulmak için) "Sığılacak bir yer var mı?" diye diyar diyar dolaşan nice nesilleri yok etmişizdir.". Muhatap toplumun 1400 sene önceki coğrafya ve tarih bilgisi dikkate alındığında yanı başında örnek varken Avrupa veya Amerika kıtasından örnek vermek anlamsız olurdu. Bu ayetlere itiraz edenler önce ibret açısından insan olarak kendilerine bakmaları yeterlidir. Ancak bugün din adamları hem kendi buldukları coğrafyadan hem de dünyanın bir başka köşesinden örnek verebilirler. Çünkü insanlığın bilgi birikimi çok daha fazladır.*

Devamında anlatılan 'kullanım dışı kalmış kuyular' en güzel örneklerini Akdeniz ve çevresi kültürlerde dolayısıyla en çok ihtiyaç duyulan sıcak ve yağmuru az memleketlerin bir mimari unsuru olarak anlatmaktadır. Suyu bol olsa bile temizliği ve onarımı gerektiğinden kullanım dışı kalmaları su ihtiyacı için sürekli insan tarafından kullanılmasına bağlıdır. Diğer taraftan bir yapının hayatta kalması şartını da insanın kullanmasına bağlar. 'Yüksek köşklerin' de zamanla terk edileceği ve dünyaya yapılan yatırımın geride kalanlara ibret olması dışında bir işe yaramayacağına işaret etmektedir. İnsana yaptığı uyarı; lüks ve görkemli yaşamı Allah'ın verdiğini anlatan Kur'an ayetleri, asıl meselenin dünyada rahat yaşanması değil bu bolluk ve lüks içinde Allah'ın unutulmaması, zulüm yapılmamasıdır. Aksi halde sonları aynı veya benzer olacak, varlık ve lüksün (kalanlara ibret olması hariç) kimseye faydası olmayacaktır.

Hacc Suresindeki bu ayetten maksadın aynı zamanda geçmişte yaşamış toplumlar olduğu çok açıktır. Yeryüzünde üzeri kum, toprak, orman ve çalı ile kaplı herhangi bir kent veya yapı sadece bir zamanlar içerisinde yaşayanların varlığını fakat şimdi fiziksel ve sesli insani-varlıkların kalmadığının belgesidir. Sessiz tanık olan bu ayetin görselleri ise kalıntılar ve üzeri kaplı kentlerdir. Bu koca şehirler toprak altında nasıl kaldı sorusunu soranlar, kazı alanlarını yakinen görenler değil mi?

Allah'ın ayetlerine zıt hareket edenlerin sonlarının ne olduğuna örnek olması açısından Hacc suresi kırk beşinci ayetine bakmak gerekir: "Ayetlerimiz hakkında (onları) aciz (kılmaya) çalışanlara gelince, işte bunlar cehennem halkıdır"²³ ayeti doğrudan bütün ayetleri (yaratılmış ve indirilmiş) kapsarken eski toplumlardan, geçmişten kalanları da içine alır. Bu ayetin mealini Ahmet Tekin daha da Türkçeleştirmektedir: "Bizim kendilerine gücümüzün yetmeyeceğini, bizim koyduğumuz kuralların dışına çıkıp yakalarını kurtaracaklarını zannederek âyetlerimizi, Kur'an'ımızı ve ilkelerimizi tesirsiz kılmak için birbirlerini geride bırakıncasına çalışan güç ve iktidar sahipleri, ilim adamları ve yazarlar, işte onlar, kaynayan, köpüren cehennem azabına müstehak olanlardır". Çünkü yeryüzünde yaşanmış her şey Allah'ı anlatan, O'nun gücünün ve hakimiyetinin birer delili, belgesidir. Yıkılmaz, çökmez ve dağılmaz dedikleri iktidarları ve sarayları nasıl sessiz harabeye döndü ise yaşayanlara da öncekilerin kaldığı durumu örnek vererek uyarıyor.

İnsanların doğup, büyüme ve ölmeleri gibi toplumların da ortaya çıkması, ilerlemesi ve çöküşü ile geride kalanlar da Allah'ın varlığının delilidir²⁴. Bu kural (dönüşüm) toplumlar için de geçerlidir. Hiçbir organize topluluk ve devlet, sonsuza dek hayatta kalamaz. Nebatat, hayvan ve insan yaşamı, yer ve gök olayları (yağmur, kar vs) gibi toplumların yükselmeleri, düşüşleri ve çöküşleri de evrensel bir düzene tabidir. Sürekli şahit olunan doğa olaylarını (Mü'minûn-23: 12-14; Yâsîn-36:38-40) hiç kimse inkar edemez, değiştirilemezler ve insan hizmetindedirler (Bakara-2: 164; Hacc-22: 5; Nahl-16: 65; Yâsîn-36: 33, 41; Câsiye-45: 13). İnsan bu kanunları araştırmakla görevlidir. Hem keşfedecek hem de yararına kullanacaktır. Bilgi sahibi olunursa yararlanma daha fazla mümkün olur. Ancak insanların fark edemedikleri çok daha fazla olay meydana gelmektedir. İster fark edilen isterse fark edilmeyen (ama bilinmesi gereken) olaylar Kur'an'da Allah'ın yasaları-sünneti olarak (ayet) ifade edilir. Evrendeki yasalar, hem doğa hem de toplumsal olaylarla ilgilidir. Toplumların yükselmeleri, gerilemeleri, çöküşleri de evrensel ilâhî yasalardır (sünnetullah). Sünnetullah, yeryüzünde ve insanların davranışlarında Allah'ın koyduğu kuralların işlemesidir ve bu yasa herkes için geçerlidir. Geçmişte olduğu gibi bugün bile bu toplumsal yasalar geçerlidir ve sürekli işlemeye devam edecektir. Kıssaların (hatta Kur'an'ın asıl amacı) da budur: uyarı (ibret) (Haşr-59: 2.). Geçmiş toplumların yaptıklarını bugün yapanlar da, sünnetullah gereği aynı sonla karşılaşacaklardır. Kur'an tarih kitabı değildir ancak koyduğu ilkelerden yola çıkarak tarihsel ve arkeolojik araştırma yapmak insanın görevidir.

²³ Hacc-22: 51; Benzer ayetler için bkz. Sebe-34: 5: "Ayetlerimizi aciz bırakmak için karşılıklı olarak uğraşanlar için de en kötüsünden elem verici azap vardır".; Sebe-34: 38: "Ayetlerimizi aciz bırakmak için karşılıklı olarak uğraşanlara gelince, onlar da azapta hazır kılınacaklardır".

²⁴ Toplumların ömürleri ile ilgili ayetler: A'raf-7: 34: "Her ümmetin bir süresi vardır. Süreleri gelince ne bir saat (bir an) geri kalır ne de öne gelebilirler".; Yunus-10: 49: "Her ümmetin bir süresi vardır. Süreleri geldiği zaman artık ne bir saat (bir an) geri kalabilirler ne de ileri gidebilirler." Hicr-15: 5: "Hiçbir ümmet, ecelinin önüne geçemez ve onu geciktiremez".; Mu'minun-23: 43: "Hiçbir ümmet, ecelinin önüne geçemez ve onu geciktiremez".

Toplumların mutlu bir yaşam sürmeleri veya acıklı sonla ortadan kalkmaları kendi yaptıklarının sonucudur. Moral değerler, ahlak, dünya ve insana bakış, insan ve toplumlar arası ilişkiler, insanın Allah'a bakış açısı ve insanın insan olarak nerede durduğu bu yasaların özüdür. İnsanlık tarihinin ve uygulanan yasaların gösterilmesi için örnek kıssalar vardır. Kur'an'da geçmişten söz eden ayetler, 'geçmiş bilmenin önemi açısından araştırılsın' gibi bir tavsiye ile geçirilemez. Kur'an sürekli olarak 'görmediler mi', 'bakmazlar mı', 'düşünmezler mi', 'akletmezler mi' ayetleri ile geçmiş, doğa ve toplumsal yasaları araştırmayı ve bilmeyi ve de hayata uygulamayı emreder²⁵. İnsanlık tarihinin ve toplumsal olayların değişimlerini (olaylara yön veren neden ve sonuçları) ilk kez ortaya koyan İbn Haldun'un da fikirlerine (tarih felsefesi ve yorumu) ilham veren Kur'an ayetleridir. Özünde din olan bu yasalar insanlığı kuşatır ve din her zaman vardır. Kıssalarda hem yükselme ve ilerleme sebepleri hem de çöküş ve yok oluş sebepleri sunulur. İnsanlar gibi toplumların da belli bir yaşam süreleri vardır (A'râf-7: 34; Yûnus-10: 49; Hicr-15: 4-5). Fakat insanın ölümü kaçınılmazken toplumların değişim veya ölümü için bir yasadaki söz edilemez. Çünkü toplumlar gelişme, duraklama ve çöküş evrelerini insan gibi yaşasalar da ömürleri insan gibi kısa değil daha uzun olabilir. Fakat Kur'an'a göre bir toplum, yeteri ölçüde uyarılmadığı veya tam bir ahlaki çöküş yaşamadığı sürece yok olmaz (En'âm-6: 131; Hûd-11: 117). Toplumun yok olması için ahlakının bozulması yeterlidir ve bu yok oluş helak olarak ifade edilir.

İşte sürekli aynı mekanda gezip-gelip geçen insanlar ve toplumlardan geriye yaşadıkları maddi kalıntılar kalmıştır. Hatta bu izler, en erkeni en altta, günümüz en yakın olanı en üstte olmak üzere birbirleri üzerine binmiştir ve höyükler böyle oluşmuştur. Bugün cahil toplumun farkında olmadan definecilik adı altında yaptığı da bu ayete ve ayetlere karşı savaşmak ve özellikle geçmişten kalanları tahrip etmektir. Hacc suresi kırk beşinci ayetin devamında ise: "Yeryüzünde hiç dolaşmadılar mı ki, kalpleri olsun da onunla akıllarını çalıştırsınlar, kulakları olsun da onlarla duysunlar. Şu bir gerçek ki, kafadaki gözler kör olmaz ama göğüslerin içindeki gönüller körleşir" (Hacc-22: 46) ifadesi ile yeryüzünü gezip dolaşmayanların insani duygulardan da yoksunlaşacağını açıklar. Yine Allah'ın ayetlerini yani geçmişin izlerini imha edenler için, bir insanın geçmişten günümüze kalan ve Kur'an'ın dolaşıp görsünler dediği her türlü eseri tahrip etmenin Allah'ın ayetini ortadan kaldırmak olduğunu bilmeleri gerekir. Bu yanı sıra düşenlerin ise zalim (Araf-7: 37) ve cehennem dostu olduklarını düşünmeleri gerekir çünkü Allah açık gerçeği böyle söylüyor. "Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve öz benliklerinin içinde göstereceğiz. ..." (Fussilet-41: 53) ayeti ise Allah'ın birliğine işaret eden bütün yaratılmışlar ve eserler anlamına gelir. Allah'ın her iki ayette de bir gerçeği insanlara göstermek, gerçeği ispat etmek için dayanak olarak ayetlerini öne sürmekte ve insanlara, bu ayetlere bakmaları için emretmektedir.

Dolayısıyla Kur'an'da ifade edilen ayet kelimelerinin çeşitleri en başta kıssaların amaçlarında da kullanılır²⁶. Ayetlerde de ifade edildiği gibi 'ibret', 'ders', 'ayet' kelimeleri Arapça metinde de 'ayet' kelimesi ile anlatılmaktadır. Elbette ki kıssalar Kur'an'ın eğitim üslubundan biridir ve hem öğretici hem de eğitimi-inancı kuvvetlendirici etkisi vardır. Kıssaların maddi açıdan bize kalan görselleri, yeryüzünde bu kavim veya topluluklara ait kalıntılardır. Geçmişten bugüne kalanların tümü, Allah'ın insanları eğitiminde birer aktif öğretim araçlarıdır. Dili canlı kılan ise görsel malzemeler olduğundan, ayetlerin ifade ettiklerinden yola çıkarak göz, akıl ve kalbi devreye sokmaktır. Bir bakıma geçmişe ait

²⁵ Çünkü Allah'ın değişmez yasaları bilinirse insan kendi faydasına kullanabilir. Bilmeyen bu yasaları olumsuz yönde yaşar. Geçmişlerin yaşamını, yükselme ve çöküşlerini bilerek yaşayanlar aynı hataları yapmazlar ve daha mutlu ve uzun yaşayabilirler. İnsan ve toplum için mutluluğun anahtarı Allah'ın yasalarını bilmektir. Bireysel mutsuzluk ve toplumsal çöküş bu yasaları ve formülleri bilmemenin sonucudur. Yeryüzünde mutsuzluğu ortadan kaldırmak Allah'ın yeryüzündeki yasalarını tanımaya bağlıdır.

²⁶ Zariyat-51: 38: "Musa'da da (dersler vardır). Onu apaçık bir delil ile Firavun'a göndermiştik."; Yunus-10: 92: "Senden sonra geleceklere bir ibret olması için bugün senin bedenini (cansız olarak) kurtaracağız. Şüphesiz ki insanlardan birçoğu delillerimizden habersizmiş gibi davranır."; İbrahim-14: 5: "Yemin olsun ki Musa'ya da "Kaomini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın (geçmiş toplumların başına getirdiği felaket) günlerini hatırlat!" diye delillerimizle göndermiştik. Şüphesiz ki bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için dersler vardır."; Ta Ha-20: 128: "Yurtlarında dolaştıkları kendilerinden önceki nice nesilleri helak etmiş olmamız, onlara bir yol göstermedi mi? Şüphesiz ki bunda, (kötülüklerden) engelleyen akıl sahipleri için deliller vardır."; Sebe-34: 19: "(Bunun üzerine) "Rabbimiz! Seferlerimiz (yolculuk yaptığımız şehirlerin) arasını uzaklaştır!" demişler ve kendilerine yazık etmişlerdi. (Biz de) onları sözlere (ibretlik anılara) çevirmiş ve onları tamamen parçalamıştık. Şüphesiz ki bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için dersler vardır.".

olanların tahribi ders malzemesini ortadan kaldırmaktır ve eğitimin ilk aşamasına engel konulmaktadır. İlk ders okudur, aynen ilkokulda olduğu gibi ilk derslerde görseller ağırlıklıdır. Amaç yazı ile hayatı görsel aracılığı ile birleştirmektir. Bu açıdan bakılınca yeryüzünde yaratılmış her Şey görseldir ve insan ilk dersi ancak kendisine ve çevresine bakarak alacaktır. Tahrip edilen her kent veya eser, görselliğini kaybedeceği için sözün-Kur'an'ın anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Allah insanı eğitirken temsiller ve örnekleri bol yöntem seçmiştir. Aksi halde duvar, tavan, su kuyusu ve köşk gibi farklı mimari ve mimari elemanı örnek olarak sunmazdı. Her bir kalıntının insana katacağı değer ayetlerle açıklanmıştır. Dolayısıyla sadece kıssaların metni değil, bize anlatılan görsel malzeme de birinci derecede insanın eğitiminde etkindir.

Çok sayıda insanın görmek için can attığı Nabatiler'in Petra (Ürdün) kenti, kumtaşı kayalıklara oyulmuş görkemli, gösterişli, ihtiyaşlı, insanda hayret uyandıran yapıtlarıyla (tapınak, saray, ev, sarnıç ve mezar gibi) Allah'ın delillerinden sadece biri değil, birçok yönden Kur'an'a -daha kolay anlaşılması için- kanıt sunan bir örnektir. Hz. Salih'in Semud kavmi kentlerine²⁷ benzer. "Ovalarında köşkler ediniyor ve dağlarından evler yontuyorsunuz." ifadesi ile Semud kavminin yaşadığı bölgenin düz yerlerinde saraylar ve köşkler edindikleri, (Petra benzeri) dağlardan da evler yonttukları ifade edilmektedir. Benzer ifadeler ise "şımarıklık yaparak dağlardan (kayalardan) evler yontuyorsunuz." (şu'ar -26:149) ve Hicr halkını ifade eden "...Onlar, dağlardan emniyet içinde kalacakları evler oyuyorlardı." (Hicr-15: 80-82) ayetleridir. Hz. Sâlih, kavminin dağlardan evler yonttuğunu, üstelik bunu şımararak gerçekleştirdiklerini beyan ederek, güçlü, kuvvetli ve dayanıklı kaya evlerde güvende olacakları zanlarının hatalı olduğunu kendilerine bildirmektedir. Özellikle ayetteki ( min ne) kelimesi, Semud kavminin bu kaya evleri güvenlik (emin olmak) için inşa ettiklerini ortaya koymaktadır. Kayalardan güvenli evler yapan bu kavim, bu özellikleriyle övündükleri için, bunun yersiz bir kuruntu olduğu kendilerine hatırlatılmış olmaktadır. Aynı zamanda bu evlerin sağlamlığı ve uzun ömürlü oluşları dile getirilmekte ve bir bakıma övülmektedir. Bu sağlam kaya evler, (yanı başımıza Anadolu'da binlercesi olmak üzere) birer delil olarak bize kalmıştır. Bu surelerdeki ifadeler, Semud kavminin bu kaya Őehirleri yapıyor oluşlarıyla övündükleri ve kendilerini son derece güvende gördükleri, şımarıdıkları, bu nedenle Hz. Sâlih'in sözlerine itibar etmedikleri anlaşılmaktadır. Onların ovalarda köşkler edindikleri gibi belki de birer sığınak olarak kayalardan evler yonttukları, bu sayede güven içinde oldukları hatırlatılmaktadır. Böyle bir kenti veya anıt eseri, mezar veya yapıyı tahrip ederseniz Kur'an'daki ayetin delilini tahrip etmiş olursunuz. Petra, Dünya Kültür Mirası olmasaydı belki de tahrip edileceklerdi. Oysa bu ve bunun gibi kültürel miras Kur'an'ın mirası olarak Müslümanlar tarafından korunmalıdır.

Kıssalarda anılanlar ve geçmişten kalanların tümü insan tecrübesinin eserleridir. Daha  zetle Kur'an'da sözü edilen veya söz edilmeyen tüm olaylar insan içindir. İnsana verilen yetenekler, geçmişi ve yeryüzünde-gökyüzünde olan her Şeyi kendisi için bir sahne olduğunu düşünmesidir. Canlı ve cansız varlıkların, olayların tümünün saklandığı bir kitaptır yeryüzü. Kur'an ve yeryüzü-gökyüzü bilgileri örtüşür. Bu örtüyü görecek kişi de zihnen/kalben ve fiziksel seyahate çıkmalı ve yeryüzünü dolaşmalıdır. Bugünkü anlamda deniz kenarında eğlence değildir seyahat. Özellikle Kur'an, inanmayanlara gerçeği görmeleri açısından, inananlara ders almaları açısından canlı-cansız varlıkların diliyle konuşur. Geçmişe ait kentler, savunma yapıları, su setleri, hanlar, saraylar, hamamlar, harap olmuş viraneye dönmüş yaşam alanları ve evlerin de bir dili vardır. Bu dil ile Peygamberlerin kullandığı dil aynıdır ve canlı-cansız varlıklar da habercidir. İşte habercilerden haber alacak kişi ise insandır. Hem doğal olayları, hem de insan faaliyetlerini görme açısından insan seyahate çıkmalıdır. Bu seyahatte doğa ile birlikte yaşamı da öğrenmesi zorunludur.

Başlangıçtan günümüze insanlığa dair her kıssa veya olaya, her esere Kur'an gözüyle bakılmalıdır. Tecrübe hem bilgi hem de deney ile elde edileceğinden aşağıdaki ayet bu durumu gayet

²⁷ A'râf-7: 74: Allah'ın)  d (kavmin)den sonra sizi halifeler (sorumlular) kıldığını ve yeryüzüne (bu topraklara) yerleştirdiğini hatırlayın! Ovalarında köşkler ediniyor ve dağlarından evler yontuyorsunuz. Allah'ın nimetlerini hatırlayın ve yeryüzünde bozguncular olarak karışıklık çıkarmayın!". Semud kavminin yaşadığı bölge bugün Arabistan'ın kuzeyindeki Hicr bölgesidir ve kast edilen yöre Hz. Sâlih'in kavminin yaşadığı ve kayalardan oyularak Şekillendirilen kaya Őehirdir.

net açıklamaktadır. “Ya şu kişi gibisini görmedin mi? Çatıları çökmüş, duvarları-damları yere inmiş bir kente uğramıştı da şöyle demişti: "Allah şurayı ölümünden sonra nasıl hayata kavuşturacak?" ...” (Bakara-2: 259).

Benzer bir arkeolojik eğitim ve öğretim modeli ise Hz. İbrahim ile ilgilidir. Seçilen bütün konular hayatın gerçeklerinden alındığından gerçeklerin yok edilmesine yani geçmişin tahribine izin verilemez. “De ki: "Yeryüzünde dolaşın da bir bakın nice olmuştur günahkârların sonu!"” (Neml-27: 69) ayetinde ifade edildiği gibi bağlantı kurmak için izlemek, görmek şarttır. Dolayısıyla din aktif olarak öğrenilen, aktif olarak yaşanan bir ‘güzel ahlak’ olduğundan, Allah’ın seçtiği ve zorunlu tuttuğu geçmişi görerek, etrafa bakarak öğrenmek için geçmişin korunması zorunludur. Yeryüzünde modern yollar, köprüler, barajlar ve gökdelenler çoğalırken, insan yetiştirme, insani değerler ve güzel ahlak göz ardı ediliyor. Bu durum bir felaket, helak ve yok oluş sebebidir. Millet ve üyesi olarak önce kendi dil ve kimlik özelliklerinizi (en iyi benim söylemi ile değil) koruyacak ve sonra da (Kur’an’ın dediği gibi) bu farklı milli renklerle uyum içinde yaşayacaksınız ki Allah’ın varlığının delilleri korunmuş olsun.

2.4. Putlar/heykeller mi, insanlar mı hatalı?

“Sizin Allah’ı bırakıp bir takım putlar edinmenizin sebebi, sırf bu dünya hayatında birbirinize duyduğunuz sevgi bağları ve aramızda oluşturduğunuz kirli çıkar ilişkileridir. Fakat kıyâmet günü birbirinizi tanımayacak ve birbirinize lânet yağdıracaksınız. Sizin varacağınız yer ateştir; sizi oradan kurtaracak yardımcılarınız da olmayacaktır.”

(Ankebût-29: 25).

Geçmiş tahrip edenlerin Kur’an’ı bilmemeleri dışında bir başka bahaneleri ise ‘gavurun malı’ veya definesi, putu, heykeli mantığı ve dilini kullanmalarındadır. Ne Kur’an ne de hadislerde İslam’a ait olmayan farklı din ve kültürlerden kalan tapınak, kilise ve diğer yapı ve eserlerin tahribatını uygun gören bir açıklama vardır. İslam’ın ilk dönemlerinde geçmiş kültürlerin eserlerine ve dinlerine²⁸ gösterilen saygı ne yazık ki günümüzde gösterilmemiştir. Antik eserleri para ile satmak ve bağışlamak, hediye olarak sunmak da bunlar arasına eklenmiştir. Dini çevreler ise aynı dönemde geçmişlerin eserlerini gereksiz ve putlar olarak gördüğü gibi bu düşünce hala devam etmektedir. İlkel dinlerin kült uygulama ve eserlerinden başlayarak en görkemli firavun sarayları, tapınaklar, dikili taş ve mezarlarına kadar bütün eserler insanların görmesi ve firavunlaşmaması için korunmalı ve anlaşılmalıdır. Bu bir görevdir. Bu görevi batılının yasa ve yönetmeliklerinden değil Kur’an’dan alınrsa herhangi bir eseri define adı altında gruplandırmak ve sınıflara ayırarak satmak gibi bir hataya da düşülmezdi.

Genelde İslam kaynaklarına atfedilen “putperestlik Hz. Nuh dönemi ile başlar” düşüncesi, evrensel bakış açısı olmadığı gibi Kur’an’ı anlamamanın da bir ifadesidir. Çünkü Kur’an bütün insanlığı konu edinir. Ancak ismi bilinen peygamberler ve onların mücadele ettiği putperest toplumlar örnek verilerek insanlığı ve putperestliği belirli bir zaman ve bölgeye sıkıştırmak doğru değildir. Müslümanların pagan ve putperest kültürü bilmeden yorum yapmaları ise Kur’an’ı dar bir alanla sınırlı tutar. Bir başka ifadeyle sadece Kur’an’ın indirildiği coğrafya ve yakın bölgeler ile ilişkisi dışına çıkılmazda bugünün putları görülemez.

Kur’an’da canlı uzuvların (organların) konuşacağı ve sahibi hakkında aleyhte şahitlik yapacağı ifade edilir²⁹. Benzer şekilde tapınılan (şekillendirilmiş taşlar) putlar da kendi dilleri ile öteki dünyada kendilerine tapınanlar hakkında aleyhte şahitlik edeceklerdir.: “O gün (Allah) onların hepsini toplayacak; sonra meleklerle “Size tapanlar bunlar mıydı?” diye (sora)caktır.” (Sebe’-34: 40)³⁰. Putlarla ilgili çeşitli

²⁸ Kâfirûn-109:6.

²⁹ Nur-24: 24: “O gün, dilleri, elleri ve ayakları, yapmış olduklarıyla ilgili olarak aleyhlerinde şahitlik edecekler.” ; Yasin-36: 65: “Bugün onların ağzlarını mühürleyeceğiz; kazandıkları (yaptıkları) hakkında bize elleri konuşacak ve ayakları da şahitlik edecekler”.

³⁰ Burada melekler ilk anlam olduğu gibi “Allah’tan başka ibadet ettikleri putlar,” yani kanatlı heykeller/putlara tapınıldığı anlamı da vardır. Benzer ve daha güçlü anlam Furkan suresinde yer alır: “Onları (cehennemlikleri) ve Allah’ın peşi sıra taptıkları varlıkları bir araya getirdiği gün, (Allah) “Şu kullarımı siz mi saptırdınız, yoksa kendileri mi yolu şaşırıldılar (yoldan saptılar)?” diye soracaktır. Onlar (melekler) de şöyle demiş (olacaklar)dır: “Seni peşin sıra dostlar edinmek bize yakışmazdı. Fakat sen onlara

ayetlerde ahşap, taş, tunç vs gibi malzemeden yapılmış çeşitli ağaç, kuş, hayvan, gök cismi, ateş, karışık yaratık veya insan biçimli heykellerden bahsedilmekte ve bu tapınma şekli ilkel tapınma şekli gibi görülmektedir. Fakat Kur'an'da puta tapma ve şirk (Yaratıcı olarak Allah'a eş aday gösterme), çok farklı ve geniş anlamda yer tutar. Elbette putlar ve heykeller araçların birer şeklidir ancak insana faydası olmayan sadece bunlar değıldir³¹. Allah'tan başkasına aşırı sevgi gösterme de şirktir ve bir çeşit puta tapınmadır. "İnsanlar içinde öyleleri vardır ki, Allah dışında bazılarını Allah'a eş tutarlar da onları Allah'ı sevmiş gibi severler."³² ayeti bu durumu açıklar.

Bu putların anılmasının gerekçesi insanların yaratıcı Allah ile taş vs maddeden çeşitli şekillerde yapılmış uydurma ilahlar³³ arasındaki farkı görmelerini sağlamaktır. Bu sahte ilahların sahteliğini bilimsel ve edebi bir dille "Onları sana bakar görürsün. Halbuki onlar, görmezler..." (A'râf-7: 198) ifadesini doğrudan fiziki varlık olarak tapılan putları-heykelleri betimleyerek anlatmaktadır. Putları bakabilen varlıklar olarak tasvirinin amacı putların yüzlerinin tapınanlara doğru dönük durduklarını gösterir. Bu tip putlar-heykeller Mezopotamya kültürlerindeki heykellerin en belirleyici fiziksel özelliğidir. Arap dilinde "yüz-yüze" "karşılıklı" anlamında "karşılıklı iki dağ" benzetmesi ile aynıdır. Burada cansız heykelin karşısında durarak tapınan bir kişinin tapılan nesne ile karşılıklı-antitetik duruş tasviri yaparak her ne kadar tapınan canlı olsa da haktan yüz çevirdiği için görme yerine bakma fiilini kullanarak haktan istifade etmemiş bir kalp ve nefis anlatılmıştır. Çünkü onlar (müşrik-put) için bakmanın gerçekleşmesine rağmen, gerçeği görmenin uzağında oldukları ifade edilmiştir. Kısaca sen, onların sana baktıklarını sanırsın fakat onlar, aslında bakamazlar, kördürler. Bir bakıma onlar seni

ve atalarına bol nimet verince (Allah'ı) hatırlamayı unuttular ve helaki hak eden bir toplum oldular." Furkan-25: 17-18; Putlarla ilgili diğer ayetler: Şuara-26: 71: "Onlar "Putlara tapıyoruz ve onlara tapmaya devam edeceğiz!" demişlerdi."; Ankebut-29: 17: " Siz Allah'ın peşi sıra birtakım putlara tapıyor, asılsız sözler uyduruyorsunuz. Şüphesiz ki Allah'ın peşi sıra tapıtıklarınız, size rızık veremezler. Rızıkı Allah katında arayın! O'na kulluk edin ve O'na şükredin! Yalnızca O'na döndürüleceksiniz."; Ankebut-29 25: "(İbrahim) şöyle demişti: "Siz sadece aranızdaki dünya hayatına özel bir sevgi uğruna Allah'ın peşi sıra birtakım putlar edindiniz. Sonra kıyamet günü birbirinizi tanımazlıktan gelecek ve bir kısmınız bir kısmına lanet edecektir. Barınağınız ateştir; sizin için asla yardımcılar da yoktur!". Putlarla ilgili diğer ayetler: Şuara-26: 71: "Onlar "Putlara tapıyoruz ve onlara tapmaya devam edeceğiz!" demişlerdi."; Ankebut-29: 17: " Siz Allah'ın peşi sıra birtakım putlara tapıyor, asılsız sözler uyduruyorsunuz. Şüphesiz ki Allah'ın peşi sıra tapıtıklarınız, size rızık veremezler. Rızıkı Allah katında arayın! O'na kulluk edin ve O'na şükredin! Yalnızca O'na döndürüleceksiniz."; Ankebut-29 25: "(İbrahim) şöyle demişti: "Siz sadece aranızdaki dünya hayatına özel bir sevgi uğruna Allah'ın peşi sıra birtakım putlar edindiniz. Sonra kıyamet günü birbirinizi tanımazlıktan gelecek ve bir kısmınız bir kısmına lanet edecektir. Barınağınız ateştir; sizin için asla yardımcılar da yoktur!".

³¹ Allah'tan başkasından şefaata dilemekle ilgili bkz. Zümer-39: 3: " Dikkat edin! Arı duru din yalnızca Allah'a aittir. O'nun peşi sıra dostlar edinenler "Onlara, bizi yalnızca Allah'a biraz daha yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz!" (derler). Şüphesiz ki Allah ayrılığa düştükleri şeyler (konusunun)da aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz ki Allah yalancı ve inkarcı kimseyi doğru yola ulaştırmaz." ; Zümer-39: 44: "De ki: "Şefaata tamamen ve yalnızca Allah'a aittir. Göklerin ve yerin otoritesi yalnızca O'na aittir. Sonra da yalnızca O'na döndürüleceksiniz."; İsrâ-17: 56: "De ki: "O'nun (Allah'ın) peşi sıra (ilah olduğunu) sandıklarınıza yalvarın! (Ne var ki) onlar, sizin darlığınızı gidermeye de (hakkınızdaki hükmü) değıştirmeye de güç yetiremezler." ; İsrâ-17: 57: "Onların yalvardıkları bu varlıklar bile aslında -hangisi daha yakın olacak diye- Rablerine yol ararlar. O'nun merhametini umar ve azabından korkarlar. Şüphesiz ki Rabbinin azabı sakınılması gereken önemdedir." ; Zuhuruf-43: 86: "O'nun peşi sıra yalvardıkları varlıklar, şefaata (yetkisine) sahip olamazlar. Ancak bilerek gerçeğe şahitlik eden (melek)ler hariç!"; Rum-30: 13: "(Allah'a koştuğunuz) ortaklarından kendilerine hiçbir şefaataçı çıkmayacaktır. Zaten onlar ortaklarını da inkâr edeceklerdir.". Allah dışındakilere aşırı saygı gösterme, yüceltme, ululama, tanrılaştırma yani tazimde bulunma ile ilgili ayetler için bkz. Maide-5: 116: "(Hani Allah "Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara 'Beni ve annemi, Allah'ın peşi sıra iki ilah edin!' diye sen mi dedin?" dediği zaman, (İsa) "(Haşa)! Sen yücesin. Hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Ben onu böyleseydim sen onu elbette bilirdin. Sen bendekini bilirsin, (oysa) ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki gizlilikleri bilen ancak sensin sen." demiş (olacak)tır!"; Tevbe-9: 31; "(Yahudiler) hahamlarını (bilginlerini), (Hristiyanlar) da rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i (İsa'yı) Allah'ın peşi sıra rabler edinmişlerdi. (Oysa) onlara ancak tek bir ilaha kulluk etmeleri emrolunmuştu. O'ndan başka ilah yoktur. O, onların ortak koştuğularından yücedir." ; Sebe-34: 40: "O gün (Allah) onların hepsini toplayacak; sonra meleklerle "Size tapanlar bunlar mıydı?" diye (sora)caktır."

³² Bakara-2: 165: " İnsanlardan bazıları, Allah'ın peşi sıra ortaklar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (onlarınkinden) çok daha fazladır. Zalimler azabı gördükleri zaman (anlayacakları gibi) bütün kudretin yalnızca Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu keşke (önceden) gör(üp anlayabil)seleirdi! "

³³ A'râf -7: 190: "(Allah) onlara iyi (sağlıklı) bir çocuk verince, kendilerine verdiği (çocuk) hakkında O'na ortaklar koşarlar. Allah ise onların ortak koştuğularından yücedir." ; A'râf -7: 191: "Kendileri yaratılmakta olan ve hiçbir şey yaratamayan varlıkları mı (Allah'a) ortak koşuyorlar!"; A'râf -7: 192: " (Oysa putlar, onlara yardıma güç yetiremez, (kendilerine bile) yardım edemezler." ; A'râf -7:193: " Onları (putları) doğru yola çağırırsanız size uyamazlar; onları davet etseniz de sussanız da sizin için birdir." ; A'râf -7: 94: "Allah'ın peşi sıra yalvardıklarınız da sizin gibi kullardır. Doğruysanız, kendilerini çağırın da çağırınıza cevap versinler!"; A'râf -7: 195: " (Putların) kendileriyle yürüyebilecekleri ayakları, tutacakları elleri, görecekları gözleri veya duyacakları kulakları mı var (neleri var)! De ki: "Ortaklarınızı çağırın, sonra bana (istediğiniz) tuzağı kurun; bana göz bile açtırmayın!"; A'râf -7: 196: " (De ki: "Şüphesiz ki benim dostum, iyileri sahiplenen (koruyan) ve o kitabı (Kur'an'ı) indiren Allah'tır." ; A'râf -7: 197: " O'nun (Allah'ın) peşi sıra yalvardıklarınızın size yardıma güçleri yetmez; onlar kendilerine de yardım edemezler."

göremez ama sen, sana bakıyorlar sanırsın³⁴. Daha açıkça ifade etmek gerekirse tanrı heykeli bile kendisine tapınanların hayatta oldukları dönemde bile faydası yokken binlerce yıl toprak altında çaresizce çıkarılmayı beklemiş ve en son müzede sergilenmiş bir eser, bugün insanlara tanrı nasıl olabilir? Aslında müzelerdeki eserler de çok şey söylüyorlar ama anlamak için düşünmek gerekmez mi?

Bu ayetlerden anlaşıldığı gibi Kur'an, insanları uyarı için putları tarif ediyor ve konuşuruyor. Aynı zamanda geçmişe sahip çıkıyor ve çıkılmasını emrediyor. Ne yazık ki toplumun büyük çoğunluğu, "define", "para", "baldırı çilak heykel", "gavur malı", "çanak-çömlek" diye aşağılayarak savunmasız, kimsesiz, kendilerini savunamayan geçmişi ve izlerini izlerini (Allah'ın ayetlerini) inkar etmeye ve yok etmeye devam ediyor. Fakat geçmişin koruyucusu da O'dur ve biz de geçmişte yerimizi heykeller gibi 'konuşmak üzere' alacağız.

3. MEZAR SAHIPLERİNİN BEDDUALARI: ESKİ TOPLUMLARIN MEZARLARINI KORUMAK İÇİN YAPTIKLARI BEDDUA VE LANETLER KİMİN İÇİN?

Bu dünya, yaşanılanların delili, olay mekanıdır. Bugün görülen ve toprak altında kalanların tümü yaşayanlar için hayattayken ve yeniden hayat bulunan öteki dünyanın delilleridir. Geçmiş, eski yani antik dönem, Kur'an'ın şahitleri değil mi?. Kur'an, sizden öncekilerin mezarlarını açın ve yağmalayın mı dedi? Ne yazık ki insanlık, başından beri bu hastalıklı ruh olan defineciliği ve mezar soygunculuğunu sonradan gelenlere miras bıraktı. Antik metinler ve definecilik ile ilgili yapılan çalışmalar göstermektedir ki insanlığın bu gökyüzü altında geçmişe saygı konusunda övülecek bir tarafı yoktur. Definecilik yani gömülü olan her şeyin -kabul edilir olmasa da- belli inançlar ve uygulamalar (ritüeller) ışığında çıkarılması düşünce ve davranışı, insanlık tarihiyle aynı anda başlar. Arkeoloji biliminin başlamasından binlerce yıl önce de defineciler tarafından açılmış ve soyulmuş çok sayıda mezardan söz edilir. Bugün bilimsel ve teknik açıdan incelenen ölümler şehri yani mezarlıklarda da (nekropoller) bu tahribat izleri kolaylıkla görülebilir.

Antik çağda özellikle mezar yazıtlarında kullanılan *tymborykhia* (mezar soygunu/kırma) (Gerner, 1941: 230-271; Ögüş, 2017; Özhan & Yaman, 2019: 113-124) ve *asebeia* (kutsala ve ölü atalara saygısızlık/dinsizlik) (Pizzi, 2011: 59-76; Niaden, 2016: 59-74), kelimeleri genelde mezara ve kutsala yağma ve tahrip amaçlı yaklaşmak için kullanılır. Antik Çağ'da insanlar, mezarları veya lahitlerini, içindekilerini korumak için üzerlerine "lanet-beddua ifadeleri" yazarlardı. Bu yazılar ile mezarlar ve içindekilerin korunacağına ve sonsuza dek rahatsız edilmeden ölümden sonraki yaşamın tadını çıkaracaklarına inanırlardı. Bazıları "tanrı adını anarak" veya "tanrıların öfkesi ile korkutarak" (Akıncı Öztürk & Malay, 2012: 89-72) soyguncuyu bir tehdit ile mezarlarından uzaklaştırmayı düşündüler. "Kemiklerini kımldatana veya yerinden hareket ettirene lanet olsun", "boynu kuş gibi kırılsın" (Colledge, 2015: 53) gibi beddualar, bu mezarları tahrip eden hastalıklı düşüncenin (definecilik) sonucudur. Hatta aslan, boğa, yılan, göz vs sembollerin mezarı ve ölüyü koruyacağı inancı her zaman vardır. Ancak bu korumanın defineciler karşısında pek de bir işe yaramadığı anlaşılmaktadır (Lempidaki, 2019: 95-114).

En güzel örneklerden biri İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde yer alan ve MÖ. 6. yy'a ait Mısır stilindeki antropoid (insan biçimli) Tabnit lahididir. Sidon'da bulunmuş ve Osman Hamdi Bey tarafından İstanbul'a getirilen eserin gövdesinde yer alan hiyeroglif kitabeye göre Lahdin ilk sahibi Paenptah adlı Mısırlı bir generaldir ve Mısır yazısı ile şu beddua yazılıdır: "Her kim ola ki, benim lahdimi açar, Tanrı (Allah) onun cezasını, belâsını versin.". Lahdin gömülü olduğu coğrafya Mısır yönetiminde idi. Bir zaman sonra yerel kral Tabnit aniden ölünce Mısırlı generalin lahdi boşaltılır ve mumyalanarak içine yerel kral gömülür. Üstteki Paenptah'ın bedduası altına (ayak ucuna) bu kez lahdin ikinci sahibi Tabnit'in Fenike dilinde kitabesi ile şu beddua yazıtı yerleştirilir: "Ben Astarte rahibi ve Saydalılar kralı Tabnit bu lahit içine gömülüyorum. Ey benim mezarımı bulan kimse her

³⁴ Benzer ifade sarhoş olmadıkları halde sen onları sarhoş görürsün ifadesinde vardır. Bkz. Hacc-22:2: "Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın, emzirdiğinden vazgeçer ve her gebe kadın, taşıdığını düşürür. Sen o gün insanları sarhoşlar halinde görürsün; oysaki onlar sarhoş değildir, ama Allah'ın azabı çok şiddetlidir".

kim olursan ol benim lahdimi açma ve benim huzurumu bozma. Çünkü yanımda ne gümüş, ne altın ne de define vardır. Bu lahit’de yalnızca yatmaktayım. Bana mezar olan bu lahdi açma, bu türlü hareket Astarte’ye karşı büyük bir hakarettir. Eğer benim tembihimi tutmaz, aksine mezar odamı açar ve benim huzurumu kaçırarak olursan, yaşayan insanlar arasında ve güneş altında nesilden ve nesepten mahrum kal ve ölümler arasında yatacak yer bulma” (Bommas, 2006: 1-15).

Marmaris-Turgut Mahallesi Hellenistik anıt mezar: “Siz beyaz dişli hayvanlar, her zaman size öngörülen yerde kalın. Çünkü ben en yukarıda olarak her şeyi gözetleyeceğim ki hiçbir korkak adam gelip de mezara zarar vermesin. Çünkü bu savaşta ölen Diagoras isimli bir adamın ve örnek çocuklar yetiştirmesiyle ve kocasına sadakat anlayışıyla herkesten üstün olan ve babasının Aristomakha olarak adlandırdığı tanrılarla kıyaslanası karısının mezarıdır’.”

Amasya Müzesi’nden Roma Dönemi’ne ait mermer lahit (MS.3.yy): “Saygı ve merhamet duygularıyla yaklaşanlar Tanrı’dan iyilik görsünler. Ancak kötü niyetle yaklaşanlar, mezarı ele geçirmeye çalışanlar veya başka kötülük yapanlar için bu dünya basılmaz, denizler aşılmaz olsun. Çocuklarının, özellikle de karısının hayrını görmesin. Rızkı azalsın.”.

Nikomedia (İzmit)’te Roma Dönemi Lahdi: “Ben Romalı kadın Oktabia. Nicomedia (Antik İzmit) ve çevresinde mutlu bir hayat sürdüm. İyi evlilikler yaptım, güzel çocuklar doğurdum. Her kim ki benim bu lahdimi açar, bedenimi rahatsız eder ve ziyetlerimi çalarsa, en yakın Roma lejyonuna 40 bin gümüş sikke ödeyecektir ve tanrıların bütün laneti de sonsuza kadar onun olsun. Ve siz hayatta olanlar iyi yaşayın, güzel yaşayın, sizlere selam olsun.”

4. İBNI HALDUN’A (1332-1406) GÖRE DEFINECİLİK³⁵

“Yüce Allah arzu ettiği kuluna (layık olana) sayıp tükenmez derecede çok rızık verir”

(Bakara-2:212).

İbni Haldun ‘Define aramak doğal bir geçim yolu değildir’ der ve hatta “şehirlilerden akılları zayıf olan kimseler define aramaya düşkünlüdürler” gözlem ve tespitini yapar. Bu tespit artık bugün şehirli ve köylü-kırsal insan ayrımı yapmaksızın bütün toplum için geçerlidir. İbni Haldun’un yapmış olduğu tespitler ve ileri sürdüğü görüşler İslam tarihi boyunca hiçbir düşünce insanı (filozof), bilim insanı ve dinle meşgul olanlar tarafından dile getirilmemiştir. Aşağıda sadeleştirilerek ve kısmen de kısaltılarak verilen definecilik ile ilgili görüşler günümüz toplumuna tamamen uymaktadır:

“Bu define meraklıları eski toplumların bütün servetlerinin yer altında gömülü olduğuna inanırlar. Bütün bu servetlerin sihirli mühürlerle mühürlenmiş olduğuna ve ancak bu büyü ilmine sahip olanların, bu tılsımların çözülmesine hizmet eden buhur ve kurbanlar getirenlerin, bunları çözen dualar bilenlerin bu büyüülü mühürleri çözebileceğine inanırlar. Kuzey Afrika şehirlilerinin büyüleri çözme ve define bulma inançları vardır. Orta Doğu halklarının da Mısır, Roma ve Pers toplumlarının efsunlayarak servetlerini yerin altında sakladıklarına inanırlar. Buna dair ağızdan ağza batıl inanç-hurafeler türünden hikâye ve sözler aktarırlar. Bu büyüleri çözme ilmini bilmeyenlerin, definelerin bulunduğu yerde kazı yaptıkları zaman bir şey bulamadıkları veya türlü haşerelerle dolu bir hâlde buldukları anlatılır. Mal ve mücevherlere rasgeldikleri hâlde, sihirleri çözme ilmini bilmedikleri için, bekçilerini yalın kılıçla defineleri korurken gördükleri ya da yer titreyerek yere batmaktan korktukları gibi korkunç durumlarla karşılaştıklarına dair bâtil sözler söylerler. Batıda ise doğal yolla kazanç temin ederek geçinmekten âciz olanlar da servet ve rütbe sahiplerine Arap yazısından başka bir yazı ile yazılan ve etrafi açıklayıcı notlarla çevrilmiş olan veya yabancı dillerden çevrildiği iddia edilen yazılar sunarlar. Bu yazıların büyüleri çözen, sırları ve definelerin yerini bildiren ve o definelerin sahipleri olan milletlerin yazısını olduğunu söylerler. Bunlar sayesinde defineleri araştırmak ve kazılarda bulunmak üzere kendilerini göndertmek ve bu yolla kazançlar temin etmek isterler.

Kendilerini onlara başvurmaya sevk eden sebebin ancak idarecilerin cezalara çarptırmalarından korunmak ve bu rütbe sahipleri sayesinde hürmet kazanmak olduğunu süslü olarak gösterirler. Bunlardan

³⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, (Dördüncü Bölüm: Define aramaların tabii bir geçim yolu olmadığına dair): Metin sadeleştirilerek verilmiştir ve İslam dünyasında kendisinden sonra özgün fikirlerle definecilik yeniden ele alınmıştır.

bazılarının garip ve nadir görülen bir şeyler bulup bunları sihir ve sihirli diye iddia ettikleri de olur. Bunlar bu garip nesnelere, iddialarını tasdik ettirmek üzere yaldızlı gösterirler. Gerçekte ise gösterdikleri nesnelere sihirle ilgili olmaktan çok uzaktır.

Akılları kıt olanlardan bazıları, işçi toplayarak, rakiplerine ve devlet memurlarına görünmekten sakınarak geceleri kazılara başlarlar. Kazılarda bir şeye rast gelmezlerse, bunu definelerin tılsımlı mühürleri kırmak için gereken vasıtaları bulamadıklarına bağlarlar. Başarısızlıklarını böyle bahanelerle örtmeye çalışıp kendilerini aldatırlar. Bunları bu yolda hareket etmeye iten sebeplerin biri de, akıl kıtlığı yanında, doğal kazanç vasıtaları olan ticaret, çiftçilik, sanat ve hüner yoluyla geçinmekten kabiliyetsiz olmalarıdır. Bundan dolayı doğru olmayan yollarla kazanç temin etmek isterler. Zira mesai harcamaktan ve kazanç elde etmekten âciz kalmışlar; rızık elde etmek için yorulmadan ve terlemeden ona konmayı iyice benimsemişlerdir. Hâlbuki bilmiyorlar ki, yöntemsiz olarak rızık talep etmek suretiyle kendilerini daha ağır yorgunluklara, didinmelere ve şiddetli çabalara düşürmüş, bununla beraber ceza görme tehlikesine atmış oluyorlar.

Çoklukla insanları define aramaya sevk eden şeylerin biri de fazla zenginlik, gönenç içinde yaşam ve her şeyde bolluktur. Bununla ilgili âdetler ve bu âdetlerin sınırın son noktasını aşması, çeşitli yöntemlerle elde ettikleri kazançların lüks hayatın gerisinde kalması ve alışkanlıkların gereğine yetmemesidir. Bir kimse, doğal bir yoldan kazanıp geçinmekten âciz kalınca, hiçbir sıkıntıya katlanmadan, muazzam bir serveti bir defada bulmayı hayal etmekten kendini kurtaramaz. Esiri olduğu masraflı alışkanlıkların giderlerini bu yoldan karşılamayı arzular. O yüzden de, hırsla define bulmak için bütün çabasını harcar. Bundan dolayı, en fazla hırs gösterenlerin, refah içinde yaşayan yönetici kesim ve bu ailelere mensup kişiler ile iktisadî durumu rahat ve çok rahat yaşam süren şehir sakinleri oldukları görülmektedir. Örneğin batılılarla karşılaşan Kahirelilerin, onlarla bu konuyu konuştukları, onların yardımı ile orada, bir define bulmayı umdukları konusunda böyle şeyler anlatılmıştır. Kahireliler ayrıca, toprağın derinliklerinde suların kaybolmasını, büyüyle nehrin akış yönünü değiştirme ve sularını kurutma imkânını araştırıyorlardı. Çünkü genelde, gömülü hazinenin tümünün Nil'in yatağında olduğuna, o bölgelerdeki bir defineyi gizleyen en büyük örtünün Nil Nehri olduğuna inanıyorlardı.

Definelerin yerini gösterdiğini iddia ettikleri belgelere sahip olanlar, definelere ulaşamayınca yalanlarını gizlemek ve bu yoldan geçinmeye devam etmek için, mazeret olarak, (şiddetli) akan Nil sularını ileri sürüp onları kandırıyor ve sahtekârlıklarını bu suretle gizleyip geçinmenin yolunu buluyorlardı. Onlardan bu çeşit şeyler dinleyenler, sihirle suları yerin dibine çekmek için hırsla hareket ederlerdi. Onun için sihre inançları daha artar. Bu yüzden sihre düşkün olma meselesi, tâ başlangıçtan beri bu bölgede miras yolu ile aktararak gelmektedir³⁶. Firavun ile ilgili sihir kıssası, onların bu konuda uzmanlık sahibi olduklarının göstergesidir.

Batı halkı, doğu hakîmlerine nispet olunan bir kasideyi, nakledip durmuşlardır. Bu sahtekarlar için bu hususta birtakım garip hâller ve acayip tabirler vardır. Onlardaki sahtekârlık, böyle şeylerle meşhur yerlerde ve define var diye meşhur olan yerlerde ikamet etmelerini temin edecek bir aşamaya ulaşmıştır. Burada çukurlar kazarlar, kendi uydurmaları olan kâğıtlara ve defterlere yazdıkları yazıların bir benzeri olan birtakım işaretleri oraya koyarlar. Sonra bu gibi kâğıtları ve defterleri alarak akıl fukarası kişilerin yanlarına giderler. Muhatplarına buralarda dille anlatılmayacak kadar çok servetin gömülü olduğu inancını vererek bu yerleri onlara yüksek fiyatlarla kiralamaya girişirler. Büyüyü bozmak amacıyla bu iş için ilâçlar ve buhur satın almak için onlardan para isterler. Daha önce kendilerinin koymuş oldukları işaretlerin ortaya çıkmasıyla onlara ümit verirler. Bunu görenler bu işe daha şiddetli bir arzuyla koyulurlar. Hâlbuki farkına varamayacakları bir şekilde kandırılmışlardır.

Define bulacaklarını iddia edenlerin kendi aralarında kullandıkları terimler vardır. Bunlar bu uydurma terimleri buhurlarla buhurlamak ve kurban olarak hayvan boğazlamak gibi her çeşit hilelerini konuşurken kullanırlar ve paralarından faydalandıkları kimselerden bu hilelerini gizlemek isterler. Gerçekte ise bu konuda bilgiler verilmemiş ve aktarma yoluyla da haberler nakledilmemiştir, hepsi de uydurulmuş şeylerdir.

Bilinmelidir ki defineler bulunuyorsa da, çok nadiren bir tesadüf eseri olarak bulunur. Bilgi ve araştırmayla bulunmaz. Üstelik servetleri yer altına gömmek genel bir ihtiyaç olmamıştır ki, insanlar servetlerini yere gömdükten sonra sihirli tılsımlarla mühürlemeyi alışkanlık edinmiş olsunlar. Bu, eski çağlarda genel bir ihtiyaç olmadığı gibi, çağımızda dahi genel olan bir âdet değildir. (Hadiste zikredilen ve İslâm fakihleri

³⁶ İbni Haldun, "Mısırlıların sihirle ilgili ilimleri ve eserleri eski Mısır topraklarında ve harabelerde, hâlâ devam etmektedir" der.

tarafından "beşte bir" devlet hazinesine ait olduğu bildirilen hazinelerden maksat, Cahiliye zamanında yere gömülmüş olan servetler olup, yukarda söylediğim gibi, bu defineler araştırılarak değil, ancak bir tesadüf eseri olarak bulunur). Üstelik bir kimse mal ve servetini yer altında saklayan kimse bu servetinden evlât ve torunlarını veya diğerlerini faydalandırmak istemiş olacaktır. İstisnasız olarak, mal ve servetini herkesten gizlemek maksadıyla yerin altında saklamış ise, o kimse mal ve servetinden kimsenin faydalanmamasını ve servetinin yok olup gitmesini veya gelecek milletlerden bilmediği birinin faydalanmasını istemiş olur. Bu ise akli başında olanların, hiçbir sebeple, yapacakları bir iş değildir.

Bu işaretlerin defineleri saklamak amacına ters olduğu çok bellidir. İnsanların defineler bırakırken elbette, bir amaçları var. Mal ve servetini yer altında saklayan kimse bu servetinden evlât ve torunlarını veya diğerlerini faydalandırmak istemiş olacaktır. İstisnasız olarak, mal ve servetini herkesten gizlemek maksadıyla yerin altında saklamış ise, o kimse mal ve servetinden kimsenin faydalanmamasını ve servetinin yok olup gitmesini veya gelecek milletlerden bilmediği birinin faydalanmasını istemiş olur. Bu ise akli başında olanların, hiçbir sebeple, yapacakları bir iş değildir.

Geçmişte bizden önce yaşamış olan toplumların servetleri ve bu servetlerin bolluğu hakkında söylenen sözlere gelince: Bilinmelidir ki, altın, gümüş, mücevherat, eşya, demir, kurşun, bakır ve diğer madenler hep insanların topluluklar hâlinde çalışmaları sayesinde elde edilen maldan ibarettir. Bunlar toplumların olgunlaşması oranında artan, üretim ve geçim şartlarının düşmesi oranında azalan nesnelere dir. Bu servetlerden insanların ellerinde bulunamı elden ele geçer, ata babalardan miras olarak kalır, amaçlara ve toplumsal hayatın gereklerine göre bir yerden bir yere, bir devletten başka bir devlete intikal eder. Meselâ mal ve servet Batı'da ve Kuzey Afrika'da eksilmiş ise, Batı Avrupa ve Slavlarda çoğalmıştır. Mısır ile Şam'da azalmış ise, Hint ile Çin'de azalmamıştır. Bunlar âlet ve araç olup bayındırlık onları çoğaltır veya azaltır. Ayrıca diğer varlıklar gibi madenler de âfetlere maruzdur. İnci ve mücevher bütün varlıklara oranla daha çok çabuk âfetlere maruz kalır. Altın, gümüş, kurşun, bakır ve kalayın durumu da böyledir. Bunların her biri kısa bir süre içinde yok olup gidebilir. Mısır'da define aramanın çok olmasının sebebi şudur: Binlerce yıl Mısır'ın eski halkı (Kıbtîler) gelenekleri olduğu üzere, ölülerini sahip oldukları altın, gümüş, mücevher ve incileriyle birlikte gömerlerdi. Persler Mısır'ı ele geçirdikten sonra onlar Eski Mısırluların mezarlarını açarak yer altından, aklın almayacağı çok servet çıkarttılar. Perslerden sonra Yunanlılar da aynı şekilde hareket ettiler. Kralların mezarları olan piramitlerde ve başkalarında sayıp tükenmez derecede çok defineler buldular. Bu tarihten sonra Eski Mısırluların mezarlıkları define bulunduğu tahmin edilen bir yer olarak tanındı. Gerçekten de bu kabirlerde, definelerde ölüleriyle birlikte gömülen mallar ve ölülerini ululamak üzere gömdükleri nesnelere, bunlar içerisinde altın ve gümüş tabak, çanaklar ve lahitler bulunmaktadır. Bundan dolayı, binlerce yıllardan beri Eski Mısır Mezarlıkları define bulunan yerler diye tanındı. İşte bundan dolayı Mısır halkı define aramaya önem verdi. Çünkü gömülü yerlerden defineler çıkartılıyor. Mısır'da hüküm süren devletler, yıkılma zamanlarında paraya ihtiyaçları arttığı zaman, esnafa ve define araştıranlara vergiler yüklediler. Akılları kıt olan aç gözlülere ödeyecekleri mal ve paralar karşılığında define araştırılmasına müsaade edildi. Hevesliler, devletin bu iznini fırsat bilerek, define araştırmaya koyuldular; bunlar, bu kadar masraflara katlanıp emek harcasalar da, bütün bu emek ve masrafları boşuna oldu, bütün hedefleri boşa çıktı.

Ziyana-zarara uğramaktan Yüce Allah'a sığınırız. Bu gibi şüphelere kapılmış ve belâyâ uğramış olanlar, Resûlullah'ın istemediği ve ondan Allah'a sığındığı gibi, geçinme hususunda âciz olmaktan Allah'a sığınmalı, bu şeytanî yoldan nefislerini korumalı ve yalan hikâyelere kulak tıkamalıdır".

5. OSMANLI DÖNEMİ'NDE DEFİNECİLİK

İslam ve Türk İslam tarihinde kurulan devletlerin hemen hemen hepsinde görülen eksik hukuki uygulamalar Osmanlı Devleti'nde de vardır (Madran 1986). Henüz 'geçmiş toplumlara bakış nasıl olmalıdır?' aşamasına gelmediği için definecilik, İbni Haldun'un da dediği gibi para-altın olarak görülmüş ve hukuki açıdan yasalar ve fetvalar türetilmiştir. Bu örnekler sayıca çoktur. Ancak toplumu aydınlatan düşünce insanların (Hz. Ali ve İbni Haldun gibi) fikirleri ve görüşleri dikkate alınmadığı için pagan-putperest kùltürün ve İslami dönem kùltürlerin mallarını yağmalamak ve hukukunu oluşturmak doğru olarak kabul edilmiştir. Defalarca dile getirildiği gibi İslam filozofları içerisinde devleti ve toplumu binlerce yıl ayakta tutacak yasaları yapacak ve sıkışınca toplumun önünü açacak çok sayıda mükemmel örnek veya rehber vardır. Ne yazık ki güneşin altında değişen yeni bir şeyin

olmadığı ve defne hikayelerinin Osmanlı Dönemi'nde de devam ettiği görülmektedir (Yaşa & Açık, 2021: 315-331). Bu inanışa sahip toplumlarda define ve kültürel miras yağması her zaman mevcuttur.

Osmanlı arşivlerinde de yeterince fıkıh kitabı ve fetva macmuası birikmiş durumdadır. Defineler Kenz-i İslami (İslami dönem definesi), Kenz-i Cahili (İslam öncesi ve Müslümanların hakimiyetine girmeden önce gömülmüş define) adları ile sınıflandırılmıştır. Uygulamada genelde devletin hak sahibi olduğu görülür ve bunun hukuki dayanağı vardır. Defineciliğin yasaklanması söz konusu değildir. Define vergisinin alınması ise biraz sorunludur ve çoğu kez hükümdarın yetkisine bırakılmıştır. Ağırlıklı olarak definenin kime ait olduğu ve vergilendirilmesi sorunu dikkat çeker (Akgün, 2012: 59-81). Definenin kime olduğu konusunda bugünkü gibi devlet-vatandaş karşı karşıya kalmıştır. En sevindirici yanı ise define vergisinin muhtaç, yetim ve yolda kalmışlara, ilim adamları ve talebelerine sınır boylarında nöbet tutan askerlere, imar faaliyetlerine ve hayır işlerine harcanmış olmasıdır. Uzun bir süre hukuki statüsü olmayan defineler ve eski eserler için 1869, 1874, 1884 ve 1906'da çeşitli Asar-ı Atika Nizamnameleri çıkarılarak eski eser (antika) niteliğinde olanlar bu nizamnamelere göre değerlendirilmiş, antik sınıfı dışında kalanlar ise fıkıh usulüne göre değerlendirilmiştir. Bu nizamnamelerde yer alan define arama izni bazı esaslara bağlanmış ve hala bu esasların devamı olan bir 'resmi define arama izni' (2863 sayılı kanununun 50. maddesi), insanlığın geçmişini define adı altında yağmalayarak-tahrip ederek varlığını korumaktadır.

6. DEFİNECİLİK ve YAĞMA PAGAN-PUTPEREST TOPLUMLARDAN KALMIŞ BİR GELENEK DEĞİL Mİ?

*"...Sana gelen bilgidен sonra onların arzularına uyacak olursan, işte o zaman zalimlerden olursun"*³⁷

Geçmiş kültürlerin-Kültürel mirasın kasıtlı olarak yok edilmesinin tarihi, uzun ve çeşitli olduğu gibi yağmaların sebepleri de çok değişiktir. Mezopotamya ve özellikle Mısır'da başlayan definecilik - kesintiye uğramadan- aynen günümüze ulaşmış gibidir. Definecilik yeryüzünde en yaygın ve sürekli görülen 'davranış hastalıklarından biri' denebilir. İflas ettiren boş uğraş, 'meslek' değildir, okulu olamaz.

Günümüzde de olduğu gibi toplumsal, dini, siyasi, ideolojik veya politik olarak güdülenen geçmişi tahribat (ikonoklazma: put kırıcılık), yok edilmiş bir geçmişi veya yöneticilik vasfı kalmamış bir düzeni tasvir eden temsili işaretleri yok ederek yeni toplumun hafızasını tazelemeye çalışır. Dini sembollere saldırı, 'gerçek olan sadece benim inancım' diyerek bu uğurda putperestliğe ve sahte tanrılara karşı mücadelenin yanı sıra, başka bir dinin tasvirlerine duyulan nefretten de beslenir. Ekonomik amaçlı kültürel yıkım, önemli alanların veya anıtların maddi-para kazanç amacıyla yağmalanmasıdır. Kültürel mirası yok eden çeşitli nedenler vardır. Tahribat nedenleri birbirinden açıkça ayrılmasa da her zaman çok yakın ilişkilidirler. Dünya'nın merkezinde (Orta Doğu) bir çok memlekette Batı'nın yaptığı kültürel yıkım, insan hakları ihlalleri ve insanı ortadan kaldırma gibi diğer zulümlerle de sıklıkla kol kola gider. Her ne kadar ilk anda etnik temizlik ve soykırım gibi insan hakları ihlalleri anlaşılrsa da daha çok kültürel yıkım söz konusudur. Bireysel hata olan definecilik ise daha çok aile için sorunların (ihmal edilmiş çocuklar ve eşler) kaynağıdır.

6.1. Devlet (ordu) ve Toplum Eliyle Yapılan Tahribat: Arkeolojik anlamda bilinen ilk kazıları Mezopotamya'da MÖ.6. yy' da Yeni Babil Krallığı'nın son üyesi Nabonidus yapar (Schnapp, 1996; Winter, 2000: 1786). Zaman zaman bilinen ilk defineci olarak anılsa da definecilerden farklı olarak 'restorasyon yapmak gibi' amacı da vardır. Bu nedenle 'arkeolog kral' olarak anmak daha doğrudur.

Bütün toplumlar, kendilerinden önceki toplumların eserleri ile ilgilenmişlerdir. Fakat bu ilgi, şartlara bağlı olarak bazen olumlu, çoğu kez de olumsuz davranışlara dönüşmüştür. Eskiye olan ilginin nedenleri farklıdır. Bunlar, inanç kaynaklı saygı veya korku, sanat değeri, maddi değer ve kullanım açısından işlevselliği gibi çeşitlidir. Yağmacı yöneticiler ve definecilerin en çok tahrip

³⁷ Bakara-2:145.

ettikleri, mimari eserlerdir. Bazen de çoğu kez yeniden kullanım açısından yararlı görülürken, eski, estetik değeri, kullanılabilir olması ve maddi değer açısından da hedefe konmuştur. Yağmacı Romalılar gibi defineciler de taşınabilir olanlara daha çok sanatsal, izlenim zevki ve maddi açıdan önem verdiler. Antik kaynaklar, kültürel mirasın yok edilmesine yol açan çok sayıda örnek ve nedenden söz ederler³⁸.

Mağlup olmuş bir şehrin ganimetlerinin, zafer kazanan güç tarafından yağmalanması ve talan edilmesi eski çağlarda olağan bir durumdu. Bu gerçek daha sonraki dönemlerde zafer kazananın hakkı olarak kabul edildi. Mağlup edilen halkın büyük bir kısmı herhangi bir koruma hakkı ve istek sunma hakkına sahip değildi. Değerli ve kullanışlı olan her şey çalınırdı. Ancak, dikkat çeken nokta, dini sembollere saldırının öne çıkmasıdır. Bir kampanya varmış gibi sanat eserlerinin ve kültürel eserlerin hedefli bir şekilde yok edilmesi moda olur. Bu eylem, heykellerin ve diğer tasvirlerin veya anıtların siyasi veya dini nedenlerle yok edilmesi, toplumsal inancın yönlendirdiği bir harekettir. Aslına bakılırsa, bu tür eserlere genelde siyasi anlamda yeniden bir anlam yüklenir ve yeni bir isim verilir. Örneğin Hıristiyan Romalı, daha önce putperest olan bir Romalı'nın yaptığı imparator (Augustus) heykelinin altına haç işareti yapmakta ve heykeli de kendi kültürel kimliği altına almaktadır. Bu eserlerin kamusal alanda zafer hatıraları olarak sergilenmesiyle, diğer halklara karşı kazanılan askeri zaferler kalıcı olarak anılabiliyor ve tahakküm iddiaları etkili bir şekilde görselleştirilebiliyordu. Antik çağda kültürel mirasın yok edilmesi bu nedenle çoğu durumda (Asur ve Babil'de olduğu gibi) siyasi ve dini güdülenmenin sonucudur³⁹.

Geç Antik Çağ'da Hıristiyanlığın yükselişinden sonra, özellikle Roma İmparatorluğu'nun doğu kesimlerinde, Hıristiyanlığın takipçileri ile pagan dinlerinin mensupları arasında ciddi çatışmalar yaşandı. Bu düşmanlıkları yönlendiren güçler aynı zamanda siyasi ve ekonomik güç için de çaba gösteriyorlardı. Hıristiyan tarafında odak noktası yalnızca pagan kutsal alanlarının yok edilmesi ve bunların kiliseye dönüştürülmesi değildi. Daha ziyade, asıl endişe, her tapınağın altın, gümüş, değerli taşlar ve diğer hazinelerden oluşan zenginliğine el konulmaktaydı. MS. 392'de İskenderiye Serapeum'u olarak bilinen tapınağın yıkılması ve yağmalanması, pagan karşıtı şiddet ve eser çalmanın doruk noktasıdır⁴⁰. Geç Antik Çağ'daki ideolojik-dini çatışmalar, kültürel mirasın korkunç bir şekilde yok olmasına neden oldu. Talan edilen eserler sahibine zenginlik, prestij ve güç kazandırıyor. Dini çelişkiler çoğunlukla sadece bir bahaneydi. Özellikle Doğu Roma İmparatorluğu'nda, Geç Antik Çağ'da devlet, bu çatışmalarda itici güç değil, bizzat yöneticisiydi⁴¹.

6.2. Birey veya Grupların definecilik ve mezar soygunları; Bütün toplumlarda definecilik ve mezar soygunculuğu vardır. Fakat piramit denen anıt mezarları ile tanınan Mısır, bu konu için

³⁸ Örneğin tanınmak isteyen Herostratus, MÖ 365'te Küçük Asya'daki Efes'teki Artemis Tapınağı'nı ateşe verdi. Persler'den intikam almak isteyen Büyük İskender, MÖ 330'da Pers başkenti Persepolis'i tahrip etti. Roma Devleti MÖ 146'da Yunan şehri Korinth'i yağmaladı ve her ikisi de yıkımları açısından şaşırtıcı olduğu kadar askeri açıdan pek bir anlam ifade etmez. Siyasi nedenlerden ötürü Kartaca -Romalı general Scipio'nun (Korint'le aynı sene) Roma'nın en önemli çağdaş rakiplerinden birini yok etme emri üzerine- yerle bir edildi. Sivil halk da, genellikle buna eşlik ettiği için, bu tür bir yıkımdan katliamlar ve köleleştirme gibi ciddi sorunlarla yüzleşmiştir.

³⁹ Kültürel mirasın yok edilmesi ve halklara yapılan zulümler, Antik Mezopotamya'nın yazılı dönemlerinden beri bilinmektedir. Örneğin Asur İmparatorluğu'nun MÖ. 600 civarında çöküşünden sonra, Assur ve Ninova gibi şehirlere karşı yoğun bir nefret meydana gelmiş ve sanat eserleri yok edilmiştir. Örneğin Asur hükümdarlarının mezarları ve kabartmalardaki yüzleri bilinçli bir şekilde yok edildi. Yenilenlerin geçmişteki görkemli başarılarını gelecek nesiller görmesin diye saray kabartmaları da tahrip edildi. Asurlular daha önce de benzer bir tepki göstererek belirli hükümdarları ve hanedanları, antik dünyada tanınan bir uygulama olan, heykeltıraşlık eserlerini yok ederek geçmişi ve geleceği bütünleştiren hafızadan silmişlerdi.

⁴⁰ Serapis, şehrin Mısırlı ve Yunan sakinleri tarafından eşit derecede saygı görüyordu; aslında Serapeum, İskenderiye'nin en önemli kutsal alanı olarak kabul ediliyordu. Hıristiyan Theophilos'un (813-842) düzenlediği tüm pagan kültlerinin şiddetle bastırılması, halk arasında aşırı kutuplaşmaya neden olmuştur. Kanlı çatışmalara yol açmış ve ardından putperestleri isyanla suçlamıştır. Bu ve benzeri olaylarla İskenderiye Serapeum'u ve diğer tapınaklar yerle bir edildi; bu, yaygın yağma, yıkım ve tahribatla kol kola giden bir yok etme planı ve uygulamasıydı. İskenderiye Serapeum'unun kült heykeli parçalara ayrıldı ve halka açık şekilde şehrin farklı yerlerine dağıtıldı, ancak daha sonra amphitiyatroda yakıldı. Bu davranış, benzeri az görülen nefretin ve saygısızlığın göstergesidir.

⁴¹ Geç Roma yönetiminin elinde, Bizans kilisesinin örgütsel kabiliyetine, askeri becerisine ve seferberlik potansiyeline karşı koyabilecek çok az rakip vardı. Çağdaş kaynaklar nüfusa yönelik sonuçları büyük yıkım olan yağmalar bir yana, pagan kutsal alanlarının tahrip edilmesi, ekonomik nedenlerden kaynaklanmasının yanı sıra, gerçekte toplumda aşırı düşüncedeki birey ve grupların engellenemez tavrıdır.

yeterince aydınlatıcıdır. Arkeolojik belgeler, Mısır Firavunları ve Mısır'ın yüksek devlet memurlarının görkemli mezarlarından sıklıkla söz ederler. Ancak bu söz sahibi güçlü yönetici ve memurlar, bir yandan anıt mezar inşa ederken diğer taraftan define avcılarına karşı da hem mezarların tasarımında farklı uygulamalar yapıyor hem de bekçiler ile koruma önlemleri alıyorlardı (Trigger, 2006: 44). Antik Mısır'da mezarlar, derine yerleştirilmiş mezar odaları, koridorlar, portcullis, koridorların bilinçli olarak moloz ile doldurulması ve mezar girişlerinin kapatılması gibi farklılıklar, mezar soyguncularını uzak tutmak içindir. Bu kadar önlem alınmasına rağmen çok sayıda kral aile üyesi ve idarecinin mezarlarından mumyalar bile çalınmıştır. Üstelik mezarların giriş kapıları ve kapı pervazları üzerine 'lanet yazıları' yerleştirilerek definecilerden mezarlar korunmaya çalışıldığı halde. Ancak hem mezarlık bekçileri hem de defineciler-soyguncular iş birliği yaparak mezarları soymaya devam ettiler. Mısır Firavunlarını bile usandıran ve baş edemedikleri bu soygunlar yüzünden özel olarak hem Thebes kentinden uzağa, hem de ulaşımı zor bir noktaya inşa edilmiş Deir el-Medina adlı köy yerleşimini kurarak sakinlerini kral mezarlarını korumaları için tuttular. Fakat görevliler için ödenen ücretler düşük, temel gıdalar ve bira yardımı gibi merkezden gelen ihtiyaçlar yeterli olmadığından isyanlar mezar yağmalarını doğurmuştur. Caydırıcılık için idam ve cezalar (sopa, kırbaç, burun kesme ve yakma) ise definecilerin ne firavun ne de tanrılardan korkmadıklarını göstermiştir. Adı bilinen ilk soygunculardan biri olan Amenpanufer adlı taş işçisi ve birkaç işbirlikçisi yakalanmış, bir başka soygunda memura rüşvet vermiş ve soygunculuğu alışkanlık haline getirdiğini itiraf etmiştir. Mısır'da piramitler ve diğer mezarların tahribi ve soyulması ile ilgili çok fazla İslami dönem kaynağı da vardır (İbn Haldun, 2013: 634; El Daly, 2005: 31-56).

6.3. MS.18-19. Yüzyıllarda Batıların Yağması; Dünya'nın merkezinin (Orta Doğu'nun) zengin kültürel mirası ve kültür değerleri (Antik Roma mantığıyla) hırs bürümüş gözleri bu coğrafyaya çevirmiştir. Özellikle 18.yy. ve 19. yy.'da Osmanlı coğrafyasına çeşitli sıfat, görev, iş veya bahanelerle gelenler gördükleri karşısında büyülenmiş ve hem gördüklerini Batı'da anlatmışlar hem de çeşitli dernekler vasıtasıyla maddi destek alarak değerli eserleri ülkelerine taşımışlardır. Henüz kültürel bilincin ve antik eserler konusunda bilgisinin ve ilgisinin olmadığı Osmanlı Devleti ise bazen kazılara ve çıkarılan eserlerin yurtdışına çıkarılmasına izin de vermiştir. İzinsiz ve kaçak yapılan kazılarla gizlice bulunduğu öz vatanın koparılan eserler genelde taşınabilenlerdir. Bergama Zeus Sunağı gibi taşınamayanlar ise parça parça sökülerek kaçırılmıştır. Anadolu'nun talan edildiği bu dönemde başlangıçta maddi değer görerek defineciliği ve çıkarılan eserleri fıkıh açısından değerlendiren Osmanlı Devleti, birçok açıdan yetersiz olan bu anlayışı (fıkıh hükümlerini) bir kenara bırakarak yasal açıdan ilkleri de uygulamaya koymuştur. İlk Müzeciliğin kurulması ve Asar-ı Atika Nizamnameleri bu konudaki ilerlemeler ve olumlu adımlar olarak eski eserlerin yurt dışına çıkartılmasını belirli oranda engellemiş ve yapılacak kazıları ise izne bağlamıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde de her ne kadar ballandırılarak kültürel miras konusunda büyük ilerlemeler yaşandığı anlatılsa da müze sayısı (ki hala yetersiz) ve bilimsel kazıların artması dışında sorunun çözümüne yönelik önlemlerin (yasalar ve uygulamalar) yetersiz olduğu bu yazı ve benzerlerinin (kaçak kazı, eski eser kaçakçılığı ve definecilik vs konusunda) yazılmasından da anlaşılmaktadır. Definecilik, soygunculuk ve eski eser kaçakçılığı gibi kültürel mirasın yağmalanması ve tahribi hadiseleri daha büyük boyutlu olarak yaşanmaya devam bugün de etmektedir. Genişletilmiş olsa da yasalar ve önlemler yine yetersiz kalmaktadır. Başvurulmayan tek çözüm ise eğitim ve sıkı güvenlik ve ceza uygulamalarının eksikliği gibi durmaktadır.

6.4. Bugün ve Anadolu (Kaplan 2024): İslam'da büyü, muska, tılsım ve fal gibi inançlar şeytan işi olarak tanımlanıp kesin yasak (Bakara-2: 102; Taha-20) olmasına karşın cinlerle anlaşma ve saf insanları kandırma için yine Kur'an'a başvurulur. Antik Çağ'daki pagan-puperst kültürün eserlerini kopya edilerek tılsım ve büyü kitabı yazmak, inanmak ve uygulamak da İslami değildir. Çünkü Kur'an bilinmediği için kulaktan duyduğu geleneksel din, insanın en yumuşak karnıdır. Çünkü Kur'an, sadece dini olana sanat demiyor ve geçmiş açısından herhangi bir ayırım yapmadan geçmişini incelemeyi, güzel olanı ve ibret almayı emretmektedir (Yûsuf-12:111). Tabi ibret alınacak bir şey kalırsa!

İlgili başlıklar altında ifade edildiği gibi Orta Doğu'dan en batıya kadar her toplumda defineci ve definecilik, mezar soygunculuğu ve yağmacılık insanlık tarihinde her zaman vardır. Mısır'dan (bkz. Joshua J. Mark, "Tomb Robbing in Ancient Egypt", *World History Encyclopedia*, 2017) Yunan ve Roma'ya kadar her kültürün eseri hem kendi dönemlerinde kendi halkları eliyle hem de kendilerinden sonraki toplumlar tarafından yağmalandı. Bu hastalıklı davranışlar ancak cahil ve barbar toplumların bir eylemi idi. (Alın teri ile) çalışmayı ve üretmeyi nasihat eden Hz. Perygamber kendi arkadaşlarına defineciliği tavsiye etmiş olabilir mi? Bir Müslüman nasıl böyle bir hastalık sahibi olur? Tedavisi Kur'an'da olan bir hastalık için neden çare aramaz?

7. EN KIYMETLİ DEFINE-HAZINE

"İnsan için kendi yaptığından (çalışma ve gayretinden) başka bir şey yoktur."
(Necm-53: 39).

Çalışmak; Elbette insan, hayatı boyunca, yetişkinlikten başlayarak ölene dek yaşamı için gerekli olan şeylere doğal olarak ihtiyaç duyar. Doğunca çıplak olan insan en zengin olduğu anda bile Allah'ın yanında fakirdir⁴².

İnsan, elini ve gücünü, Allah'ın onu halife (yeryüzünün sorumlusu) yapması⁴³ sebebiyle çalışarak dünyaya ve orada bulunan şeylerin üzerinde hâkimiyet kurmuştur. İnsan, var olan şeyleri elde etmek için yeryüzüne yayılmıştır. Bu konuda bütün insanlar ortak haklara sahiptir. Belli bir kişinin eli ve sahipliği altına giren bir mal artık diğerinin eline geçmez, onu ancak bir ücret karşılığı elde edebilir. Çalışmanın gerektiğini bilen bir kimse, kazanç elde etmek için gayret eder. Amacı ise, Allah'ın kendisine ikram ettiği malları (Talâk-65:7), bunların ücretlerini ödeyerek alışılacağı ve mecburî ihtiyaçlarını gidermek için harcar.

"Rızık Allah katında arayın! (Allah'tan isteyiniz)" (Ankebut-29:17) ayeti ile kazanç peşinde olmayı öğütler. Ancak kar elde etmek bazen çaba harcamadan da mümkündür⁴⁴. Ancak insan çabası dışında ve doğal yollarla elde edilen dışında, insanın mutlaka çaba harcaması gerekir⁴⁵. Elde ettiği kazanç zorunlu ihtiyaçlarını ve masraflarını karşılayacak miktarda ise, onun geçimini sağlar. Kazanç geçim miktarından fazla olursa, o zaman "servet ve sermaye" sahibidir. Malının menfaati şayet insana ait ve ihtiyaçlarında harcamak suretiyle bunun semeresi onun için oluşmuşsa, buna "rızık" adı verilir. Hz. Peygamber (s.a.), "Malından san ait olan, sadece yiyip de tükettiğin, giyip de eskittiğin ve ihtiyaç sahiplerine dağıtarak ahirete gönderdiğindir." buyurmuşlardır. O hâlde nimet-rızık, fiilen kullanılan, faydalanılan ve tüketilen maldır. Kazanılmış ve biriktirilmiş bu maldan, kendisiyle ilgili ihtiyaçların hiçbirinde faydalanmazsa bu mala "rızık" denmez. Fiilen yararlanmadığı mal açıkça "kazanç" (kesb) olur. Bunun en güzel örneği mirastır. Öleden kalan mirasa "kazanç/kesb" ismi verilir ama "rızık" adı verilemez. Çünkü ölen bu maldan fiilen faydalanmamıştır. Eğer mirasçılar bu geriye kalan maldan faydalanırlarsa, faydalanan mirasçılara nasip olduğundan o mala "rızık/nimet" adı verilir⁴⁶. Allah

⁴² "... Allah zengindir, siz ise O'na muhtaçsınız." (Muhammed-47:38) Ayetteki kesin ifade O'ndan başka her şey sınırsız ihtiyaç sahibidir. Allah, yeryüzünde var olan her şeyi insan için yaratmış ve bunları, birçok âyetinde insan için teşekkür aracı yapmıştır. Bu konunun kanıtı ve ifadesi olmak üzere Kur'an'da birçok âyet vardır: "(Allah kendi tarafından (bir iyilik olmak üzere) gökte ve yerde olan her şeyi size boyun eğdirmiştir" (Casiye-45:13); "Güneş'i ve Ay'ı sizin hizmetinize vermiş, geceyi ve gündüzü de hizmetinize sunmuştur." (İbrahim- 14:33; Enbiya- 21:29); "(O) Allah ki emri gereğince içinde gemilerin yüzmeye ve lütfedip verdiği rızık aramanız için, (ayrıca) şükredesiniz diye denizi sizin hizmetinize vermiştir" (Casiye-45:12); "Ellerimizin (kudretimizin) yaptığı işlerden olarak kendileri için hayvanları yaratmamızı ve onlara sahip olmalarını düşünmediler mi?" (Yâsin-36:71); "Onlarda insanlar için yararlar ve içecekler de vardır. (Hâlâ) şükretmiyorlar mı?" (Yâsin-36:73).

⁴³ "Sizi yeryüzünün halifeleri (sorumluları olarak) görevlendiren ve verdiği (nimetler) hakkında sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur. Şüphesiz ki Rabbin, cezası hızlı olanıdır. Şüphesiz ki O, çok başıslayandır, çok merhametlidir". En'am-6:165.

⁴⁴ Meselâ tarlada ürün için yağmur ve benzeri olaylarla, yani emek harcamadan tarla sulanmış ve bol ürün alınmış olabilir. Fakat bu durum sadece belli ve sınırlı olarak söz konusu olur.

⁴⁵ Hesiodos'un dünyasında da insanın ölçüsü, çalışmaktır⁴⁵. İnsan kendisini doğumdan ölüme kadar öğrenen-öğreten, çalışan-paylaşan, hata yapan-düzelten, soran-cevap alan veya bulan konumunda tutmak zorundadır. Oysa binlerce yıl öncesinde yaşayan Hesiodos'u (MÖ. 8-7. yy) bilemeyebilirim-bilmek zorunda değilim diyen Müslüman iç olmazsa Kur'an'ı dinlemelidir.

⁴⁶ Mal ve sermaye birikimi, emeğin değerinin birikiminden başka bir şey değildir. Bir insanın mal biriktirmesi, emeğinin karşılığı olan şeyleri biriktirmesi anlamına gelir. Çünkü ortada emekten başka bir şey yoktur ve birikimden maksat da bizzat emeğin kendisi değil, ondan ortaya çıkan değerdir. Eğer emek olmasaydı, onun bir fayda ve servet olarak birikimi söz konusu

zengindir ve rahmandır. Gasp edene de, zâlime de, mümine de, kâfire de rızık veren O'dur. O'nun rahmeti sonsuzdur. Özetle kazanç, sadece bir şeyi edinmek ve elde etmek için gayret etmek suretiyle gerçekleşir. Şu hâlde, ele alınması ve kuralına göre istenmesi şeklinde de olsa rızıkta çalışma şarttır. "Rızık Allah katında arayın! (Allah'tan isteyiniz)" (Ankebut-29:17) ayeti bu gerçeği ifade eder⁴⁷. Kazancın ve rızıkın özünün anlamı böylece ifade edilmiş olmaktadır⁴⁸. Açıkça ortaya çıkan sonuç şudur: Kâr ve kazançların hepsi veya büyük bir kısmı, insan emeğinin kıymetinden başka bir şey değildir. Özetle "rızık", "nasip", "kısmet" vs gibi nedenlerle (definecilik adı altında) geçmişi tahrip etmek Allah'ın emrine ve insanın kendisine verilen nimetlere sırt dönmesidir. Bir Müslüman, hem dünya hem ölümden sonrası için Kur'an' a bakmalıdır önce: "İnsan için kendi yaptığından (çalışma ve gayretinden) başka bir şey yoktur." (Necm-53: 39) ayetini hatırlayarak.

8. SONUÇ

Anadolu coğrafyasında yaşayan ve define-hazine peşinde koşan insanların çoğunluğunun dini kimliği 'müslüman' olarak ifade edilir. Çoğu müslüman toplumda 'definecilik-yağmacılık' en tehlikeli hastalıklardan-sorunlardan biridir. Çalışmayı ve üretmeyi emreden ve alınterinden daha değerli bir hazinenin olmadığını öğreten İslam dininin üyelerinin, kendilerine musallat olan definecilik hastalığını savunmak ve sürdürmek için Kur'an'dan ayetlerini delil göstermeleri çok üzücüdür. İslam kültüründe de bu konu istisna bir kaç kişi dışında değerlendirilmemiş ve toplum, yanlış bir inanış üzerinden geçmişi yağmalamayı her daim hak görmüştür. Halbuki ne Kur'an ayetlerinde ne de hadislerde defineciliğin yaşam veya geçim şekli olduğunu gösteren bir ipucu dahi yoktur. O halde bu defineci ve yağmacı kültür, pagan-putperest kültürdür ve İslam dini ile bağdaşmaz. Bunun gerekçesi ise yapılan işin-eylemin sonucunun insani, İslami ve toplumsal zararlarının olmasıdır. İnsani ve İslami olarak zaman ve güç kaybı yaşayan defineci, İslami hayat tarzının dışına çıkmış ve boş işler meşgul olmuştur. Ayrıca Allah'ın ayetleri olan geçmiş toplumların izlerini silen define ve hazine hastaları, kendi menfaati için yine Kur'an'dan semboller ve hatta ayetler kullanmaktadır. Daha da üzücü olan ise bazı din adamlarının (?) da cinler, büyüler aracılığıyla bu pagan geleneği insanların geçim kaynağı gibi sunmaya çalışmasıdır. Toplumsal açıdan en büyük zarar ise aileye verilmektedir. Hazine-define peşinde koşanlar çocuklarının ve eşlerinin yaşamını kolaylaştıracak yerde, yaşamlarını daha da zorlaştırmaktadırlar. Elde edilen gelir, eşya, araç ve çeşitli mal ve hatta araziler, definecilik uğruna satılmakta veya sahtekarlara kaptrılmaktadır. Bu durumdan en fazla mağdur olan ise kadınlar ve çocuklar olmakta ve huzursuzluk nedeniyle aileler dağılmaktadır.

Her müslüman, geçmişi ve arkeolojik eserleri ayetler bağlamında değerlendirmeli ve definecilik adı altında yapılan tahribattan kaçınmalıdır. Bir uyuşturucu bağımlısı gibi hareket eden definecinin yapamayacağı hiç bir yanlış yoktur. Müslüman boş hayaller peşinde koşamayacağı gibi malını da nasıl harcaması gerektiği bilincinde olmalıdır. Ne yazık ki toplumda bir yara haline gelmiş ve vücudu sarmış bu hastalık konusunda toplumu aydınlatması gereken ve bazı din adına konuşanların tam tersi

olmazdı. Fakat ticaret, her ne kadar doğal bir geçim aracı ise de kâr elde etmek üzere, alım ve satım kıymetleri arasındaki farkı düşünmek ve hilelere başvurmak icap ettiğinden çoğu kez tehlikeli bir iştir. Karşılıksız olarak başkasının mal ve parasını almak gibi olmadığı için yapılması gereken bir iş saymıştır (İbni Haldun, Mukaddime :1444-1448).

⁴⁷ Rızık için çaba sarf etmek sadece Allah'ın ilham vermesi ve güç-yetenek vermesiyle olur. O hâlde, rızıkla ilgili her şey Allah'tandır. Fakat kazanılan her servet için insani çaba şarttır. Çünkü eğer kazancın kaynağı sanatlarda olduğu gibi bizzat emeğin kendisi ise, açıktır ki bu sanatları elde etmek için emek harcamak gereklidir. Şayet kazanç hayvandan, bitkilerden veya madenden edinilmiş ise, bu gibi şeyler için de yine insan emeğinin verilmesi şarttır. Aksi takdirde nimet-rızık elde edilemez ve ondan fayda sağlanamaz.

⁴⁸ Bir memlekette bayındırlık eksilmesiyle (genelde çöküş döneminde) çalışma azalır veya tamamen durursa, Allah o ülkeden kazancı kaldırır. Nüfusu az olan şehirlerde kazancın az, geçinmenin zor, veya çalışma az olduğu için kâr ve kazanç edilemediği görülüyor mu? Bunun tersine olarak bayındır (dört başı mamur) olan yerlerin halkı refah içinde yaşar. İbni Haldun: "Bir yerin kalkınmışlığı (umran) giderse, oradan rızık ve kısmet de gider." der. Bayındırlığın ve nüfusun azalmasının etkisiyle çöllerdeki kuyular bile kurur, çünkü çesme ve kuyulardan su dibine kadar kazmakla çıkar ki, bu da ancak insan çalışmasıyla olur. Kazılmadan kendi hâli üzerine bırakılırsa, suları kesilir. Suyun kaynağının durumu hayvanın memesindeki süte benzer. Sahipleri hayvanlarının memesini çektikçe süt aktığı gibi, suyun kaynağı kazıldıkça da su kaynayıp çıkar. Kaynaklar kazılmadan kendi hâline bırakılırsa su yerin dibine çekilir, kaynaklar kurur. Şehir bayındır ve bakımlı iken çesmelerinde sularının çokluğuna, bakımlılığını kaybettiğinde sularının hepsinin yerin dibine çekildiğine dikkat etmek gerekir. Şehirler virane olduktan sonra kaynaklarında hiçbir vakit su bulunmamış gibi olur (İbni Haldun, Mukaddime: 1444-1448).

yönde definecilikle uğraşması ve çoğunluğun ise sessiz kalması çok üzücüdür. Söz söyleme imkanı bulanlar ise kendi söylediğinin doğruluğunu ispatın peşindedir. Din adamları (?) veya din konusunda araştırma yapanların düşünceleri ve uğraşları kitap sayfalarında kalmaktadır. Oysa toplumsal sorunlara çözüm üreten dini yorumlar, tefsir ve vaazlar çok daha gereklidir. Cuma hutbelerinin konusu özel seçilmeli ve en azından haftada bir gün bir araya gelen insanlara defineciliğin zararları da etkili ve vurucu bir dille anlatılmalıdır. Definecilik ve sonuçları İslam tarihinde istisnalar dışında yanlış ve eksik yorumlanmıştır. Şimdi ise paranın hakim ve tek amaç olduğu toplumda dedektör ve dedektör satanlar ön plana çıkarılmış ve reklamı yapılmıştır. Exper, aracı, kaçak kazıcı, eski eser kaçakçısı, geçmiş kültürleri yağmalamak, tahrip etmek ve eserleri yurt dışına satmak ise tek kelime ile İslam dışıdır. Bu yolda malını ve hatta hayatını defineci çukurlarında kaybedenler, olmayan altın için birbirini öldürenler basın-yayın aracılığıyla neredeyse hergün duyulmaktadır. Bu soruna değinmek ve çözüm üretmek ise bilenlerin sorumluluğundadır. Bu hastalığa dini alet eden definecilere dini anlatanların cevap vermesi daha etkili olmaz mı? Yasal tarafları, yasaların eksikliği ve cezaların yetersizliği bir tarafa, Allah'ın ayetleri (geçmiş ve kalıntılar) yağmalanırken, en azından din adamları (?) konuşmalı ve yasa yapıcılardan daha önce bu soruna çözüm üretmelidir.

Define amacıyla Anadolu kültür tarihini yağmalamak, tahrip etmek, yurt dışına satmak toplumda normal ve yapılması gereken bir zorunluluk gibi kabul görmektedir. Kullanılan aparatlar din, bu eylemleri yapanlar da Allah'a ve Peygamber'e inanan insanlar olunca işin içine dini semboller ve dualar da girmekte hatta bir kısım din adamları da bu olaylar içine (sessiz kalarak veya definecilik yaparak) dahil olmaktadır. Allah'ın ayetleri olan putperest toplumlardan kalanlar gibi İslami dönem eserlerine de saygı gösterilmemektedir. Ne üzücüdür ki Anadolu tarihinde hiçbir zaman bu kadar büyük bir yağma görülmedi. Daha önce de ifade edildiği gibi ne Romalılar Klasik Çağ'ın Hellenlerine, ne de Hristiyanlar putperest (pagan) Romalıların geçmişine bu kadar saldırdılar. En azından bu geçmiş toplumların teknik açıdan donanımlı iş makineleri ve dinamikleri yoktu. Bugün ise bir yerleşim yeri hatta üst üste kültür tabakasından oluşan höyükler ve tümülüsler birkaç dakika içerisinde ortadan kaldırılmaktadır. Dinamitle patlatılan, matkapla dağıtılan anıt eserler de aynı kaderi paylaşmaktadır. En azından toprağa ve çömleğe Hz. Ali⁴⁹ gibi bakan ve anlamaya çalışan dinle ilgilenenler, İbni Haldun gibi düşünce insanlarını izleyenler de bu toplumda olmalı ve toplumu eğitmeli-uyarmalıdır. Kur'an ve yetiştirdiği iyi örnekler, rehberler varken insan neden pagan geleneği sürdürür? Tembelliği-yağmacılığı-kendi zamanı ve gücünü boşa harcamayı, elde bir şey kalmayınca bir kenara çekilerek psikolojisi bozulmuş hatta delirmiş bir hasta olmayı, eşinin çocuğunun ekmeğini sömüren yanlış-definecilik hastalığını nasıl savunur? Müslüman, zamanını ve malını-gücünü hayal peşince eritemez, başkasının malına-hatırasına zarar veremez ve Allah'ın ayetlerini tahribe kalkışamaz.

Helal ve haram deme yetkisi Allah'a aittir. Fakat definecilik gibi harama götüren şeyler de haramdır. Bu hastalığa düşenlerin gerekçeleri, hikaye ve inanışları, yanlış düşmeleri, düşürülmeleri veya düşürmeleri için hile yapmaları da haramdır. Definecilik her coğrafyada ve her dönemde haramdır. Helal kazancı defineye harcamak, zamanı öldürmek, aileyi dağıtmak gibi haram ve harama yol açan araçlar ve işlerden kaçınmak, haram şüphesi taşıyan eylemlerden ve paradan da uzak durmak gerekir. En güzel kazanç, İslam'a uygun (meşru) bir emek harcayarak kazanç elde etmektir. Helal dairesi genişken harama girmeye gerek var mıdır? Harama ihtiyaç duyulmadan da elde edilebilir helal kazanç vardır.

Ne zaman ki helal kazanç konusunda duyarlılık kaybedilir de harama düşülürse toplumsal felaket kapıdadır. Müslüman kardeşini define var diye aldatmak, sahte eser satmak, devlet malına zarar vermek, bir

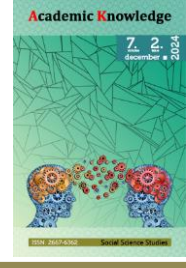
⁴⁹ Hz. Ali eline aldığı elinde sağa sola çevirerek incelediği çömlek-testi ile konuşurken, ana maddesi kil-toprak veya çamurun bir zamanlar doğada bitki, hayvan ve insan hatta Melik olduğunu sonra kerpice hatta yeniden çömleğe döndüğünü idrak ederek: "sen hangi yüzüsün" diye çömlek ile bir insanla konuşur gibi sorar. Elbette bir çömlek, hamurunun geldiği ve geçtiği aşamalar açısından insan için ders olarak yeterlidir. Zaman zaman dini menkıbelerde "testiye doldurulan suyun acı tad vermesi, hamurunun içerisinde günahkar veya haram yiyen bir insan kalıntısı" olduğuna bağlanır. Ne yazık ki bugün de bu anlayıştan uzak toplum var. İnsan cesedi toprak olmakta ve farklı nedenlerden dolayı toprağa karışarak sonunda yine insan elinde tuğla, kiremit, testi veya heykelcik olabilmektedir. İşte bu değişimi ve dönüşümü fark eden ilk kişi Hz. Alidir. Bu nedenle İlimin kapısı olarak anılır ve konuştuğunda gerçek konuşur. Üretilmiş bir esere (özellikle eski-antik olanlara) en azından bu açıdan bakmak İslami olandır, define amacıyla yağmalamak ve satmak değil.

başkasını öldürmek veya define çukurunda ölmesine neden olmak, malını mülkünü dağa taşaya yatırmak, aracını, tarlasını satmak-sattırmak, aileyi maddi darlığa sokmak, kadını perişan bırakmak, çocuğu yoksul ve en son kimsesiz bırakmak toplumsal felaket değil midir?. Kısaca haksız kazanç peşinde kumarıcı veya uyuşturucu bağımlısı gibi define peşinde putperest-pagan kültürün gelenekleri ile (fal, büyü, kurban, tılsım, cin, üfürük vs) hatasına kılıf aramak yani emekle üretim ve hizmete dayanmayan her türlü iş ve eylemden sakınmak gerekir. Haram ile abad olunmaz, en basit eylem olan el kaldırınca kımıldayan dudaktan dökülen dua ve sıkılarak da olsa verdiğiniz sadakalarınız kabul olmaz. Toplumda dedektörcüler, sahte haritacılar ve sahte experler gibi emeksiz para kazanan (rantiye) sınıfının oluşmasına sebep olursunuz. Helal yoldan emekle üretmeyince tüketen bir toplum ortaya çıkar. Gariban ve bilinçsiz insanların hakkını çalmış olursunuz. Devlette ve toplumda hatta ailede sosyal sorunlar baş gösterir. Memleketin çalışmayan ve üretmeyenler yüzünden dışa bağımlı olması nasıl izah edilebilir?

Bu nedenlerle her yönü ile hatalı, yanlış, kötü davranış, haram ve hoş karşılanmayan definecilik belasına düşmemek için Allah'a gerçek manada inanarak emekle helal yoldan çalışmak, şüpheli kişi ve davranışlar-eylemlerden sakınmak, Allah'ın koyduğu helal-yaşam sınırlarını ihlal etmemek, az ile de yetinmek ve fazla malın (rızk hariç) burada-bu dünyada kalacağını bilmek ve peşinde ömür harcamamak, antik çağın firavunları gibi lüks ve gösterişli yaşam ve tüketim çılgınlığına kapılmamak şarttır. Haram yolla elde edilmiş mal varsa hak sahibine yani devlete teslim ederek bird aha yapmamak üzere tövbe etmek, aile-eş ve çocuklardan hellalık istemek, Allah'tan af ve bağışlanma dilemek, ve define uğruna bir çok alanda yıkım yapma hastalığına tekrar dönmek ve helal kazanç için çalışmak Müslüman'a yakışıandır, putperest-pagan kültürü sürdürmek değil.

KAYNAKÇA

- Akgün, M. R. (2012). Osmanlı Hukukunda Definelerin Mülkiyeti ve Vergilendirilmesi, *Tür Hukuku Tarihi Araştırmaları*, Sayı 13-14, 2012-Bahar/Güz, 59-81.
- Bommas, M. (2006). Die hieroglyphischen Texte auf dem Sarg des Tabnit (Arch. Museum Istanbul, InvNr. 800), Zur Vergesellschaftung und Performanz von Einzelsprüchen auf spätzeitlichen Särgen, *Orientalia* 75.1, 2006, 1-15.
- Colledge, S. L. (2015). *The Process of Cursing in Ancient Egypt*, The degree of Doctor in Philosophy Thesis, Liverpool University 2015.
- Gerner, E. (1941). Tymborychia, *ZRG* 61, 1941, 230-275.
- İbn Haldun, (2013). *Mukaddime 1-2.Cilt* (Yayına hazırlayan Arslan Tekin), İstanbul 2013.
- Kaplan, D. (2024). Toplumsal Bir Hastalığa Dönüşen Definecilik ve Gerçekler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34, 3, 1097-1114.
- Lempidaki, K. (2019). Constructing Commemoration in Imperial Aphrodisias: the Case of Apollonios, *TYCHE Beiträge zur Alten Geschichte Papyrologie und Epigraphik* 34, 2019, 95-114.
- Malay, H. & Akıncı Öztürk, E. (2012). Four Funerary Curses Recording the Pisidian Gods of the Acıpayam Plain, *Epigraphica Anatolica*, 45, 2012, 89-72.
- Naiden, F.S. (2016). Contagious AΣEBEIA, *The Classical Quarterly*, 66.1, 2016, 59-74.
- Okuyan, M. Kur'an Tefsiri (kuranokuyan.com).
- Öğüş, E. (2017). The Sacrilegious Accursed and Tomb breaker, Sarcophagus Re-used at Aphrodisias, *Questions, Approaches, and Dialogues in Eastern Mediterranean Archaeology Studies in Honor of Marie-Henriette and Charles Gates* (Ed.E. Kozal vd), Münster 2017, 647-666.
- Özhan, T. & Yaman, H. (2019). A New Sarcophagus Inscription from Alexandria Troas, *Anadolu/Anatolia* 45, 113-127.
- Pizzi, A. D. (2011). Impiety in Epigraphic Evidence, *Kernos* 24, 2011, 59-76.
- Schnapp, A. (1996). *The discovery of the past, the origins of archaeology*, British Museum 1996.
- Trigger, B. G. (2006). *A History of Archaeological Thought*, Cambridge 2006.
- Winter, I. J. (2000). Babylonian Archaeologists of the(ir) Mesopotamian Past, *Proceedings of the First International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East. Rome, May 18th-23rd 1998*, P. Matthiae, A. Enea, L. Peyronel ve F. Pinnock (ed.), Rome, La Sapienza. 2, 1787-1800.
- Yaşa, F. & Açık, T. (2021). Güneşin Altında Yeni Bir Şey Yok: 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Define Hikâyeleri, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 8.21, 315- 331.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 03.10.2024
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 13.12.2024
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Anadolu'da Havli ve Sokak Oturmaları Kültürü: Karapınar Örneği

Abdulhamit TOPRAK*

Anahtar Kelimeler:

Anadolu,
Karapınar,
Havli kültürü,
Sokak oturmaları
kültürü,
Kültürel bellek

ÖZ

Ulusların tarih sahnesine çıkışlarında ve varlıklarını idame ettirmelerinde önemli rol oynayan öğelerden biri kültürdür. Kültür ait olduğu ulusun maddi ve manevi değerleri, geçmişi ve hafızasıdır. Bir ulusun bireyleri arasında birlikteliği, dayanışmayı ve toplumsal düzeni sağlayan önemli faktörlerdendir. Kültür, toplumların ve milletlerin yaşam tarzını etkileyen, kaynaşmayı sağlayan bir unsur olarak yerini almıştır. Kültürel birikimin gelecek kuşaklara aktarılmasında "bir anı simgesi" olan mekânların ortak bir yaşam kültürü oluşturduğu görülmüştür. Bu bağlamda Karapınar 'da görülen havli ve sokak oturmaları kültürünün kentin kültürel belleğini ve tarihini yansıtmada önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada kent kültürünün henüz yerleşmediği Karapınar'da görülen havli ve sokak oturmaları kültürünün şehirleşmeye bağlı olarak süreç içinde birey ve aile üzerindeki etkilerini ele almanın yanı sıra Karapınar'ın tarihi ve geçmişten bugüne kadar Karapınar'da görülen havli ve sokak oturmaları kültürünün fizikî özellikleri, işlevleri ve kültürün bellekteki rolü üzerinde durulacaktır.

Towel and Street Sitting Culture in Anatolia: The Karapınar Example

Keywords:

Anatolia,
Karapınar,
Havli culture,
Street sitting culture,
Cultural memory

ABSTRACT

One of the elements that plays an important role in the emergence of nations on the stage of history and in their survival is culture. Culture is the material and spiritual values, past and memory of the nation it belongs to. It is one of the important factors that provides unity, solidarity and social order among the individuals of a nation. Culture has taken its place as an element that affects the lifestyle of societies and nations and ensures integration. It has been observed that places that are "symbols of memory" in the transfer of cultural accumulation to future generations create a common life culture. In this context, it is understood that the havli and street sitting culture seen in Karapınar plays an important role in reflecting the cultural memory and history of the city. In this study, in addition to addressing the effects of the havli and street sitting culture seen in Karapınar, where urban culture has not yet been established, on the individual and the family in the process depending on urbanization, the history of Karapınar and the physical characteristics, functions and the role of culture in memory of the havli and street sitting culture seen in Karapınar from the past to the present will be emphasized.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Erbaa Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, abdulhamit.toprak@gop.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0717-5148

1. GİRİŞ

Havli ve sokak oturma kültürü geleneğe bağlı bir yapı teşkil etmelerinden ötürü birbiriyle yakından ilişkili unsurlardır. Yine her ikisi de daha çok kent kültürünün pek hâkim olmadığı kırsal yörelerde görülür. Yaşam tarzı itibariyle gelenek ve göreneklerine bağlı olarak yaşayan Karapınar, havli ve sokak oturma kültürünün çok görüldüğü yerlerden olmuştur. Karapınar'da şehir ve apartman kültürünün yerleşmeye başlaması, geniş aile tipinden çekirdek aile tipine geçiş gibi sebeplerle havli ve sokak oturma kültürlerinin terk edilmeye başlandığı görülmüştür. Buna sebep olarak gelenek ve göreneklerin zayıflaması, göç, nüfusun artması, şehir kültürüyle yaşama isteği gibi etkenlerdir. Nesil değiştikçe her iki kültürün daha çok terk edildiği ve her neslin kendinden sonraki kuşağa daha zayıf bir şekilde her iki kültürü miras olarak bıraktığı görülmüştür. Kültür, bir milletin geçmişten geleceğe olan birikimlerini, tecrübelerini, gelenek ve göreneklerini, yaşam tarzını, dilini, inançlarını vs. ifade eden bir terimdir. Kültür, bir milletin geçmiş zamandan bugüne getirdiği milli bir unsurdur. Hars; yalnız bir milletin dinî, ahlaki, hukuki, muakalevi, bedii, lisani, iktisadi ve fenni hayatlarının ahenktar bir mecmuasıdır (Gökalp, 2019: 26). Kültür ait olduğu milletin maddi ve manevi unsurlarını ifade eden değerler bütünüdür. Etnoğrafik açıdan geniş anlamıyla kültür, bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve bireylerin toplum içinde edindikleri diğer yetenek ve alışkanlıklardan oluşan karmaşık bir bütündür (Tylor, 1920: 1). Kültürün nesilden nesle aktarılan bir öge olması, dolayısıyla zamanla birtakım değişiklikler geçirmesi melez bir yapıya bürünmesine sebep olmuştur. Kültürler arası etkileşim, ticari ve sosyal ilişkiler, doğal afet, savaş ve göç gibi faktörlerin kültürün melezleşmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bir toplumun ya da bütün toplumların birikimli uygarlığı, belli bir toplumun kendisidir, bir dizi sosyal süreçlerin bileşkesi, bir insan ve toplum kuramıdır (Güvenç, 1979: 95). Kültür, farklı toplumların veya nesillerin gerek aktarım gerekse etkileşim yoluyla elde ettiği bileşkelerin toplamıdır. Kültür bir ulusun en önemli varlığı, mirası ve belleğidir. Bir kültürün varlığı bir milletin mevcudiyetini veya bir topluluğun varlığı bir kültürün mevcudiyetini gösterdiğini söyler (1998: 16). Kentleşme kültürünün henüz yerleşmediği veya yaygınlaşmadığı Anadolu'nun pek çok bölgesinde havli ve sokak oturmaları kültürünün önemli bir yer tuttuğu görülür. Bu çalışmada havli ve sokak oturma kültürü ele alınan Karapınar'ın tarihine değinildikten sonra havli ve sokak oturmaları kültürü açıklanmaya çalışılmıştır.

2. Karapınar Tarihi

Konya'nın 95 kilometre doğusunda yer alan Karapınar, Aksaray ve Karaman illeriyle komşu bir ilçedir. MÖ. 3000-200 yıllarında "HYDE" kasabası üzerine kurulan Karapınar, Pro Hititler tarafından yerleşim merkezi olarak seçilmiştir. 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra 1076-1077 yıllarında Selçuklu İmparatorluğu'nun, 1308 yılında Karamanoğulları'nın, Fatih Sultan Mehmet'in 1467'de Karamanoğulları beyliğine son vermesiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimiyetine geçmiştir (Yalçın, 2022: 1). Anadolu'nun kavşak noktalarından biri olan Karapınar, tarihte pek çok medeniyete ev sahipliği yapan ve en az bin yıllık bir geçmişi olan şehirlerdendir. İlçenin ortasında yer alan Ali Tepesi'nde bulunan arkeolojik kalıntılardan Sultan Selim Külliyesi'ndeki öğelerden ve çevredeki eserlerden ilçenin tarihinin MÖ 2000 yıllarına uzandığı anlaşılmaktadır (Aşkar, 2022: 15). Karapınar'ın bir yerleşim merkezi olarak tarih sahnesine çıkışı Yavuz Sultan Selim'in 11 Mayıs 1514'te

Çaldıran Seferi'ni gerçekleştirdiği ordusuyla Karapınar'da konaklaması esnasında olmuştur. O yıllarda Celali ve Levent (Çiftbozan) gibi eşkıyaların Karapınar'ın istikrarına zarar vermesi nedeniyle Yavuz Sultan Selim burada bir derbent kasabasının kurulmasını ve cami yapılmasını emrettiği söylenir (Yalçın, 2022: 1). Tarihi ve kültürel anlamda Karapınar'ın birçok esere sahip olduğu görülür. Karapınar'ın kavşak noktaların birinde yer alması, Yavuz Sultan Selim'in ayrı bir önem vermesini sağlamıştır. Karapınar'ın İstanbul, Çukurova, Suriye ve Hicaz yolları üzerinde olması jeopolitik önemini artırmıştır (Karakaya, 2013: 9). Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Seferi'ne giderken bir külliye yapılması emrini verdiği ve temelini attırdığı; külliyenin 49 yıl sonra II. Selim tarafından tamamlandığı rivayet edilir (Gündüz, 1980: 269). Sultan Selim adı verilen külliye cami, han, kervansaray, imaret vs. olduğu görülür.

3. Havli Kültürü

Kültür ve mekân arasında bellek kimliğini işaret eden anlamsal bağlar bulunur. Mekân kendisine yüklenen anlamlarla bir değer kazanır ve kültürel kodları işaret eder. "Mekân algısı ve mekâna yüklenen anlamlar, ait olunan toplumun kültürel değerlerinden beslenen süreklilik taşıyan bütünsel bir işlevdir. Şehirler ve kasabalar yaşanmışlıklarla bir ruha ve hafızaya sahiptir; her mekân, anılar belleği bağlamıyla kültürel bir kimliğe sahiptir. Kente ait yapılar, tüm özellikleriyle o kenti tanıtan bir imgeye dönüşür. Kentin sembolleri, toplumsal değişim ve dönüşümlerin göstergesi olarak anlam taşır (Alsaç, 2023: 404). Havli kültürü, Karapınar'ı işaret eden tanılayıcı bir mekân imgesidir. Mekân yaşanmışlıklarla anılar belleğidir. Karapınar, kentsel yerleşim anlayışının tümüyle egemen olmadığı, daha çok kırsal yerleşim anlayışının sürdüğü ilçelerdendir. Karapınar, kentsel yerleşim anlayışının tümüyle egemen olmadığı, daha çok kırsal yerleşim anlayışının sürdüğü şehirlerdendir. Müstakil evlerin görüldüğü Karapınar'da, pek çok evin kendine has bahçesi bulunur. Bu bahçenin duvarlarının yörenin coğrafi ve iklim şartları nedeniyle kerpiçten örüldüğü görülmüştür. Ahşap bir kapısı olan bahçede, ev halkı ihtiyaçlarını karşılamak için samanlık, çardak, odunluk, tuvalet ve ayşeneye yer verilirdi. Kerpiç olan havli duvarının üzerine yağmur ve kardan korunması için, karasal iklimin bitki örtüsü olan kamış konur ve bu kamışların sabit durması için üzerine çamurla sıva yapılırdı. (K.K. 1). Bu uygulamalar, yerel malzemelerin kullanımına dayalı sürdürülebilir yapı tekniklerini ve çevresel uyumu yansıtmaktadır.

Havliye demir veya ahşaptan yapılan açılan bir giriş kapısı mevcuttu ve bu kapı goca kapı veya cümle kapısı olarak adlandırılan küçük kapı şeklindeydi (K.K. 2). Havliye girişte yukarıda sayılan yapılar dışında başka boş alanlar olduğu, evlerden ve diğer yapılardan arta kalan yerlere havli/hayat dendiği ifade edilmiştir (K.K. 1) Başka bir deyişle Karapınar'da müstakil evlerde bulunan bahçe kısmına havli/hayat dendiği, havlide birden çok ev bulunduğu, bu evlerin anne - baba ve evli çocuklarının evlerinden meydana geldiği söylenir. (K.K. 2). Havli geniş aile tipinin korunduğu, birlik ve beraberliğin pekiştiği, sohbet ortamlarının olduğu ve günlük meşgalelerin konuşulduğu mekân belleği olarak önem taşır. Yöre halkı için havli hayatın kendisi ve merkezi demektir. Havlide aile büyüklerinin gündüz, akşam ve önemli zamanlarda bir araya gelmesiyle önemli meselelerin konuşulduğu ve bu meselelerin çözümü için aile büyüklerine danışıldığı, bu nedenle geniş aile tipinin yer aldığı ve önemli bir yaşam alanı olan havlilerin "danışma meclisi" işlevine sahip olduğu ifade edilmiştir (K.K. 1). Havlide aile büyüklerine danışılması, karar alma süreçlerinde

yaşlıların bilgeliğine ve deneyimine verilen değeri ortaya koyuyor. Bu, geleneksel toplumlarda hiyerarşik bir danışma mekanizmasının önemli olduğunu gösteriyor.

Havlilerde, içme sularının ve temizlik amaçlı suların kuyudan kovalarla çıkarıldığı, aynı zamanda garık/karık açılarak sebze yetiştirildiği ve yaz boyunca domates, biber, patlıcan, nane gibi temel ihtiyaçların bu alanlardan karşılanması yanı sıra gölgesinde oturmak ve serinlemek amacıyla iğde, salkım söğüt ve servi ağaçlarının dikildiği de ifade edilmektedir. Karapınar'da su kuyularından sonra tulumbaların kurulmaya başlandığı, sonraları ise sokak çeşmelerinden havliye bağlantı yoluyla havli çeşmeleri yapıldığı görülmüştür (K.K. 3). Bu durum, geçmişten günümüze teknolojinin havli kültürü üzerinde meydana getirdiği değişimleri göstermesi bakımından önemlidir, kuyu sularının çıkarılmasında kullanılan kovanın yerini tulumbalara bırakması, tulumbaların da yerini çeşmelere bırakması; kültür hayatında meydana gelen değişimlerde teknolojik gelişmelerin ne denli büyük bir etkiye sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.

Yöre halkı için havliler aynı zamanda modern tabirle yaşam alanları olmakla birlikte bahar aylarından güz soğuklarına kadar yeme-içme ve dinlenme alanı olarak kullanılırdı, yemekler havlideki mantılarda (kilden yapılmış bir çeşit soba) ya da havliye kurulan tamamen kilden yapılan tandırlarda (fırın) pişirilirdi (K.K.4). Yazları evin içindeki mutfak neredeyse hiç kullanılmaz, havlide mutfak işlerinin çoğu yapılırdı. Yörede bugün hâlâ müstakil bazı evlerde bu kültürün devam etse de artan ve yaygınlaşan kentleşme nedeniyle büyük oranda yok olmaya yüz tuttuğu görülmüştür. Havli mutfak işleviyle kullanılmakla birlikte, çamaşırların elde yıkandığı ve kurutulduğu bir yer olarak da kullanılmıştır (K.K. 7). Havlide çamaşır yıkamak için yapılan ocaklarda su kaynatılır ve yıkanan çamaşırlar havlinin bir duvarından öbür duvarına asılan iltarlarda (bir çeşit ip) asılarak kurutulurdu (K. K. 7). Çamaşır suları havlide çamurdan yapılan ocaklarda kaynatılırdı. Havlilerdeki ocaklarda ayrıca bulgur ve salça da kaynatılır, kaynatılan bulgurlar havliye serilen çadırda sabah akşam çevrilerek kurutulurdu. Bahar temizliğinde ve kışa hazırlık temizliklerde yatak, yorgan, minder ve yastık yünleri/içirikleri havlide yıkanır (K.K.11). Havli yöre halkı için bu işlevleri nedeniyle günlük hayatta önemli bir yer tutar

Havlilerin yerleşim düzeninin ev düzenine benzerlik gösterdiği, bahar ve yaz aylarında bu alanlarda, genellikle toprak veya betondan yapılmış sekilerde yemekler yendiği, havlilerin her zaman düzenli ve kullanıma hazır tutulduğu ve hasırdan yapılmış birkaç yastık, kilim ve yer minderinin önemli bir yer tuttuğu bu alanlar, ikinci çayının içildiği mekânlar olarak öne çıkar (K.K. 5). Havliler hane halkının aynı zamanda mahrem ve özel hayat alanı olması nedeniyle havlinin duvarları sokaktan geçenlerin içeriye görmemesi için yüksekçe inşa edildiği söylenir (K.K.1). Geleneksel toplumlarda aile bireylerinin daha rahat oturması için çoğu zaman havli yani bahçe duvarları yüksekçe inşa ettiği görülmüştür.

Havlilerin zeminlerinin toprak olmasına özellikle dikkat edilirdi; çünkü toprağın şifa verici özellikler taşıdığına ve bireyin ayağının toprağa temas etmesi gerektiğine inanılırdı. Bu sebeple, havli, yöre halkı tarafından özellikle yaşlı nüfus için vazgeçilmez bir mekân olarak değerlendirilmiştir. Yaşlılar için havli, nefes alma ve yaşam enerjisi bulma alanı olarak tanımlanır (K.K. 6). Toprak hayat veren dört unsurdan biri olarak kabul edilir.

Günümüzde havli kültürünün Karapınar'ın kenar mahallelerinde kısmen devam ettiği görülür; ancak köylerde ve tek katlı yapıların inşa edildiği yerlerde sıklıkla görmek

mümkündür. Şehir hayatının ve apartman kültürünün egemen olduğu yerlerde havli kültürüne rastlamak mümkün değildir. Havli kültürünün terk edilmesi; köyden kente yaşanan zorunlu göçler, şehir olanaklarından faydalanma daha iyi bir eğitim görme isteği, nüfus artışı, sosyo-ekonomik gibi sebeplere bağlanabilir. Havli kültürünün yaşandığı yerlerden göç edenlerin apartmanlara yerleşmesi, hayat tarzı yönünden ve kültürel anlamda değişikliklerin yaşanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda kentleşmenin havli kültürünün terk edilmesinde en büyük faktör olduğu anlaşılmaktadır.

Çocuklar için oyun, eğlence, park alanları olarak kullanılan havlinin toprak zeminindeki çamurdan çeşitli oyuncaklar yapan çocukların zihinsel gelişimlerine katkıda bulunduğu ve havlilerin çocuklar için bir güvenli ve eğlenceli bir yaşam alanı olduğu söylenir (K.K. 13.). Bugün havlinin yerini mahallelere yerel yönetimler ve büyük alışveriş merkezleri tarafından meydana getirilen eğlence ve park alanlarının aldığı görülür. Havli kültüründen uzaklaşmak bu alanların artışı beraberinde getirmiştir. Ayrıca havliler aile büyüklerinin günün yorgunluğunu attığı ve psikolojik olarak dinlendiği açık bir alan olarak işlev görmüştür. Bugün havli kültürünün yerini, kent yaşamının getirdiği stres ve yorgunluktan arınmak amacıyla şehir dışındaki piknik alanlarının aldığı gözlemlenmektedir. Şehir sakinlerinin, bu piknik alanlarında dinlenerek kent yaşamının yorgunluğunu atma çabaları, havli kültürünü deneyimleyen bireyleri anımsattığından söz etmek mümkündür.

Havli kültürü aynı zamanda komşuluk ilişkilerinin de yaygınlaşmasını sağlamıştır. Yörede komşu; akraba ve ailenin bir parçası olarak görülürdü, komşuların havliden havliye birbirleriyle sohbet etmesi komşuluk ilişkilerinin yaygınlaştığını gösteren önemli bir unsur olmuştur (K.K. 1). Havli kültürünün terk edilmesi, sıcak ve samimi komşuluk kültürünün kaybolmasına sebep olmuştur. Betonarme yapıların ve çok katlı binaların yaygınlaşmasıyla kaybolmaya başlayan havli kültürü aile, komşuluk ve sosyo-kültürel ilişkilerin zayıflamasını beraberinde getirmiştir.

Apartman kültürünün yerleşmediği zamanlarda ailenin büyüklüğüne göre iki üç aile (anne baba, evli çocukları) havlideki farklı evlerde yaşarken apartman kültürünün yaygınlaşmasıyla bu sayı en az 10-15 aileye ulaşmıştır (K.K. 10). Havlilerin ortadan kalkmasıyla birlikte insan bedeni ve ruhunun beton binalara hapsedildiği anlaşılmaktadır. Yöre halkı için havliden uzaklaşmak hayattan uzaklaşmakla eşdeğer bir anlam taşır. Havli kültüründen uzaklaşılması, bireylerin hareket alanlarının önemli ölçüde azalmasına yol açmıştır. Bu durum doğal unsurların kaybıyla birlikte doğanın beton yapılarla kaplanmasına sebep olmuştur; zira havli sadece bir sosyal alan değil, aynı zamanda doğanın ve tabiatın bir yansıması olarak değerlendirilmektedir; bu da onun, insanların ruhsal ve bedensel sağlığı üzerindeki etkilerini gösterir.



Fotoğraf 1 (K.K 17). (Havlideki ayrı iki ev ve çeşme)

4. Sokak Oturmaları Kültürü

Mahalle/sokak Anadolu'da kentsel yaşam alanlarının pek görülmediği ve geleneksel yaşam tarzının egemen olduğu yerlerde görülen sosyal yaşam alanıdır. Mahalle/sokak kültürünün oluşumu, sosyal yaşam alanının meydana gelmesi ve şehirleşmenin henüz tam yerleşmemiş olmasıyla ilişkilidir. Bu kültür komşular arasında muhabbetin arttığı, komşuluk ilişkilerinin geliştiği, birlik ve beraberliğin pekiştiği, yardımlaşmanın yaygınlaştığı bir kültürdür. Mahalle/sokak bir mekân olmaktan öte anlamı olan manevi ve kültürel bir unsur olarak yer alır.

Karapınar'da mahalle kültürü özellikle kadın ve çocukların hayatında önemli yer tutar. Çocuklar için oynanan oyunların kendilerinde bıraktığı acı tatlı hatıraların izlerini taşıyan mekân olmanın yanı sıra onların sosyalleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Mahalle kültüründe çocukların kendilerini mental ve fiziksel olarak geliştirdiği, akran gruplarıyla oynadıkları oyunlarla sosyalleştiği ve geleneksel oyunlar aracılığıyla hem arkadaşlık ilişkilerini geliştirdikleri hem de hayata dair temel beceriler edindikleri anlaşılmaktadır. Böylece çocukların sosyal becerileri ve girişkenliklerinin mahalle kültürüyle önemli ölçüde geliştiğini ifade etmek mümkündür.

Kadınlar için de eş dost, komşu ve arkadaşlarla bir araya gelerek yapılan samimi sohbetlerin, paylaşılan dertlerin, özlemlerin ve geçirilen acı tatlı anların bir simgesi olarak önem teşkil eder (K.K. 12). Bu nedenle mahalle kültürü kadın ve çocuklar için önemli bir unsur olarak görülür.

Mahalle kültürünün en belirgin şekilde yaşandığı alanlar sokaklardır. Mahallelerdeki sokaklar, sosyal etkileşimlerin gerçekleştiği ve toplumsal dayanışmanın somutlaştığı mekânlar olarak önemli bir rol üstlenmekle birlikte sokak ve mahallelerin fiziksel olarak küçük olması, sosyal ilişkilerin gelişmesini de beraberinde getirmiştir (K.K. 8). Sokak ve mahallenin fiziksel olarak küçük olması mahalle sakinlerinin birbirini daha kolay tanımasını ve kaynaşmasını sağlamıştır.

Sokak boyunca sıralanan evlerin kapıları, toplumsal yaşamın ritmini yansıtan bir düzen içerisinde yer almanın yanı sıra genellikle birbirine bakacak şekilde konumlandırılmıştır (K.K. 2). Kapıların sokağa doğru açılmaması hem mahremiyetin korunmasına yönelik bir kültürel yaklaşımı hem de toplumsal yapının sembolik bir ifadesini yansıtır. Benzer özellik evlerin pencerelerinde de görülür, pencereler evin kuzey ya da güney yönünde inşa edilerek sokakla olan fiziksel ve görsel ilişkileri sınırlandırılmıştır (K.K. 2). Bu fiziksel düzenlemeler, mahalle ve sokak arasındaki ilişkinin nasıl şekillendiğine dair önemli ipuçları vermekte ve sokakların mahalle kültürünün devamlılığındaki işlevsel rolünü göstermektedir.

Mahalle kültürü çocuklar, gençler ve yaşlılar arasında paylaşma kültürünün oluşmasını sağlayan önemli bir etken olmanın yanı sıra genç kızlar için sosyal etkileşim ve beceri paylaşımı açısından önemli bir rol oynamıştır. Genç kızların sık sık bir araya gelerek ıstar ve işleme gibi çeyizlik el işlerini öğrendiği ve çeyiz hazırlıklarını birlikte yaptığı söylenir. (K.K. 11). Kültür bilimciler bunun cografik kültür örneği olduğunu ifade eder. Cografik kültür, bireyin akrabalarından öğrendiği bir kültürdür (Atlı, 2005: 11). Bu durum kültürün yeni kuşaklar arasında yayılmasını beraberinde getirir. Kültür, nesilden nesle aktarılır; dil, din, inanç, gelenek-göreneklerin ve insanoğlunun hayatı boyunca edindiği yeteneklerin toplamından oluşan bir unsurdur.

Kadınlar arasındaki samimi komşuluk ilişkilerinin kardeşlik ve akrabalık bağlarına benzer bir dayanışma yapısı oluşturduğu ve kadınların bu yapı ile çeşitli ev ihtiyaçlarını birbirlerinden ödünç alarak karşıladıkları ifade edilmiştir (K.K. 11). Evlerin otorite figürleri babaların geçim kaygısıyla tarlalarda ve diğer işlerde gün boyunca çalıştığı, kış aylarında ise iş imkânlarının mahdut ve gecelerin uzun olması nedeniyle mahalle kültürü sayesinde komşu ziyaretleri ve misafirlik etkinliklerinin gerçekleştirildiği söylenir (K.K. 2). Ev işlerinden yorgun düşen kadınların ise ikindi vaktinden sonra sokak oturmalarına çıktığı ve bunun nişan ve düğün hazırlıkları ya da zihinsel rahatlama amacıyla gerçekleştirildiği ifade edilir (K.K. 1). Sokak oturma kültürü, zamanlamaya dayalı bir düzen sergilemenin yanı sıra komşuların birbirlerinin acı ve sevinçlerini paylaşmasına, duygusal bir dayanışma mekanizmasının gelişmesine olanak tanıyarak toplumsal duyarlılığın pekişmesini sağladığı değerlendirilmektedir.

Sokak oturmaları kültürünün bireylerin yalnızlık hissini önlediği, bu kültüre her yaş grubunun aktif katılım gösterdiği, akran grupları aracılığıyla sosyal dayanışma ve sorun paylaşımını sağladığı, bu sayede bireylerin ruhsal daha sağlıklı olmasını sağladığı ifade edilir (K.K.1). Mahalle kültürü; toplumsal kaynaşma, yardımlaşma, paylaşma ile bireyleri bir araya getiren önemli bir yapıdır. Bu sayede her yaşta bireyin mahalleyle sıcak ve samimi bir aidiyet geliştirdiği görülür. Mahalle kültürü; yerleşik yani birbirini tanıyan topluluklar, asayiş ve güvenlik endişelerini azaltarak sürekli bir sosyal etkileşim ortamı oluşturmuştur. Çocuklar, gençler ve kadınlar, sosyal ilişkileri güçlendiren muhabbet meclisleri kurarak mahalle kültürünün temel unsurlarından biri olan etkileşimi öne çıkarmıştır.

Sokak oturmaları, ilçenin iklim özelliklerine bağlı olarak genellikle bahar aylarında havaların ısınmasıyla başlayan ve havaların soğumasına kadar devam eden bir sosyal etkinlik biçimi olduğu kaydedilmiştir. Bu etkinliklerin başlıca katılımcıları arasında, sokakta yaşayan yaşlı bireyler önemli bir yer tutar. Yaşlı erkek ve kadınların kendilerine has sokak

oturma düzenleri ve zaman dilimlerinin bulunduğu gözlemlendiği gibi ihtiyarların gençlerle sohbet ederek deneyimlerini paylaştığı ve gençlere hayat bilgisi verdiği görülmüştür (K.K. 1). Aynı işlev kadınların sokak oturma kültürlerinde de görülür. Kadınların sokak oturmalarına katılan genç ve bekâr kızların nesiller arası iletişim ve bilgi aktarımının zeminini oluşturarak büyüklerinin deneyimlerinden faydalandığı ve bu sosyal ortamda yer alarak sosyal bağlarını pekiştirdiği görülmüştür (K.K. 9). Dolayısıyla sokak oturmaları kültüründe cografyaya kültürün yanı sıra postfigurative kültürün de görüldüğünü ifade etmek mümkündür. Postfigurative kültür Atalardan öğrenilen, tarih boyunca yerleşmiş, yaşam boyunca yavaş yavaş öğrenilen kültürdür (Özdemirci, 2004: 7). Sokak oturmaları atalardan miras kalan kültürel belleğin canlı kalmasını sağlar. Sokak oturmalarının gençler tarafından da icra edildiği görülür. Yaz akşamları genelde gençler evlerinden demleyip getirdikleri çayları, sokak lambalarının aydınlattığı yerlerde, sokak sakinlerinin rahatsız olmayacağı şekilde kısık sesle sohbet ederek içtiği dile getirilir (K.K. 16). Sokak oturmalarının bireyler arasındaki sosyal ilişkileri destekleyerek günlük hayatın kaygılarından arındırarak güven ve yakınlık duygusunu pekiştirdiği görülür.

Sokak oturma kültüründe çay içme, kısır yeme gibi bazı ritüellerin yer edindiği görülür. Bu ritüellerin sadece bir ikram değil; aynı zamanda muhabbetin arttığını ve samimiyetin pekiştiğini gösteren bir uygulama haline geldiği anlaşılmaktadır. Bu durum mahalle kültürünün sosyal dayanışma ve paylaşma unsurlarını da gözler önüne sererek sokak oturmalarının eğitici, öğretici ve toplumsal birlikteliği destekleyici bir işlevinin olduğunu gösterir.

Sokak oturma kültürünün malzemeleri eski kumaşların içine doldurulduğu şeker ya da yem çuvaları, eskimiş içi hasır dolu sıra yastıkları, eski kilimler, eskiyen çadırlar, eski yer tülüleriyken zamanla bu malzemelerin yerini, daha modern eşyalara bıraktığı görülmüştür (K.K. 14). Toplumsal değişim ve kültürel dönüşüm süreçleri, geleneksel yaşam tarzlarının yanı sıra günlük pratiklerde de belirgin izler bırakmaktadır.



Fotoğraf 2. (K.K. 17). (Sokak oturmaları kültürü)

Sokağa çıkan hanımlar, genellikle el işlerini de yanlarına alarak sosyal etkileşimlerini devam ettirerek hem ip eğirir hem de gelep dökme veya çorap örme gibi faaliyetlerde bulunurdu (K.K. 15). Böylece hem el işlerini icra ettikleri hem de aralarındaki iletişimi

Kadınlar sokak oturmalarından çıkmadan önce ev işlerini ve akşam yemeği hazırlıklarını tamamladıkları, havaların soğumasıyla sokak oturmalarının yerini ayaküstü yapılan kısa sohbetlere bıraktığı ifade edilmiştir (K.K. 1). Bu durum, sosyal etkileşimlerin salt mevsimsel değişimlerden etkilenmediğini, aynı zamanda toplumsal normların ve aile içindeki rollerin nasıl şekillendiğini açık bir şekilde göstermektedir. Geleneksel toplumlarda, aile içindeki düzen, belirlenen normlara sıkı bir şekilde bağlı bir şekilde meydana gelir ve bu normların toplumsal dayanışma ve bireylerin sosyal kimliklerinin inşasında kritik bir rol oynadığı görülür. Özellikle bu normların korunması ve sürdürülmesi, kültürel değerlerin yeni kuşaklara aktarımında belirleyici bir faktör olarak öne çıkar. Dolayısıyla, aile içinde ve daha geniş toplumsal yapıda, bu normların genç nesillere aktarımına önem verildiği gözlemlenir. Bu sürecin bireylerin kimlik oluşumuyla birlikte aynı zamanda toplumsal bağlılık ve aidiyet duygusunun güçlenmesini de sağladığı görülür. Geleneksel normların ve aile içi rollerin aktarımı, kültürel mirasın korunmasında ve toplumun sosyo-kültürel dinamiklerinin sürekliliğinde hayati bir işlev yerine getirir.

5. SONUÇ

Ulusların ilerlemesinde ve toplumsal düzenin sağlanmasında kültür, tarih boyunca kritik bir rol oynamıştır. Kültür, nesiller boyunca aktarılan dil, din, gelenek-görenek, edebiyat ve tarih gibi temel değerleri içeren işlevsel bir unsur olarak öne çıkmıştır. Karapınar'da görülen havli ve sokak oturmaları kültürünün benzer işlevlere sahip olduğu görülmüştür. Çalışma boyunca havli ve sokak oturmaları kültürünün teknolojik gelişmeler, göç, eğitim düzeyindeki değişimler, sosyal ve ekonomik faktörler ile kentleşme gibi unsurlara bağlı olarak geçmişten bugüne önemli bir dönüşüm geçirdiği tespit edilmiştir.

Havli ve sokak oturmaları kültürünün aile ve komşuluk ilişkilerinin düzenlenmesinde, birlik ve beraberliğin devamında önemli rol oynadığı görülmüştür. Söz gelimi geniş aile tipinin korunmasına ve aile ilişkilerinin daha sağlıklı olmasına katkıda bulunmuştur. Zamanla bu kültürlerin terk edilmesi geniş aile tipi yerine çekirdek aile tipinin geçtiği görülmüştür. Havli ve sokak oturmaları kültürünün bazı akrabalık bağlarını güçlendirdiği ve nine, dede, teyze, hala, amca, emmi, dayı gibi akrabalık sözcüklerinin daha çok kullanılmasına katkıda bulunduğu görülmüştür. Apartman ve kent kültürünün yaygınlaşması, bireylerin geniş aile ve toplum yaşantısından koparak daha izole bir yaşam tarzını benimsemelerine zemin hazırlamıştır. Havli ve sokak oturmalarının kafe sohbetleriyle, sokak düğünlerinin de salon düğünleriyle yer değiştirmesi, sosyal yapının önemli bir dönüşüm geçirdiğini gösterir.

Havli ve sokak oturmaları, sözlü kültürün gelecek kuşaklara aktarımında kilit rol oynayan önemli bir toplumsal pratik olarak öne çıkar. Bu buluşmalar, sosyal bağların güçlendirilmesine hizmet etmenin yanı sıra efsane, masal, halk hikâyesi, mani ve ninni gibi sözlü kültür unsurlarının yaşlılar tarafından genç kuşaklara aktarılmasını sağlayarak kültürel mirasın sürekliliğini sağlamada önemli rol oynamıştır. Özellikle sözlü kültürün doğası gereği yazıya geçirilmeden kuşaktan kuşağa aktarılan bu tür ürünlerin, toplumsal hafıza, kültürel bellek ve kimliğin inşasında taşıdığı önemin altı çizilmelidir. Geleneksel havli ve sokak oturmaları, bu bağlamda, modernleşme süreçleri karşısında kültürel kimliğin korunması için hayati bir köprü vazifesi görmekte, toplumsal yapıdaki değişimlere karşın

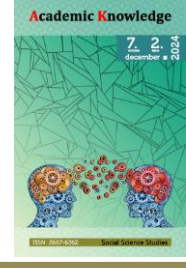
kültürel aktarımın sürdürülebilirliği açısından kritik bir işlevi yerine getirmektedir. Bu tür toplumsal pratiklerin zayıflaması ya da yok olması sadece toplumsal ilişkilerin çözülmesine değil, aynı zamanda sözlü kültürün aktarım mekanizmalarının da zayıflamasına yol açacağı değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Alsaç, Fevziye. (2023). Türkülerin Hafızası, Mekân ve Geleneğin İcrası Bağlamında Çetinkaya Köprüsü, *Tarihi, Sosyal ve Kültürel Yönleriyle Bafra, Cilt IV*, Berikan Yayınları, 2023, 403-424.
- Aşkar, Mustafa. *Karapınar Sultan Selim Camii ve Külliyesi*, Konya, 2022.
- Atlı, Dinçer. (2005). Türkiye’de Kurum Kültürü ve Etkinliği. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*, Eskişehir, 2019.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*, 3.b. İstanbul, 1979.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 1997
- Karakaya, Derya. *Eskil/Karapınar Kazası Vakıf Eserleri*, Konya, 2013.
- Özdemirci, A. (2004). Popüler Kültür, Tüketim Psikolojisi ve İmaj Yönetimi: Türkiye (1950-1980). Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tylor, E. B. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom 1* (Çeviren). London, 1920.
- Yalçın, Ceyhan. *Karapınar*, Ankara, 2022.

KAYNAK KİŞİLER

Kaynak Kişi No	Ad soyad	Doğum yılı	Doğum yeri	Eğitim durumu	Mesleği
K.K. 1	Murat Yeşilyurt	1975	Karapınar	Lisans	Öğretmen
K.K.2	Mehmet Elmas	1963	Karapınar	Lise	Emekli/esnaf
K.K. 3	Derya Mutlu	1980	Karapınar	Lisans	Öğretmen
K.K. 4	Fatma Sezer	1975	Karapınar	Lisans	Öğretmen
K.K. 5	Ayhan Yalçın	1973	Karapınar	Lisans	Mali Müşavir
K.K. 6	Yusuf Güven	1960	Karapınar	Lisans	Emekli
K.K. 7	Özlem On	1976	Karapınar	Lisans	Öğretmen
K.K. 8	Hakan Toy	1977	Karapınar	Lisans	Öğretmen
K.K. 9	Hazım Uğur	1970	Karapınar	Çiftçi
K.K. 10	Nesrin Öztürk Yabanoğlu	1973	Karapınar	Lisans	Öğretmen
K.K. 11	Hatice Güler	1976	Karapınar	Lise	Ev Hanımı
K.K. 12	MüesserAksoylu	1980	Karapınar	Lisans	Mühendis
K.K. 13	Mustafa Bayrak	1975	Karapınar	İlkokul	Çiftçi
K.K. 14	Mehmet Suvaççı	1974	Karapınar	Lisans	Öğretmen
K.K. 15	Fatih Gönüllü	1975	Karapınar	Lise	Esnaf
K.K. 16	Şeref İnci	1966	Karapınar	Lise	Çiftçi
K.K. 17	Zeynep Sayman	1987	Karapınar	Lisans	Kamu Çalışanı



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 14.08.2024
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 07.12.2024
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Depremle İlgili Mitsel Anlatıların ve İslami İnanışların Klasik Türk Edebiyatına Yansıması: Risâle-i Zelzele ve Zelzele-nâme Örnekleri

Necmiye ÖZBEK ARSLAN*

Anahtar Kelimeler:

Deprem,
Klasik Türk
Edebiyatı
Mitoloji,
Halk Söyleyişi,
18.yüzyıl

ÖZ

Anadolu Klasik Türk edebiyatı metinleri şair ve nasirlerin hayal mahsulü ürünlerini içerdiği gibi sosyal hayattan, toplumsal düşünce tarzlarından, dinden, felsefeden, mitolojiden ve bu gibi pek çok etkiden bağımsız değildir. Şair ve nasirler sadece tarihsel olayları değil toplumu etkileyen mevsimsel değişiklikler, ekonomik krizler, kıtlıklar, yangınlar, depremler gibi hayatı etkileyen felaketleri de eserlerinde ustalıkla işlemişlerdir. Bahsi geçen olaylarla ilgili olarak kasidelerde, mesnevilerde, tarihi metinlerde ayrı bölümler bulunduğu gibi konuyu müstakil bir metin haline getirip ele almayı tercih eden şair ve nasirler de bulunmaktadır. Bu çalışmada, doğal afetler içerisinde Osmanlı toplumunu belki de en çok etkileyen deprem olgusunun müstakil olarak işlendiği birisi Ahmed b. Recep el-Konstantini'nin mensur olarak kaleme aldığı Risâle-i Zelzele ile Derviş Muhammed Emîn Efendi tarafından Edirne'de, meydana gelmiş olan depremi manzum olarak anlatan iki 18. yüzyıl metni üzerinde mitsel anlatılar, Anadolu halk söyleyişleri ve İslami düşünce tarzının yansımaları tespit edilmeye çalışılacaktır.

The Reflection of Earthquake-Related Mythical Narratives and Islamic Beliefs in Classical Turkish Literature: Examples of Risâle-i Zelzele and Zelzele-nâme

Keywords:

Earthquake,
Classical Turkish
literature,
Mythology,
Folk narratives,
18.century

ABSTRACT

Classical Turkish textual literature is not independent from social life, social thought styles, religion, philosophy, mythology and many other influences, as the imaginary results of poets and poets are obtained. Poets and nasir have skillfully handled not only the events but also the disasters in their lives such as seasonal changes of events, economic crises, famine, happiness and earthquakes in their works. There are also poets and poets who prefer to take the subject as an independent text, such as the events in question, which are included in separate sections in odes, masnavis, and historical texts. This earthquake phenomenon, perhaps the most shared among natural disasters in the Ottoman society, is handled independently by Ahmed b. The reflections of mythical narratives, Anatolian folk sayings and the style of Islamic thoughts were identified on Risâle-i Zelzele, written in prose by Recep el-Konstantini and two 18th century texts written in verse by Derviş Muhammed Emîn Efendi, describing the earthquake that took place in Edirne will be attempted.

* Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Eski Türk Dili, arslanecmiye@gmail.com, 0000-0002-6262-6493

1. GİRİŞ

Kâinatın, dünyanın ve canlıların nasıl oluştuğu, yaratıldığı, ne zamandan beri var olduğuna dair sorular eski zamanlardan beri zihinleri meşgul etmiştir. Bu sorulara kimi zaman mitler ve efsaneler aracılığıyla kimi zaman dinî-teolojik düşünce sistemiyle kimi zaman da felsefe gibi fikrî ilim alanlarının yardımıyla cevap aranmıştır. Tarihi sürece bakıldığında gelenekler, inançlar ve birtakım ritüellerin bu metafizik sorulara cevap aramaya eşlik ettiğine tanık oluruz. Elbette bu zihinsel faaliyet sadece yaratılışın nasıl ve ne zaman gerçekleştiği konusuyla sınırlı kalmamıştır. Dünyanın sonu, bu sonun nasıl vuku bulacağı, tabiat hadiselerinin ve hususen doğal afetlerin bu sona katkısının olup olmayacağı ve bunun neden gerçekleşeceği de merak edilmiştir. Böylece her süreç ve her düşünce sistemi, beraberinde tufanlar, felaketler, kaos durumları ya da olağanüstü durumlarla ilgili yeni bir anlatının doğmasına neden olmuştur.

Doğal afetlerle ilgili toplumsal anlatıların bir kısmının Tevrat ve Kur'an'daki anlatılara benzediği (İnan 1986: 22-23) ve halkın yazılı ve sözlü geleneğinin temelinde bu dinî inanışların bulunduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra atalardan gelen inanışlar da afetlerle ilgili söylenceler üzerinde etkili olmuştur. Kadim Türk medeniyetlerde yerin ve göğün olmadığı zamanlarda *Ülgen* adındaki yaratıcıya bazı kavimler *Oçurman*, bazıları *Burhan* bazıları *Kara Han*, *Kuday* (Bayat 2017: 23) gibi adlar vermişlerdir. Gök cisimlerinden, gezegenlerden daha yukarıda olan bu varlık Bayat'ın ifadesiyle yıldırımın, yağmurun, poyrazın, tufanın yaratıcısı ve insanların koruyucusudur (2017:23). Yine depremle ilgili dinî söylemlerden bir başkasına Sibiryaya Türklerinde rastlanmaktadır. Onlar için ölenlerin ruhları duman ya da kuş biçiminde göğe yükselir. Gökyüzü hayat, kut ve bereket veren olduğu kadar ceza, bela ve tehlike gönderendir. Çakan şimşek, düşen yıldırım, esen fırtına (Aça vd. 2019: 413), deprem, sel ve diğer felaketler Tanrı'nın öfkesinin alametidir.

Dünyanın bir hayvanın üzerinde bulunduğu dair halk inanışları da pek çok anlatının içerisinde yer bulmuştur. Kimilerine göre dünya bir kurbağanın üzerindedir ve kurbağa kıvılcıkla tufan meydana gelmektedir (İnan 1986: 23). Bir başka inanışa göre Tanrı yeri yarattıktan sonra üç balığın üzerine koyar, balıklar o kadar büyüktür ki dünyaya destek olur (Ögel 1998:433). Diğer bir anlatı demir boynuzlu *Gökteke*'ye dairdir. Dünyanın etrafını yedi kez dolaşan demir boynuzlu *Gökteke* gelecekte haber verir. Yedi gün deprem olur, dağlar ateş püskürür, yağmur yağar, fırtına olur, dolu ve kar yağar. Yedi gün boyunca yeryüzünde dolaşan demir boynuzlu *Gökteke* bağırır ve felaketlerin olacağını da bu çığlığıyla haber vermiş olur (Akmaz 2019: 837).

Yukarıda sayılanların dışında da deprem hakkında pek çok halk inanışı bulunmaktadır. Klasik Türk edebiyatında ismini pek çok metinde görebildiğimiz ve gâv-ı zemin, sevr-i ahmer, behmut (Uraz 1994: 19; Akman 2012: 2) gibi isimlerle adlandırılan bu inanışa göre dünya bir öküzün boynuzu üzerinde durmaktadır (Kalafat 2006: 31). *Kiyûsâ* ismi verilen bu öküzün gözünün önünde cılız bir sivrisinek uçup durmaktadır. Bu sivrisineğin öküzün burnuna dokunması ya da girmesiyle öküz başını sallar ve zelzele olur. Öküzün her kılı bir memlekete bağlıdır ve hangi kılı kıpırdarsa orada yer depremesi olacaktır (Onay 2013:182).

İslam inanç sisteminde afetlerin ortaya çıkışı ve hususiyetle depremlerle ilgili olarak, Kur'an-ı Kerim'de bazı kavram ve terimlere yer verilerek kısa açıklamalar getirildiği görülmektedir. Söz gelimi, zelzele, zilzal, sayha, racife, recfe (Bakara 2/214; Hac 22/1; Ahzâb 33/11-12; Müzemmil 73/14; Nâziât 79/6; Zilzâl 99/1-2) şeklinde kullanılan sözcükler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Bu kelimelerden recfe, günahkâr kavimlerin helak edildiği yer sarsıntısını, sayha depremden önce çıkan korkunç sesi; racife korkunç sesle beraber kıyametin kopmasına işaret eden Sûr'a üfürülme hadisesini, zelzele ve zilzal ise kıyamet kopması esnasında yerin ve dağların şiddetli sarsılacağını ifade etmek üzere kullanılmıştır (Arslantaş 2013:227).

Yine İslam düşünce dairesine göre deprem; imtihan, işlenen kötülük ve günahlara yönelik cezalandırma (kefaret) ve Allah'ın kudretini gösterme aracı olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede büyük ölçüde doğal afetlere bakış açısı ve afetler sonucunda meydana gelen trajik olayların depremde yaşananlar sonucu bireyin dinî inançları ve toplumdaki dinî değerlerin etkileri rol oynamıştır (Kaya 2023:351). Tabiat olaylarından ahlâkî ve manevî dersler almaya yönelik gayretlerin Kur'an tarafından teşvik edilmesi yanında eski ümmetlerin bir kısmının deprem vb. afetlerle helâk edilmesi, Allah'ı hatırlama ve bunlardan ibret alma şeklindeki dinî öğretilerle çeşitli kültürlerden beslenen dinî ve metafizik telakkiler de bu algılamada etkili olmuştur. Nitekim, Hz. Peygamber depremin ilâhî bir uyarı olduğunu belirtmiş, güneş tutulması, şiddetli rüzgâr, fırtına ve deprem gibi doğal afetlerden sonra Allah'a dua edilmesini tavsiye etmiştir (Arslantaş 2013:229).

Doğal afet ve depremler hakkındaki folklorik, mitolojik ve teolojik söylemler dini-tasavvufi edebiyatta olduğu kadar klasik Türk edebiyatı şairlerinin de ilgi alanına girmiştir. Elbette edebiyat hayatın hiçbir dinamiğinden ayrı düşünülemez. Aynı durum özelde klasik Türk şiiri için de söz konusudur. Sevinç, üzüntü, keder, dert, tasa gibi duygu durumlarını kapsayan mekân ve zamanı içine alan ve insanı halden hale sokan her türlü etken klasik Türk şairinin kaleminde apayrı bir anlatım olarak tezahür etmiştir. Şairler kendi yaşadıkları dönemlerde tanıklık ettikleri sosyal ve siyasi hadiseleri nasıl ilmek ilmek sanatlı bir şekilde işlemişlerse kıtlık, sel, yangın ve deprem gibi felaketleri de görmezden gelmemişlerdir. Şair ve nasirler konuyu ele alırken neden- sonuç ilişkisi aramak ve kurmaktan ziyade bu tür elim hadiselerin kendi iç dünyalarındaki yansımasına odaklanmışlardır. Klasik Türk edebiyatında şairlerin muhayyilesinde kimi zaman mübalağa ve benzetme unsuru olarak başvurulan deprem olgusu sevgilinin ya da memduhun kudreti, heybeti, şecaati için bir övgü unsuru bazen de aşkın sevgiliyi gördüğü zaman bedeninde hissettiği sarsıntıdır (Kaya 2022: 98-99). Klasik edebiyat şairi zelzele ile aynı kökten türemiş *tezelsül*, *zizâl*, *zelâzil* kelimelerini birlikte kullanarak bu sözcüklerin ortak sesleri ile hem depremin gerçek manasını çağrıştırmaya çalışmışlar hem de ses tekrarlarıyla depreme, deprem esnasında yaşanan gürültü, patırtıya vurgu yapmışlardır (Kaplan 2012: 289). Bu sanatlı söylemlerden başka depreme ilgili mitsel öğelerin ve dinî inanışların da yine klasik Türk edebiyatında yer aldığı görülmektedir.

Ahmed b. Recep el Konstantinî'nin kaleme aldığı ve ilk müstakil deprem kitabı olarak literatüre geçen *Risâle-i Zelzele'*de yazar depreme ilgili mitsel öğelerin ve dinî inanışların üzerinde durarak bunlardan kendince yanlış olanları belirtip depremin oluş nedenleri hakkında bilgi verir (Akın 2011:6). Konuyla ilgili diğer eser ise 1752 yılında Edirne'de vuku bulmuş olan depremi anlatan *Zelzele-nâme* isimli mesnevidir (Yıldız 2022: 140; Tökel 2023: 141). Derviş Muhammed Emin tarafından yazılan eser 81 beyitten müteşekkil olup depremin nasıl yaşandığı, depremden sonra neler olduğu hususlarını ele aldıktan sonra şair insanlara birtakım tavsiyelerde bulunur. Bu eserin yazarı da depremin meydana geliş nedenlerini içinde yetiştiği kültür ve inanç sistemi ile açıklamaya çalışmıştır. İnceleme kısmında görülecektir ki metinlerden birinde mitolojik kaynaklı halk anlatıları yoğun olarak işlenmişken diğerinde ayet ve hadis kaynaklı oluşan halk geleneği daha fazla yer almaktadır.

1. Mitlerin Yansımaları

1.1. Hayvanlarla İlgili Mitsel Söylemler: Öküz, Balık ve Deprem

Osmanlı coğrafyası pek çok dönemde depreme tanıklık etmiş ve böylece depremlerle ilgili, depremin neden olduğu, deprem olmaması için yapılması gereken ritüeller gibi konuları ihtiva eden zengin bir söylence dağarcığı oluşmuştur. Bu söylenceler geçmişten günümüze kadar devam edegeldiği gibi edebi eserlere de bu haliyle yansımıştır. Diğer etkenlerin yanında bu mitolojik anlatıların oluşmasının temelinde Şaman inancının da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Söz gelimi, depreme ilgili en yaygın inanışlardan birisi Şamanizm kökenli Gökteke ile ilgili anlatılanlardır. Tufanın olacağını önceden bildiren demir boynuzlu Gökteke dünyanın çevresini yedi kez dolaşmıştır. Sonra yedi gün deprem olmuş, yedi gün dağlar ateş püskürmüş, yedi gün yağmur yağmış...İsmet Zeki Eyüpoğlu Tanrılar, Tanrıçalar ve Boğalar başlığı altında Seris isimli boğayı anlatırken şu ifadeleri kullanır (1987: 444):

Boğalar kutsaldır Anadolu'da
Boynuzlarında taşır yeryüzünü
Sallayınca başını deprem olur
Boynuzları kapıların üstünde
Evlere çocukları korur
Kimiler güç sayar kimiler uğur
Boğalar burulunca dölden kesilir...

Bir başka söylenceye göre inek, bir boynuzun üzerinde dengelenen dünyayı, boynu ağrıdığı zaman, boynu ile fırlatıp diğer boynuzu ile tutmakta, bu sırada da yer sallanmaktadır." (Şenocak 2007: 1052). Çoruhlu dünyanın öküzün boynuzları üzerinde bulunduğu dair bu mitsel söylemin dünya mitolojisine Hint mitolojisinden geçtiğini ve bu şekilde de yayıldığını ifade etmiştir (2006:149). Pala ise arz öküzü de adı verilen gâv-ı zemîn'in eski bir inanışa dayandığını belirtmiş ve bu inanışa göre dünyanın bir öküzün boynuzları arasında durduğunu söylemiştir. Öküz balığın sırtında, balık ise suyun içinde durmaktadır. Bu batıl inanışa göre öküzün başını sallaması ile de deprem olmaktadır

(1999:42). Hangi temele dayanırsa dayansın halkın dimağına yerleşmiş olan bu mitolojik söylemler klasik Türk şiirinde şairlerin hayal dünyasında işlenmiş ve bazen şiirin muhtevası bazen de benzetme unsuru, mazmunu olarak kullanılmıştır. Nâbî'ye ait olan aşağıdaki beyit bu düşüncenin güzel bir örneğini yansıtmaktadır:

Gâv-ı dihkân k'ide arzı tezyîn

Ana reşk itse sezâ gâv-ı zemîn (Kaplan 2019:143)

Çalışmanın konusunu teşkil eden *Risâle-i Zelzele* ve *Zelzele-nâme* isimli eserlerde de bu mitolojik öğeleri görmek mümkündür. *Risâle-i Zelzele*'de mitolojik inanışların etkisiyle ortaya çıkan söylemleri nâsir reddederek bu görüşlerin doğru olmadığını dile getirmiştir. Yazara göre, İstanbul'da meydana gelen depremden sonra halkın arasında çıkan söylentiler batıl inanıştan başka bir şey değildir. Konstantinî bu yüzden mezkûr eseri kaleme almıştır:

...bin yüz otuz bir senesine bâlig oldukda vâki olan zelzele-i azîmede vaktâ ki nâsın ihtilâfını gördüm ise ki bazısı hareket-i arz hâmil-i arz olan sevrin kılını tahrik itmesinden nâşîdür diyüp ve bazı âherîde ol sevrden aşağı olan balıgun tahriki diyü kâil-i evveli tahtı'a eyleyüp bazı âherîde istişkâl eyleyüp gerek öküz gerek balık tahrik böyle olaydı bütün vech-i arz hareket itmek ihtizâ iderdi. Bazı mahalde olup bazı mahallde olmamak öküz ile balıktan olmamasına delîldür... (Akın 2011: 14)

Konstantinî, dünyanın öküzün boynuzlarında bulunduğu, öküzün de balığın üzerinde bulunduğu, balık hareket ettikçe deprem meydana geldiği inancının doğru olmadığını söyler. Yazara göre, dünya bir öküzün boynuzları arasında ve bir balığın üzerinde olsaydı onlar hareket ettikçe bütün dünyada deprem olması gerekirdi. Dolayısıyla deprem ile öküz ve balığın hareketi arasında herhangi bir ilgi yoktur. Konuyla ilgili olarak muteber kaynaklar, geçmişten beri devam eden nakiller ve sahih cümleler ile bir risale oluşturup risalenin ilk bölümünde incelemeler sonucunda yeryüzünün yedi tabakadan oluştuğunu ve öküz ve balığın ya da herhangi bir hayvanın depremin oluşmasında herhangi bir dahlinin olmadığını herkese anlatmak istemiştir. Bu bağlamda Konstantinî şu sözlerle devam eder:

... Kütüb-i mu'teberâtdan nükûl-ı sariha ve ibârat-ı sahîha ile bir risâle tertîb eyleyüp fasl-ı evvelde havâmîl-i arazîn seb' tîbâk bî-hasebi'l-îmkân takrir ve tahkik îrâd oluna ki öküz ve balık ve sâir havâmîlün tezelzül-i arzda medhali olmaduğı cümlelün ma'lûmî ola... (Akın 2011:15)

Risâlenin devamını teşkil eden ilk fasl dünyanın öküzün boynuzları üzerinde olduğunu ifade eden rivayetlere dayanmaktadır. Yazara göre, söz konusu mitolojik söylemler ve folklorik söylentiler hadis ravilerince rivayet edilen kimi hadislerden kaynaklanmış olabilir. Kuvvetle muhtemel ki bu mitolojik söylemlerin halk arasında kabul görmesinde bu dinî müktesebat etkili olmuştur. Bu rivayetlerden birisinde yine dünya öküzün boynuzunun üzerindedir ve bu öküz de yeryüzünün üzeredir. Yerin altında ne vardır, onu ancak Allah bilir:

...Lâkin bir rivâyetde sahre öküzü boynuzu üzredir ve ol öküz de serâ üzredir. Serânın altında ne vardır anı Allahu azîmü'ş-şân bilür... (Akın 2011:16)

İbn-i Abbas'dan alınan bir rivayette; Allah'ın yerleri kat kat yarattığı ve bu yerleri bir balık üzerine yerleştirdiği bu balıktan Kalem suresinde *nûn* ismiyle tabir olunduğu ifade edilmiştir. Devamında ise bu balığın su üzerinde olduğu, suyun çıplak bir taş üzerinde bulunduğu ve bu taşın meleklerden bir ulu meleğin arkasına yerleştirildiği söylenmiştir. Bazıları derler ki melek şeklinde bir öküzün arkasına yerleştirilmiştir. O öküz de bir taş üzerindedir. Hz. Lokman bu taşın yeryüzü olduğunu söylemiştir:

Yine İbn-i Abbâs'dan ba'zı rivâyetde öyle gelmiştir ki Rabbü'l-âlemîn yedi kat yerleri bir balık üzerine yaratdı ki ol balıktan Sûretü'l kalem'de nûn diyü ta'bir eyledi. Ol balığı su üzerine vaz eyledi, ol suyu da bir çıplak taş üzerine vaz eyledi, ol taşı da melâike-i kiramdan bir ulu meleğin arkasına vaz eyledi. Ba'zıları didiler ki melek bedeline bir öküzün arkasına vaz eyledi ol öküzü de bir taşın üzerine vaz eyledi. Hzret-i Lokmânun zikr buyurdıkları sahre ile murâd ol taşdır, didiler... (Akın 2011:17)

Konstantinî konuyla ilgili daha pek çok rivayeti bildirdikten sonra hepsinin ortak noktalarının aynı olduğunu belirterek, depremi oluşturan bir başka mitsel söylentiden bahsetmiştir: Bu inanişe göre Allah *nûn* isminde bir balık yaratmıştır. Yeri bu balığın arkasına döşemiştir. Balık hareket ettiğinde arz yerinde duramayıp safrsız gemi gibi çalkalanır yani deprem olur. Allah dağları yeryüzünün çivisi olarak yaratmıştır. Dağlar yere muh gibi sabitlendiği için de yerin sarsıntısını durdurur:

Bâdehu Rabbü'l-âlemîn nûn ya'nî balığı yaratmıştır ve yeri bu balığın arkasına bastı idüp döşemiştir. Ba'dehu balık hareket eyleyüp arz müstakarr olmayup safrası gemi çalkandı. Ba'dehu Rabbü'l âlemin tagları halk eyleyüp mih gibi yer üzerine vaz olundu, yeri durdurup sâbit kıldı (Akın 2011:18).

Öküz ve balığa dair halk inanışlarının yanında yeryüzünün yaratılması, yerin altındakiler, cennet ve ceennem gibi kavramlar konusunda da yine mitsel söylemleri dinî şahsiyetlerin rivayetlerini de aktararak ifade eden Konstantinî, bu bölümün ardından depremin gerçekten nasıl meydana geldiği, neden olduğuna dair Kur'an ayetleri ve hadislerle temellendirdiği görüşlerini ifade etmiştir. Bu faslı anlatmaya başlamadan, bu mitsel anlatuların halkın muhayyilesinde olduğunu, depremin yalnız Allah'ın kudret ve emri altında gerçekleştiğini, zelzelenin gerçekleşmesinde balık ya da öküzün herhangi bir dahlinin olmadığını da belirtmiştir.

İmdi havâmîl-i arz ale't-tafsîl beyân ve ayân olunup ma'lûm oldu ki arza vâkî' olan zelzeledebirinin 'alâka ve medhalleri yok imiş. Avâm-ı nâsın tezelzül-i arzı öküze yâhûd balığa nisbetleri vâhî imiş (Akın, 2011:23).

Halk arasında yayılmış olan bu mitolojik söylemler *Zelzele-nâme'*de görülmez. Eser daha çok dinî kisveye bürünmüş anlatuları ele alarak yazılmış olduğu için, İslamî söylemler bahsinde değerlendirilecektir.

1.2. Tabiat Varlıkları ile İlgili Mitsel Söylemler: Kafdağı ve Deprem

Dinî öğretilerde ve halk inanışlarında tabiat varlıkları kutsal kabul edilmiştir. Görünen tabiat varlıkları maddi âlemin tablo görünümündeki unsurları olmalarının yanında kendilerine yüklenen anlamla manevi âlem için de ezeli ve ebedî birtakım görevler yüklenmişlerdir. Bu görevler içinde evrenin yaratıcı kimliği olmaktan başka bazı doğal olayların müsebbibi olarak da halkın muhayyilesinde yer edinmişlerdir. Esin konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Nesnel varlık ile insan arasında kurulmaya çalışılan ilişki, dağa benzetilen hükümdarın, yer ile gök arasındaki iletişimi sağlayan yüce bir dağdır" (2004: 12). Dağların kutsal olduğu ve hatta onlara karşı saygı gösterildiği inanışları hakkında fikir veren Harman, dağların Tanrı'ya en yakın yerler olarak kabul edildiğini hatta pek çok dinde Allah'ın yüce ve aşkın oluşunun sembolü olduklarını belirtir (1993:400). Kutsiyet atfedilen dağlardan bir tanesi mit, efsane ve masal unsurları arasında karşımıza çıkan Kaf Dağı'dır. Demirci'nin aktardığına göre Taberî Kafdağı hakkında şunları söyler:

Kafdağı parmağı saran yüzük gibi arzı çevrelemekte ve onu sabit tutmaktadır; ona ulaşmak için dört ay süren karanlık bir mesafeyi katetmek gerekmektedir. Bu dağın rengi zümrüt yeşili ve mavidir; gökyüzü rengini ondan almıştır. Bütün dağlar ona bağlı olduğundan yeryüzünün sürekli sallanmasını engellemektedir (2001:144).

Tercüme-i Acâibü'l Mahlûkât isimli eserde Kafdağı ve onun depreme etkisi için şöyle bir tanımlama yapılmaktadır:

...Bu kez İskender eydür: Buna ne tag diler? Eyitdi ki: kûh-ı Kâf tagıdır. Gök bunun üzerinde bir kubbe gibidir, dahı buna Ümmü'l-Cibâl dirler. Kamu taglar buna ulaşıkdur. Dahı Hak Te'âlâ beni buna müvekkel komışdur tâ ki bunu hıfz iderim. Ve illâ bir kez deprenmekde cemî'-i âlemi harâb iderdi (Sarıkaya, 2009:185)

Demirci'nin Kazvîni'den aktardığı rivayette; arzın başlangıçta sallandığı, Allah'ın yarattığı bir meleşin arzı omuzları üzerine alıp elleriyle tuttuğu ve yeşil yakuttan dört köşeli bir kayaya dayandığı zikredilmekte Allah'ın bir kavmi helak etmek istediğinde bu görevli meleşe Kafdağı'na bağlı dağlardan birini hareket ettirmesi ve sarsıntı meydana getirmesini emrettiği belirtilmektedir (Demirci, 2001:144).

Konstantinî'nin kaleme aldığı *Risâle-i Zelzele* isimli mensur eserde bu inanışın etkisi açıkça görülmektedir. İslâm literatüründeki Kafdağı anlatısı bu mensur içerisinde Demirci'nin de belirttiği üzere, İbn-i Abbas ile Vehb b. Münebbih'e kadar götürülen birkaç zayıf rivayete dayandırılarak anlatılmış, bazı tarihçi ve müfessirler de Zerdüştî ve Yahudi kaynaklarından aldıkları bilgilerle bu rivayetleri zenginleştirmişler ve muteber sayılan bu kişilere de metinde yer verilerek bu mitsel rivayete geçerlilik kazandırılmaya çalışılmıştır. Metinde ismi geçen dinî şahsiyetler içerisinde İbn-i Abbâs Katâde, Kurtûbî, Bureyde, İkrîme, Dahhâk Ebu Mansur Maturidî, İmam Sa'lebî, Ebu'l-Leys, İmam-ı Nevevî, İmam Suyûtî, İmam Neseftî gibi din ulularından ve eserlerinden alıntılar yapılmıştır. Bureyde, İkrîme ve Dahhâk, Mâturidî ve İbn-i Abbâs'ın Kafdağı ve onun deprem oluşturduğuna dair şu sözleri nakleder:

Kâf bir tagdır ki bütûn yeri ihâta idüp çevirmişdür, hâsılı yer anın ortasında kalmışdır, yeşil zümruddendir, didi. Ve semâvâtun yeşilliği anın aksindendir, didi. Lâkin te'vilât sahibi Ebû Mansur Mâtûridî yeşil yâkûtdan yâhûd kırmızı yâkûtdandır, didi. Ve semânın iki cânibi ol tagun üzerine binâ kılınmışdır. Dünyâ halkına her ne kadar zümruud isâbet eyleye ol Cebel-i Kâf'dan munfasıl olup düşen zümruudlerdir. İmdi bu rivâyet İbn-i Abbâs radiyallâhü anhümâdan cevzânın rivâyetidir. Lâkin Vehb bin Münebbih hazretleri öyle rivâyet buyururlar ki tahkîkâ İskender-i Zu'l-karneyn Cebel-i Kâf'a vardı, vâsıl oldı ve Cebel-i Kâf'un etrâfında küçük taglar gördi. Bu kerre Cebel-i Kâf'a İskender hitâb idüp didi ki "Sen nesin?" Cebel-i Kâf cevâb virdi ki "Ben Kâf'ım." yine İskender sûâl itdi ki "Yâ bu etrâfındaki küçücük taglar nedir?" Kâf cevâb itdi ki "Anlar benim tamarlarımdır. Dünyâda bu şehirlerden bir şehir yoktur ki anda benim bu tamarlarımdan bir tamar olmaya. Her ne kadar müdüin ve kurâ vardır elbetde anda benim tamarlarımdan bir tamar vardır. Kaçan ki Allâh azîmü's-şân yerden bir mahalli mütezilzîl itmek murâd ider, Rabb'ül-âlemîn bana emri der, ol yerün tamarını ben basup tahrik iderim, ol mahall arzdan mütezilzîl olur." İmdi arzda zelzele mahallde olup da bazı aherde olmamanın aslı bu imiş...(Akın, 2011:23-24)

İmam Suyutî ve İmam Sa'lebî 'den alınan rivayetlerde de depremin Allah'ın emriyle Kaf Dağı'nın hareket etmesinden meydana geldiği aktarılmıştır: Zelzele Kûh-ı Kâf'ın urûkından bir ırkını emr-i Hakk'la taharükünden nâşîdir; ana binâen bir karye tahrik ider de birisi itmez, diyü buyurmuşlardır. (Akın, 2011:27)

2- İslâmi Söylemlerin Etkisi: Günahkarlık ve Deprem

Deprem İslam inanç sisteminin kutsal kitabı ve temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm'de hakkında bilgi verilen afetlerdendir. Nitekim anlamı deprem olan Zilzâl Suresi kıyametten önce yeryüzünde meydana gelecek olan depremden bahsetmektedir (99/1). Kur'an'da depremler ya bir kavmin helak edilmesinin sebebi olarak anlatılmış ya da kıyametle ilişkilendirilmiştir. Her iki kullanım şeklinde de deprem azap unsuru olarak kullanılmıştır. Özellikle bir kavmin cezalandırılması ile ilgili olarak A'râf suresindeki şu ayetler dikkat çekicidir:

Derken o şiddetli deprem onları yakalayiverdi de yurtlarında diz üstü donakaldılar (A'râf/91). Musa tayin ettiğimiz vakitte kavminden yetmiş adam seçti. Onları o müthiş deprem yakalayınca Musa dedi ki: «Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de daha önce helak ederdin. İçimizden birtakım beyinsizlerin işlediği (günah) yüzünden hepimizi helak edecek misin? Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir. Onunla dilediğini saptırırısın, dilediğini de doğru yola iletirsin. Sen bizim sahibimizsin, bizi bağışla ve bize acı! Sen bağışlayanların en iyisisin! (A'râf /155)

Kutsal kitap Kur'an'da deprem, insanların hidayetine vesile olması ve Allah'ın kudretinin ve azametinin göstergesi olması cihetinde de kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da Allah'ın merhamet sahibi olduğu pek çok defa vurgulanmış ancak; insanların kendisine şirk isnat ederek nankörce davranmaları (Kaya, 2023: 360), günah işlemekte ısrarcı olmaları, Allah'ı inkâr etmeleri, yaratılış gayelerini unutup zevk ve sefaya dalmaları gibi nedenlerle Allah'ın gazaba geldiği ve ceza olarak da depremlerle günahkâr kavimleri helak ve terbiye anlaşılmaktadır. Hz. Nûh, Semûd, Lût, Âd ve Ahkâf kavimleri (Karaosman, 2020:105) bu şekilde cezalandırılarak helak edilen topluluklar olmuş ve bu kavimlerin akıbeti (ders alınması için) Kur'an'da örnek olarak verilmiştir. Bu dinî söylemler özellikle dindar halkın doğal afetler konusundaki düşünce yapısını etkilemiş ve bu durum depremin oluş nedenleri konusunda farklı söylemlerin yayılmasına neden olmuş, toplumun bozulması, ahlaki çöküntü, ibadetlerin yerine getirilmemesi, insanların gaflette bulunması, dinî duyguların zayıflaması, günah olarak bilinen eylemlerin artması gibi nedenler deprem meydana gelmesi için zemin hazırlayan birtakım faktörler olarak görülmeye başlamıştır. Bu dinî düşünce tarzı çalışmaya konu olan metinlerden özellikle Zelzele-nâme'de kendini hissettirmektedir.

1752 yılında Edirne'de Ramazan ayında ve özellikle tam iftar saatinde yaşanan deprem Allah'ın insanlara atmış olduğu bir tokat olarak algılanmıştır. Depremde denizin dalga boyu yükselmiş, güneşin battığı yönde büyük bir aydınlık görülmüştür. Bütün binaların sallanması servinin sallanmasına benzetilmiş ve minarelerin ise secdeye kapandığı ifade edilmiştir. Şair depremin olduğu günü anlatmadan önce ahir zaman fitnesinin çıkıp bütün dünyaya yayıldığını, şer'i kuralların rafa kaldırıldığını, dinin zayıfladığını, kâmil insanların azaldığını fîsk ve fesadın ise alıp başını gittiğini ifade ederek bütün bu günahların depreme sebep olduğunu söylemiştir:

Hep fitne-i âhir zamân

Saldı cihâna sâye-bân

Ref' olunup şer'-i şerîf

Dîn-i metin oldu za'îf

Ayyâr-ı kâmil der-cihân

Oldı nihân-ender-nihân

Fısk u fesâd olup 'ayân

Memlûdur kevn ü mekân

Bu depremle ilgili olarak Derviş Muhammed'in verdiği bilgiye göre, depremde yüzlerce bina yıkılmış ancak Sultan Selim Camisi ve dört halifenin yardımcı ile minareleri ayakta kalmıştır. Diğer binalar içinse şair onlara "Secde et!" emri geldiğini bu nedenle emre uyup secdeye kapanarak yıkıldıklarını ifade eder. Yazar depremin yaşandığı anları adeta kıyamet sahnesine benzetir. Anne, baba, çocuk hepsi bir vaveyla içinde birbirlerini aramaktadır:

Niçe mesâcid ü menâr

Oldı zemînde secde-kâr

Ma'bedler oldılar yeebâb

Bâkî menâr yok hep harâb

İrdikde "fescud" hamlesi

Secdeye vardı cümlesi

Şeddâdı niçe yüz binâ

Yıkıldı hep buldı fenâ

Ol câmi'-i Sultân Selîm

Buldı selâmet ez-rahîm

Dört kûşesinde dört menâr

Nusret bulup ez-çâr-yâr (46-50.b.) (Yıldız, 2020: 157,158)

Zelzele-nâme'ye göre, deprem yaşandıktan onca can ve mal yitip gittikten ve vefat edenlerin arkalarında gözü yaşlı anne, baba, çocuk ve eş kaldıktan sonra halk yaptıklarından tövbe etmek için bir şeyhin huzuruna giderler. Burada saçlarını yolup, ağlayıp inleyerek pişmanlıklarını dile getirirler. Allah'a yalvarır dergâha yüz sürerler. Korkudan Ceyhun Irmağı gibi göz yaşları döküp af dilerler. Deprem felaketi yaşandıktan sonra halk günlerce evlerine giremez. Sokakta yatıp kalkar. Ancak şeyhin huzurunda edilen tövbe ve istiğfar Allah tarafından kabul edildikten sonra halk gönül ferahlığı içinde evlerine girebilir:

Teve iden bî-hadd ü 'ad

Saçın yolan bî- 'add ü had

Kimi ider Hakka niyâz

Kimileri savm ü namâz

Yalvaruben Allâhına

Yüzler sürüp dergahına (63-66.b.) (Yıldız, 2022:159)

...

Bu kulların 'izzetine

Yüzi suyu hürmetine

Bağışlayup Hayy u Hudâ

Ref' itdi bizden sûretâ

Bulup ahâlî hep sürûr

Hiç itmedi kimse gurûr (72-74.b.) (Yıldız,2022:159)

Risâle-i Zelzele'nin son kısmında şarih de pek çok müfessir ve hadis ravisinden alıntılarla depremin gerçekleşmesine dair genel bilgiler verir ve kitabın asıl yazılış amacının zelzele hakkında hikmet ehillerinin sözleriyle sayfaları doldurmak olmadığını, Allah'ın sanatını ve kudretini insanlara anlatmak istediği için bu eseri kaleme aldığını beyan eder:

İmdi bu dahu ma'lûm olsun ki bu risâle-i şerîfede ehl-i şer'-i şerîfin akvâli üzre zelzele hakkında iktisâr olunup ehl-i hikmetin bu mes'le-i vâride olan kelimât-ı fâsîdeleri ve akvâl-i kasîdelerini beyân ile risalemizi meşhûne eylemedik. Zîrâ murâdımız sun'ullâhu ve kudret-i Rabbânîyi beyandır (Akın, 2011:28).

Sonuç

Klasik Türk edebiyatı metinleri; şairin/nâsirin yeteneğinin yanında, onun olaylara bakış açısını, kültürünü, düşünce dünyasını, hayallerini, mazmunları kullanım nedenlerini, ruh halini, topluma bakışını ve bu nev'iden pek çok unsuru içinde barındıran çok katmanlı metinlerdir. Metinleri çözümlemeye çalışırken ya da bir metnin şerhini yaparken, eserin muhtevasını oluşturan ana metnin arka planında yer alan sosyal ve siyasi yaşam, gelenekler, dini ve kültürel öğeler gibi hususlar hakkında da fikir sahibi olmak gerekmektedir. Şairlerin/nasirlerin hayal dünyası kişisel tecrübelerinden, karakterinden ve yaşadığı dönemin özelliklerinden söz gelimi, toplumu derinden etkileyen sosyal, siyasal, ekonomik olaylardan bağımsız değildir. Bunun yanında başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere pek çok dinî ve tarihi kaynak, bâtnî kaynaklar, mitolojik unsurlar, batıl inanışlar da şairin/nasirin imgelem dünyasına tesir eder.

Yukarıda belirtildiği gibi edebi metin yaratıcısının iç dünyasını birçok faktör şekillendirir ve edip bunu bilinçli ya da bilinçsiz olarak eserlerine yansıtır. Bir düşünceye göre yazar/şair kişisel tecrübesini eserine yansıttığı derecede başarılıdır. Çünkü ortada zorlama bir kurgu değil salt hayat vardır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan deprem gibi bir felaketin yarattığı korku, aldığı canlar ve yaptığı yıkım klasik Türk edebiyatı nasirinin ve şairinin muhayyilesinde derin etkiler yaratmış ve gerek şiirlerde gerekse mensur eserlerde bu afet müstakil bir konu olarak işlenmiştir.

Makaleye örneklem olarak seçilen *Risâle-i Zelzele* mensur, *Zelzele-nâme* ise manzum bir eserdir. 1700'lü yıllarda İstanbul'da ve Edirne'de meydana gelen iki ayrı depremi anlatan bu eserler incelendiğinde yukarıda bahsi geçen kaynakların etkisi görüldüğü gibi mitolojik halk inanışlarının ve dinî söylemlerin etkilerin altında -yoğunlukları farklı olmak üzere- yazıldıkları söylenebilir. Konstantinî'ye ait olan *Risâle-i Zelzele* isimli mensur eser iki bölüm halinde yazılmıştır. Birinci bölümde halkın dimağında yer etmiş ve dilden aktarılarak devam etmiş olan mitolojik inanışların doğru olmadığını, bu söylemlere kulak verilmemesi gerektiğini, bu batıl inanışların kökeninin ne olduğuna dair tafsilatlı bilgi verilmiştir. Yazar eserin ikinci bölümünde ise depremin neden meydana geldiğine dair dinî söylemlere, hadis râvîlerine ve bazı müfessirlerin verdikleri bilgilere atıfla yine mitolojik bir öge olan Kaf Dağı'nı depremin oluş nedeni olarak göstermiştir.

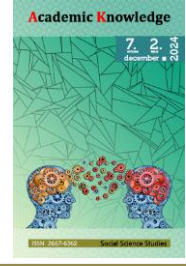
Derviş Muhammed Emin tarafından manzum olarak yazılmış *Zelzele-nâme*'de ise deprem; günahkâr, yoldan çıkmış, ibadetlerini yerine getirmeyen bir topluluğa gelmiş ihtar ya da Allah'ın gazabı olarak gönderilmiş bir afet olarak yorumlanmıştır. Depremin özellikle Ramazan ayında ve iftar

saatinde meydana gelmiş olması şairin bu manzum eserini kaleme almasının en büyük amilidir. Zira şaire göre Edirne halkı akşama kadar oruç tutup sabaha kadar zevk ü safâ âlemlerinde şarap meclislerinde keyif sürmektedirler. Derviş Muhammed'in yeni bir afetin yaşanmaması için halka dinî öğütler vermesiyle bahse konu manzumesi hitam bulur.

KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet (2019). "Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri". *Halk Bilimi El Kitabı*. (Ed. Aça, Mustafa). Ankara: Nobel Yayınları. s.345-440.
- Akın, Lemi (2011). "İlk Müstâkil Deprem Kitabı: Risâle-i Zelzele". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 44, s. 1-81.
- Akman, Eyüp (2012). "Türk Mitolojisi ve Halk Şiirinde "Sarı/Kızıl Öküz" İnanıcı". *Türkiyat Mecmuası*, 22(1), 1-16.
- Akmaz, Gökhan (2019). "Hint, Yunan, Sümer ve Türk Mitolojilerinde Tufan Mitinin Kültürel Bellek Açısından Önemi". *DTCF Dergisi* 59.2 s.825-843.
- Arslantaş, Nuh (2013). "Zelzele", *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 44. s. 227-231. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2017). *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Çoruhlu, Yaşar (2006). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Demirci, Kürşat (2001). "Kaf Dağı", *TDV İslam Ansiklopedisi*.c.24.s.144-145. İstanbul: TDV Yayınları.
- Esin, Emel (2004). *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki (1988). *Anadolu İnançları Anadolu Mitolojisi İnanç-Söylence Bağlantısı*. İstanbul: Geçit Kitabevi.
- Harman, Ömer Faruk (1993). "Dağ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.8, s.400-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2006). *Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları*. III-IV. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kaplan, Hasan (2012). "Geleneğin Ses Tecrübesi ve Zelzelenin Ritmi". *IV. Genç Bilim Adamları Sempozyumu Bildiriler*, 21-22-23 Mayıs 2012, s. 289-302.
- Kaplan, Mehmet (2019). *Nâbî- Hayriyye*. Kültür Bakanlığı Yayınları Kültür Eserler Dizisi. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67684,nabi-hayriyyepdf.pdf?>
- Karaosman, Muhammet (2020). "Kur'ân'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlâhî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu." *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 Özel Sayı, 98-120.
- Kaya, Bülent (2022). "Klasik Türk Şiirinde Depremlerle İlgili Kullanımlar", *BŞEÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 7(1), s.96-103.
- Kaya, Mehmet (2023). "Kur'an Açısından Deprem Olgusu", *Tevilat*, 4/2 s.347-379.
- Onay, Ahmet Talat (2013). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü* (Hzl. Kurnaz, Cemal). Ankara: Berikan Yayınevi.
- Ögel, Bahaeddin (1998). *Türk Mitolojisi* 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Sarıkaya, Bekir (2019). *Tercüme-i Acâibü'l Mahlûkât İnceleme-Metin-Dizin*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Şenocak, Ebru (2007). "İnsanlık Tarihinde Deprem ile İlgili İnanışlar ve Marmara Depreminin Eş Zamanlılık Boyutu", *I. Uluslararası Kocaeli ve Çevresi Kültür Sempozyumu Bildirileri*, Kocaeli.

- Tökel, Dursun Ali. (2023). "Divan Şairi Der ki: Depremi Biz de Yaşadık", Üsküdar Kültür, Sanat, Medeniyet Dergisi.s.16. ss. 134-145.
- Tökel, Dursun Ali. (2023). "Klasik Edebiyatımızın Deprem Şahitliği", Yitiksöz Sanat, Edebiyat, Düşünce Dergisi.Yıl:3.s.16.
- Yıldız, Enes (2022). "Beyitleri Titreten Acı: Derviş Muhammed Emîn'in 1752 Edirne Depremi ile İlgili Zelzelenâmesi", Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature], Yıl 8, Sayı 16, Bahar, s. 138-165.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 17.08.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 18.12.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

Symbolism in The Trial Novel

Murat TURNA*

Anahtar Kelimeler:

*Franz Kafka,
The Trial,
Symbolism,
Authority,
Individual*

ABSTRACT

Franz Kafka's novel The Trial is a contemporary classic. The work is a reserve of meanings containing multifaceted messages. According to Umberto Eco's theory of the open work, an open work is a work in which each reader finds meanings according to their own knowledge. What makes The Trial a reserve of meanings is its intense symbolism. This article will examine what the symbolism in the novel contains and what it points to.

Dava Romanında Sembolizm

Keywords:

*Franz Kafka,
Dava,
Sembolizm,
Otorite,
Birey.*

ÖZ

Franz Kafka'nın Dava romanı çağdaş bir klasiktir. Eser çok yönlü iletiler içeren bir anlamlar rezervidir. Umberto Eco'nun açık yapıt kuramına göre açık yapıt her okurun kendi birikimince anlamlar bulduğu eserdir. Dava'nın anlamlar rezervi olmasını sağlayan ise ondaki yoğun sembolizmdir. Bu makalede romandaki sembolizmin neleri ihtiva ettiği, nelere işaret ettiği incelenecektir.

* Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Education, Department of Turkish Education, Konya, Türkiye, mturna@erbakan.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1413-6246

1. INTRODUCTION

The Trial was begun in August 1914 but never completed. Nevertheless, Max Brod, who owned Kafka's estate, published the novel in 1925, a year after the author's death.

Some information about the adventure of writing the work is presented. Some of these are interpretations based on Kafka's diaries. Again, based on his letters to his fiancée, it is stated that the novel was born out of the artist's broken relationship with Felice Bauer. Elias Canetti, on whom these claims are based and who is frequently quoted, bases them on Kafka's correspondence with Felice Bauer and argues that the breakdown of the engagement was considered by Kafka as a kind of trial.

Canetti argues that the end of the engagement between Kafka and Felice, which lasted about two weeks, constitutes the inspiration for the novel, albeit a negative event. Canetti (2000: 77) says that "in the novel, the engagement is reflected by the arrest in the first chapter and the 'trial' by the execution in the last chapter." Canetti also states that World War I, which broke out at that time, affected Kafka spiritually. According to this interpretation, what is going on in the artist's inner world is an objectified expression in the novel.

Canetti looks for traces of Kafka's state of mind in those days in the novel. He sees Josef K, the protagonist of the novel, as identical with Franz Kafka. K is under pressure throughout the novel. He is faced with humiliation. Canetti draws a parallel between the feelings of shame, humiliation and oppression in the novel and Kafka's state of mind at that time. Kafka feels oppressed because his engagement to Felice Bauer is broken off in front of everyone. The fact that the incident turned into a kind of judgment embarrassed him even more. Therefore, it is stated that the autobiographical and psychological roots of *The Trial* should not be denied. From Canetti's perspective, *The Trial* is a fictional projection of reality. He also emphasizes that the room where Josef K was arrested belonged to Mrs. Bürstner. The similarity of initials between the names Bürstner and Bauer and some parts of Kafka's diaries lead Canetti to the idea that *The Trial* is symbolic of a personal adventure.

Klaus Canetti also touches upon this issue in his biography. He wants to prove that the novel is "a kind of penal imagination" with facts from the artist's life. He says that Josef K was murdered on the eve of his 31st birthday, and Franz Kafka decided to go to Berlin to break off the engagement on the eve of his 31st birthday. He presents as another proof that the hotel where the engagement was broken off was called a court in her diary (Wagenbach, 1984:104). In short, he is of the opinion that the novel is a reflection of Kafka's private life.

There are also those who associate the starting point of *The Trial* with the artist's father. A broader point of view can be mentioned here. The father is the authority. As is known, the artist has problems with his father. He has lived under his father's high sphere of influence since his childhood. Kafka finds his father's behavior oppressive. The father image in Kafka is based on power and cruelty rather than compassion and protection. The father is a fierce and uncompromising authority of approval. Therefore, the relationship between father and son, which develops within the framework of strict obedience, has always been pregnant with tension.

When the authority of the father is expanded, the concept of authority is confronted in a more encompassing sense. Thus, a favorable trajectory emerges for reading the novel on the axis of the struggle with authority. In our opinion, this is a more comprehensive and rational attempt to make sense of the novel.

In his interpretation of Kafka's famous long letter to his father, Michael Müller draws attention to the similarities between the interference in Joseph K's life in *The Trial* and the pressure that the father, Herman Kafka, puts on his son Franz (Kafka, 2002: 152). As a matter of fact, in his letter to his father, Kafka complains that he has developed an unnecessary guilt psychology because of him and uses the last sentence of *The Trial* in his letter. He characterizes the deep wound his father left on him as a feeling of shame that will last even after his death (Kafka, 2002: 57). It is very significant that this characterization is the last sentence of the novel.

The Trial is not a simple didactic text. One cannot speak of a world of meaning with sharp corners. What happens is surreal at times. It can even be linked to surrealism in the sense that it puts human beings and the realities of humanity at its foundation, but processes them in an irrational way.

It has an ambiguous structure. It needs to be interpreted as a narrative without a date, that is, with an indefinite time. Some elements, metaphors and descriptions in the novel aim at suggestion, insinuation and intuition instead of conveying the truth. They present the impressions of certain truths in the world of emotion (Karataş, 2011: 214, 516). With these aspects, it is clear that *The Trial* has a symbolic concept. If we remember that symbolism was born as a reaction to realism, it is not difficult to grasp the ambiguous, dark, symbol-based structure of the novel.

We believe that it would be enlightening to provide this information and present the plot before moving on to the symbolic structure of *The Trial*.

2. PLOT OF NOVEL

The Trial is a novel consisting of nine chapters. The intensity of the events and the number of pages of the chapters are in correspondence. This is evidenced by the fact that the sixth chapter, which has the highest number of pages, is the chapter where the most events are described.

The work begins with this sentence "Someone must have slandered Josef K, because one morning he was arrested out of the blue."¹ (Kafka, 2003a: 5). The first sentence is like the key to the novel. With this sentence, a very simple fact is mentioned. On the other hand, it emphasizes that they are faced with a situation that is difficult to explain. It can be said that the main dilemma in the novel begins with this first sentence. There is an arrest without any reason.

The protagonist Josef K is detained one morning by two officers, Franz and Willem. These are the two officers who will keep him in custody for ten hours a day and collect their wages. K tries to understand what happened to him by asking them questions. He learns that a chief in charge of this work wants to question him.

The chief states that he does not know whether K has been charged or not, but that he is in detention. However, he notes that there is no problem for him to continue his daily life. K is surprised by this. He is under arrest but he will be able to go to work as usual, that is, to the bank.

Soon he receives information that his case will be heard. One Sunday he sets off for the court in one of the neglected corners of the city. The judge who will question him is very sloppy. K realizes this from his first observations. The judge's notebook is yellowed and stained. The fact that he asks K if he is a painter raises doubts about his command of the case. K is upset and angry at being in front of a court that does not even know the defendant's profession. What is happening seems absurd to him. Nevertheless, he makes a rational defense. From his arrest to the attitude of the interrogating judge, he expresses in his words how he has been subjected to a lack of seriousness. He declares that this is an infamous case. Based on what he has seen, he states that this is how he understands how others are treated. Therefore, he adds that even though his own case is seen here, he is actually defending on behalf of others. Thus, from what he says, it can be concluded that he acts not only on behalf of himself but also on behalf of those who are wronged or victimized.

K states that he was arrested about ten days ago. He says that he understood from what the judge said that an innocent painter should probably have been arrested, but that he was mistakenly detained. He continues his speech in an interesting way. He claims that there is a big organization and that judges, gendarmes, gendarmes, bailiffs and even executioners

¹ I read *The Trial* in its Turkish translation, so the quotations in the article are from this book. I have translated the quotations into English myself and the translations of the quotations from the novel throughout the article are my own.

carry out the order of this organization. According to him, the aim of the organization is to open fruitless prosecutions. In such a structure, it is difficult to prevent immorality, bribery and oppression of the innocent. Under the guise of the law, an organization that commits immorality has developed.

While K is talking, he notices a situation. Everyone in the hall is wearing a badge. The group sitting on the right and the group sitting on the left and the judge have the same badge. So-called groups have been formed, but in fact all these seemingly separate groups are under one umbrella. K is convinced that he has encountered a secret game, a conspiracy, and leaves the courtroom amidst insults.

K goes to court the following Sunday, despite not being summoned. He is told that the case will not be heard today. The hero looks around. Things are covered in dust and dirt. He pokes through the books. He sees that there are obscene pictures in them. He realizes that another book is a novel. He says, "Here are the books of the law being read here...The people who read these will judge me!" (Kafka, 2003: 56).

In the meantime, he receives some information from the wife of the bailiff in charge of the court. Since the husband and wife do the court's work, they are able to reside in this place where the trial is being held. When he learns that the court is being held in a room that normally houses laundry tubs, K becomes convinced of the absurdity of this.

During his conversation with her, he learns that she is having an affair with a promising law student. The bailiff also knows that his wife is cheating on him. He tries to rationalize why he did not react. His interlocutors are the judge and the law student who works under him. The bailiff complains that his hands are tied because his interlocutors are people of higher rank than him.

In his first interrogation, K had spoken against Franz and Willem, who had taken him into custody, but one afternoon at the bank he sees them about to be beaten by someone with an official identity. The officials will be punished for their negative actions in the line of duty. Franz and Willem turn to K for help and beg the hero to spare them violence from this man who is about to beat them. K, surprised, offers the beater money to prevent his observers from being beaten. The beater refuses and beats them both.

In the next episode, K's uncle Albert arrives from the countryside. Erna has informed him by letter that a lawsuit has been filed against K. The uncle is worried that such a case might have bad consequences for his family. He invites K to the village for his health and to get away from the case. When K refuses, Albert says he knows a lawyer. He suggests consulting him. K goes to the lawyer with his uncle. The lawyer's house is quite gloomy. In the novel, the courtroom, the bank where K works and the lawyer's house are always narrow, dim, full of documents and gloomy.

The lawyer is unwell and is assisted by a girl named Leni. The Chief of Staff is also sitting in the lawyer's room. They start talking about K's situation. Meanwhile, K goes out on the pretext of hearing a noise and meets Leni. After a short conversation they become closer. It is clear from their conversation that Leni is also aware of K's situation. She even advises him to confess his crime and get away with it. What to confess to is unknown to the readers. After spending time with Leni, K is scolded by his uncle Albert. He says that everyone in the room understands what is going on, especially the lawyer, who is very upset by this situation.

K thinks about writing a defense for this ambiguous and absurd case. He is not hopeful about the lawyer his uncle has found. Especially what the lawyer tells him about the court is particularly disappointing. According to him, the indictment of the court is neither shown to

the defendant nor to his lawyer. Therefore, it is very difficult to determine what the first petition will be based on. Moreover, the lawyer says that these petitions are not read. Hearings are not open and transparent. Lawyers try to bribe the court to obtain information in favor of the accused. Again, according to the lawyer, the court or this wheel, as K stated in his first interrogation, is an outright organization and is destined to exist as long as the world lasts.

Time marches on. Every day the protagonist becomes more and more frustrated by this vague process. One day, a fabricator comes to the bank where K works and tells him that he is aware of K's case through a painter named Titorelli, that this painter paints portraits of the court panel and that perhaps he can help K. K postpones his meetings at the bank and sets out to meet Titorelli. He goes to the suburb where the painter lives. The streets are dirty, rats roam around. The author often uses the word gloom to describe these places.

K finds the painter's house. While talking to him, he looks at his painting. The painter has drawn a Goddess of Justice, but the figure is reflected in the painting with wings. Seeing a scale of justice whose scales cannot be balanced because they are suspended in the air, K thinks that there is a logic error in the painting. He tells Titorelli what he thinks. The painter records that he paints according to whoever pays the money. This dialog is a symbolic part that gives readers an idea about the sense of justice.

The painter knows why the protagonist has come to him. When he gets to the point, he starts talking about what he knows. He tells K that the court opened the case believing in the guilt of the defendants and that they did not change their beliefs throughout the trial. He even tells him that even if he drew portraits of the defendants on canvas and K tried to explain his innocence to the judges on the canvas, K would be more successful than in front of the court. These words, uttered after the previous dialog, make the readers, as well as the protagonist, think deeply about the nature of the concepts of trial, court and justice.

In the sixth chapter, the information the painter gives to K and what he shows is important. Titorelli explains that his father was a court painter and this is how his relationship with the court began. Besides, everything is about the court. K is astonished when Titorelli tells him that even the girls waiting outside his door are related to the court. The painter asks the protagonist what kind of exoneration he wants. He mentions three types of exoneration. The first is a full acquittal. The second is a so-called exoneration. The last is exoneration by procrastination. Titorelli gives a detailed explanation of the three. Then he sells him some of his paintings and sees K off. About to leave the painter's house, K is surprised to find that the room leads to the court pens. The painter tells him that he shouldn't be surprised, since his own room was given to him as a room from the court pens. As he says, it is as if everything is related to the court and every road leads to it.

K becomes increasingly desperate. He thinks his lawyer is not working. He wants to dismiss him. K goes to the lawyer's house for this purpose and meets a merchant there. This person, who is following his own case, sleeps in the lawyer's house. The lawyer also takes care of the merchant's legal affairs.

Here, K learns from the merchant that there are two types of lawyers. It is said that there are big lawyers and small lawyers. Although it is said that there are big lawyers, it is not possible to reach them. After talking to the merchant, K comes to the lawyer and tells him that he has dismissed him. He no longer has a lawyer.

Towards the end of the novel, K is assigned to show an Italian tourist, one of the bank's clients, around. K is to meet him at the cathedral. When the appointment time arrives, K waits at the cathedral and sees that the Italian does not show up. Here he meets the prison

priest. The priest is also one of those who know that K is on trial. The protagonist witnesses that almost everyone is aware of his case. The priest makes some explanations to the protagonist. He tells him about the path of the law with a different metaphor. He symbolically expresses the process K is going through by giving the example that there are gatekeepers waiting at the door of the law and the gatekeeper waiting at the outermost door does not let the defendant in, and that even if one passes through the outermost door, there are three more strong gatekeepers inside. In a way, the priest's example explains the intense bureaucratic wheel that overwhelms people.

At the beginning of the final episode, we are told that a year has passed since the trial began and K is about to turn 31. K arrives home around nine in the evening to find two fat, pale-faced men in frock coats waiting for him. He goes out into the street with them. With these two people on K's arm, K walks a long way out of the city. They come to a quarry. K senses that he is going to be killed. Before he is killed, he sees a light, a silhouette floating towards him from far away. He cannot understand who or what it is. One of the guards pulls out a knife. When K sees the knife, he realizes that death is inevitable and even thinks of stabbing himself with it, but he cannot find the courage. One of the guards holds him while the other plunges the sharp knife into the hero's heart. K is murdered. The work ends with the words that Josef K died in shame.

3. SYMBOLIC STRUCTURE IN THE NOVEL

Symbolism is inherently open to polysemy. However, interpreting the symbolic order through a certain focus provides consistency. The symbolic structure in *The Trial* is largely built on the paradigm of the individual against authority. Inspired by the science of physics, the concept of authority here is the basic element with its own gravity, law and trajectory. The novel already progresses on the axis of the overwhelming power that oppresses human beings. The frightening mechanism K is confronted with oppresses him more and more every day. As events unfold, he becomes subject to the gravity, law and trajectory of this power that he cannot resist. Ultimately, he loses his existence in the gears of a ruthless mechanism.

The Trial is a work that can be more easily understood with an authority-centered reading. Authority, as a political or administrative power, derives its legitimacy from public opinion. With the legitimacy it obtains, it judges and uses coercion. Authority directs. It coerces and limits the individual and punishes him/her when he/she goes beyond the limits. Punishment is the prerogative of the powerful. Therefore, the mass pays attention to what he points out. The rule of authority separates the good from the bad, the legal from the illegal, the innocent from the guilty. In short, it draws boundaries that everyone can understand and exposes and regrets those who step outside the boundaries it draws. In other words, authority retains the power to stigmatize.

Josef K, the protagonist of the novel, is a person stigmatized by authority. He is detained in his hotel room and suddenly has to explain his situation to the inhabitants of this place where he lives. He has been arrested for no reason, but no one knows about it. His situation is also heard at work. K is therefore irritable. He is constantly nervous about others finding out what happened to him. His uncle Albert arrives from the countryside and one of the first things he says is about K's situation. He worries that his being a defendant in a trial will have a negative impact on the whole family. K is no longer able to go on with his old ordinary life.

The stigmatized individual is excluded, or at least lives with the feeling of being excluded. The protagonist cannot get rid of the idea that everyone from his relatives to his

circle of residence and workplace looks at him differently from now on. Having problems with authority is a difficult task to overcome. Its oppressiveness lies primarily in the fact that it stigmatizes the person with a single command. The psychology of the stigmatized is turned upside down. This situation is also observed in the novel. Josef K, a respected member of society, slowly moves away from his respectable position. He is separated from the others because he is now a defendant in a court of law. He is someone who has to explain and defend himself. His uncle offers him a lawyer before he even knows what his crime is. Even Leni, the girl who works at the lawyer's house, tells K to confess his guilt, even though K himself does not know what he is accused of. His accusers do not specify on what basis they want to bring him before the law. K is stigmatized, but he cannot understand why he is experiencing this. He cannot learn this reason, which is kept under a veil of mystery throughout the novel. This is the important point of *The Trial*.

The authority's power to stigmatize is an official right granted to it by law. The exercise of this right is also within the framework of the law. If the authority's decisions are fair and reasonable, they will be accepted in conscience. This is how the stability of authority is ensured. However, in the work, the stigmatization of the protagonist occurs with the arbitrary application of unknown laws.

Stigmatizing, accusing or condemning a person has serious consequences. The stigmatized person is inevitably isolated from society. As a matter of fact, Uncle Albert's uneasiness is related to the potential of K's risky situation. It is perceived that he approaches K as if he will be the black sheep of the family. Therefore, a lawyer is consulted to take precautions. However, the lawyer hired as a defense counselor advises K that it would be beneficial for him to submit to this unjustified domination. Moreover, all the way down to the maid in the lawyer's house, he is always told not to break the law. Even the priest he meets in the cathedral speaks to K in the same manner. No one mentions that there is something clumsy in this process where everyone is on the side of authority. Only K suffers from this situation. It is unclear what he has been accused of all along. He appears before the chief for questioning. He too does not reveal what he is accused of. His trial takes place. In the presence of the judge, he is again unable to find out what the matter is based on. Here a mechanism of vicious bureaucratic domination is at work. There is a chilling power that does not provide information, does not want to be questioned, but has the authority to condemn people for no reason at all.

The protagonist, whose life is going well, has unexpectedly fallen into a dilemma. In this respect, his situation is tragic. The tragic aspect of the situation is soon joined by humor. K is supposedly a prisoner, but he is free to do all his work, to go out and travel as he pleases. The following words of the chief stun the reader as much as K:

"You are under arrest, there is no doubt about that. But you can still work at your job and live your life as usual." Kafka, 2003a: 18).

The crime is not clear. The law is not clear. Nevertheless, there is an arrest sentence. This provision is more of a psychological torment than a criminal sanction. An order that actually exists but is not properly implemented creates a ridiculous situation. A released detention is a paradox. The meaning of accusation and stigmatization must then be emphasized. It is unacceptable to accuse a person without a real and legitimate basis. Other people in the novel ignore this. No one has any objection except K.

The following comments were made about this legal process in the work:

"Much of the way in which the court operates in *The Trial* may be classified as extra-legal or exceptional: indictments and evidence that are not made known, hearings that occur

outside of formal processes, secret punishments in private, execution without verdict and judgment. Yet, there is never any doubt cast upon the legitimacy and legal force of these functions and acts, and all of the characters either fulfill their official roles dutifully or accept the validity of even seemingly arbitrary rules and practices." (Buonamano, 2016: 597).

Another interpretation confirms this. This is perhaps a kind of juristocracy. This hegemonic cadre in the novel resembles "the despotic rulers of ancient times, whose role in modern times was to impose the law, but who were themselves excused", and in this state they are quite brutal:

"By placing the courtroom right next to the washers, Kafka created a sublime game with the civilizations archetype of purification. Unlike dirty laundry, which will, after being cleansed become clean and bright once more, those whose guilt "is worthy of attention" will not be allowed to rehabilitate themselves because they will be brutally executed." (Prole, 2020: 473).

Kafka pursues a real law with the fictional character he creates. K will sacrifice himself on this path (Liska, 2022). Accordingly, the protagonist's search in the novel is actually a search for a reasonable order and law (Smith, 2008: 11). The protagonist goes to court without being summoned. The sight he sees makes him think that the whole thing is a farce because he learns that the place of his first interrogation is actually a rented place. The courtroom is actually a place where a family stays. It is as if a *mise-en-scene* was staged on the day of his trial and this rented place was turned into a court for a day. Just like his arrest, the court phase is also frivolous. The court is already in an out-of-the-way place in a suburban neighborhood that is not befitting an official office. The fact that this court, sitting in a rented house, works on a Sunday is another oddity. K later sees that there are court rooms in narrow rooms, at the bottom of the stairs, at the top of the steps. Neither the architecture nor the staff of this bizarre court has a respectable profile.

The state of the court and the yellowed, stained notebook in front of the judge symbolize the cumbersome bureaucracy, the outdated structure. Especially the judge is not competent in what he does. He did not even record K's profession properly.

Another ridiculous aspect of the court takes place in the cathedral. The prison priest makes a sentence to the protagonist that makes him smile about how seriously the court will be taken:

"The court doesn't ask you for anything! When you come, it doesn't ask why you came, when you want to leave, you just leave." (Kafka, 2003a: 217).

These expressions, which destroy the formality and institutional weight of the judicial procedure, are in contrast to the scenes at the beginning of the novel. When he first learns of his arrest, the officials tell K, who is going to the chief, to take off his night clothes, but they do not want to take him to the chief in that state. They even force him to wear a black jacket so that he would be in a dignified outfit. When K arrives at the chief, he asks for permission to sit down, but the chief refuses. The chief is a lower ranking person in this bureaucratic wheel compared to the court. In contrast to the deference shown to someone at a lower level, K can leave the court, which is a higher authority, at any time with insults. This contrast is the irony of bureaucracy. The imbalance and oddities make it tragicomic.

A court with no official hours of service and no binding rules on the arrival and departure of the accused appears to be extremely frivolous. The misdemeanor charged against K is not clear, but he is expected to appear in court. The protagonist comes to court, but neither he as the accused nor the people in the courtroom are satisfied with the outcome. The judge cannot reach a verdict either. In that case, the protagonist's appearance in court

and his trial are devoid of meaning. There is a formalized legal order, a kind of totalitarianism. This is a conclusion drawn from the symbolic structure of the novel.

Civil servants, a so-called state apparatus, vague rituals are enough to tell the reader that a structure and a system are being encountered. Moreover, there is an obvious hierarchy. In the novel, there are lower and higher ranking officials, big and small lawyers. Even the audience in the courtroom is in a hierarchical order. Those in the first row are always old and white-bearded. The fact that they all wear the same badge, including the judge, leads K to the idea that he encounters an organized structure. The fact that there are those who direct such as the court, the judge, the priest on one wing and those who are directed such as Josef K, merchant Block, uncle Albert on the other wing in the novel inevitably brings the reader to the idea of bureaucratic authority that wants to keep individuals under guardianship, but all this hierarchy and bureaucracy is not enough to establish a rational authority.

The protagonist gets into a conflict out of the blue. However, he neither understands the reason for his conflict with the K legal system nor does this system give him an explanation. There is no explanation for what is done. If it is assumed that the structure K calls an organization symbolizes the state, the author's criticism here can be identified. If the state builds an order that it cannot explain and operates in mystery, its credibility is undermined. The state guarantees its existence by using reason and positive law. If it attributes sanctity to its existence and excludes reason and positive law, its functioning in mystery leads to tragicomic situations. The judge's invitation to respect the court to K, who walked out of the hearing, did not resonate with K, because K refused to be subjected to a trial that lacked transparency and logic. He considers both the trial and the court a disgrace. He does not accept a system in which reason is ignored, the right to information is denied to the individual, but despite all this informality and informality, he hopes to be respected. This is actually Kafka's reaction to the way the modern world functions. The state is not just about bureaucratic functioning. It should not be. Rigid bureaucracy based solely on hierarchy does not work. Only the skeleton of a structure emerges with lower and higher officials, higher authorities, orders and instructions. However, implementation is important. It is also the human reality that will give the body a soul. If the state fails to use reason and becomes shrouded in mysteries, it begins to manage the mass in a metaphorical way. Already in the novel, Josef K encounters an irrational tyranny of law.

An internal mythology has formed around power. In the order where reason retreats, myths and false beliefs, which are wrapped in the armor of the sacred, dominate. What the priest in the cathedral describes with the metaphor of the gate and the guard is a reflection of this. The state has opened a door of law for the individual, but when someone wants to claim their rights, they are not allowed through this door. The door is guarded as if it were the entrance to a holy shrine that must be hidden from people. The guard does not give a reasonable justification to the person he does not let in. He acts as if he is guarding a sacred object. He intimidates the person with the gate, other guards, the order. Instead of getting their rights, people are made to wait and wait in front of these sacralized concepts for a lifetime for no reason. In the priest's example, the person seeking his rights spends his life in front of the door. It is possible to interpret the priest's metaphor as the society being harassed and oppressed by certain concepts. This subtle symbolism also appears in Kafka's other works. It can be said that the author approaches concepts such as authority, state and bureaucracy with a negative perspective through his fiction, witty stories and veiled criticisms. The abundance of malpractices in the novel pushes the reader to generalize about the system or its functioning. As a matter of fact, Franz Kafka, for this reason, narrates from a

perspective that devalues the nature of these concepts. He shows his resistance and reaction with a criticism based on black humor.

The authority that is supposed to administer justice is absurd. Its practices cast a shadow on its reputation. It is thought-provoking that the novel ends with a murder. Josef K, who was arrested without any reason, is killed by the officials again without any reason. The court is neither justified nor fair. Its practices have caused a blatant tragedy. Injustice is the epitome of evil. K's murder is due to the fact that vague rituals, not human beings, are given importance and justice is deviated from. The author, who believes that humanity cannot progress with hollowed-out concepts, sees them as a burden on society.

Expressing the irrationality, conditionality and ruthlessness of the order, Titorelli's words destroy even the faintest glimmer of hope for such a system:

" 'The tribunal does not hear frivolous cases; once it has heard one, it is convinced of the guilt of the accused, and can hardly be dissuaded from this conviction again.' - 'What difficulty,' said the painter, holding up one hand, 'there is no dissuasion in the world. If I were to paint all the judges on a canvas, and you were to stand before them and try to defend yourself, you would have more success than in a real court of law.' " (Kafka, 2003a: 143).

Despite this, it is presented through the mouth of the lawyer in the novel that such an order will continue forever. No matter what one does to defend oneself, no matter what is revealed against the structure, "this great organization" has the power to stop the shaking and maintain the balance in its favor. Therefore, it will exist as long as the world lasts (Kafka, 2003a: 115).

When *The Trial* is read in tandem with *the Diaries*, the author's thoughts are better understood. According to him, there are interest clusters that benefit from the concepts mentioned above. In particular, the concept of authority is most useful for those who benefit from it. In the novel, almost everyone seems to complain about their situation except the judges who are incapable of doing their job properly. The judges have their portraits painted by Titorelli. They live prosperous lives. There is no indication that they are in distress. They are content under the influence and immunity of authority, but the order they are responsible for running is problematic. Titorelli, who is close to the judges, is also content, that is, those with organic ties to authority have no complaints about the system. The painter makes a living by using the court, that is, his relationship with authority. He paints portraits of judges. He easily sells a few paintings while telling K what he knows about the court. The house he lives in was given to him by the court. It is his connection with authority that provides him with the comfort of life. On the other hand, the merchant Block is in litigation, his business has not been resolved for years. Even K's lawyer complains that the process is based on bribery and favoritism. The bailiff of the court has a problem with the judge. K is lost in the maze of law. In short, there are two groups in the novel: those who are satisfied with authority and those who are harmed by it. Those who feel satisfied are not against the existing order, even if it continues unjustly, because their interests are there.

The problem and struggle with authority is the main theme of the novel. This theme is presented in different ways. K's conflict with the court is the most obvious one. At the hotel, the protagonist clashes with the hotel owner Mrs. Grubach because of her opinions on Bürstner. At work, it is observed that he is not on good terms with the deputy manager who symbolizes authority. In the cathedral, the priest and K enter into a dialog as two characters representing different extremes. It can be assumed that a life spent under an unquestioning paternal authority prompted the author to create such a symbolic world.

Reading about Kafka, one can understand how stressful his relationship with his father was. Herman Kafka directed his son to study law. He was even decisive in his relationship with the opposite sex. He also played a major role in the breakdown of his son's third and last engagement. His father's hegemony over Franz Kafka's life is evident. Due to this extreme pressure, the artist loses his self-confidence over time.

Kafka could not have the freedom he wanted both in his family and at work. He was restricted. As it is understood from his letters and diaries, life is a great disappointment for him. The father's authority, which he could not overcome, the broken engagements, the limitation of routines and his submission to them are reflected in the texts he writes as an expression of humiliation. In *The Trial*, it is observed that the protagonist reacts harshly to his trial at first, but as the novel progresses, he takes it for granted. While at first, with his courageous outburst, he says that he does not recognize such a law and court, towards the end he accepts his fate. It is not difficult to relate the protagonist's loss of self-confidence to the real life of the artist.

There are aspects in the novel that are in harmony with the biography of the artist or that do not contradict it. Kafka is a lawyer in an insurance company. The company he works for is a place that requires bureaucratic correspondence. The protagonist of the novel is also a first chief in a bank. He is constantly between documents, in a hustle and bustle. The artist's working conditions, his background in law and the lifestyle he disapproves of are reflected in the novel.

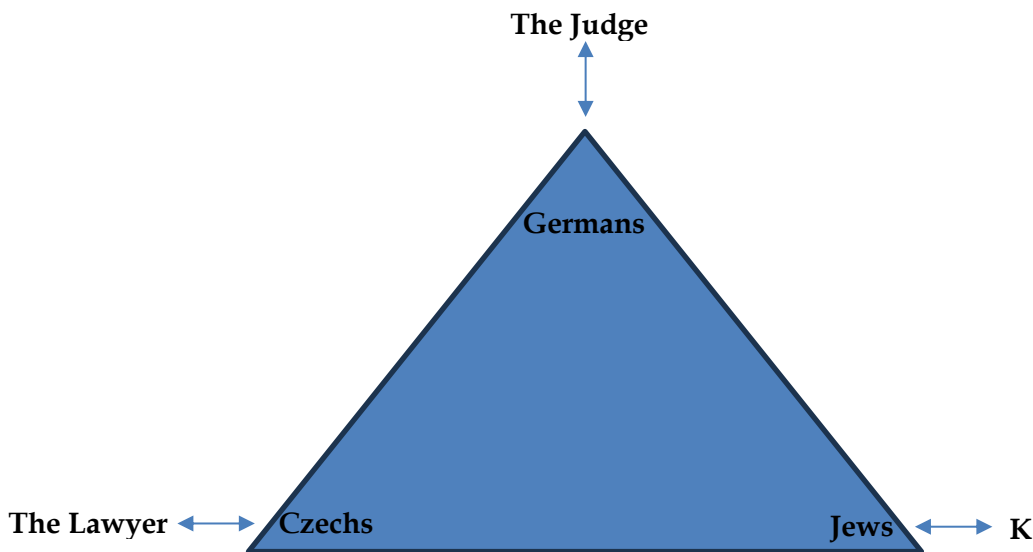
Kafka is also a man of an era of great disintegration. He lived in a period when political maps were changing and empires were disintegrating. At that time, the official authorities call everyone to duty. It is a period of time dominated by chaos. He is a member of a cosmopolitan society. In the novel, this cosmopolitan society is symbolized by the three young people who accompany K, namely the German Rabensteiner, Czech Kullich and Jewish Kaminer.

Franz Kafka is a Jew born in Prague. He writes in German. He is among the Czechs. He is ostracized because he is Jewish. He is not welcomed by the Czechs because he writes in German. In his diary dated March 11, 1915, he writes that even Jews are divided among themselves (Kafka, 2003b: 474). Even among them he is an outsider. He is in a different sociopolitical situation. He becomes alienated from the environment he lives in. In a way that can be related to this, the protagonist of the novel is as if he is a stranger, an outsider. He resides in a hotel. He is constantly wandering. He wanders throughout the novel in the triangle of work, hotel and appointment. In fact, the existence of a trajectory centered on the inability to locate and make sense of things is evident here. It is possible to think that this is an individual and political problem. After all, it is probably not a big claim to say that this endless theme of alienation in his works has something to do with his feeling of exclusion. Therefore, the fact that the protagonist is marked with the letter K is a detail that should not be overlooked. The loneliness felt in the face of alienation, the idea of remaining singular can be considered as a reason why the name is not given in its full form, as a whole. The individuality caused by the intense oppression in the novel partly explains why the protagonist's name is symbolized by a single letter.

In the light of these explanations, it is possible to make the symbolism underlying the fiction more visible. We can even show this with a concrete diagram.

In the work, the judge who represents authority, the lawyer who relates to him and K who symbolizes civil victimization form a triangle. *The Trial* lends itself to readings together with Kafka's biography. The German, Czech and Jewish societies of the author's time form another sociopolitical triangle that can be adapted to this fictional triangle. The Germans,

who were in a position of authority according to the political conjuncture of that period, the Czechs who had relations with them, and the despised Jews form symbolic triangles intertwined in the novel. (Deleuze&Guattari, 2020: 22)



The themes of guilt and suicide in *The Trial* should be evaluated together with the artist's biography and state of mind.

When Josef K is arrested, he suddenly thinks of committing suicide. Then he gives up, thinking about why he should take his own life. Even though he gives up on this idea, he thinks of suicide again at the end. When he sees the knife in the hands of the officers who take him away to kill him, he thinks of taking it and stabbing himself with it, but he doesn't dare. He envisions dying of his own volition rather than being killed. He gives up again, but this time he cannot escape death. The guards end his life. The artist, who states in his diary that he is "ready to die at any moment", slowly leads the fictional protagonist to his death with a sense of guilt, which is sad but coincides with his own spiritual realities (Kafka, 2003b: 272).

Elias Canetti approaches the themes of suicide and death in the novel from a different angle. He is convinced that K is the epitome of Kafka. He attributes the transformation of the name Josef K into the pseudonym K at the beginning of the novel to the gradual shrinking of the protagonist. The shortening of the name is associated with the idea of self-degradation and withdrawal from power (Canetti, 2000: 87). The feelings of guilt, humiliation and alienation are brought together with death and the novel ends.

K succumbs to a vague case. It is as if his investigation into what his crime is becomes a kind of crime. The idea of absurdity and the impenetrability of authority is presented with a harsh finale. Insolvability and depression, veiled by the veil of symbolism, come to the fore when K loses his life. The character, who becomes more and more timid with the advice and counsel given about the trial, resigns himself to a passive death. However, in his first interrogation, the protagonist declares that he is defending on behalf of everyone, even though he is seemingly on trial himself. K is the defender of a social, not an individual, trial. He resists a whole mechanism of domination that has turned into a kind of show of force, oppressive but unwarranted and perfunctory. The heavy pressure undermines his motivation and dissolves his resistance by causing a consciousness of guilt.

The places in the novel resemble grotesque paintings. Gloom is their most prominent feature. The streets are dirty, the rooms are so dark that they are depressing. The architecture of the court is depicted as shabby and disorganized. The protagonist suffers from shortness of breath when he enters here. The bank where K works is full of documents. The hotel has a dim atmosphere. The cathedral is the same way. There is almost no light in the novel and this symbolizes the lack of hope. Only in the finale, before K is murdered, does the light make a vague appearance when a window opens. It can be thought that the protagonist, who looks at it with hope, albeit very briefly, is in search of someone who will understand him.

When all that has been said is taken together, it is not difficult to conclude that *The Trial* is a novel of intense symbolism.

4. CONCLUSION

The Trial is a work based on the relationship between authority and the individual. Kafka also utilizes the concepts of hierarchy and bureaucracy that reinforce authority in his novel. There are traces of an organized order and bureaucratic formation in the symbolic structure of the court. The image of the court can easily be considered as an institution identical with authority. The rule-lessness of this structure, which exercises domination over individuals, is a big issue. The inexplicable effort of the law and the bureaucracy, which are supposed to operate by rules, to exert pressure is expressed in the novel with subtle sarcasm. K is accused, but even the court that tries him cannot concretely reveal this imaginary crime. Accusation and judgment seem to focus on social pressure, not legal rules. The suggestions made to K by those who hear that he is on trial create pressure on the protagonist.

The violation of the most basic principles of law by the institution responsible for enforcing the law is dealt with sarcastically. Neither Josef K nor his lawyer ever once mentions the presumption of innocence, because the court has already made up its mind. The information given by the lawyer and the painter about the court and the judges already confirms this. This situation points to the black humor that persists in the novel along with symbolism. A legal mechanism that claims to be prejudiced but respectable -perhaps even just- is the main issue that gives the novel its black humor and absurdity. In such a legal labyrinth, K searches for the exit but cannot find it.

If authority does not rationalize, it takes refuge in mysteries. This damages its prestige and leads to chaos in social life. This is perhaps the most important fact to be drawn from the symbolism in the novel. In the work, the existence of two groups, those who are satisfied with the authority and those who suffer from it, draws attention. While those who see injustice and oppression object to the situation, it is observed that those who benefit from the authority do not make a sound at all. The author implicitly describes a universal human reality.

Franz Kafka is a man with a weak life force and a need to be cared for, as far as can be understood from his pity about his inner world. The fact that his novels do not end positively is related to his own life. Kafka reflects his private life and psychology to a great extent in his works. As a matter of fact, in the article, the inspiration for the novel is again related to his personal life. Kafka was a person who had problems with authority as long as he lived. He perceives his father, his supervisor at work, his fiancée, the state and institutions as a focus of pressure. He thinks that they restrict him. He always has the idea of entering into a struggle with them. It cannot be said that this is a relentless struggle against individuals or institutions because there is no actual serious resistance in his private life. It is

more accurate to talk about a mental struggle. He reveals this through his writings in a symbolic language.

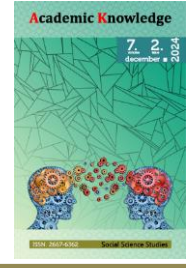
Perhaps the reason why this is so is that he sees this: The end of the individual, whose points of resistance have crumbled under the crushing force or forces of the age that cannibalize human beings, is certain. That's probably why the sense of hope is symbolized in a very weak way by that fleeting light at the end of the novel.

The fact that the protagonists of the novel are known by their jobs such as merchant, lawyer, chief of staff, interrogation judge, bailiff, painter, maid, assistant manager is again a characteristic of the era. There is a way of life in which status gives identity.

It is possible to consider it as an irony of life that Franz Kafka, who lived with the feeling of being limited throughout his life, reaches beyond political, personal and periodical boundaries with a novel containing intense symbolism such as *The Trial*.

REFERENCES

- Buonamano, R. (2016). Kafka and Legal Critique. *Griffith Law Review*, 25 (4), 581-599.
- Canetti, E. (2000). *Öbür Dava – Kafka'nın Felice'ye Mektupları Üzerine*. (Trans. :Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2020). *Minör Bir Edebiyat İçin*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Kafka, F. (2002). *Babama Mektup*. (Trans. :Kâmuran Şipal), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Kafka, F. (2003a). *Dava*. (Trans. :Kâmuran Şipal) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Kafka, F. (2003b). *Günlükler*. (Trans. :Kâmuran Şipal) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Karataş, T. (2011). *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları.
- Liska, V. (2022). Law and Sacrifice in Kafka and His Readers. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 8, 256-274.
- Prole, D. (2020). Kafka's Unspoken Philosophy of Law, *Synthesis Philosophica*, 70 (2), 471-483.
- Smith, G. M. (2008). Reading Kafka's Trial Politically: Justice – Law – Power. *Contemporary Political Theory*, 7, 8-30.
- Wagenbach, K. (1984). *Kafka*. (Trans. : Necmi Zeka), İstanbul: Alan Yayıncılık.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 06.02.2024
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 06.11.2024
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Effect of Differentiated Instruction (DI) in The English Classroom on Student Success and Motivation

Yitagesu Belete TEFERRA *

An Keywords:

Differentiated instruction, English language achievement, Self-efficacy, motivation, Success, Perception

ABSTRACT

Anadolu Differentiated Instruction (DI) fine-tunes to the variety of learning styles and demands of students. To hold each student's learning inclinations, interests, and level of readiness, necessitates offering a variety of alternatives for the environment, method, product, and material. The present study intended to explore the effects of Differentiated Instruction (DI) on English language achievement, motivation, and self-efficacy in a public school in Addis Ababa, Ethiopia. The study also aimed to examine the perceptions of a teacher and students concerning the application of Differentiated Instruction in English classes. The study focused on how different educational experiences influenced students' involvement, motivation, and success. One instructor and one hundred English language learners in the eighth grade from a public school participated. The quantitative data was conjured by pretest-posttest results and student motivation questionnaires. The qualitative data was based on teacher and student interviews. The research design was based on the concurrent triangulation model. The findings of differentiated instruction in English language learning have shown that it significantly enhances comprehensive language skills and enhances learning outcomes. The study presented pedagogical implications and recommendations for utilizing differentiated instruction in secondary-level English lessons based on the findings.

* Addis Ababa University, Institute of Educational Research, ytsbelete2@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5054-7421

1. INTRODUCTION

“Differentiated instruction is a teaching approach that aims to meet the diverse learning needs of all students in a classroom. It recognizes that students have different backgrounds, abilities, interests, and preferences and that they learn best when their unique talents and limitations are taken into consideration when teaching them” (Lawrence-Brown, 2004, p. 36). Differentiated instruction is giving students multiple entry points to the same material so they can process it and show their comprehension, without decreasing the standards or expectations for some students.

“All students can benefit from differentiated instruction, but those who have trouble learning through traditional methods of instruction, such as children with learning disabilities, English language learners, students who are bright and talented, and students from various cultural backgrounds, stand to gain the most” (Lawrence-Brown, 2004, p. 37).

Hall (2002) noted that differentiated instruction adjusts to the various learning requirements and preferences of pupils in a classroom. It entails adapting a lesson's content, procedure, outcome, and learning environment to each student's level of readiness, interests, and abilities. “To differentiate instruction is to recognize students varying background knowledge, readiness, language, preferences in learning, interests, and to react responsively. Differentiated instruction is a process to approach teaching and learning for students of differing abilities in the same class. The intent of differentiating instruction is to maximize each student’s growth and individual success by meeting each student where he or she is, and assisting in the learning process” (Hall, 2002, p. 2).

Differentiated education is effective for several reasons. To begin with, it is proactive in that teachers anticipate the various requirements of their pupils and develop lesson plans in line with those demands. Besides, it is qualitative in that it places more emphasis on the calibre of learning experiences than the volume of tasks or activities. Moreover, it has assessment at its core, so teachers utilize constant formative evaluation to track students' progress and modify the curriculum as necessary (Tomlinson, C.A., 2014). In addition, it is adaptable in that it supports a variety of content, process, and product methods as well as student choice and voice (Lawrence-Brown, 2004). Furthermore, it is respectful because it values each student's unique characteristics and promotes a productive learning environment. DI is vital to assist each other's learning; to foster collaboration among students, instructors, and other stakeholders as well as to respond to the needs and interests of the students as well as the requirements of the curriculum, making it responsive.

Differentiated instruction involves teachers tailoring education to each student's readiness, interest, and learning profile. They must understand students' traits and curriculum objectives, use assessment tools, and use this information for instructional decisions. Flexible grouping, tiered assignments, choice boards, learning contracts, scaffolding, and differentiation by topic, process, product, or learning environment are just a few of the instructional strategies and methodologies used in differentiated education. With the use of these techniques, teachers may modify their lessons to meet the unique needs and objectives of each student or group of pupils (*Differentiated Instruction*, 2014).

Student success, motivation, engagement, self-regulation, and social and emotional growth are all improved through differentiated instruction. Differentiated instruction has been found in several studies to enhance students' performance on standardized exams as well as formative and summative evaluations (Massaad & Chaker, 2020; Rahimi et al., 2019; Sabboor Hussain et al., 2020).

Additionally, tailored teaching can boost students' motivation and enthusiasm for learning as well as their sense of independence and accountability for their education. Differentiated teaching faces challenges like time constraints, resource scarcity, insufficient professional development, stakeholder opposition, and evaluation issues. Teachers need adequate time, resources, technology, and support. They must also address attitudes and beliefs that limit their ability to implement it effectively. "Teachers in differentiated classes use time flexibly, call upon a range of instructional strategies, and become partners with their students so that both what is learned and the learning environment is shaped to support the learner and learning" (Tomlinson, C.A., 2014, p. 4). Differentiated teaching is not just one technique or tactic; rather, it is a way of thinking that helps teachers design successful and interesting lessons for all of their students. To account for the variances among students entails changing the instruction's method, content, output, and learning environment. There is a growing corpus of research on differentiated education, as shown by a survey of the available literature, a variety of difficulties and obstacles to its implementation, as well as a wealth of empirical evidence demonstrating its efficacy in improving student results. "Several recent studies have shown positive outcomes from the use of differentiated instruction" (Subban, 2006, p. 942). By giving students numerous entry points to the content, opportunities to interact with it, and opportunities to demonstrate their comprehension, differentiated teaching seeks to optimize student progress and achievement. "Teachers in differentiated classrooms begin with a clear and solid sense of what constitutes a powerful curriculum and engaging instruction. Then they ask what it will take to modify that curriculum and instruction so that each learner comes away with knowledge, understanding, and skills necessary to take on the next important phase of learning" (Tomlinson, C.A., 2014, p. 5).

1.1. Theoretical foundations

Differentiated instruction entails altering a lesson's content, procedure, outcome, and learning environment following the preparedness, interest, and learning profile of the students (Tomlinson, 2001). In many different educational contexts, differentiated teaching has been strongly supported as a technique to increase student engagement, motivation, and accomplishment. Differentiated Instruction entails an approach that enables teachers to plan strategically to meet the needs of every student adapting attitude, content, process/product communication and assessment to each student's level of preparedness, interest, and learning profile (Smit & Humpert, 2012).

A learning theory called constructivism places a strong emphasis on how learners actively create their knowledge and understanding of the outside world. Constructivists hold that interaction with others and the environment facilitates learning as a social and

contextual process (Benjamin, 2002). By giving students several opportunities to participate in worthwhile and genuine learning activities that are pertinent to their past knowledge and experiences, differentiated education is in line with constructivism. "The constructivist model of learning avoids direct instruction and enables learners to scaffold their learning from simple to complex topics through a process of guided discovery. An advantage of such an approach is that it can promote self-confidence as it guides the learner to discover knowledge on their own" (Lockey et al., 2021, p. 3).

Differentiated instruction is based on the following tenets:

Recognize your pupils: To create training that suits their requirements, consider their level of preparation, their interests, and their learning profiles.

Give several choices: Provide students with a range of learning opportunities, resources, and tests so they may express their understanding in several ways.

Respecting the diversity of students: Establish a welcoming and respectful learning atmosphere that celebrates diversity and encourages student participation.

Observe and correct: To continuously assess student progress and modify education, use data and feedback (Benjamin, 2002).

Differentiated instruction acknowledges that each student has unique preparedness, interests, and abilities, aiming to provide a variety of access points, strategies, and learning opportunities, by supporting their growth as learners.

According to multiple-intelligences theory, people have different degrees of different categories of intelligence, including linguistic, logical-mathematical, spatial, musical, bodily-kinesthetic, interpersonal, intrapersonal, and naturalistic (Gardner, 2017). The theory seeks to describe and encompass the range of human cognitive capacities and in challenging the concept of general intelligence, the multiple intelligences perspective may provide a more useful approach to cognitive differences within and across species (Gardner, 2017). According to the multiple-intelligences theory, each intelligence has strengths and limitations of its own, and students can benefit from training that tackles this emergent and dominating intelligence. By giving students options for how they will learn and express what they have learned, differentiated education acknowledges the range of individuals' intelligence. By exposing pupils to various forms of representation and expression, differentiated teaching also aids in the development of multiple intelligences: verbal-linguistic intelligence, logical-mathematical intelligence, spatial-visual intelligence, bodily-kinesthetic intelligence, musical intelligence, interpersonal intelligence, intrapersonal intelligence, naturalist intelligence and existentialist intelligence in learners (Kaitlyn M. Arns, 2021).

By fostering a supportive and encouraging learning environment that meets the emotional and social requirements of each student, differentiated teaching promotes brain-based learning. By giving pupils demanding, interesting, and varied tasks, i.e. questioning, rearrangement of content, meaningfulness, connecting, encoding and reflecting on individual experiences, differentiated education also stimulates their brains (Al-Balushi & Al-Balushi, 2018). The universal design for learning framework aims to make learning inclusive and accessible to all students based on the four core principles of Universal

Design for Learning- multiple means of representation, multiple means of engagement, and multiple means of assessment. By ensuring that all students have access to the curriculum and may meet the same learning objectives through a variety of means, differentiated teaching involves a universal design for learning (Brand & Dalton, 2012).

In summary, differentiated instruction is a pedagogical strategy that takes into account the diversity and complexity of learners. It is informed by a variety of educational ideas and models. Differentiated education may raise students' motivation, engagement, success, and pleasure in the classroom by using constructivism, multiple intelligences, brain-based learning, and universal design for learning concepts. In deed, "Differentiation is recognized to be a compilation of many theories and practices" (Hall, 2002, p. 5).

1. 2. Empirical pieces of Evidence

How can it be put into practice, though, and what actual data supports its efficacy?

There is a growing amount of evidence supporting differentiated instruction's beneficial effects on student outcomes, according to a review of the literature in the field. For instance, a meta-analysis revealed that differentiated teaching had a moderate influence on student success with an "average size effects of broad constructs and narrow outcomes were slightly lower ($d = 0.23$) compared with those categorized into broad constructs and broad outcomes ($d = 0.43$), narrow constructs and narrow outcomes ($d = 0.37$), and narrow constructs and broad outcomes ($d = 0.35$). Generality is the norm, but, as with many things, there are exceptions of 0.43" (Hattie, 2010, p. 13). Because of the implementation of the differentiated instructions which respected the students' different needs, varying English levels, styles, and majors, students were highly motivated and engaged and practised what they learned. "Some of the students elaborated that what they learned and practised mirrored real-life situations in the workplace. Others added that they now understood how to interact orally or/and through writing in the different contexts they had encountered. Because of these facts, their engagement in the course heightened" (Massaad & Chaker, 2020, p. 768). Teachers' efficacy and use of differentiated instruction practices vary widely, with a heavy emphasis on the differentiation of products, relative to content or process. "Many studies have documented concerns of teachers concerning their readiness to enact a Differentiated Instruction framework as well as varied beliefs about the purpose of differentiating" (Whitley et al., 2021, p. 50). "A cross-sectional study demonstrates a difference in practices between teachers with more- and less-developed Differentiated Instruction cultures, and it was determined that team collaboration that includes pedagogical topics enhances teachers' use of DI" (Smit & Humpert, 2012, p. 1152).

The literature does note, however, that successfully adopting differentiated education in the classroom has several difficulties and obstructions. Among these include "instructors' resistance regarding taking time away from their classrooms to take part in professional learning, particularly the intense and repeated time needed for collaborative inquiry. Some participants described how structural change was necessary in the schools to allow for this time. Other leaders listed innovative solutions they were exploring to support teachers in collaborative sharing" (Whitley et al., 2021, p. 56). As a result, educators must have the

support and training they need to advance their understanding of and proficiency with differentiated instruction. Additionally, to differentiate teaching for various learners, instructors must work in collaboration with their peers and exchange best practices and experiences (Santangelo & Tomlinson, 2012).

1.3. Best Practices

Differentiated teaching involves providing students with diverse methods to understand subject matter, instructional strategies, and learning environments. Effective learning occurs when students are engaged, supported, and adapted to their readiness, interests, and learning profiles.

Several of these methods are presented in the upcoming paragraphs. “The first method is conducting regular evaluations to pinpoint each student's needs, wants, and strengths. The next method is based on “the psychological elements of learning style include global versus analytic learners, left versus right-brain learners, and impulsive versus reflective learners. The way teachers introduce lessons (sequentially for the analytic learner or describing the big picture for the global learner, for example) should be based on the learning styles of individuals or groups of students. The sociological elements are based on the idea that some students work better individually while others work better collaboratively” (Landrum & McDuffie, 2010, p. 11). Next comes giving students access to a variety of teaching and learning tools, including lectures, videos, texts, photos, audio, and hands-on activities. Moreover, giving pupils a range of opportunities and means by which to interact with the material and show what they have learned, such as projects, portfolios, presentations, quizzes, or games; adjusting the content's pace, level, complexity, and depth under each student's degree of preparedness and difficulty is still another successful method. To enhance student learning, teachers can offer guidance, peer tutoring, and encourage autonomy by allowing students to set goals, track progress, and reflect on their achievements. Additionally, creating a welcoming, inclusive environment fosters cooperation and communication.

According to the evidence, differentiated instruction may benefit student performance as well as motivation, engagement, self-efficacy, and attitudes toward learning. “When students were taught with instructional strategies or materials that complemented their learning styles increased academic achievement, improved attitudes toward school, and a reduction in discipline problems occurred” (Landrum & McDuffie, 2010, p. 12). However, it also recognizes some of the difficulties and limits associated with putting differentiated education into practice, such as time restraints, curriculum demands, teacher expectations, concerns with classroom management, and a lack of resources and support. Therefore, to satisfy the requirements of their pupils, instructors must be aware of the advantages and difficulties of differentiated education and use a flexible and responsive approach. Multiple learning styles are evident in students, and this influences their motivation and level of involvement, according to evidence. Differentiated instruction is necessary to meet the needs of every single learner. “Research has shown students learn in several ways, which also affects student engagement and motivation. Instruction should be differentiated to

benefit each student” (Zens, 2021, p. 7). To effectively implement differentiated education, a lesson plan or assignment must be modified to accommodate the requirements of every student. Educators adapt their instruction to meet the needs of each student by constructing courses around their unique skills. Students can progress their learning at their own speed by choosing their assignments and making use of mentorship. According to Ferrazalo (2023), students always have access to learning materials of various complexity ranges and differentiated instruction can be difficult to apply, although the work seems worthwhile. Ferrazalo (2023) further noted that differentiation may not always be available, but teachers must use it frequently and include it in regular teaching methods to ensure it develops into a natural skill for all instructors.

Differentiated education in English-speaking schools includes a variety of approaches such as setting up learning stations, employing task cards, pre-teaching, cooperative learning, and tasks with alternatives. These strategies assist students in understanding the topic, appreciating it, and collaborating on tasks. Pre-teaching helps students comprehend the content before they begin studying, whereas cooperative learning allows students to collaborate in smaller groups. Stakke (2023) stated that tasks with options help learners demonstrate their understanding.

Differentiated teaching research is scarce, conflicting, and inconclusive. Furthermore, there is a lack of clear understanding of its efficacy, as well as an evaluation of its effects on student results in connection to aspects such as motivation, prior knowledge, and socioeconomic status.

1.4 Purpose and Importance of the Study

Research Questions

- How does differentiated instruction impact students' learning outcomes in the classroom?

Specific Questions

- Is there a significant difference in academic achievement between students who received differentiated instruction and those who received traditional instruction?
- Is there a significant difference in motivation between students who received differentiated instruction and those who received traditional instruction?
- Is there a significant relationship between academic achievement and motivation among students who received differentiated instruction and those who received traditional instruction?

Objective of the study

- To look at how varied instruction affected student motivation and success in an English classroom

Specific Objectives

- Compare the academic performance of students who received differentiated instruction with those who received traditional instruction;

- Examine the differences between the two groups in terms of students' attitudes and self-efficacy toward English.
- Examine the difficulties and advantages of implementing differentiated instruction from the viewpoints of teachers and students.

2. METHOD

2.1. Research Approach

Using a mixed-methods approach, the research on the use of differentiated education in the classroom incorporated data. Standardized test results, and student, and teacher questionnaires made up the quantitative data. A mixed-methods Concurrent Triangulation design was used in the study. "Mixed methods research (MMR) entails combining qualitative and quantitative strands in a research programme where findings and inferences are derived through the methodological and/or analytical integration of data" (Ercan et al., 2022, p. 390). "This model generally uses separate quantitative and qualitative methods as a means to offset the weaknesses inherent within one method with the strengths of the other (or conversely, the strength of one adds to the strength of the other)" (Creswell, 2009, p. 196). The researcher used mixed-methods procedures in this study. This is because the research questions of the study focused on differentiated instruction and this may not be answered by either the quantitative method or qualitative method but a combination of the two. Therefore, Standardized test results, and student, and teacher questionnaires incorporated the quantitative data on the use of differentiated education in the classroom whereas the qualitative data was made from the interview.

The study looked at how student success, engagement, and motivation were impacted by differentiated instruction. Eight weeks were dedicated to the intervention. Descriptive statistics, inferential statistics, and content analysis were all used in the data analysis. The findings demonstrated that differentiated instruction in English Language classes had a favorable impact on student progress across all subject areas. According to the findings, individualized teaching raised students' enthusiasm and interest in learning activities as well as their sense of self-efficacy and autonomy. Implementing differentiated education was difficult because of time restraints, a shortage of materials, and opposition from certain parents and children. Implementing individualized education has positive effects on student and teacher satisfaction as well as teacher cooperation.

2.2. Data Gathering Techniques

The following were the data-gathering techniques used to examine how differentiated teaching was used in classrooms. Teacher and student interviews made up the qualitative data. Students' exam and motivation questionnaire made up the quantitative data. The researcher conducted interviews with some of the students to get their opinions on the various teaching methods as well as what they liked and didn't like about them. The researcher asked the teacher to respond on how frequently and why she employed various approaches to meet the varied needs and aptitudes of their pupils. The

researcher studied the classes to see how she differentiated in terms of content, method, product, and setting, making notes as we went. The researcher looked at the students' test results and grades and contrasted them with their preferences and experiences with customized instruction. The researcher sought to determine if academic success, student happiness, and motivation were correlated with differentiation. For eight weeks a teacher in a "Bole" school was asked to use differentiated teaching in her course. Then, using questionnaires, exams, and interviews, the researcher gathered information on the students' academic achievement, involvement, and satisfaction. The pre-test and the post-test exams were prepared to measure if there was a difference between the two groups before and after the treatment. The contents of the exam were meant to test the grammar, reading and vocabulary knowledge of the students and it was based on the students' textbook.

The duration of both exams was 50 minutes. Additionally, The English Language Learner Motivation Scale (ELLMS) was adapted from Sabboor Hussain et al.(2020), and used in the study. This is a self-report questionnaire that can assess students' intrinsic and extrinsic motivation in the context of English as a Foreign Language (EFL) learning. "This scale is grounded in self-determination theory and was originally developed for postsecondary education. It consists of items that measure various aspects of motivation, including intrinsic and extrinsic motivation, and can be used to gain insights into students' motivational orientations in the EFL context at the secondary school level as well"(Sabboor Hussain et al., 2020, p. 15). "The scale comprises 20 items, with an equal number of items dedicated to measuring intrinsic and extrinsic motivation"(Sabboor Hussain et al., 2020, p. 15). For the convenience of comprehension, the questionnaire was translated into a native tongue. Strongly disagree (1) to strongly agree (4) is the range of a four-point Likert-type scale that served as the basis for the scales. To find out more about the viewpoints of teachers and students on learning and using DI for English practice, semi-structured interviews with the students were also conducted to collect qualitative data. Amharic was the language used for the student interviews.

To establish the reliability of the questionnaire, it was translated by a professional translator and the original version was reviewed with the translated version through comparison. An attempt was made to adapt to the local culture by making it relevant and appropriate for the participants. Then, the expert review was sought to see its validity. This way the constructs were ensured to be able to measure what they were supposed to measure.

2.3. Participants of the Study

The participants were 100 students and one teacher enrolled in the 8th-grade secondary school English subject at a state school. A sizable urban district's 1 public school was the site of the research. An instructor and 100 students in grades 8 made up the sample. The students were selected by random sampling method. This sampling method reduced bias and gave equal opportunity to the participants. Besides, this random assignment was meant to control confounding variables that might have otherwise affected the results. Moreover, this sampling method has good internal validity as the post-test result can be confidently attributed to the treatment rather than other pre-existing variables. The students were divided into two groups at random: control and intervention. The intervention group was taught by differentiated instruction tactics based on the preparedness, interests, and learning profiles of the students, whereas the control group was taught by conventional teaching techniques based on the textbook.

2.4. Techniques for data analysis

The following data analysis techniques were employed to respond to the study question about the application of differentiated teaching in the classroom: First, we gathered information from a variety of sources, including student questionnaires, student interviews, teacher interviews, and test results. To establish the content validity of the study, an expert from the Department of Special Needs Education was consulted. The relevant literature was consulted and the established theories were investigated and presented in the theoretical foundations sections to establish the construct validity of the study. The reliability of the quantitative measures was established by using test-retest reliability analysis. To triangulate the data and obtain a thorough understanding of the phenomena, the researcher employed a mixed-methods technique. Second, statistics like mean, standard deviation, correlation, and ANOVA were used to make descriptive and inferential inferences about the quantitative data. To conduct the analysis and test the hypotheses, SPSS was utilized. To emphasize the key findings and depict the data, the researchers also employed tables. The qualitative data were subjected to thematic analysis in a third step. The themes were found and coded. To further highlight the concepts and strengthen the arguments, quotes and instances were incorporated. Fourthly, the quantitative and qualitative findings were combined and discussed to show how theory and practice may be affected. The findings from various sources and methodologies were analyzed and contrasted and discrepancies were explained. The study's weaknesses were discussed and ideas for future research possibilities were offered. To respond to the research question about the use of differentiated teaching in the classroom, data analysis was conducted. The researcher hopes this will offer insightful information for educators and decision-makers who are interested in enhancing student learning outcomes and equality.

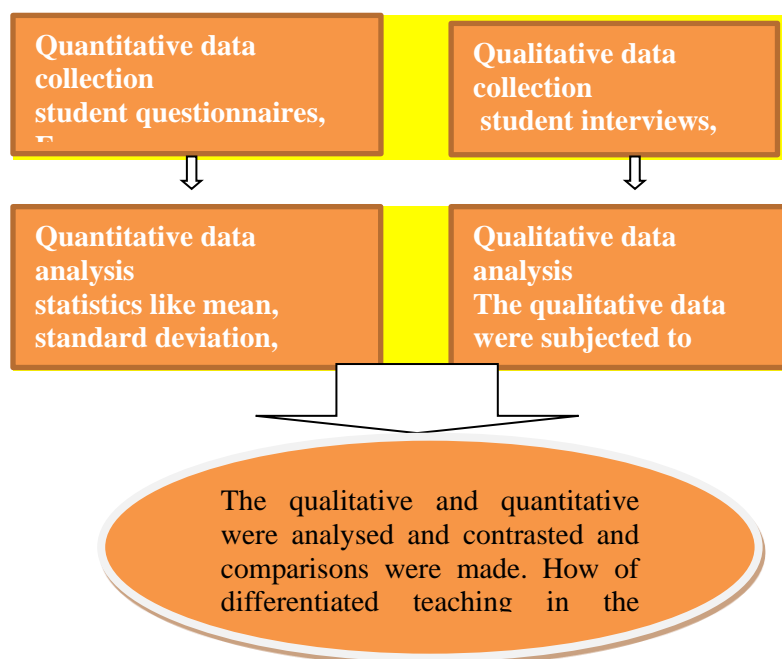


Fig. 1. Mixed method flow diagram of data collection analysis, and integration of the study

2.5. The study's possible difficulties and ethical issues

Differentiated instruction is a teaching method that addresses students' diverse learning requirements and preferences in order to deliver the greatest possible educational experience to all. However, it raises ethical questions regarding fairness and may create inequality among pupils. Differentiated instruction can influence the motivation of learners, self-esteem, academic achievement, independence, accountability, and critical thinking. Instructors must guarantee that the curriculum is founded on solid educational concepts and research, so that the quality and rigour of instruction are not jeopardised. The practicality of individualized schooling is another potential impediment. According to some detractors, diversified education may be extremely difficult or impractical for teachers, especially in large or diverse classes. Differentiated teaching can be difficult for teachers owing to limited resources and opposition from students, parents, and administration. Teachers must consider the benefits and drawbacks while collaborating with all parties involved.

3. FINDINGS

The study's findings about the application of differentiated instruction in the classroom were fascinating. Based on the students' learning preferences, interests, and levels of preparation, the researcher randomly divided the class into various groups. After that, students were offered with other assignments and resources to finish the same learning goals. The findings revealed that although some students flourished in this setting, others struggled or became bored. Some students even swapped groups secretly, which led to confusion and disorder. The researcher concluded that differentiated education is a complicated and dynamic process that needs careful planning, monitoring, and evaluation.

Differentiated teaching had a beneficial effect on all three outcomes, according to our statistical analysis of the data. Comparatively to students who got standard education, students who received differentiated instruction had higher test scores, greater curiosity, and greater satisfaction in learning. The difference was statistically significant. The researcher concludes that differentiated instruction is an effective teaching strategy that can enhance the learning of students.

In addition, differentiated instruction was reported to increase job satisfaction and to decrease stress level of the teacher. Not only had this differentiated instruction offered the teacher the freedom to be more imaginative, adaptable, and sensitive to the needs of the pupils, but it gave the teacher satisfaction and enjoyment of observing the students mature and develop in many ways. To study the impact of differentiated instruction on students' academic performance and motivation, descriptive and inferential statistics were used in the data analysis stage. The descriptive statistics included the mean, frequency and standard deviations whereas the inferential statistics included the ANOVA, t-test and correlations analysis in order to answer the research questions of the study effectively. The first research question was whether there was a significant difference in academic achievement between students who received differentiated instruction and those who received traditional instruction. The academic achievement was measured by the scores on a standardized test administered at the end of the semester.

Table 1. *Descriptive Statistics for Experimental- -Control Group Pre-Test*

Group	Group	N	M	SD	SEM
Experimental- Control Pre- Test	Control	50	27.1200	1.97060	.27868
	Experimental	50	27.0600	2.06684	.29230

Table 2. *Independent Samples Test for Experimental- Control Group Pre-Test*

	F	sig	t	df	Sig. (2-tailed)	M	Std. Error Difference (σM)
Equal variances assumed	.114	.736	.149	98	.882	.06000	.40386
Equal variances not assumed			.149	97.778	.882	.06000	.40386

The pre-test result indicated the following. The t-test results showed that there was no significant difference in academic achievement between the two groups, $t(98) = .882$, $p <$

0.01. The mean score of the differentiated instruction group was 27.0600 (SD = 2.06684), while the mean score of the traditional instruction group was 27.1200 (SD = 1.97060).

Table 3. *Descriptive Statistics for Experimental- -Control Group Post-Test*

	group experimental or control Group	n	M	SD	Std. Error Mean
Exam	Control	50	27.1600	2.31772	.32778
	Experimental	50	34.2600	4.72535	.66827

Table 4. *Independent Samples Test for Experimental- Control Group Post-Test*

Exam	F	sig	t	df	Sig. (2-tailed)	M	σM
Equal variances assumed	29.043	.000	-9.539	98	.000	-7.10000	.74432
Equal variances not assumed			-9.539	71.287	.000	-7.10000	.74432

The t-test results showed that there was a significant difference in academic achievement between the two groups, $t(98) = 0.000$, $p < 0.01$. The mean score of the differentiated instruction group was 34.2600 (SD = 4.72535), while the mean score of the traditional instruction group was 27.1600 (SD = 2.31772). This indicated that students who received differentiated instruction performed better on the post-test.

Table 5. *One-way ANOVA Descriptives for motivation, interest and efficacy*

Measure	Control		Experimental	
	M	SD	M	SD
Motivation	2.5000	1.58114	3.9600	1.12413
Interest	2.7400	1.60115	3.9600	1.12413
efficacy	2.5000	1.58114	3.9600	1.12413

Table 6. *ANOVA for Experimental-Control Group /ANOVA for motivation, interest and efficacy*

	Source of Variation	SS	DF	MS	F	Sig.
Motivation	Between Groups	67.240	1	67.240	42.100	.000
	Within Groups		98	1.597		
	Total		99			
Interest	Between Groups	53.290	1	53.290	34.905	.000
	Within Groups		98	1.527		
	Total		99			
efficacy	Between Groups	79.210	1	79.210	57.680	.000
	Within Groups		98	1.373		
	Total		99			

The second research question was whether there was a significant difference in motivation between students who received differentiated instruction and those who received traditional instruction. The motivation was measured by a self-report motivation questionnaire that assessed students' intrinsic and extrinsic motivation, as well as their self-efficacy and interest in learning. The ANOVA results showed that there was a significant difference in motivation between the two groups, $F(42.100) = 0.000$, $p < .001$. The differentiated instruction group had higher scores on intrinsic motivation ($M = 4.1400$, $SD = .83324$), self-efficacy ($M = 4.2800$, $SD = .49652$), and interest ($M = 4.2000$, $SD = .69985$) than the traditional instruction group ($M = 2.5000$, $SD = 1.58114$; $M = 2.5000$, $SD = 1.58114$; $M = 2.7400$, $SD = 1.60115$), respectively. This indicated that students who received differentiated instruction had higher levels of motivation than those who received traditional instruction.

Table 7. Descriptive statistics and Correlations between achievement and motivation

Variable	n	M	SD	Pearson Correlation	Sig. (2- tailed)
Exam	100	30.5900	5.01683	1	.304**
Motivatio n	100	3.2300	1.54955	.304**	1
Total	100				.002

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

The third research question was whether there was a significant relationship between academic achievement and motivation among students who received differentiated instruction and those who received traditional instruction. The correlation analysis results showed that there was a significant positive relationship between academic achievement and motivation among both groups, $r(100) = 0.304$, $p < 0.02$. This indicated that students who had higher academic achievement also had higher motivation, regardless of the type of instruction they received.

3.1. Student Perceptions of Differentiated Instruction -based English Classes

The researcher asked students to volunteer to take part in the interview for those who are eager to talk about their experiences with differentiated instruction. These willing learners from the experimental group only were interviewed to tap their perception of the use of the teaching approach. The interview questions were used to elicit insightful responses from the experimental group of students.

Table 8. Students' perceptions Common themes and sample quotes

Common themes	Example quote
autonomy ^a	"Our interest and passion are pleased when teachers use different techniques to make the learning experience meaningful and relevant".
Motivational Factors ^b	Differentiated instruction motivates students by considering their unique requirements and preferences, offering flexibility and allowing students to choose assignments or projects aligned with their interests"
collaborative work ^c	Working together with peers helps us learn crucial social skills while also deepening our comprehension of the subject matter."
the flexibility of learning ^d	"I can take control of my learning because of the flexibility that differentiated instruction offers."

Customized instruction in English classrooms offers a more personalized and interesting learning experience, encouraging creativity and critical thinking. However, challenges like preparation and potential curricular incompatibilities must be addressed. This is supported by Habiba who stated:

"We may pursue our interests, make plans, and assume ownership of our academic careers when we have autonomy. It encourages independence and self-assurance, two traits that are crucial for our future pursuits."

Regarding motivation, differentiated instruction motivates students by considering their unique requirements and preferences, offering flexibility and allowing students to choose assignments or projects aligned with their interests. Peer interactions also contribute to motivation, as they generate camaraderie and support, and learn from one another. One respondent (Meaza) has the following to say:

"Our interest and passion are pleased when teachers use different techniques to make the learning experience meaningful and relevant. These motivating components, whether they be practical exercises, linkages to the real world, or custom projects, keep us interested in learning."

Constructive criticism and peer interactions are essential for academic performance. Differentiated instruction fosters a supportive learning environment, encouraging active participation in class discussions and contributing to the larger learning community. The personalized approach and encouragement from classmates dramatically enhance motivation to learn, grow, and achieve goals. Kamilat stated this:

"They increase academic achievement by helping students appreciate the value and relevance of the subject they learn. Finally, peer relationships are critical to the learning process. Working with peers teaches us important social skills while also enhancing our understanding of the subject. Working together on group projects or conversations allows us to share ideas, gain insight from one another's perspectives, and form long-term ties"

Students who participated in DI-based sessions expressed positive sentiments, stating that lectures were more enjoyable and relaxed. Regarding collaborative work the following response (Mohammed) says;

“I can take control of my learning because of the flexibility that differentiated instruction offers. I am more inspired to actively participate in the learning process when I have the option to select from a variety of assignments or projects that are in line with my interests. This strategy also motivates me to establish and strive toward personal goals, which increases my drive.”

3.2. Reflections from the Teacher on Differentiated Instruction-based English Classes

The themes from the analysis of the teacher’s reflections are being independent, having favourable opinions of DI-based lectures, challenges and barriers, impact and the motivating components of DI-based courses.

Table 9. *Teacher perceptions Common themes and sample quotes*

Common themes	Example quote
Challenges and Barriers ^a	“There were some obstacles that I encountered in the surroundings of the study, especially problems utilizing the particular instructional strategy or addressing particular curricular elements of it”
Motivational Factors ^b	Some variables affected how engaged and enthusiastically students learn, including the effects of instructional strategies, comments, and the atmosphere of the classroom.
Perceptions of Success ^c	“There were some accomplishments as far as testing, accomplishment, and personal development, as well the overall educational setting is considered”
Preferences for Instructional Methods ^d	“Differentiated instructional strategies were very effective and I am very happy with the method for instruction and learning.”
Impact of DI on Learning ^e	“I believe that Differentiated instruction (DI) affects the students’ comprehension, learning, and overall educational experience positively.”

Differentiated education caters to individual skills, interests, and learning styles, creating an inclusive and productive learning environment. DI-based classes are highly valued for their ability to help students flourish and realize their full potential. Being independent empowers students to make choices and decisions about their education, promoting independence and self-assurance.

Motivating components significantly impact student engagement and accomplishment in learning. Teachers use techniques like practical exercises, real-world linkages, and custom projects to keep students interested and passionate about the material. Working with peers helps develop social skills, deepens comprehension, and fosters lasting bonds. This was expressed by the teacher as:

“In terms of student feedback, I have received numerous reflections from my students expressing their appreciation for the DI approach. Many have mentioned feeling more engaged and motivated in class, as they can choose activities or projects that align with their interests and strengths. They have also highlighted the positive impact on their learning outcomes, as they feel more confident in their abilities and have a deeper understanding of the English language”.

DI-based English lessons have proven extremely effective at increasing student autonomy, enthusiasm, cooperation, and fun. This strategy, known as Differentiated Instruction, addresses students' different needs and learning styles while developing ownership and empowerment. Teachers respond to diverse learning preferences by using a variety of teaching tactics, such as visual aids, hands-on exercises, and group work, which results in greater student confidence and motivation. This is in line with the teacher's viewpoint:

“From my perspective as a teacher, implementing DI-based English classes has been a rewarding experience. It has allowed me to tap into the unique potential of each student and witness their growth and progress firsthand. The flexibility and adaptability of DI have also challenged me to continuously improve my teaching practices and explore new strategies to meet the diverse needs of my students.”

DI-based English classes foster a collaborative and inclusive learning environment, enhancing students' understanding of the English language and preparing them for real-world situations. The teacher has this to say:

“Students express appreciation for the DI approach, feeling more engaged and motivated, and gaining a deeper understanding of the language. Teachers appreciate the flexibility and adaptability of DI, which challenges them to continuously improve teaching practices and explore new strategies to meet diverse student needs.”

Understanding and participation in DI-based English lessons improves, establishing a collaborative, inclusive learning environment with individualized assistance and targeted instruction, encouraging students to attain their best potential. This is substantiated by the teacher:

“DI, or Differentiated Instruction, allows me to tailor my teaching methods and materials to meet the diverse needs and learning styles of my students. This approach has not only enhanced their understanding and engagement with the subject matter, but it has also fostered a sense of ownership and empowerment in their learning journey”

In conclusion, the reflections from both teachers and students on DI-based English classes have been overwhelmingly positive. This approach not only enhances student understanding and engagement but also fosters a collaborative and inclusive learning environment. The personalized support and tailored instruction provided through DI empower students to take ownership of their learning and achieve their full potential.

4. DISCUSSION & CONCLUSION

Motivation Questionnaires, pre-test and post-tests and interviews were used to gather information on students' academic achievements, levels of participation, and enjoyment throughout eight weeks. A statistical study of the data supported the claim that students' learning journeys benefited from differentiated instruction. Descriptive statistics, inferential statistics, and theme analysis were all used to examine the data. This study's objective was to present and discuss the data analysis findings about the use of differentiated teaching in the classroom. Tables were used in the data analysis to show the advantages and difficulties of differentiated training and to make a visual presentation.

The findings of this study have a number of implications and importance for different theories and applications of differentiated instructions in the classroom. Differentiated instruction attempts to cater to the needs and learning styles of students by offering to them a variety of options to the material, environment, content and procedure and product. Theoretically speaking, constructivisms, multiple intelligence theory, Universal design for learning are the foundations of differentiated instruction. Practically, differentiated instruction may enhance student motivation, engagement, achievement and satisfaction. In deed the findings of the study support these theoretical and practical assertions by effectively demonstrating that students who received the differentiated instruction out performed those who did not in terms of academic achievement, and reported higher level of motivation, efficacy, and interest in learning and articulated a more constructive attitude towards themselves and their peers. Furthermore, the effectiveness of differentiated instruction on the motivation and academic achievement of English language learning has been confirmed with findings implying a significant relationship between the differentiated learning approach and student motivation and achievement. This is in line with the previous study that reached a similar conclusion (Rahimi et al., 2019, p. 161). Therefore, by presenting empirical proof of its efficiency and advantages for a range of learners in a variety of circumstances, this study adds to the body of knowledge already available on differentiated teaching.

According to the study of the data, differentiated teaching has a favourable effect on students' academic performance, engagement, motivation, and self-efficacy. A substantial difference in academic achievement was seen between the two groups, as indicated by the t-test results ($t(98) = 0.000, p < 0.01$). The standard instruction group received a mean score of 27.1600 (SD = 2.31772), while the differentiated instruction group received a mean score of 34.2600 (4.72535) (standard Deviation). This suggested that pupils' post-test results were higher for those who received tailored instruction. Whether students who received differentiated education and those who received regular instruction differed significantly in

motivation was the content of the second research question. The answer to this demonstrated that students who got instruction that was differentiated were more motivated than students who received traditional instruction. According to the findings of the correlation analysis, both groups' academic achievement and motivation significantly correlated positively, with $r(100)=0.304, p<0.02$. This is in line with Ford(2011) who found that differentiated instruction has a positive impact on English language success and motivation. Teachers, who differentiate instruction for English Language Learners (ELLs) by getting to know each student and providing appropriate instruction based on each student's background, can effectively support their learning. This study has found that planning, evaluation, and cooperation between instructors and students are all critical components of differentiated education. This has been found in prior studies that stated successful differentiated instruction entails proactive planning of varied approaches to address learner variability, offering choices in engagement, representation, and expression, and providing constant access to learning materials of varying levels of difficulty(Ferrazalo, 2023). Research has also shown that incorporating differentiated learning activities into the classroom can lead to increased student motivation and engagement in English language arts(Zens, 2021, p. 3). The study has further discovered that there are challenges to implementing differentiated instruction in the classroom.

The obstacles to differentiated learning include time restrictions, classroom management, and differentiation of materials and resources. For instructors who desire to adopt or enhance their diversified education approaches. This study has found a connection between differentiated instruction and student motivation. While there is yet to be conclusive evidence on how much differentiated instruction affects student motivation, it has been recognized as a factor in student success, and there is a need to understand the connection between differentiated instruction and student motivation(Fandino, 2008, p. iii-iv).

The findings showed that although some students did well in this arrangement, others had difficulties or were disinterested. There were in addition cases of pupils secretly transferring groups, which was confusing. Despite the limitations that were highlighted, the study found that differentiated instruction had a beneficial influence on students' academic performance, engagement, and contentment. Those receiving differentiated instruction showed improved test results, heightened curiosity, and more satisfaction with their education when compared to students receiving traditional education. This statistically significant variance demonstrated how varied instruction improves pupils' academic performance. Emphasizing the need for careful planning, observation, and assessment, the results of the study demonstrated how complex and dynamic differentiated instruction is.

Besides, the perception of both the students and the instructor regarding the use of Differentiated Instruction was affirmative. In line with previous studies in the area, diverse student perspectives existed on diversified instruction in the English classroom(Ferrazalo, 2023; Ford, 2011; Iqbal et al., 2020, p. 364; Mclerran, 2022, p. 2; Zens, 2021, p. 3). The study found that differentiated instruction motivated students by considering their unique requirements and preferences, offering flexibility and allowing students to choose

assignments or projects aligned with their interests. This is similar to the view expressed by (Ford, 2011) although the goal of personalized instruction is to meet each student's unique needs, different individuals may have different experiences and preferences (Zens, 2021, p. 3). Besides, the perception of the students indicated that working together with peers helps them learn crucial social skills while also deepening their comprehension of the subject matter. Ferrazalo (2023) stressed that few students valued differentiated instruction and became more involved in their studies, which can help them succeed and attain their goals of collaboration. This agrees with some responses by students: "Our interest and passion are pleased when teachers use different techniques to make the learning experience meaningful and relevant". Students felt that they could take control of their earnings because of the flexibility that differentiated instruction offers. This is substantiated by Zens (2021) who noted that when implementing differentiated education, it is crucial to take into account the varying academic needs, cultural backgrounds, learning styles, and languages of pupils. As a result, how well-individualized instruction in the English classroom meets each student's unique needs may have an impact on how well students perceive it.

The information that was gathered from the instructor was positive too. The interview evaluated the instructor's methods, beliefs about differentiated teaching, and the results of the students learning. The themes from the analysis of teachers' reflections are being independent, having favourable opinions of DI-based lectures, challenges and barriers, impact and the motivating components of DI-based courses. As the teacher put it, this kind of teaching opened up a wellspring of creativity, flexibility, and responsiveness for her to draw upon to meet the many needs of her students and take in the wonder of their complex development and evolution. As the instructor put it differentiated instruction-based English lessons offer benefits and drawbacks for students. They provide personalized learning by considering each student's skills, interests, and preferences, promoting active participation and better comprehension. However, this approach also presents challenges, such as time-consuming preparation, classroom management, and a lack of curricular coherence

Providing insightful information on both the benefits and challenges of implementing it in educational environments, this study emphasizes the need for careful planning and evaluation to maximize the effectiveness of differentiated teaching. The study found that teachers who used differentiated instruction had both a significant reduction in stress and a notable increase in job satisfaction.

Conclusion

The study was conducted to see the effect differentiated Instruction in the classroom. It attempted to explore how teachers can modify their resources and instruction to accommodate to the needs and the learning style and strategies of their students. The study attempted to show that differentiated instruction may improve student participation, motivation, accomplishment as well as provide supportive environment to student learning. The study provided many examples on how teachers may cater the instruction based on the material, procedure, final result, and learning environment. The study, in addition, discussed that time management; collaboration, assessment, and professional development were some of the opportunities and challenges in utilizing differentiated Instruction in the classroom. In

summary, the results of data analysis indicated that the use of differentiated instruction had a positive effect on student motivation and achievement compared to traditional instruction. The findings answered the research questions of the study and supported the hypothesis. To try to understand how differentiated instruction affected student academic achievement and motivation; the study used both inferential and descriptive statistics. To deal with the research questions of the study, inferential statistics such as correlation analysis, ANOVA, and t-test were used. The main objective of the study was to check whether there was a noticeable difference in academic achievement between students who received differentiated instruction and those who received no differentiated instruction. To answer this question, the study carefully examined the tests given at the end of the semester. The general findings of the study have shown a striking image not only to students but for the teachers as well on the power of differentiated instruction. The job satisfaction of the teacher increased and stress levels were reduced. Moreover, the students' improved academic performance, increased motivation, got and richer learning experience. All in all differentiated instruction collectively wove a compelling narrative about its profound impact in the classroom.

However, there were significant restrictions and drawbacks in this study that must be addressed.

The following suggestions are made for educators and decision-makers who are interested in implementing differentiated teaching as a pedagogical method.

Before designing and delivering individualized instruction, teachers should assess their students' prior knowledge, preparation, interests, and learning preferences. Furthermore, teachers must provide students with a range of materials, procedures, and ultimate results that are consistent with learning goals and objectives. Teachers should use adaptive grouping strategies to generate varied and homogeneous groups based on their students' needs and goals. In addition, teachers should monitor students' progress and feedback in order to improve their teachings. Instructors should promote students' autonomy, collaboration, and engagement in the classroom, and instructors should have access to the required knowledge, tools, readiness, passions, and preferred methods of learning. For teachers, parents, and students to collaborate and exchange best practices policymakers should support to implement differentiated instruction.

Teachers also need to give students access to a variety of resources, processes, and final products that align with learning objectives and aims. Based on the requirements and objectives of their students, teachers should create diverse and homogeneous groups using adaptive grouping techniques. In order to enhance their instruction, teachers should also keep an eye on their pupils' development and comments. The overall conclusion was that differentiated instruction is a successful pedagogical strategy that can enhance students' learning experiences, notwithstanding the challenges encountered in its implementation.

Limitations

- The sample's small size and random selection may limit the participants' diversity and representativeness

- The main techniques for gathering the data were self-reported questionnaires and interviews, which might introduce subjectivity as well as prejudice into the findings.
- The study's findings may not be as applicable or transferable to other situations and contexts due to its specific location and time frame.
- Nevertheless, this study had important limitations and shortcomings that needed to be addressed. These drawbacks and limitations should be mulled over when construing and making use of the findings.

Research directions for the future

A pedagogical technique called differentiated teaching gives pupils a variety of learning options, which improves engagement, motivation, and accomplishment. However, the limitations of the current study on differentiated instruction necessitate more study on the topic.

The efficiency of differentiated instruction across a range of disciplines, grade levels, and contexts must first be set up by additional study. Most of the current studies have focused on teaching math and reading in elementary and middle schools. It's blurred if differentiated instruction can be employed effectively at several academic levels, like high school or higher education institutions, or in other subject areas, like science, social studies, or the arts. To tailor differentiated instruction, it is also essential to look at the diverse cultural and linguistic backgrounds of students and teachers.

Second, differentiated education requires a great deal of setup, assessment, and organization on the part of the teacher. It also necessitates a great deal of collaboration and communication between parents, students, and teachers. However, there are no clear standards or frameworks on how to effectively and efficiently organize, carry out, and evaluate differentiated teaching. Therefore, further research is required to determine the ideal methods and tactics for implementing individualized instruction in the classroom.

Third, additional research is needed to understand completely how students' cognitive affective and cognitive outcomes are impacted by differentiated instruction. In addition to academic achievement, differentiated education aspires to meet students' interests, readiness, learning preferences, and styles. Yet empirical research on the effects of customized instruction on students' cognitive functions—like critical thinking, self-management, or metacognition—is lacking. It's also vital to identify the factors that support and weaken teachers' adoption and application of differentiated instruction.

Lastly, one should note that such kind of tailored instruction is a potential pedagogical approach that might add to students' classroom learning outcomes and experiences. To advance the theory and practice of differentiated instruction in education, further study is required. The implications presented in the current research can supply some direction for future researchers who are interested in this theme.

Recommendations

- Evaluate the readiness of pupils and their preferences using a range of data sources.
- Give students a variety of options for tests and educational exercises.
- Form both varied and uniform teams according to the requirements and goals of the students using flexible grouping strategies,
- Use a variety of differentiation techniques, considering environment, product, and process.
- Ask for peer and student input to monitor and evaluate the effectiveness of differentiated instruction.

Declarations on Ethical Standards

Financial support I have not yet accepted any financial support to do this study nor have I received any financial support for the publication of the article.

Conflicts of interest I have no conflict of interest regarding the publication of this article.

Ethical Approval In the case of this study I assure that all procedures conducted in this study were following the ethical standards of the institutional and/or national research committee and with the 1964 Helsinki Declaration and its later amendments or comparable ethical standards.

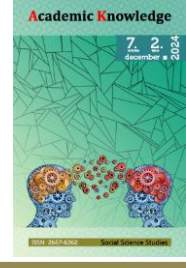
Informed Consent I have obtained informed consent from all individual participants involved in the study.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Balushi, K. A., & Al-Balushi, S. M. (2018). Effectiveness of Brain-Based Learning for Grade Eight Students' Direct and Postponed Retention in Science. *International Journal of Instruction*, 11(3), 525–538. <https://eric.ed.gov/?id=EJ1183346>
- Benjamin, A. (2002). *Differentiated Instruction: A Guide for Middle and High School Teachers*. Eye On Education.
- Brand, S. T., & Dalton, E. M. (2012). Universal Design for Learning: Cognitive Theory into Practice for Facilitating Comprehension in Early Literacy. *Forum on Public Policy Online*, 2012(1). <https://eric.ed.gov/?id=EJ979433>
- Creswell, J. W. (1998). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. London: Sage publications. <https://doi.org/null>
- Creswell, J. W. (2009). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (3rd ed.).
- Differentiated Instruction: Examples & Classroom Strategies*. (2014, October 1). Resilient Educator. <https://resilienteducator.com/classroom-resources/examples-of-differentiated-instruction/>
- Ercan, S. A., Asenbaum, H., Curato, N., & Mendonça, R. F. (Eds.). (2022). *Research Methods in Deliberative Democracy* (1st ed.). Oxford University PressOxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192848925.001.0001>

- Fandino, E. C. (2008). The importance of differentiated instruction to student involvement, motivation, and learning. *Theses Digitization Project*.
<https://scholarworks.lib.csusb.edu/etd-project/3404>
- Ferrazalo, L. (2023). *What Does Successful Differentiated Instruction Look Like in the Classroom? (Opinion)*. <https://www.edweek.org/teaching-learning/opinion-what-does-successful-differentiated-instruction-look-like-in-the-classroom/2023/11>
- Ford, K. (2011, March 8). *Differentiated Instruction for English Language Learners* [Text].
<https://www.colorincolorado.org/article/differentiated-instruction-english-language-learners>
- Gardner, H. (2017). Taking a multiple intelligences (MI) perspective. *Behavioral and Brain Sciences*, 40, e203. <https://doi.org/10.1017/S0140525X16001631>
- Hall, T. (2002). *Differentiated Instruction. Effective Classroom Practices Report. National Center on Accessing the General Curriculum. Washington DC: Office of Special Education Programs, U.S. Department of Education.*
- Hattie, J. (2010). *Visible learning: A synthesis of over 800 meta-analyses relating to achievement* (Reprinted). Routledge.
- Iqbal, J., Khan, A. M., & Nisar, M. (2020). Impact of Differentiated Instruction on Student Learning: Perception of Students and Teachers. *Global Regional Review*, V(I), 364–375.
[https://doi.org/10.31703/grr.2020\(V-I\).40](https://doi.org/10.31703/grr.2020(V-I).40)
- Kaitlyn M. Arns. (2021). *Emerging Scholar Multiple Intelligence in a Center Based Environment*. 6.
- Landrum, T. J., & McDuffie, K. A. (2010). Learning Styles in the Age of Differentiated Instruction. *Exceptionality*, 18(1), 6–17. <https://doi.org/10.1080/09362830903462441>
- Lawrence-Brown, D. (2004). Differentiated Instruction: Inclusive Strategies for Standards-Based Learning That Benefit The Whole Class. *American Secondary Education*, 32(3), 34–62. <https://www.jstor.org/stable/41064522>
- Lockey, A., Conaghan, P., Bland, A., & Astin, F. (2021). Educational theory and its application to advanced life support courses: A narrative review. *Resuscitation Plus*, 5, 100053. <https://doi.org/10.1016/j.resplu.2020.100053>
- Massaad, M., & Chaker, L. Y. A. (2020). The Influence of Differentiated Instruction on Lebanese Students' Motivation, Knowledge, and Engagement. *International Journal of English Literature and Social Sciences*, 5(3), 755–774. <https://doi.org/10.22161/ijels.53.31>
- Rahimi, N. M., Faisa, N. A., Kamarudin, M. Y., & Tukimin, R. (2019). The Effectiveness of Differentiated Learning Method on Motivation and Achievement of Foreign Language Learning. *RELIGACIÓN. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4(19), 161–164.
<https://www.redalyc.org/journal/6437/643770323023/html/>
- Saboor Hussain, M., Salam, A., & Farid, A. (2020). Students' Motivation in English Language Learning (ELL): An Exploratory Study of Motivation-al Factors for EFL and ESL Adult Learners. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, 9(4), 15. <https://doi.org/10.7575/aiac.ijalel.v.9n.4p.15>
- Santangelo, T., & Tomlinson, C. A. (2012). Teacher Educators' Perceptions and Use of Differentiated Instruction Practices: An Exploratory Investigation. *Action in Teacher Education*, 34(4), 309–327. <https://doi.org/10.1080/01626620.2012.717032>
- Smit, R., & Humpert, W. (2012). Differentiated instruction in small schools. *Teaching and Teacher Education*, 28, 1152–1162. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2012.07.003>

- Stakke, Jill. (2023). *50 Differentiated Instruction Strategies and Examples for Teachers*.
<https://www.weareteachers.com/5-differentiated-instruction-strategies-to-try-out-this-year/>
- Subban, P. (2006). Differentiated instruction: A research basis. *International Education Journal*, 7(7), 935-947. <http://iej.com.au>
- Tomlinson, C. A. (2001). *How to Differentiate Instruction in Mixed-ability Classrooms*. ASCD.
- Tomlinson, C.A. (2014). *The differentiated classroom: Responding to the needs of all learners (2nd ed.)*. ASCD. - Google. <https://www.google.com/search?q>
- Whitley, J., Duquette, C., Gooderham, S., Elliott, C., Orders, S., & Klan, A. (2021). Implementation of a Differentiated Instruction Initiative: Perspectives of Leaders. *Canadian Journal of Educational Administration and Policy*, 196, 49-64.
<https://doi.org/10.7202/1078517ar>
- Zens, A. (2021). *The Impact of Differentiated Learning Activities on Student Engagement and Motivation in the English Language Arts Classroom*. <https://red.mnstate.edu/thesis/611>



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 21.09.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 14.12.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

“Düş Kesigi” Romanında Yapı ve Tema

Fatih Şükrü KOÇAR*

Anahtar Kelimeler:

Güray Süngü,
Düş Kesigi,
Yapı,
Tema,
Roman Teorisi,

ÖZ

Bu çalışmanın hipotezi Güray Süngü'nün üçüncü romanı olan *Düş Kesigi*'nin postmodern bulgularının modern roman inceleme yöntemi ile tespit edilebilir iddiasıdır. Roman, bir sabah gördüğü rüyanın etkisiyle uyanan ve kendisini yazdığı romandaki karakter güvenlik görevlisi “M” olarak bulan, “Gereksiz Yazar”ın varoluşsal sorunlarını ele alır. Eserin yapısı yaşanan varoluş problemini ele alacak şekilde kurgulanmıştır. “Gereksiz Yazar” gördüğü rüyaların etkisiyle benliğini kaybeder. Kaybettiği benliğini bulmak için bir arayışa geçer. Varoluşsal sorgulamalarıyla kişilik bölünmesi yaşayan karakter kendisine iyice yabancılaşmıştır. Gereksiz Yazar, üç farklı karaktere bürünmüştür. Kurmacanın arasında sıkışmıştır. Yazar postmodernizmin imkânlarından yararlanarak olayları anlatırken karakter klasik ve modern romanlardakilerden farklıdır. Bu nedenle klasik roman inceleme yöntemi ve terminolojisi ile roman incelenmiştir. Çalışmada modern romana ait unsurlar araştırılarak postmodern romana ait bulgular tespit edilmiş, yani çalışmanın hipotezi doğrulanmıştır.

Structure and Theme in the Novel “Düş Kesigi”

Keywords:

Güray Süngü,
Düş Kesigi,
Structure,
Theme,
Novel Theory.

ABSTRACT

The hypothesis of this study is the claim that the postmodern findings of Güray Süngü's third novel, *Düş Kesigi*, can be identified with the modern novel analysis method. The novel deals with the existential problems of “Unnecessary Writer” who wakes up one morning under the influence of a dream and finds himself as “M”, a security guard character in the novel he wrote. The structure of the work is constructed in a way to address the problem of existence. “The Unnecessary Writer” loses his identity under the influence of his dreams. He goes on a quest to find his lost self. The character, who experiences a split in personality with his existential questioning, has become alienated from himself. The Unnecessary Writer takes on three different characters. He is stuck between fiction. While the author narrates the events by utilizing the possibilities of postmodernism, the character is different from those in classical and modern novels. For this reason, the novel was analyzed with the classical novel analysis method and terminology. In the study, the findings of the modern novel were investigated and the findings of the postmodern novel were determined, that is, the hypothesis of the study was confirmed.

* Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, fskocar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7254-0765

1. GİRİŞ

*Düş Kesigi*¹, Güray Süngü'nün üçüncü romanıdır. Eser, 2010 Oğuz Atay Roman Ödülü'ne layık görülmüştür. Romanın ilk baskısı aynı yıl Pupa yayınları, son baskısı İz yayıncılık tarafından basılmıştır. Roman 415 sayfadır. Üç ana bölümden oluşmakta; birinci bölümde yedi, ikinci bölümde on bir, üçüncü bölümde on üç alt bölüm vardır. Romanda bir sabah uyandığında, gördüğü rüyanın etkisiyle kurmaca ile gerçek arasında sıkışıp kalan romanın başkarakteri "Gereksiz Yazar"ın kendi benliğini ararken yapmış olduğu varoluşsal yolculuğa eşlik edilir. Bu yolculukta bilinç akışı tekniğiyle sürekli sorgulamalar yapan Gereksiz Yazar, kaybettiği benliğini aramaktadır. Bu bağlamda kişinin kendi özünü aradığı bir dünya olan iç benlik, kendi gücünün sınırlarını bilmediği ve arayış yoluyla bulabileceği ve keşfettiğinde benliğiyle hareket edebileceği an olarak özetlenebilir (Namlı, 2007: 1213). Romanda da karakterin benliği bölünmüş karakter gerçek benliğini aramak için yola çıkmıştır. Çıktığı bu yolculuk klasik ve modern romanlardan farklılaşarak postmodern roman örneği sergilemektedir. Modern bireyin kalabalıklar içerisinde yalnızlaşarak yaptığı bu yolculukta karakter kahramanlaştırılmaz. Bireyi yücelten modern anlayışı yıkarak çoğulculuğu yine birey üzerinden aktaran bu anlayış insan merkezli bir anlayıştan merkeziyetsiz bir anlayışa dönüştürmüştür. Gerçeklikten uzaklaşarak zaman ve mekân kavramının yerine uzamı getirmiştir. Bununla beraber kişi kadrosu silikleşmiş, kişiler sorunlu hatta şizofreni ile ilişkilendirilebilmektedir. Bakış açısı çoğulcu bir hal alarak modern insanın kalabalıklar içerisindeki kalabalıklaşmasını sağlamıştır. Akli yadsıyan bu anlayış modern romanlardan farklı bir kurgu sunmaktadır. Romana parodi, ironi, üstkurmaca, pastiş gibi teknikler getirmiştir. Klasik ve modern romanın standartlarını değiştiren bu anlayış bütün kuralları yeniden düzenler (Şahin, 2019: 41-51). Bu nedenle çalışmada amaç; Güray Süngü'nün "Düş Kesigi" adlı romanını, konu, tema, olay örgüsü, zaman, kişiler, mekân, isim içerik, bakış açısı ve anlatıcı bakımlarından incelemektir. Bu bağlamda çalışmada öncelikle yapı daha sonra tema incelenecektir.

2. YAPI

Yapı anlatma esasına bağlı bir metin olan romanın organik bütünü oluşturur. Roman başkışısının yaşadığı değişimi episodlardan oluşan başlangıcı, ortası ve sonu olan yapı okurda bazı duyguları uyandırmaktadır. Romanın özünü de oluşturan karakterin değişimi ve değişime bağlı olan karakterin ruh hâli, karakter ve davranışları ve çevre içindeki durumu anlamak için yapı unsurlarına bakmak gerekmektedir (Stevick, 2010: 140). Bu nedenle isim, bakış açısı, anlatıcı, olay örgüsü, mekân, zaman ve kişi kadrosu ayrı ayrı ele alınarak parçadan organik bütüne ulaşılmaktadır.

2.1. İsim İçerik İlişkisi

Romanda ilk göze çapan unsur adıdır. Romanın adı, kurgunun tamamı temel alınarak verilir. Adın romanın bütününe yansıtması ve cezbedici ve etkili olmasına dikkat edilir. Romanın adı, anlatılanı idrak etmede, açıklamada, içeriğini etkileyici bir şekilde aktarmada oldukça kritiktir. Yazar, romanın özelliğini ve içeriğini en kapsamlı ve çarpıcı bir biçimde temsil edecek şekilde simgesel değere sahip bir isim vermeye çalışır (Çetin, 2005: 185-186). *Düş Kesigi*, belirtisiz isim tamlamasıdır. Romanda da belirsizlikler romanın sonuna kadar

¹ Bu yazıdaki alıntılar romanın bu baskısına aittir: Güray Süngü, *Düş Kesigi*, (7. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2018.

korunur. Bu yüzden *Düş Kesigi* adı kurgunun tamamını yansıtabilecek ve içerik hakkında ipuçları barındırabilecek bir işleve sahiptir. Roman, Yazar’ın gördüğü bir rüyayla, düşünle başlar. Tamlayan durumunda olan düşün sınırları olmayan bir var oluş sorgulamasının ana kaynağıdır. Bu sorgulamalar benliğini ararken karakterin benliğinin tamamen kaybolmasına kadar gider. Bu nedenle düşün, romanın temalarından birisidir. Tamlanan durumunda olan kesik ifadesi de bir düşünsten alınan bir parça olarak somutlaştırılabilir. Bu çerçevede Yazar’ın rüyalarını hatırlayamamasının sebebi rüyalarındaki kesintiden, kopukluktan, “kesik” likten kaynaklanmaktadır. Ayrıca “düş kesigi” tamlaması yazarın içinde bulunduğu belirsizliği ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir. Romanın olay örgüsü bu belirsizlik üzerine kurgulanmıştır.

2.2. Bakış Açısı ve Anlatıcı

Bakış açısı anlatma esasına bağlı metinlerde olay örgüsünün ve bu olay örgüsünü meydana gelmesinde kullanılan zaman, mekân ve şahıs kadrosu gibi unsurların kimi etkilediği, etkilenen kişinin olayı nasıl anladığı ve roman kişilerinin hangi kişiye nasıl, ne şekilde aktarılmakta olduğu sorulara verilen cevaptır (Boynukara, 1997: 14). Süregelen olaylar zincirinin kimin gözünden ve kim tarafından aktarıldığı konusunda etkili bir unsur olan bakış açısı romanın en önemli ve vazgeçilmez ögesidir (Tekin, 2009: 20). Romanın tüm yapısı, aktarımı bakış açısı üzerinden kurulur. *Düş Kesigi* romanında postmodern anlatım teknikleri başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Nedensellik ilkesinin geçerli olmadığı romanda olaylar içe içe geçmiş, kurmaca bir evren yaratılmıştır. Bu nedenle roman belirsizliklerle bezenmiştir. *Düş Kesigi* romanında böyle bir atmosfer oluşturmak için “çoğul bakış açısı” kullanılmıştır. Romanda ilk dikkatimizi çeken “kahraman anlatıcı bakış açısı”dır (Aktaş, 2013: 83). Vakalar birinci tekil kişi anlatımıyla konuşan başkişinin olaylara bakış açısıyla anlatılır. Kahraman anlatıcı rolündeki Yazar, üç bölümden oluşan olay örgüsünde sırasıyla M ve Yaşlı Adam olarak karşımıza çıkar. Karakter kendisiyle de karşılaşmış olur. Yazar “hâkim bakış açısı”yla olaylar ve düşünceler hakkında bilgi verir (Aktaş, 2013: 72). Örneğin; “Gözü masanın üzerindeki ders kitabına takıldı ve eline aldı kitabı. Sen anlamlı mısın dedi kitaba. Kitap normal olarak cevap vermedi. Gereksizyazar’a” (s. 327). Anlatıda iç içe geçmiş olayları anlatan anlatıcı aslında romanı kurgulayan kişidir. Anlatılanların kurgu olduğunu vurgulayan bu durum, romanın üst kurmacaya dayalı bir yapı olarak şekillenmesini sağlamıştır. “Üstkurmaca “edebiyatı oyun olarak gören bir anlayışın ürünüdür; özne-nesne, iç dünya-reel yaşam, kurmaca-gerçeklik karşıtlıklarının birbirine karıştığı ya da aynı zamanda yaşandığı çoğulcu (pluralist) ve eşzamanlı (simultaneous) bir gerçeklik anlayışını yansıtır” (Ecevit, 2011: 999). Postmodern romana özgü bu karşıtlıklardan yazar sıklıkla faydalanmıştır. Modern roman anlayışından çok farklı bir yapıya sahip ve kuralı değil daha çok kuralsızlığı temel alan postmodern roman yazarları dış gerçeklikten ziyade iç gerçekliğe önem verirler (Tekin, 2006: 95). Bu nedenle roman başkişisi kişilik bölünmesi yaşarak farklı karakterler ve onlara ait benliklerle ortaya çıkar. Postmodern roman ile beraber anlatıcı tekrar belirginlik kazanarak aktif olur. Özellikle üstkurmacanın ön plana çıktığı metinlerde kurgu ve yapı unsurları dinamik durumuna gelir (Sazyek, 2002: 498). Karakter gördüklerini anlattığı olayları daha sonra farklı bir karakterin gözünden anlatır. Bazen de olaylar hakkında yazar yorum yaparak kişisel düşüncelerini aktarır. “Sen nasıl geldin buraya, türünden bir iki cümle dile getirilmiş olabilir o an, tam emin değiliz” (s. 317) şeklinde zaman zaman anlatıcı ortaya çıkarak okurla konuşur. “Gözlemci-Anlatıcı”ya ait bakış açısını da kullanan yazar bu şekilde üç bakış açısını da eserde kullanmıştır. Böylelikle hem okur hem

de yazar romanın anlamlandırılmasında etkin bir şekilde görev alır. Çoğul bakış açısıyla yazar olay örgüsünü, zaman, mekân ve kişi kadrosunu belirsizleştirerek. Nesnel gerçekliği yıkarak oyunlaştırır.

2.3. Olay Örgüsü

Romanın yazılma amacını da oluşturan olay örgüsü belirli bir zaman, mekân içerisindeki kişi davranışlarının neden ve sonuçların yazarın muhayyilesinden damıtılarak kurgulanmış biçimdir. Romandaki belirsizlikleri arttırmaya çalışan Güray Süngü, okurun algılama sınırlarını zorlayan bir kurgu yaratmıştır. Kurgu dolayısıyla romanda neden sonuç ilişkilerini tespit etmek oldukça güç bir duruma gelmiştir. Klasik ve modern romanların aksine olay önemini kaybetmiş yerine oyun ve belirsizlik gelmiştir. Okuru romanın anlamlandırılmasında daha aktif bir konuma getiren bu anlayış her türlü mantık kurallarını yıkarak olayı, kişileri, zamanı ve mekânı kaygan bir zemin üzerine inşa etmiştir. Okur gerçek ile kurmaca arasına sıkışmıştır. Parodi, pastij, kolaj, üst kurmaca ile belirsizlik artmış olay örgüsü daha girift bir duruma dönüşmüştür (Evis, 2021). Düş kesigi romanı fantastik öğelerle bezenmiş gerçeğin düş ile iç içe geçtiği karmaşık bir olay örgüsüne sahiptir. Farklı zaman ve mekân algısına sahip olan olaylar kimi zaman tek bir çizgide ilerlemesine rağmen çoğunlukla iç içe geçmiş bir yapıdadır. Üç ana bölümde sırasıyla anlatılan olaylar "helezonik" bir şekilde olay örgüsünün yapılanmasını sağlamıştır. Bu nedenle roman kaygan bir zemine oturtulmuştur. Postmodern anlatılara özgü olan bu yapıyı aşağıdaki şekil ile anlatacağız:



Şekil 1. Karakterin Benlik Durumu

Şekilde de görüldüğü gibi olay örgüsünü belirleyen karakterin benlik durumudur. Karakter üç farklı benlik ile olay örgüsünü şekillendirirken, olaylar iç içe ve üst üste gerçekleşmektedir. Karakter kendi benlikleri ile bile karşılaşır konuşabilmektedir. Bu durum olay örgüsünü daha da karmaşık yapmaktadır. Karakter zaman, mekan algısını sarsan bir şekilde kendisi ile karşılaşır.

Gereksiz Yazar'ın rüyasında gördüğü kırmızı arabayı hatırlamaması sebebiyle karakter zihnindeki boşlukları dolduramaz. Bu nedenle boşluğa düşer ve zihnindeki boşlukları aramak için yola koyulur. Benliğini kaybetmiştir, aradığı benliğidir. Bu arayış "ana düğüm" dür. Yazar düşünsel boyutta çıkacağı bu yolculuğa ilk olarak işe gitmeyerek başlar. Rüyalarında gördüğü adama yaklaşımdan, yüzleşmekten korkması onun iş hayatını da etkilemiştir. Karakter eşi Z'ye çaktırmamasına rağmen kötü bir şeyler olduğunu anlayan Z, Yazar'a anlayışla yaklaşır. birinci ana bölümün üçüncü bölümünde rüyasında gördüğü kırmızı arabayı aramak için etrafa bakınırken hiç kırmızı araba görememesi yeşil olarak görmesi ironik bir durumdur. "Ara düğüm" niteliğindeki bu olay yazarın renk körü olduğunun öğrenilmesiyle ortadan kalkar. "Ne yapıyorsun sen?" dedi. Dönüp sırtımda bana bu soruyu soran o adama. 'iyiyim siz nasılsınız?' dedim. 'Onu demiyorum kuşları

eziyordun” dedi (s. 35-36) diyerek konuşmaya başlayan adam karakterin kendisidir. İlerleyen bölümlerinde tekrar karşılaşacağımız bu olayda bu sefer karakter Yaşlı Adam olarak çıkararak kendisiyle konuşacaktır. Bu şekilde sanki Yazar’ın karşısına bir ayna konulmuş gibi kendisiyle konuşması bu bölümde okurun bilmediği bir şeydir. Aslında karakterin kendisiyle ya da Yaşlı Adam’la yaptığı bu konuşma karakteri varoluşsal bir sorgulamaya sokar. Bilinç akışı tekniğiyle zihninden geçenleri sürekli paylaşır. Yazar evinde bir yabancıyla karşılaşır ve bu yabancı adam Yazar’ın çalışma odasından Yazar’ın yazdığı romanı ve paltosunu alır. Daha sonra tekrar karşılaşacağı bu adam ona bu paltoyu verecek ve karakter onun kendisine ait olduğunun farkına varmayacaktır. Bütün bu yaşanan olaylar Z’nin kendisini aldatmasını düşündürecektir. Belirsizlikler Z’nin yazara renk körü olduğunu, adının M olmadığını, bütün bu yaşananların yazdığı romanın etkisiyle kendisini onun yerine koymasından kaynaklandığını, anlatmasıyla netleşmektedir. Z ile yaptığı bu konuşma ile birinci ana bölüm sonlandırılır. Fakat karakter “Parktaki yaşlı adam... Bu son cümleleri kurmasaydı belki Z’nin sonu olmayacaktı bunlar. Ama... ne bileyim. Bilmiyorum. Galiba karımı öldürdüm. Hatırlamıyorum o dakikaları. Evden koşarak çıktığımı hatırlıyorum sadece. Üzerim kan, kırmızı, koyu, sıcak, üşüyerek...” (s. 102) diyerek Birinci bölümü bitirmesi cevapları olmayan sorular meydana getirmektedir. Ara düğüm niteliğindeki bu olaylar ilerideki bölümler için de merak unsuru sağlamaktadır.

İkinci bölüm mekân değişikliğiyle beraber yeni kişilerin ortaya çıkmasını da sağlar. Konakta karşılaştığı 01 ve 02 adını verdiği şahıslar M’nin iletişim kurabildiği nadir kişilerdir. Farklı konular üzerinde konuşmaları M’nin yaşadığı olaylardan bir nebze uzaklaşmasını sağlasa da aslında yeni soruların oluşmasına ve soru çemberinin oldukça genişlenmesine neden olmuştur. Konakta ayna karşısında kendisini sorgularken kapı çalar, gelen Z’dir. İlk bölümde öldürdüğünü sandığı Z’nin yaşadığı bilinmez. Z’nin ortaya çıkması karakterin zihin oyunlarının bir yansıması niteliğindedir. Karakterin psikolojik sorunlarının olduğu netleşmiştir. Kazağında kan olarak düşündüğü kırmızılığın ne olduğu muğlâktır. Haftalardır o lekeyle yaşadığını belirtmesi geçen süreyi ve içinde bulunduğu durumu analiz etmemiz açısından önemlidir. Fakat Z ona “renk körüsün. Bunu aklında tut” şeklinde uyarıda bulunur. Bu sözler hem M için hem de okurlar için bir uyarıdır. Konaktan çıkıp dolaştığı bir gün parkta Yaşlı Adam’la karşılaşır. Yaşlı Adam bölünmüş benliğinin bir parçasıdır. Yaşlı adam ilk bölümde evde karşılaştığı paltosunu çaldığını düşündüğü adamdır. Üşüdüğü için M’ye kazağını verir. Kazağı verdikten sonra paltosunu giymesi palto simgesinin önemini gösterir. “Ben bir roman kahramanıyım genç adam. Ve şu anda yazarımı aramakla meşgulüm. Peki, sen kimsin?” (s. 197) sorusuyla, kendi varlığından bile haberi olmayan M’ye eve dönmeye karar verir. “Her şey rüya ile başlamıştı. Bir rüya görmüştüm. Hatırlayanlar kendisini zorlasın ben de hatırlamıyordum önceleri ama sonra hatırladım. Bana sırtı dönük adamı... ona her rüyada bir adım daha yaklaşan kendimi... Dönüşü... Onu görüşüm... Delirişim...” (s. 201) sözleriyle delirdiğini kendi de kabul etmiştir. Gereksiz Yazar, içinde bulunduğu durumu anlamaya başlamıştır. Fakat bu durum tam anlamda psikolojik olarak düzeldiğini göstermemektedir. Çünkü yaşadığı paranoyalar ve sanrılar devam etmektedir. “Rüyamdaki adam ben çıkmıştım galiba. Deliren adam, yüzü gerilmiş ve deli bana bakan. Ama yok önce böyle sanmıştım, sonra ise gerçeği anlamıştım. Ben değildim, o adamdı, yani o kitaplarında yazarı o bay yazar. Ya da tersi. Tam hatırlamıyorum. Önce o adam sanmıştım sonra o adam değil benim delirmiş halim olduğunu anlamıştım rüyamdaki adamın... İşin aslı itiraf etmeliyim ki hatırlamıyorum hangisi olduğunu, şimdi gerekli de değil zaten çünkü buldum” (s. 201-202). Bu şekilde gerçeğin, ne olduğu belirsizleşmiştir. Bu delirmeleri, rüyaların nedeni olarak çocukluk yıllarını ve hatırladığı kadarıyla babasını anlatmasına sebep olur. Bu nedenle sorunlarının temellerini o yıllardaki yaşadıklarıyla ilişkilendirebilecektir.

İkinci ana bölümün onuncu bölümünde karakter eve gider. Karakter burada kendisini M diye tanımlarken evdeki M ise onu bir yabancı diye tanımlar. “Salondan içeriye

girince... onunla karşılaştım diyeceğim ama siz bana kiminle diye soracaksınız bende cevap verene kadar deli olacağım. Bilmiyorum kim olduğunu bilmiyorum. Rüyamdaki adamlarla karşılaştım. Ya da karımın sevgilisi olan o yazar bozuntusuyla... Ya da o yazar bozuntusu benim rüyamdaki kâbusum..." (s. 217). Burada ilk bölümde evine giren hırsız kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Zaman mekân algısının sınırlarını zorlayan bu ifadeler zihinlerde çözülmesi zor problemler yaratmaktadır. Bu şekilde olay örgüsünün ana düğümü olan benlik bölünmesine ara düğümler ekleyerek okurun dikkatinin dağılmasını engellenmektedir. Evden yazdığı romanı alıp çıkar. Konağa tekrar döner. Konakta okuduğu kitap müsveddelerinde, şu ifadeler geçer: "kitabın sonunda Z'yi öldürmüyordu M, yani Z'yi öldürüyordu ama Z, M'nin karısı değildi, M'nin karısı yoktu müsveddelerde köpeğini öldürüyordu. Z köpeğinin adıydı" (s. 236). Romandaki bir düğümde burada çözülmektedir. Kitabın başında "Doktora gittim. Bir köpek öldürebileceğimi söyledim" (s. 9) demesinin sebebinin kitapta yapılan bazı değişiklikler olduğu ortaya çıkmıştır.

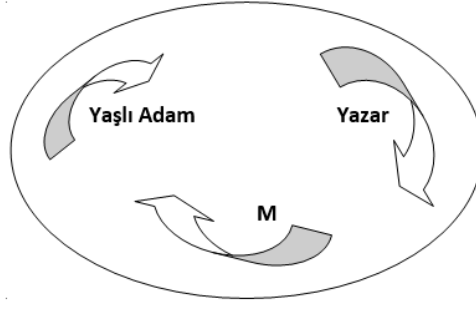
Üçüncü ana bölümde yazar, "her şeyi, tüm kurulu düzeni reddettiği için evini de terk eden ve bu izbe konağa gelen, bu izbe konakta, bir zamanlar bir konakta yaşamış olduğunu hatırlayıp, anılarının canlanmasını sağlayarak kendisiyle ilgili yargılamasında başarılı olma şansını yakalayan ve tüm bir geçmişini ve geleceği ve kim olduğuyla harmanlayarak yaratılış amacını okurların gözüne sokarcasına anlatmaya başlamadan önce" (s. 250) sözleriyle yaratılış amacına ve kim olduğuna yaklaştığını söyler. Konaktaki arkadaşlarının tepkisi nedeni ile konaktan ayrılıp sokaklarda yürüyüp düşünmeye, sorgulamaya başlamıştır. Yaşlı Adam parkta dolaşırken "Ne yapıyorsun böyle" (s. 272) diyerek genç çocuğa kuşları ezmemesi, dikkat etmesi gerektiğini söyler. Birinci bölümde genç olan karakter bu bölümde Yaşlı Adam olarak karşımıza çıkar. Yaşlı adam ona roman hakkında bazı şeyler anlatır. Fakat bu bölümde yazar daha fazla ayrıntıya girerek gözlemlere de yer verir. Genç "merak etmeyin yazar değilim, sadece güvenlik görevlisiyim fakat bu gün oda değilim sadece avareyim" (s. 277) diyerek birinci bölüme, olayın başlangıcına atıf yapmaktadır. "Körsün kör, senden bir cacık olmaz. Dedim. Ve döndüm arkamı. Ama bunu ondan bir cacık olmayacağını düşündüğüm için yapmadım, aşırı güvenden sıyrılması ve sorgulamaya girişmesi gerektiğinden yaptım. Bu arada parkın çıkışına yaklaştım. Çıkmak üzereyken yavaşça döndüm ve ona baktım. Göz göze geldik. Körsün sen kör. Kim bilir ne zaman, aslında kim bilir değil, bildiğim bir zamanda, ama ileride, ama yakın gelecekte, benim bu şekilde parktan birden çıkıp sana bakışım yüzümdeki ifade ve hafifçe sana dönmüşlüğüme sana ne düşündürecek, aklına ne getirecek biliyor musun ama ben biliyorum" (s. 278). Bu sözlerle beraber yazarın bir üstkurmacada olduğu tam anlamıyla kesinleşmektedir. Aslında kendisi olan gencin sorgulamaya geçmesine ve ileride kendisi olmasına yol açan kişi de kendisidir. Üçüncü ana bölümün dördüncü bölümünde yazar hatırlamaya başlar. Bu durumu mekânların nerede olduğunu hatırlamasında ve yer isimleri kullanmasından anlaşılabilir. Sokakta dolaşırken çocukluk günlerini düşünür. Karakter babası tarafından psikolojik bir baskıya maruz kalmıştır. Bu nedenle istediği mükemmeliyetçi kişiliği onun psikolojisini bozmuştur. Gençlik yıllarını hatırlaması Z'nin adının Melek olduğunu hatırlamasına neden olur. Evlilik sürecini, ilk kitabını nasıl yayımladığını, kırmızı arabayı nasıl aldığını her şeyi hatırlar. Burada yazar karakterin adını Gereksiz Yazar koymuş ve kitabını bastırma için bir yayın evinin yolu tutmuştur. Gittiği yayın evinde sorumlu kişi ticari kaygıları nedeni ile romanda bir takım değişiklikler istemektedir. "Köpek de ne... Garip... Buraya bir kadın koy, sevgili filan. İlgi çeker böyle şeyler. Bu anlatım gücüyle bestselir olur kitabın. Köpeğin geçtiği ilk cümleyi sildi ve Z dedi sevgili" (s. 386). Bu değişiklikler sebebiyle yazar sürekli düzeltme yapıp yapmayacağını düşünmeye başlar. Nihayetinde kitap düzeltmelerle basılır, medya tarafından da ilgi oldukça ilgi görür. "Aile içi şiddeti anlatan başarılı bir ilk roman. Saçma romanda babası tarafından kötü muameleye tabii tutulan bir gencin var oluş mücadelesi geriye dönüşlerle anlatılıyor deniyordu. Sert ve sorunlu bir baba... Hatta öyle ki, kahramanın babası kahramanın annesinin dilini kesiyor

geçmişte, sonuçta yani romanda kahramanda karısını öldürüyor” (s. 397). Yazar kendi hayatından kesitleri anlattığı romanına bu tür inceleme yazıları yazılmasını hazmedemez. Babasının, annesini bu duruma düşürmesi sebebiyle sürekli kendisini suçlar. Çünkü romanı yazarken hayatından izler taşıdığı farkındadır ve kendi yaşantısının ipuçlarını taşıyan bir eser olarak kaleme alır. Bu olaylar yazarın bilinçaltında baskılara neden olur. Öncelikle rüya görmeye başlar. Kitabın son bölümünde tekrar konağa gidip arkadaşlarıyla varoluşsal problemler üzerine konuşur. Eve gitmek istemektedir fakat evin yerini hatırlayamaz. Karakterlerin adının tek harf olmasının sebebini annesinin son anlarında gereksiz yazarın ismini söylemeye çalışmasına bağlar. Yazdığı romanda annesi dilsizdir. Romanda babasını profesör yazmasına rağmen babası Gedikpaşa’da deri ütücüsüdür. Annesi ise hastadır. Annesi hastayken sürekli onu parka götürmüştür. Bu onun hezeyan yaşadığı dönemlerinde kurtuluş olarak parka gitmesinin sebeplerinden birisidir. Z sonunda Gereksizyazar’ı kolundan tutup evine götürür. M’nin kendisini affedip affetmeyeceğini Z’ye sorar ve kitap bu şekilde sonlanır.

Sonuç olarak Güray Süngü, *Düş Kesiği* romanının kurgusunu postmodern tekniklerle inşa etmiştir. Romanda olay örgüsünü oluşturan vakalar tekrarlanır ve olay örgüsüne hem açıklık getirir hem de zenginleştirir.

2.4. Kişiler

Roman kurgusu bakımından kişiler oldukça önemlidir. Anlatılan hikâyeyi canlandıran, romanın kimliğini oluşturan öge olan roman kişileri, ele alınan içerik ve eseri oluşturan diğer unsurlarla bütünlük oluşturacak şekilde tasarlanır. “Bir roman ve oyunda başkisi, eserdeki değişim sürecini yaşayan, ilgi merkezi olan ve yapıyı oluşturan bütün unsurların merkezi olan kişidir” (Stevick, 2017: 143). M, *Düş Kesiği* romanının başkisisidir. Olaylar onun etrafında şekillenir. Başkisi olarak seçilmiş olan M alışılmışın dışında bir karakterdir. Romanda hem kendisi hem de diğer benlikleri olan Yazar ve Yaşlı Adam’ı başkisi konumunda görebiliriz. Postmodern romanlara özgü bu durum, karakterin eş zamanlı olarak üç ayrı benlikle karşımıza çıkmasını sağlar. “Temel anlayışları itibariyle ‘otorite’ ve ‘egemenliğe’ karşı çıkan postmodern yazarlar, dış gerçekliğe değil, iç gerçekliğe önem verirler. Buradaki ‘iç gerçeklik’ ibaresiyle vurgulanmak istedikleri yazılan, daha doğrusu yazar tarafından kurgulanan metindeki gerçekliktir. Kahraman, bu gerçekliği canlandırmak için vardır: O, ilgi odağı olmaktan çok, sıradan bir kişidir” (Tekin, 2006: 95). Romanın ana karakteri de dış gerçeklikten kopuk, var oluş sıkıntısı içerisinde, benlik sorgulamaları ile kendi kimliğini aramaktadır. M kimliğini aramaya koyulduğu bu yolculukta başka kimliklerle karşımıza çıkar. Olaylara farklı kimliklerle beraber farklı açılardan bakan M kaybolan öz benini aramak için her şeyi geride bırakır. Bunu romandaki M karakteri olduğunu düşünmesine bağlayan yazar kendi benlikleriyle karşılaştırarak birbirleriyle diyalog kurmalarını sağlar. Bu şekilde eşzamanlı olarak ilerleyen romanda kendisine kim olduğunu sormaz. Çünkü o, olduğuna inandığı kişidir. Diğer benliklerini tanımaz. Parkta yazar olduğunu söyleyen biriyle karşılaşır. Yazarın yazdığı romanlardan birinde ise kahraman bir şirkette güvenlik görevlisi olarak çalışmaktadır ve dahası onun da kırmızı bir arabası vardır. Böylece postmodern romana özgü bir şekilde M’nin konuştuğu kişinin kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Postmodernizme özgü kişinin silikleşmesi, hayal ile gerçek arasındaki kişilerin varlığı görülmektedir (Evis, 2021). Karakter üstkurmaca ile olay örgüsüne müdahale edebilmektedir. Yazdığı romandaki kişiler ve olaylar ile gerçek hayattaki kişiler iç içe girmiştir. Karakter artık alışık olduğumuz roman karakterlerinden çok farklıdır. Romandaki değişiklikler ve zihnindeki kopukluklar ile kendisi ile karşılaşabilmekte diyalog kurabilmektedir. Tek bir karakter bu doğrultuda üç farklı karakter ile karşımıza çıkabilmektedir. Aşağıdaki şekil ile başkahramanı tasvir etmeye çalıştık (Şekil 2).



Şekil 2. Karakterin Dönüşümü

Norm karakter “romanın mekanik yapısı içerisinde tamamen mekanik bir rol oynayabilir veya koronun görevini yerine getirebilir, roman başkışisi ile toplum arasındaki iletişimi sağlayan bir araç olabilir, en basit anlamda tezat yaratmak ve okuyucuyu rahatlatmak için kullanılabilir” (Stevick, 2017: 185-186). Bu bağlamda başkışı “M” iken “Gereksiz Yazar” ve “Yaşlı Adam” norm karakterlerdir. “Yaşlı Adam” başkışıyken “Gereksiz Yazar” ve “M” norm karakter; “M” başkışıyken “Gereksiz Yazar” hem de “Yaşlı Adam” norm karakter durumundadır. Başkarakter ve norm karakter sürekli bir dönüşüm halindedir. Postmodern anlatılara özgü bu durum okurun zihninin karışmasına sebep olmaktadır. Kişilerin silikleşmesi, hayal-gerçek arası kişilerin varlıkları norm karakter ve başkışinin dönüşümü şekil 2’de gösterilmiştir. Aynı karakter hem başkışı hem de norm karakter olarak postmodern romana özgü olarak silikleşerek merkezizetsiz bir zemine oturtulmuştur.

“Fon karakterler, romanda bir an için ilgi merkezi yapılabilen, fakat ferdi olarak derinliği ve mahiyeti olmayan karakterlerdir. Dolayısıyla bunlar, roman başkışileri gibi hikâyenin akışı içinde, gelişme ve değişme süreci yaşamazlar, tepkilerimizi yönlendiremezler. Ancak romandaki olayların yorumlanmasında katkıları bulunan ve amaç olmaktan çok, araç fonksiyonunda olan tiplerdir” (Korkmaz, 2015: 206). Fon karakter durumunda bulunan Z’nin asıl adı Melek’tir. Z’nin düşünceleri, psikolojisi hakkında çok fazla bilgi verilmez. Fon karaktere özgü olan bu yaklaşım başkarakterin içinde bulunduğu psikolojik durumu ve olayların akışını şekillendirmek için kullanılır. M’nin içinde bulunduğu benlik bölünmesi nedeniyle Melek’i yazdığı roman karakteri Z’nin yerine koyar. Z çalışan M’ye destek olan onun psikolojik durumunun fakında olan bir karakterdir. Ayrıca konakta yaşayan ve mekân tasvirinde önemli ölçüde yardımcı olan 01, 02 adındaki kişiler fon karakter durumundadırlar. Zaman zaman M ile görüş ayrılıklarına düşseler de M’nin düşüncelerinin olgunlaşmasına, içinde bulunduğu çıkmazdan kurtulmasına yardımcı olmuşlardır. M’nin annesi ve babası da fon karakterlerdir. Geçmişte yaşadığı olaylar sebebiyle psikolojisinin bozulduğunu, annesinin son nefesini verirken adını söylerken vefat etmesi, romanda adının tek harfle yazılmasının sebebi olarak gösterilmiştir. Romanın başında iş yerinden patronu Levent, iş yerinden arkadaşı Dursun da fon karakter durumundadırlar.

2.5. Zaman

*Düş Kesigi’*nde zaman kavramı önemli unsurlardan birisidir. İç içe geçmiş durumda olan metin halkalarında ileri gidiş ve geriye dönüşlerle zaman döngüsel bir biçimde ilerlemektedir. Ayrıca zaman ve mekân algısının ötesinde olan bu romanda; “Tam emin olmamakla beraber üçüncü günü ilk andığım gün olan ikinci haftanın filan içinde yahut üçüncü haftanın falan başında olmalıydım o an. Daha önce de dediğim gibi nasıl olacağını o an keşfetmemiştim, yani üçüncü günü ilk andığım gün olan ikinci haftanın içindeki o gün”

(s. 151) cümlesinde olduğu gibi zaman muğlaklığını sürekli korumaktadır. Zaman benliklerle beraber ilerler bir benlik ileri bir zamandayken diğer benlik geçmiş zamandadır. Ayrıca evde zaman daha ağır ilerlerken konakta daha hızlı ilerler. Romanda karakterin gençliğinin geçtiği dönemleri geriye dönüş tekniğiyle hatırladığı sırada, yazar çocukluk yıllarına kadar gider. Üç katmanlı zaman şeklini alan bu yapı postmodern romana özgü bir anlatım biçimidir. M yaşadığı zamanda diğer benliği Yaşlı Adam ile kendisi ile karşılaşır. Gelecekteki kendisi ile şimdiki zamanda karşılaşması romanda belirsizlikleri oluşturmakta bir araçtır. Bu belirsizlikler okuru da atkifleştirir (Güler, 2022: 147). Aynı anda birbiriyle çakışan zamanı saatin çarklarına benzeterek şekil 3 ile temsil etmek daha açıklayıcı olacaktır.



Şekil 3. Karakterin İçinde Bulunduğu Zaman

Postmodern romanda zaman ve mekan belirsizliği görülmektedir. Karakter gelecekteki ve geçmişteki kendisiyle karşılaşarak kronolojik zaman algısını yıkarak satın çarklarındaki gibi bir biçime dönüşür. Vakanın gerçekleştiği zaman saatin çarkları gibi karakterin benlik durumu değiştikçe diğer benliklerin vaka halkalarındaki zamanı harekete geçirerek değiştirir. Lineer zaman akışı parçalarak gerçeklik değiştirilir.

2.6. Mekân

“Mekân, romana özgü olay ya da olayların ve roman kişilerinin hareketlerine ayrılmış bir sahne olan yerdir” (Çetin, 2005: 133). Ayrıca roman kişilerinin şekillenmesinde de mekân unsurlarının önemi büyüktür (Tekin, 2006: 130). Hem eşyalar hem de insanlar üzerinde önemli bir etkisi olan mekânlar yaratılan değişim ve dönüşümleri etkiler. “Mekân, sadece dış gerçekliğin değil, büyük ölçüde iç gerçekliğin (moral gerçeğin) ortaya konulmasına, yansıtılmasına vasıta kılınır. Onunla, dış dünyanın tanıtılmasından çok, insanın bilinç dünyasının aydınlatılmasına vasıta kılınır” (Tekin, 2006: 142). M'nin yaşadığı evden çıkıp, zihni gibi karanlık bir konağa gitmesi buna örnektir. Parka gittiğinde diğer benliğiyle karşılaşması orada onunla yaptığı konuşma mekânın insanın bilinç ve bilinçaltını yansıtmasına örnek teşkil eder. Yazar kahramanının kimliğini şekillendirmek için mekân unsurundan yararlanır (Tekin, 2006: 143). Gittiği konaktaki uyuyan evsiz insanlar ve onların içinde bulunduğu durum, fiziki ve psikolojik özelliklerini açıklaması açısından önemlidir. Roman kahramanı çevresini gözlemleyip tasvir ederken, kendi ruh hâlini yansıtan imgelerle veya duygusunu aktarabilecek renklerle mekânlarla aktarım sağlar. Bu yüzden *Düş Kesiği* romanında fiziksel mekândan çok algısal mekân tercih edilmiştir. Ayrıca “olayları yaşayan kahraman, olayların cereyan ettiği yere, doğal olarak, anlatıcıdan daha yakındır. Dolayısıyla, mekâna daha yakından ve daha beşeri bir sıcaklıkla bakar” (Tekin, 2006: 154). “Kendimce mekân diye nitelendirdiğim yer yani eski evim olabilirdi” (s. 205) cümlesiyle mekân ile

arasında duygusal bir yakınlık kurmuştur. “Kişi-yer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan, dönüştürülmüş, anlaşılmış yerler; yalnızca topografik bir yer değil, anlam üreten, anıları barındıran, kişilerin iç dünyasını yansıtan bir değer olarak tanımlanan algısal mekân, ‘labirentleşen dünya ya da kapalı ve dar mekânlar’ ve ‘sınırları sonsuza açılan mekânlar; açık ya da geniş mekânlar’ olmak üzere iki başlık altında incelenir” (Korkmaz, 2007: 403). Karakterin benlik algısına göre paralellik gösteren mekân, karakterin psikolojisine göre dar ya da geniş mekân olarak adlandırılabilir. Mekan bazen karakterin içinde bulunduğu psikolojik duruma göre daralarak karakteri sıkı, bunaltan bazen de genişleyerek açılan kişiye sonsuzluk evrenini açan yapıya bürünebilir.

Dar mekânlar, kahramanın psikolojik olarak içinde bulunduğu bunaldığı, sıkıldığı, kendisini ifade edemediği mekânlardır. *Düş Kesigi* romanı karakterin psikolojik durumu nedeniyle daha çok kapalı, dar mekânlarda geçer. Örnek verecek olursak: “Bir kafeye girmem, bir pastanede oturmam, bir sinemaya gitmem, bir lokantada yemek yemem, düzen dâhilinde insanı kapsayan hiçbir mekâna sığmaya tevessül etmem” (s. 290) sözleriyle karakterin mekân tercihleriyle iç dünyasında yalnız olduğu, insanlardan kaçtığı net bir şekilde görülmektedir. “Bazı insanlar içe dönüktürler, yalnızlığı, kapalı mekânları kapıyı, inzivaya çekilmeyi severler. Bunlar dışa dönük aktif değil, içe dönük pasif kişiliklerdir. Bireysel, felsefi, metafizik anlamda zihinsel faaliyetlerle uğraşırlar. Bu tür kişilikler, kendi varoluşlarını ancak kapalı mekânlarda gerçekleştirebilirler” (Çetin, 2005: 135). Bu yüzden *Düş Kesigi*’nde mekân M’nin varoluşsal problemlerini ve benlik algılarını yansıtan, çoğunlukla algısal olarak dar/kapalı mekanlardan oluşan bir dünyanın işaretçisidir. Çalışma odasını, çalışmama odası olarak tanımlar ve evde kendi benliğini unutmaya başlayan M’nin düşünceleri mekân değişikliğini gerekli kılar. Olayların başlangıcı yaşadığı evdir ve algısal olarak dar bir mekândır. Çünkü ilk hayali bu evin tavanında görmüş. Zihni bu evde karışmış, kendisine burada yabancılaşmıştır. Bu yüzden yaşadığı evini karısı Z’yi geride bırakıp köhne karanlık eşyasız bir konağa yerleşir. “Burası bir konak. (...) Burası sadece bir konak değil, eski ve terk edilmiş bir konak. Ama her terk edilenin olduğu gibi buranında kendisine göre birtakım kader yoldaşları var” (s. 108). Karakter kendi evinden daha dar/kapalı bir mekân olan konakla arasında duygusal bir bağ kurmuş ve bu şekilde kendi yalnızlık, terk edilmişliğini konağın terk edilmişliğine benzetmiştir. Konak toprak içerisinde eşyasız terk edilmiş bir binadır. M orada zaman geçirmek için odaları temizlemiştir. Konakta yaptığı bu temizlik ile zihnini de konağa paralel olarak çocukluğundaki anılarla temizlemeye çalışmaktadır.

“Bazı kişiler, kapalı mekânlarda bunalırlar, sıkılırlar, tedirgin olurlar, korkarlar, sanırlar görürler. Ancak açık mekânlarda ruhsal bir dinginliğe ve huzura sahip olurlar. Dolayısıyla mekânın, mekân tercihinin kişilikle, ruhsal durumla, mizaçla doğrudan bağlantısı vardır” (Çetin, 2005: 134). Yazar mekân ile ruh durumu arasındaki ilişkiyi roman içerisinde karakterin psikolojisine uygun bir biçimde kullanmıştır. Bu yaşanan ruhsal durumun okur tarafından anlaşılmasına kolaylık sağlarken olayların gelişimine ve düğümün çözümüne de katkı sağlamaktadır. *Düş Kesigi* romanında psikolojik olarak rahat olunan yerler geniş/açık mekânlardır. “İlk günlerdeki gibiydi park. Etrafı çevrilmemişti, çimenleri zaten azdı ama onlarda diz hizasına kadar demirlerle çevrilmiş değildi. Sanki biraz da yolun dışında gibiydi, üstelik giriş için fazladan mesai gerektirecek kadar. Geçerken bir soluklanayım denmez böyle parklarda, yola uzak oluşları nedeniyle çünkü bir dengesizlik de var çünkü etrafı da açık, gel bana dinlen der gibi (...) Hoşlandım, çok güzel, yürüdüm yürüdüm ve durdum öylece” (s. 269). Bu örnekte olduğu gibi M parktan hoşlanır. Orada bulunmaktan zevk alarak M’nin ruhsal yönden rahatlamasına katkı sağlar. Çünkü çocukluğunda annesiyle beraber parka gidip orada onunla güzel zamanlar geçirmiştir. Anneler insanların en değerli varlıklarıdır. Her çocuk annesini sever ve ondan ayrılmak istemez. Bu yüzden aralarında duygusal bir ilişki kurduğu park ve annesi onu mutlu eder. “Annemle parka giderdim ve ben bunu söylemişim değil mi, yan yana yürürdük annemle”

(s. 283) cümlesinde gördüğümüz gibi park annesiyle paylaşım hâlinde olduğu bir mekândır. Bu yüzden park M için geniş mekândır.

M'nin gençlik yıllarının geçtiği Çapa, Gedikpaşa, Beyazıt Meydanı, Sahafklar Çarşısı, Tiyatro Caddesi, Ortaylı İş Hanı, Süleymaniye, Derkenar Kiraathanesi, Çapa'daki evi nötr mekanlar sınıfına girer.

Klasik ve modern roman terminolojisine göre incelediğimizde görüldüğü üzere dar mekânların fazlalığı dikkat çekmektedir. Karakterin ruh haliyle ilişkilendirebileceğimiz bu durum zaman başlığında incelediğimiz şekilde nesnel gerçekliği yıkıcaak türdendir. Kişinin zamanda adeta yolculuğa çıkması mekân insan ilişkisinin subjektif boyutunun göstergesi biçimindedir. Karakterin benliği yani belleği ile olan iletişimindeki kopukluklar postmodern anlatılara özgü bir şekilde uzam mekân ilişkisini sarsarak soyut bir şekile bürünmüştür. Tıpkı karakterin zamanda sınır tanımaz durumu gibi mekân içerisinde de sınırsız, soyut bir durum hâkimdir. Bu mekânlar gerçeklik arz etseler bile kurgu içerisinde soyutturlar. Çünkü birey aynı anda hem gelecekteki hem de geçmişteki kendisi ile şimdiki zamandaki bir mekânda buluşmakta, iletişim kurmaktadır. Bu durum gerçek ile duysal mekânın iç içe geçmesine romanın merkeziyetsiz bir yapıya bürünmesine neden olmaktadır. Nesnel gerçeklik algısının yıkılmasına neden olan bu yapı karakterin gerçeklikten koparak belleğin sınır tanımaz imkânlarından faydalanmasına imkân sunar. Gereksiz Yazar, mekânlarda kaybolarak gerçeği aramaya çıkmıştır. Okuru da aktif duruma getiren bu belirsizlik yazarın verdiği ipuçları ile karakterle beraber bir arayışa götürmektedir (Evis, 2021). Bu şekilde nesnel mekânların gerçekliği de postmodern romanda tartışmalı duruma düşmüştür. Gerçeğin ne, gerçek mekânın neresi olduğu okura ve onun belleğine bırakılmıştır.

3. TEMATİK KURGU

Varoluşsal sorgulama, Türk romanlarında birçok kez konu olmuştur. *Düş Kesiği* romanının ana teması da varoluşsal sorgulamadır. Gittiği yayın evindeki sorumlunun Yazar'ın yazdığı romanın daha çok satılacağı, daha çok okunacağını düşünmesi, bir takım değişiklikler istemesine neden olur. Roman metninde yapılan düzenlemeler Yazar'ın iç dünyasında huzursuzluklara neden olur. Kurguda yapılan düzenlemeler benliğinin bölünmesine ve gerçek benliğini arayışı teması üzerine kurgulanmıştır. Burada yazarın asıl anlatmaya çalıştığı maddi kaygılar sebebiyle eserin orijinalliğinin bozulmasıdır. Doğal olandan ziyade yapay olanın tercih edilmesinin bir eleştirisidir. Çünkü yazar kendi iç dünyasını yansıttığı bu romanda yapılan değişikliklerle yine iç dünyasında bir takım değişiklikler yapılmış hissine kapılmıştır. Bu nedenle kişilik bölünmesi yaşamıştır. Aslında yazdığı romanın içindeki kişi de kendisidir. Postmodern romanların üstkurmaca tekniği adı verilen yöntem bilinç akışı ile okura aktarılmıştır. Ana temanın şekillenmesine katkı sağlamıştır. Küçükken annesi ve babasıyla olan diyaloglarının ilerideki yaşamını etkilemesi çocukluk döneminin insan hayatındaki önemini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda babasının üzerinde kurduğu baskı onun mükemmeliyetçi kişiliği, çocuğunun kusursuz olmasını istemesi, Yazar'ın iç dünyasında hata yapmama, her zaman mükemmel olma güdüsü halini almıştır. Alt benliğiyle üst benliğinin çatışmasından doğan bu farklı benlikler oluşması durumu psikanaliz incelemelerle daha iyi açıklanabilmektedir.

Düş Kesiği romanın diğer bir teması aşktır. Yazar'ın gençlik yıllarında tanıştığı aşık olduğu Z'nin diğer adıyla Melek'in onu her türlü şartta kabul etmesi onun peşinden koşması, onu dışlamak, ötelemek yerine içinde bulunduğu durumu atlatması için destek olmasıdır. İnsanlar bu gibi durumlarda korkar uzaklaşırlar fakat Z romanda önemli bir karakter olarak ideal eş nasıl olur bu gibi durumlarda eş nasıl davranır gibi sorularında cevabını vermektedir. M, yatağından çıkıp salonda uyuduğunda, geceleri uyanıp camdan kimin arabası bu kırmızı araba diye düşündüğünde Z hep onu gözlemlemiştir. Fakat müdahale etmemiştir. Çünkü Yazar'ın varoluşsal problemini kendisinin çözmesi lazımdır. Z

ile evliliklerinin ilk yıllarından günümüze kadar olan süreçte yaşantılarına ve yapılan fedakârlıklara ara ara değinen yazar ideal eş profili çizdiği Z ile okura örnek teşkil etmiştir.

Düş Kesigi romanında diğer bir tema yayın evleridir. Yayın evinin otoriter tavrı karakterin gelişimini üstkutmaca olarak etkilemiştir. Bir kitabın yayımlanana kadar hangi süreçten geçtiğini, ne gibi sıkıntılar yaşanabileceğini ve yayın evlerinin yazarlar üzerindeki ticari kaygıları dolayısıyla eserlerin içeriklerine müdahale etmesini başkisi üzerinden tasvir eder. Bestselir olacağını düşünerek eserlere müdahale ederek orijinalliklerini bozarak düzenlemeleri, genç yazarların yazma isteklerinde azalmalara sebebiyet verecektir. M'nin yazdığı romandaki orijinal metnin üzerinde yaptığı düzeltmeler aslında onun kişiliğine bir müdahaledir. Orijinalin, doğal ve özgün olanın yerine yapay olanın tercih edilmesinin yarattığı bunalım ve kaygı ortamı romanın ana temalarından biridir. Metinde yapılan değişiklikler ile karakterin benliğindeki bölünmeler beraber gerçekleşmiştir. Bu nedenle yayın evinin otoriter tavrı karakteri ve dolayısıyla tüm olay örgüsünü etkilemiştir. Yazarın yaşantıları metin halkalarının kesişmesi noktasında önemli bir figür olan yayın evleri ve günümüzde sanata ve sanatçıya olan bakış açlarına çok yönlü bakmamızı da sağlar. Bu yüzden yayın evlerinin otoriter tavrı ve genç yazarlar üzerindeki tesirini aktarmaktadır.

Düş Kesigi romanında kurguyu oluşturan ve çatışmayı sağlayan değerleri "Kora Şeması" nda şu şekilde göstermek mümkündür (Tablo 1).

	Ülkü Değer (Tematik Güç)	Karşı Değer (Karşı Güç)
Kişiler Düzeyinde	Gereksiz Yazar, M, Yaşlı Adam.	Yayın Evi Sorumlusu, Baba.
Kavramlar Düzeyinde	Varoluş, yükseliş, rüya, aşk, arayış,	Ayrılık, yok oluş, psikolojik baskı, kuşku, otorite.
Simgeler Düzeyinde	Ev, roman, palto, kırmızı araba, dışarı.	Konak, düzenleme yapılan roman, kazak, içerisi, yayınevi.

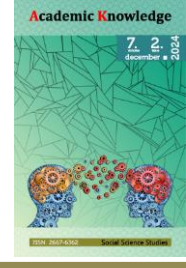
4. SONUÇ

Düş Kesigi romanı isim-içerik ilişkisi, konu, tema, olay örgüsü, zaman, mekân, bakış açısı ve anlatıcı bakımlarından incelenmiştir. Bu bağlamda Gereksiz Yazar'ın varoluşsal sorgulamasını ve benliğini ararken yaşadıklarını romanın ana kurgusunu oluşturmuştur. Belirsizlikler, dar mekânların ve geniş mekânların varlığı, algısal ve soyut mekânlar romanda tespit edilen unsurlardır. Kişi kadrosu, karakterin içe kapanıklığı ve yazarın bilinç akışı tekniğini sıklıkla kullanması hasebiyle kısıtlıdır. Kişiler silikleşmiş, hayal-gerçek arasındaki kişilerin varlığı postmodern romana özgü çoğulculukla ilişkilendirilmelidir. Zaman muğlaklık. Hangi zamanda geçtiği anlık değişmektedir, karakterin aynı anda gelecekteki kendisiyle karşılaşması sebebiyle gelecekle geçmiş ve şimdiki zaman iç içedir. Olaylar karakterin iç dünyasındaki sıkıntılar ve kendi benliğindeki parçalanmalar nedeniyle genellikle dar/kapalı mekânda geçer. Bu mekanlar çoğu zaman algısal ve soyuttur. Yazar bu yüzden karakterin psikolojisi ile uyumlu mekânları tercih etmiştir. Olay örgüsü belirsizliklerle doludur. Kişi, zaman ve mekan düzlemindeki değişiklikler roman başkışısını modern ve klasik romanlardan ayırmıştır. Bireyi değiştirmiş ve üç farklı kimlikle karşımıza çıkarmıştır. Zaman akışı lineer bir çizgide ilerlemez. Birey kendisi ile karşılaşabilmektedir. Olay örgüsünde kendisi ile karşılaşmalarındaki tanıyamama durumu postmodern romanın belirsizlik, hayal ile gerçek roman kişilerinin oluşumunu da belirlemiştir. Gerçeklik modern ve klasik romanlardakilerden farklı bir şekle bürünerek merkeziyetsiz, kaygan bir zemine

oturturulmuştur. Yazarın dili son derece anlaşılır ve sadedir. Karakterin yaşadığı şizofrenik durum romanın başat unsurları olan olay örgüsü, zaman, mekan ve kişilerin nesnel gerçeklik durumunu parçalamıştır. Sonuç olarak bakış açısı, kişi kadrosu, zaman ve mekân unsurları incelenerek romanın postmodern bir roman olduğu tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Ş. (2013). *Anlatma Esasına Bağlı Edebi Metinlerin Tahlili*, Kurgan Edebiyat, Ankara.
- Boynukara, H. (1997). *Romanda Bakış Açısı ve Anlatılış*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Çetin, N. (2005). *Roman Çözümleme Yöntemi*, Öncü Kitap, Ankara.
- Çetişli, İ. (2004). *Metin Tahlillerine Giriş 2*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Ecevit, Y. (2011). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Evis, A. (2021). *Türk Romanında Postmodernizm - Teori ve İnceleme*, Kriter Yayınları, İstanbul.
- Güler, A. F. (2022). Sait Faik Abasıyanık'ın “Meseret Oteli” Hikâyesinde Belirsizlik Alanları ve Boşlukları Doldurmak, *Türük*, no. 28, 137-148.
- Korkmaz, R. (2007). “Romanda Mekânın Poetiği”, Ayşenur Külahlıoğlu İslam, Süer Eker(derl.), *Edebiyat ve Dil Yazıları*, Grafiker Yayınları, Ankara, 399-415.
- Korkmaz, R. (2015). *Yazınsal Okumalar*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Namlı, T. (2007). “Arketipsel Sembolizm Açısından Elif Şafak'ın ‘Pinhan’ Romanının İncelenmesi”, *TurkishStudies* 9 (4), 1210-1230.
- Sazyek, H. (2002). “Türk Romanında Postmodernist Yöntemler ve Yönelimler, *Hece- Türk Romanı Özel Sayısı*, Mayıs/Haziran/Temmuz, 493-509.
- Stevick, P. (2010). *Roman Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Stevick, P. (2017). *Roman Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Süngü, G. (2018). *Düş Kesigi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Şahin, G. B. Y. (2019). *Türk Postmodern Anlatılarında Modernizm Eleştirisi*, Bilge Yayıncılık, İstanbul.
- Tekin, M. (2006). *Roman Sanatı*, Ötüken Yayınları, İstanbul.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 07.07.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 11.10.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

Klasik Arap Edebiyatında Şiir Antolojisi Geleneği¹

İshak DURMUŞ*

Anahtar Kelimeler:

Klasik Arap Edebiyatı,
Arap Dili,
Antoloji,
Seçki,
Şiir

ÖZ

Klasik Arap edebiyatında yer alan şiir antolojileri, Arapçanın zenginliğini ve gücünü sergileyen önemli edebi eserler olarak değerlendirilebilir. Bu antolojiler, barındırdıkları çeşitli ve çok sayıda şiir sayesinde, geçmişten günümüze Arap kültürünün ve dilinin anlaşılmasında mühim bir role sahiptir. Ayrıca, bu eserlerin birçoğu birer antoloji olmanın ötesinde içerdiği şiirlerin birincil kaynağı olması nedeniyle, Arapçanın gramer yapısını ve kelime hazinesini koruyan önemli edebiyat malzemeleri olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda, çalışmada klasik Arap şiirinde antoloji kavramı, tanımı, tarihçesi ve türleri gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca, bu dönemde antoloji geleneğinin bir göstergesi olarak belli başlı şiir antolojileri, kronolojik sıraya göre tür, amaç ve yöntemleri hakkında bilgi verilerek tanıtılmıştır. Antolojilerin tanıtımında büyük ölçüde ilgili eserlerin mukaddimelerinden faydalanılmıştır. Böylece, klasik Arap edebiyatında şiir antolojisi geleneğinin yeri ve önemi vurgulanmıştır.

The Tradition of Poetry Anthologies in Classical Arabic Literature

Keywords:

Classical Arabic
Literature,
Arabic Language,
Anthology,
Selection,
Poetry

ABSTRACT

The poetry anthologies in classical Arabic literature can be regarded as significant literary books that showcase the richness and strength of the Arabic language. These anthologies, with their diverse and numerous poems, play a crucial role in understanding Arabic culture and language from past to present. Additionally, many of these works, beyond being mere anthologies, serve as primary sources for the poems they contain, making them essential literary materials for preserving the grammatical structure and vocabulary of Arabic. In this context, the study addresses topics such as the concept, definition, history, and types of anthologies in classical Arabic poetry. Furthermore, notable poetry anthologies from this period are introduced, providing information about their types, purposes, and methods in chronological order, as a representation of the anthology tradition. The introductions of these anthologies primarily draw upon the prefaces of the relevant books. Thus, the significance and place of the tradition of poetry anthologies in classical Arabic literature are emphasized.

¹ Bu çalışma İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanmış olan "Klasik Arap Edebiyatının İlk Şiir Antolojisi Örneklerinden Mufaddaliyyât" başlıklı doktora tez çalışmasından üretilerek hazırlanmıştır.

* Öğr. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: Malatya, Türkiye E-mail: ishakdurmus@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-7544-2343

Giriş

“Antoloji” kelimesi Yunanca kökenli olup edebi eserlerden özenle seçilen güzel parçaların, belirli yöntemlere göre düzenlenmesiyle oluşturulan derlemeler anlamına gelir (Püsküllüoğlu, 2001, 46). Geleneksel olarak edebi eserlerin derlendiği seçkiler için kullanılan “antoloji” terimi, zamanla fotoğraf, müzik, resim gibi çeşitli sanat dallarındaki koleksiyonları tanımlamak için de kullanılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, “antoloji” kelimesi genellikle bir edebiyat terimi olarak kabul edilir ve özellikle şiirle ilişkilendirilir. Yunanca’daki “anthos” (çiçek) ve “legein” (toplamak, derlemek, seçmek) kelimelerinden türeyen bu terim, “çiçek toplamak”, “çiçek seçmek” ve “çelenk” anlamlarını da içerir. Antoloji hazırlayıcısı, bu terimin içerdiği anlam doğrultusunda, estetik değeri yüksek parçaları bir araya getirerek eserinde güzel çiçek demetleri gibi bir seçki oluşturur ve bu yolla ortak bir kültürel hafızayı yansıtır. Türk edebiyatında bu tür eserler zamanla “letaif”, “müntahabat”, “numune”, “güldeste” ve “seçki” gibi çeşitli isimlerle anılmıştır (Karagülle, 2006, 383). Arap edebiyatında, belirli kriterlere göre seçilmiş şiirlerin toplandığı şiir antolojileri genellikle muhtârât, ihtiyârât, müntehabât, mecmua, muktetafât ve hamâse gibi isimlerle adlandırılır. Modern dönemde, klasik Arap şiirinden yapılan seçmelerden oluşan antolojilere örnek olarak Bârûdî’nin (ö. 1904) *Muhtârâtü’l-Bârûdî*’si ve Adonis’in *Dîvânu’ş-şi’ri’l-‘Arabî* adlı eseri gösterilebilir. (Karagülle, 2006, 383).

Arap edebiyatında şiir antolojilerinin bilinen ilk örneklerinde kasideler, belirli bir düzenleme yapılmadan müstakil olarak derlenmiştir. Bu bağlamda, ilk şiir antolojisinin, Cahiliye Dönemi şairlerine ait muallaka kasidelerinin toplandığı *Muallakât* adlı eser olduğu söylenebilir. Bu eserde, Cahiliye dönemi’nin en çok beğenilen kasideleri derlenmiş, ancak derleyicisi Hammâd er-Râviye (ö. 160/776-77) herhangi bir seçim yapmamıştır. Onun ardından derlenen *Mufaddaliyyât* ise derleyicisi Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794) tarafından seçilmiş şiirleri içermektedir. Bu bağlamda eserin klasik Arap Şiirinde gerçek anlamda antoloji geleneğini başlattığı söylenebilir. Bu antoloji ve yöntemi o kadar beğenilmiş olmalı ki kısa bir süre sonra Asmaî (ö. 216/831), kendi şiir antolojisi *Asmaîyyât*’ı hazırlamıştır. Daha sonra Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928), bu iki antolojiyi *Kitâbu’l-İhtiyâreyn* adı altında birleştirip kısa bir şerhini yapmıştır. (Bkz. Ahfeşü’l-Eşğar, 1420/1999)

Müstakil kaside seçkilerinin bulunduğu antolojilerden sonra, şiir parçalarının tema ve konularına göre sınıflandırıldığı *Hamâse* türü şiir antolojileri ortaya çıkmıştır. *Hamâse* türünün öncüsünün Ebu Temmâm (ö. 231/846) olduğu söylenebilir. Onun hazırladığı *Hamâse* adlı şiir antolojisi o kadar ünlenmiştir ki hamâse kelimesi artık kahramanlık şiirleri ve bu adla derlenen antolojiler için kullanılmaya başlanmıştır. Hatta bu kavramın, bazen antoloji kelimesinin yerine kullanıldığı bile söylenebilir (Rafii, 1974, 228-229).

Meâni’ş-şiir kitaplarını da şiir antolojileri arasında değerlendirmek mümkündür. Bu tür kitaplar, şairlerin eserlerinden seçilmiş, anlam derinliği ve kapalılığı ile öne çıkan şiir parçalarını içerir. Bu parçaların anlamlarının gizemli oluşu, onları diğer şiirlerden ayıran en belirgin özellikleridir (Bolelli, 2010, 45). Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Müzhir* adlı eserinde belirttiğine göre, bu tür beyitlere “meâni beyitleri” denmesinin nedeni, anlamlarının derinliği ve anlaşılmasının zor oluşu nedeniyle sorgulamaya ihtiyaç duymalarından dolaydır. Bu beyitler ilk bakışta kolayca anlaşılabilir ve sadece anlam açısından değil, aynı zamanda lafız, terkip ve i’rab gibi farklı yönlerden de incelenmesi gerekebilir. Bu

nedenle meâni'ş-şiir kitapları, şiirlerin anlamları, kelimelerin kullanımı, yapısal özellikleri ve dilbilgisi kurallarıyla ilgili detaylı açıklama ve yorum gerektiren şiir bölümlerini içerir (Süyûtî, 1418/1998, 1/450). Meâni'ş-şiir türü antolojilere örnek olarak Sa'îd b. Hârûn el-Uşnândânî'nin (ö. 288/901) *Me'âni'ş-şi'r*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Kitâbu'l-me'âni'l-kebîr* ve Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *Dîvânu'l-meânî* adlı eserleri gösterilebilir. Bu antolojiler, şiirlerin derin anlamlarını araştırarak kelime ve beyitlerin altında yatan derin anlamları açıklamayı hedefler.

Derleyicisi belirli bir seçim yapmasa da kabile divanlarını da şiir antolojileri arasında saymak mümkündür. Bu tür divanlarda, derleyici belli bir kritere bağlı kalmaksızın bir kabilenin tüm şairlerini ve onların kasidelerini topladığı için, içeriği bakımından antoloji özelliği taşımaktadır. Kaynaklarda yüzü aşkın kabile divanının ismi geçmektedir (Esed, 1988, 543-547). Ancak, bu divanlardan yalnızca Sükkerî'nin (ö. 275/888) derlediği *Dîvânu'l-Hüzeliyyîn* günümüze kadar ulaşabilmiştir (Abdulcabbâr - Hafâcî, 1400/1980, 375).

Arap edebiyatında, tek bir tema etrafında düzenlenmiş antolojiler oldukça yaygındır. İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 297/910) *Kitâbu'z-Zehre* ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Tavku'l-hamâme* adlı eserleri, derleyicilerin kendilerinin ve başkalarının aşk şiirlerini bir araya getirir (Abbâs, 1960, 282-283). Ebu'l-Velîd İsmâil b. Âmir el-Himyerî'nin (ö. 440/1048) *el-Bedî' fi vasfi'r-rebî'* adlı çalışması, Endülüs şiirinin tabiat ve tasvir temalı örneklerini sunar (Dayf, 1960-1995, 8/99). Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) *Kenzu'l-küttâb*'ında ise katiplerin ve edebiyatçıların kullanımına yönelik özel ve resmi yazışmalarda kullanılacak dörtlükler ve beyitler bulunur (Se'âlibî, 1319/1901, 5). Safedî'nin (ö. 764/1363) *Resfû'z-zülûl fi vasfi'l-hilâl*, *Teşnîfü's-sem' bi'nsikâbi'd-dem'* ve *Keşfü'l-hâl fi vasfi'l-hâl* gibi eserleri, tek bir konu etrafında derlenmiş şiirleri içerir (Durmuş, 2008, 35/448-449). İbn Ebû Avn'ın (ö. 322/934) *Kitâbu't-Teşbihât* ve İbnü'l-Kettânî'nin (ö. 420/1030) Endülüs şiirinden seçmeler sunduğu aynı isimdeki eseri de benzer bir yaklaşımla hazırlanmıştır (İbn Ebî 'Avn, 1; Muhammed b. el-Kettânî et-Tabîb, 1981, 67). İbn Senâülmülk'ün (ö. 608/1212) *Dârü't-tırâz fi 'ameli'l-müveşşahât*'ı, müveşşah türündeki şiirin teori ve pratiğine dair kapsamlı bilgiler sunar (İbn Senâülmülk, 1400/1980, 31). Safedî, ayrıca *Tevoş'u't-tevoşih* adlı eserinde Endülüs, Mısır ve Suriye şairlerinin müveşşahlarını ve bu şiirlere yazdığı nazireleri derlemiştir (Safedî, 1; Topuzoğlu, 2020, 31/56).

Klasik Arap şiirinde, tanınmış şairlerin eserlerinden seçkileri içeren antolojiler de mevcuttur. Bu tür antolojilere örnek olarak Hâlidîyyân lakaplı Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî (ö. 380/990) ve Ebû Osman Sa'îd (Sa'd) b. Hâşim el-Hâlidî (ö. 390/1000) kardeşler tarafından derlenen *el-Muhtâr min şî'ri Beşşâr*, *el-Muhtâr min şî'ri İbni'd-Dümejne*, *İhtiyâru şî'ri'l-Buhturî*, *İhtiyâru şî'ri Müslim b. el-Velîd ve ahbâruh*, *İhtiyâru şî'ri'l-Habbâz el-Beledî* ve *İhtiyâru şî'ri İbni'l-Mu'tez* sayılabilir (Yusuf, 1958, 12-13). Ayrıca, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *el-Muhtâr min şî'ri'l-Mütenebbî ve'l-Buhturî ve Ebî Temmâm* gibi antolojileri de bu türün diğer örnekleri arasında yer aldığı söylenebilir (Cürcânî, 1937, 201). IV./X. yüzyılda, eski ve yeni şiirin nitelikleri ile bunların birbirlerine üstünlüklerinin tartışılması, tematik antolojilerin gelişimine de katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda, Hâlidîyyân'ın *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir min eş'âri'l-mütekaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-muhadramîn* adlı eseri (Hâlidîyyân, 1958, 16) ve İbn Sa'îd el-Mağribî'nin Doğu ve Batı şiirinden benzer örnekleri derlediği *Unvânü'l-murkısât ve'l-mutribât*'ı (İbn Sa'îd el-Mağribî, 1441/2020, 44-45),

bu tür antolojilerin öne çıkan örnekleri arasında sayılabilir. (Hamori vd., 528; Topuzoğlu, 2020, 31/56).

Araştırmada giriş niteliğinde verilen yukarıdaki bilgileri desteklemek ve klasik Arap edebiyatında şiir antolojisi geleneğinin yerini ve önemini vurgulamak amacıyla günümüzde ulaşılabilir olan şiir antolojilerinin bir kısmı betimsel içerik analizi yöntemiyle incelenip amaç, içerik ve yöntemleri hakkındaki genel değerlendirmeler aşağıda sunulmuştur.

1. Muallakât

Muallakât, Cahiliye dönemi'nde söylenen birkaç uzun kasidenin bir araya getirildiği şiir antolojisi olarak bilinir. Bu antoloji, diğerlerinden farklı olarak, derleyicisi Hammâd er-Râviye'nin kişisel seçimleriyle oluşturulmamıştır. Aksine, daha önce yapılmış olan ve Arap edebiyatında özel bir yere sahip olan şiir seçkilerinin doğru ve güvenilir bir şekilde toplanması ve aktarılması yoluyla meydana getirilmiştir (Ebû'l-Berakât el-'Enbârî, 1405/1985, 39; Esed, 1988, 169). Öyle görülüyor ki Hammâd er-Râviye, Cahiliye döneminin en ünlü şairlerinin en seçkin eserlerini içeren bu şiir koleksiyonunun dil, üslup ve içerik açısından Arap edebiyatının zirvesini temsil ettiğine inanmış ve bu nedenle bu şiirleri olduğu gibi aktarmaya özen göstermiştir.

Kasideler, çok temalı bir yapıya sahip olup tamamen klasik bir üslupla nazmedilmiştir. Bu üslup gereği, antolojideki şairler genellikle kasidelerine gazel temasıyla başlamıştır. Bu tarzı ilk icat edenin, en eski muallaka şairi İmru'l-kays (ö. 544) olduğu söylenir. Gazel teması, sevgiliden geriye kalan terk edilmiş bir konağın kalıntılarının tasvirini içerir ve özlem duyulan eski bir sevgiliye duyulan aşkı ifade eder. Ancak, Amr b. Külsûm'un (ö. 584) muallakası, diğerlerinden farklı olarak hamriyyât temasıyla başlar. Bu bölümün ardından, yorucu, uzun ve tehlikeli bir yolculuğun; bu yolculuk esnasında kendisine eşlik eden bineğin ve yolda karşılaşılan çöl hayvanlarının tasviri gelir. Sonrasında, şair kasidesinde fahr, medih, mersiye, itizâr ve hiciv gibi ana temalardan birine geçer. Medih ve fahr temaları, muallakalarda en çok işlenen temalar arasındadır (Baytar, 2023, 723; Tülücü, 2005, 5).

Antolojide yer alan kasidelerin sayısı ve şairleri konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Çoğu rivayet, kasidelerin sayısının yedi olduğunu ve şairlerinin İmru'l-kays, Lebid b. Rebîa (ö. 660-661), Tarafe b. el-'Abd (ö. 564), Zuheyir b. Ebî Sulmâ (ö. 609), Amr b. Külsûm, Antere bin Şeddâd ve el-Hâris b. Hillize (ö. 570) olduğunu belirtir. Ancak, Mufaddal ed-Dabbî, bu listede yer alan son iki şairin yerine Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604) ile Meymûn b. Kays A'sâ'yı eklemiştir. Bu hususta onun "*Her kim Sümût² diye isimlendirilen bu yedi kasidenin bu şairlerinden başkasına ait olduğunu iddia ederse lüzumsuz konuşmuştur.*" dediği rivayet edilir ('Abdulkâdir el-Bağdâdî, 1418/1997, 1/126). Cemheretü eş'âri'l-Arab'ın derleyicisi Ebû Zeyd el-Kureşî'nin de (ö. IV./X. yüzyıl) bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır (Cündî, 1412/1991, 154).³

Yukarıda belirtilen ilk görüş aslında antolojinin ilk derleyicisi olan Hammâd er-Râviye'ye aittir. Theodor Nöldeke'ye (ö. 1930) göre, Hammâd'ın Hâris b. Hillize'yi (ö. 570) antolojisine dahil etmesinin nedeni, Hâris'in Benî Bekir b. Vâil kabilesinin azatlısı olmasıdır (Brockelmann, 1959, 1/67). Cahiliye döneminde bu kabile, Tağlib kabilesi ile sürekli bir savaş

² Muallakât'ın bir diğer adı.

³ Eserdeki Muallakât adlı başlıkta bu şairler zikredilmiştir. (Bkz. Ebû Zeyd el-Kureşî, 1967, 111)

halindeydi. Buna rağmen Hammâd, Tağlib kabilesinin geniş topraklara yayılmasından dolayı büyük bir üne kavuşan Amr b. Külsûm'ün onları öven kasidesini antolojisine eklemek zorunda kalmıştır. Ancak, azatlısı olduğu kabilenin itibarını da yükseltmek için bir yol aramış ve bu amaçla Bekir b. Vâil soyundan gelen el-Hâris b. Hillize'nin kasidesini antolojiye eklemeyi ihmal etmemiştir (Cündî, 1412/1991, 154).

Mufaddal ed-Dabbî ile Hammâd er-Râviye'nin seçkilerini birleştirerek *Muallakât'*taki kaside ve şair sayısını dokuza çıkararak rivayetler de bulunmaktadır. (Cündî, 1412/1991, 154). Hatîb et-Tebrîzî ise *Muallakât'*a şair Abîd b. Ebras'ın (ö. 555) kasidesini de ekleyerek bu sayıyı ona çıkarmaktadır (Bkz. Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî, 1352). Bu şairlerin en önce tarihlerde yaşayanı, MS 6. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı anlaşılan İmru'û'l-Kays'tır. En son vefat edeni ise Müslüman olduktan sonra İslâm döneminde de uzun bir hayat sürdüren Lebid b. Rebîa'dır (Tülücü, 2005, 4).

Şairler ve kaside sayısındaki farklılıkların yanı sıra, *Muallakât'*ın isimlendirilmesi de tartışmalara neden olmuştur. Kaynaklarda ve rivayetlerde bu kasideler için çeşitli isimler kullanılmıştır: “el-mu'allakâtü'seb'” (Yedi Muallaka), “es-seb'u't-tivâl” (yedi uzun), “sümût” (dizili inciler), “müzehhebât” (yaldızlı şiirler), “seb'iyât” (yedi kaside), “el-vâhide” (eşsiz), “el-kaşâidu's-seb'u't-tivâlu'l-câhiliyye” (yedi uzun cahiliye şiiri), “el-muallakatu'l-'aşr” (on muallaka) ve “el-meşhûrât” (meşhurlar). Daha modern eserlerde ise “müsemmetât” (inci dizileri) ve “mukalledât” (asırlardan devredilen eski şiirler) gibi isimler de kullanılmaktadır (Tülücü, 2005, 4). Antolojinin derleyicisi Hammâd er-Râviye, bu kasidelere “sümût” (dizili inciler) adını vermiştir. Ancak, “muallakât” ismi çok daha yaygın olarak kullanılmaktadır (Cündî, 1412/1991, 154).

Antolojideki kasidelere “muallakât” isminin verilmiş nedeni konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. En yaygın görüşe göre, Araplar bu şiirleri çok beğendikleri ve değerli gördükleri için Kâbe'ye asmışlardır. Bu nedenle, bu şiirler için “asılmış” anlamına gelen “muallaka” kelimesi kullanılmıştır (İbn Haldûn, 1988, 1/803-804). Bir başka görüşe göre, kasidelere “muallakât” ismi, dönemin kralının bu şiirlerin kendi hazinesinde yer alması için “bunu bizim için asın (saklayın)” anlamındaki (علقوا لنا هذه) ifadesi nedeniyle verilmiştir (İbn Reşîk el-Kayravânî, 1401/1981, 1/96). Daha farklı görüşlerde ise “muallaka” kelimesine manevi bir anlam atfedilmiştir. Bu görüşlerden birine göre, bu kasidelere “muallakât” denmesinin nedeni, Arapların zihinlerinde unutulmadan sabit kalmaları, yani “bağlı kalmak” ve “ayrılmamak” anlamlarını taşıyan “a-li-ka” kökünden gelen “muallakât” kelimesinin (unutulmaz kasideler) bu manada kullanılmasıdır (Hüseyn, 1431/2010, 8/375). Bir başka görüşe göre ise “muallaka” kelimesi, “değerli” anlamındaki “ilk” (علق) kökünden türemekte olup “değerli kasideler” anlamına gelmektedir (Brockelmann, 1959, 1/67).

Muallakât hakkındaki tüm bu eleştiriler ve değerlendirmeler, onun Arap edebiyatı tarihindeki önemini ve yerini ortaya koymaktadır. Nitekim bu antoloji, derlendiği günden bu yana sürekli ilgi görmüş ve üzerinde çok sayıda araştırma yapılmıştır. Süleyman Tülücü'nün kaleme aldığı bir makalede, bu araştırmalara ilişkin geniş bir kaynakça sunulmaktadır. Bu kaynakçada *Muallakât'*ın 26 adet şerhi (12'si basılı, 14'ü yazma); çeşitli dillere (Latince, Fransızca, Almanca, İngilizce, İspanyolca, İsveççe, Rusça, Lehçe, Farsça ve Türkçe) yapılan çevirileri; *Muallakât* ve şairleri hakkında yazılmış 15 kitap, 98 makale ve

madde, 25 tez çalışması; *Muallakât* ve şairlerine değinen 456 eser (kitap, tez ve çalışma) hakkında bilgiler yer almaktadır (Bkz. Tülücü, 2005).

2. Asmaiyyât

Asmaiyyât, Arap edebiyatının önde gelen dilbilgini, ahbâr ve şiir ravisi Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî tarafından derlenen eski Arap şiirlerinden oluşan bir antolojidir. Bu seçki, tıpkı *Mufaddaliyyât* gibi derleyicisinin adıyla anılmaktadır. Asmaî'nin bu antolojiyi Abbâsî Halifesi Harun Reşid için hazırladığı rivayet edilmektedir ('Abdulkâdir el-Bağdâdî, 1418/1997, 10/104). Antoloji, yetmiş bir farklı şairin doksan bir kaside veya şiir parçasını içermektedir. Bu şairlerin kırk dördü Cahiliye döneminden, altısı İslâmî dönemden ve on dördü hem İslâm öncesi hem de sonrası dönemlerde yaşamış olan Muhadramûn şairlerindendir. Geriye kalan yedi şairin hangi dönemde yaşadıkları ise kesin olarak bilinmemektedir. *Asmaiyyât*'ta bulunan kasidelerin çoğu kısadır ve bazıları sadece iki beyitten oluşmaktadır (Cündî, 1412/1991, 160).

Bu antolojide yer alan kasidelerden dokuzu, kendisinden önce derlenmiş olan ve antoloji geleneğini başlatan *Mufaddaliyyât*'taki kasidelerle ortaktır. *Asmaiyyât*'ı *Mufaddaliyyât*'tan ayıran belirgin özellikler arasında, bazı durumlarda kasidelerin tamamı yerine sadece bir bölümüne yer vermesi, nadir kelimeleri daha az içermesi ve bu kelimeler hakkında zaman zaman açıklamalar yapması, daha çok kısa kasideleri içermesi ve kasidelerin beyit sayısının azlığı sayılabilir (Dayf, 1960-1995, 1/178). *Mufaddaliyyât* ise sadece şair isimleri ve tüm beyitleriyle birlikte kasideleri içermektedir ve bu kasideler genellikle çok temalı, uzun soluklu Cahiliye Arap şiir geleneğini yansıtır. Bunun dışında, her iki antoloji de çoğunlukla az bilinen eski şiirleri içermeleri, belirli bir sistematığe dayanmamaları ya da en azından bunu açıklayan bir mukaddime bölümüne sahip olmamaları yönünden benzerlik göstermektedir. Derlenme tarihleri göz önüne alındığında hem *Asmaiyyât* hem de *Mufaddaliyyât*'ın, Cahiliye şiirini koruyarak günümüze aktaran, dönemin yaşantısı, coğrafi özellikleri, kültürü, sosyal ve siyasal olayları hakkında bilgi sunan birincil kaynak niteliğinde eserler olduğu söylenebilir.

Tarihsel süreçte *Asmaiyyât*, *Mufaddaliyyât* kadar büyük bir şöhret ve ilgi görmemiştir. Bunun nedenleri arasında *Asmaiyyât*'ın daha az nadir kelime içermesi ve Asmaî'nin şiirlerde edebî yönlerden ziyade dilbilimsel yönlere ağırlık vermesi sayılabilir (Blachere, 1956, 159; Dayf, 1960-1995, 1/178). Muhtemelen bir dil bilgini olarak Asmaî, derleyeceği kasidelerde dilbilimsel açıdan örnek teşkil edecek ifade tarzlarına daha çok önem veriyor ya da bu nitelikteki şiirleri ezbere biliyordu.

Eserin ilk tenkitli neşri, Alman oryantalist Wilhelm Ahlwardt tarafından *Mecmû'u eş'âri'l-'Arab* adlı kitabın birinci cildi olarak yayımlanmıştır. Ancak Ahlwardt, eserin orijinal düzenini bozarak şiirleri kafiyelerine göre alfabetik olarak sıralamış ve bu yüzden ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Ayrıca *Mufaddaliyyât*'ta yer alan on dokuz şiirden sadece dördünü kitabına dahil etmiş ve toplam şiir sayısını yetmiş yedi olarak belirlemiştir. Sonraki yıllarda, Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn, eserin orijinal düzenine sadık kalarak 1955'te Kahire'de tenkitli bir metin yayımlamışlardır. Bu metin küçük açıklamalar içermekte olup, antolojinin ikinci baskısı da 1963'te yapılmıştır (Şâkir - Hârûn, 6-10; Ergin, 1991, 3/500). Ancak bu nüshaların ve baskıların hiçbirinde kasidelerin Asmaî'den geldiğine dair bir rivayet zinciri bulunmamaktadır (Esed, 1988, 578).

3. Hamâse

Ebû Temmâm tarafından derlenen bu eser, Arap edebiyatının en önemli şiir antolojilerinden biri olarak kabul edilir ve *el-Hamâsetu'l-kübrâ* ile *Dîvânü'l-hamâse* gibi isimlerle de tanınır. Eserin adı, Arap kültüründe büyük bir öneme sahip olan yiğitlik ve kahramanlık (hamâse) temalarını içeren ilk bölümünden gelmektedir ('Useylân, 240). *Hamâse*, Arap edebiyatında *Muallakat*, *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât*'tan sonra derlenen, şiir temalarına göre düzenlenmiş ilk sistematik antolojidir (Rafii, 1974, 3/53; Esed, 1988, 582).

Ebû Temmâm'ın şiir antolojisi, yaklaşık 352 şairin eserlerini farklı bölümlerde toplamaktadır. Bu şairlerin büyük bir kısmı, Cahiliye ve Muhadramûn dönemlerine aittir. Antoloji, Cahiliye döneminden I. Abbâsî dönemine kadar geniş bir tarihi kapsar. Ancak, Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinden nispeten az sayıda şairin eserleri antolojide yer almaktadır. ('Useylân, 45; Göçemen, 2019, 81-82).

Mufaddaliyyât ve *Asmaiyyât* gibi ilk şiir antolojileri, şairlerin kasidelerini tam olarak derlemiştir. Ancak Ebû Temmâm, şiirleri anlam ve konularına göre ayırarak *Hamâse* adlı eserinde farklı bir yöntem izlemiştir. Bu yöntemin muhtemelen Arap edebiyatında ilk kez Ebû Temmâm tarafından uygulandığı düşünülmektedir ('Useylân, 33). Ebû Temmâm, kasidelerin en güzel beyitlerini seçerek uzunlukları bir ile beş beyit arasında değişen örnekleri antolojisine dahil etmiştir. Böylelikle klasik Arap kasidesinin farklı şiir türlerini içeren yapısını konularına göre tasnif etmiştir. Ebû Temmâm, antolojisinde şiirleri on farklı tematik kategoriye ayırmıştır. Bu kategoriler şunlardır: a. Hamâse (kahramanlık, cesaret ve yiğitlik temalı şiirler), b. Merâsî (ölüm, yas ve matem temalı şiirler), c. Edeb (ahlak, erdem ve olgunluk temalı şiirler), d. Nesîb (aşk, hasret ve ayrılık temalı şiirler), e. Hicâ (eleştiri, alay ve yergi temalı şiirler), f. Medîh ve adyâf (övgü, takdir ve misafirperverlik temalı şiirler), g. Sıfât (tasvir, betimleme ve anlatım temalı şiirler), ğ. Siyer ve nüâs (hayat, yaşam ve yaşlılık temalı şiirler), h. Mülâh (nükte ve latife temalı şiirler), i. Mezemmetü'n-nisâ (kadınları kınama temalı şiirler) (Ebû Temmâm, 1980, 24; Elmalı, 1997, 15/440-441).

Hamâse'nin bölümlerinde yer alan şiirlerin sayısı, farklı rivayetlere göre değişiklik göstermektedir. Ancak bu rivayetlerin ortak noktası, en fazla şiirin "bâbu'l-hamâse" bölümünde bulunmasıdır. Bu bölüm, divanın toplam şiirlerinin yaklaşık üçte birini oluşturur. En az şiirin bulunduğu bölüm ise "bâbu's-sıfât"tır. Çoğu rivayette bu bölümdeki şiir sayısı üç olarak verilmişken, el-A'lem eş-Şentemerî'nin (ö. 476/1084) şerhinde beş olarak belirtilmiştir. "Bâbu'l-hamâse"den sonra en çok şiir içeren bölümler ise klasik Arap şiirinin ana temalarından olan mersiye, aşk ve medîh bölümleridir. Eserin kaynakları arasında en az şiir içeren rivayet, 865 şiirle Zeyd b. Alî el-Fârisî'ye (ö.467/1075) aitken, en çok şiir içeren rivayet ise 940 şiirle el-A'lem eş-Şentemerî'ye (ö. 476/1084) aittir (Göçemen, 2019, 79).

Hamâse'nin ilk baskısı, G. Wilhelm Freytag tarafından Hatîb et-Tebrîzî'nin şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Bonn 1828). Daha sonra eser birçok kez basılmıştır (Kalküta 1856; Bulak 1286, 1290, 1296; Kahire 1322, 1331, 1335; Leknev 1293; Bombay 1299; A. Krymski tarafından Moskova 1912; İstanbul 1914). Eserin tenkitli neşirleri ise M. Abdülmün'im Hafâcî (I-II, Kahire 1955), Abdülmün'im Ahmed Sâlih (Bağdat 1980) ve Abdullah Abdürrahîm Useylân (Riyad 1401/1981) tarafından yapılmıştır.

4. Vahşiyât

Ebû Temmâm, *Hamâse* adlı ünlü eserinin ardından, aynı türde bir başka antoloji daha derlemiştir. Bu eser, *Vahşiyât* veya *el-Hamâsetu's-Suğrâ* isimleriyle anılmaktadır (Ebû Temmâm, 1963, 3). Eser, kaybolmuş veya az bilinen şiirleri bir araya getirmesi ve sistematik şiir antolojisi geleneğinin ikinci örneği olması bakımından Arap kültür mirasının değerli bir parçasıdır. *Vahşiyât*, Ebû Temmâm'ın ilk eseri *Hamâse* kadar tanınmamış olsa da Arap edebiyat tarihinde *Vahşiyât* adıyla bilinen tek eser olmasıyla özel bir yere sahiptir (Kızıltunç, 2012, 40).

Bu antoloji, on bölümden oluşmakta ve *Hamâse* ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Ancak bazı bölüm adlarında küçük değişiklikler yapılmıştır. Örneğin, cömertlik ve misafirperverlik konusunu işleyen bölüm “bâbu'semâha ve'l-adyâf” olarak adlandırılmış (Ebû Temmâm, 1963, 246), ihtiyarlık konusunu işleyen bölüm ise “bâbu'l-meşîb” olarak isimlendirilmiştir (Ebû Temmâm, 1963, 285; Çetin, 1973, 34).

Antolojinin az bilinen şiirleri içerdiği göz önüne alındığında, vahşiyât teriminin “yabanilik” veya “yalnızlık” anlamlarına atıfta bulunarak tercih edildiği düşünülebilir (Meymenî, 1963, 6). Böylece Ebû Temmâm, bu şiirlerin bilinmezliklerini ortadan kaldırarak, tanınmalarını sağlamıştır. Eserin diğer adının *el-Hamâsetu's-Suğrâ* olması, bir yandan hacimsel olarak ilk çalışmaya göre daha az kapsamlı olmasından, diğer yandan da şiirlerin kalite seviyesinin ilk eserden daha düşük olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Antolojide, Cahiliye, Sadru'l-İslâm, Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinden seçilmiş şairlerin şiirleri yer almaktadır. Ebû Temmâm, ilk eseri *Hamâse*'de recezlere çok az yer verirken, bu eserde recez türüne daha fazla önem vermiştir. Ayrıca Ebû Temmâm'ın kendi kabilesi olan Tay' şairlerinin şiirlerine bu antolojide daha az yer vermesi, ilk eserinde kabilesinin şanını yükseltmek istemesiyle açıklanabilir (Göçmen, 2019, 97).

Eserin tek nüshası 122 yaprak olup, 2614 kayıt numarasıyla Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu eser, 'Abdulazîz el-Meymenî er-Râcekûtî tarafından tahkik edilmiştir. Eserin ilk baskısı, Mahmûd Muhammed Şâkir'in hâşiye katkılarıyla 1963 yılında Kahire'de yapılmıştır. Son baskısı ise 2015 yılında Medine'de, Abdullah Abdurrahîm 'Useylân'ın tahkiyiyle Nâdî el-Medîneti'l-Munevvereti'l-Edebî yayınevi tarafından gerçekleştirilmiştir (Göçmen, 2019, 99).

5. Me'âni's-Şi'r

Ebû Osman Sa'îd b. Harun el-Uşnândânî'nin antolojisi, anlaşılması zor beyitler (me'âni's-şî'r) ve bu alanda kullanılan söz varlığını kapsamlı bir şekilde açıklamaktadır. Müellif, bu kitap aracılığıyla Arapçadaki şiirin kelime dağarcığını detaylı bir şekilde incelemeyi, anlamlarını ve farklı kullanımlarını belirlemeyi amaçlamıştır. Antoloji, sistematik bir tasnif içermemekle birlikte, tarih boyunca Arap şiir sözlüğünün gelişimine ışık tutmak amacıyla tarihî ve edebî kaynaklardan yararlanmaktadır. Müellif, bu kelimelerin anlamlarını tanımlayıp kullanımlarını açıklarken, aynı zamanda kelimelerin kökenleri ve tarihsel gelişimlerinden de bahseder. (Bkz. Uşnândânî, 1988)

Antolojide toplam 222 adet şiir parçası yer almaktadır. İlk baskı, er-Râbitatu'l-Edebiyye cemiyetinin 1304/1922 yılında Dımaşk'ta yayımladığı ve 111 şiir parçası içeren baskıdır. Antolojinin ikinci baskısı, İzzeddîn et-Tenûhî'nin (ö. 1966) katkılarıyla gerçekleştirilmiş olup,

bu baskıda ilk kez yayımlanan 111 adet şiir parçası daha bulunmaktadır. Ayrıca, et-Tenûhî'nin sonradan elde ettiği el yazması nüshasından çıkardığı şiirler, el-Lahk ve ez-Zeyl adlarıyla iki bölüm halinde ikinci baskıya eklenmiştir. El-Lahk (ilave) bölümü, 112'den 202'ye kadar olan şiir parçalarını içerirken, ez-Zeyl (devam) bölümü ise 203'ten 222'ye kadar olan şiir parçalarını kapsamaktadır. Bu antoloji, ikinci kez İhyâu't-türâsî'l-kadîm yayınevi tarafından 1389/1969 yılında Dımaşk'ta yayımlanmıştır (Bolelli, 2010, 49).

6. Dîvânu'l-Hüzelîyyîn

Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh el-Atekî es-Sükkerî'nin, Hüzeyl kabilesine mensup şairlerin şiirlerini derlediği bir antolojidir. Klasik Arap Edebiyatında kabile şiirlerinin derlendiği birçok antolojiden bahsedilse de (bkz. Esed, 1988, 543-547) günümüze kadar ulaşan tek antoloji *Dîvânu'l-Hüzelîyyîn*'dir (Abdulcabbâr - Hafâcî, 1400/1980, 375).

Sükkerî, antolojide yer alan şiirler hakkında rivayetlere yer vererek nadir bulunan bazı haberleri yorumlamıştır. Böylece, eserindeki şiirleri şerhlerle zenginleştirerek okuyucuların anlamalarına katkıda bulunmuştur. Kitapta yer alan lügat notları da dilbilimsel açıdan büyük önem taşımaktadır ve eserin değerini artırmaktadır (Bolelli, 2010, 28).

Cahiliye ve İslâmî dönemlerine ait 120 şairin 380 şiir parçasını içeren *Dîvânu'l-Hüzelîyyîn*, ilk olarak J. G. Kosegarten tarafından 1854 yılında Londra'da yayımlanmıştır. Daha sonra, Dâru'l-kutubî'l-Mısriyye tarafından üç cilt halinde ve tahkikli bir şekilde 1945-1950 yılları arasında Kahire'de basılmıştır. Ayrıca, Abdüssettâr Ahmed Ferrâc'ın tahkiki ve Mahmûd Muhammed Şâkir'in tashihi ile *Şerhu eş'âri'l-Hüzelîyyîn* adı altında yine üç cilt olarak 1963-1965 yılları arasında Kahire'de yayımlanmıştır. İbn Cinnî (ö. 392/1002), Sükkerî'nin toplayamadığı bazı rivayetleri *et-Temâm fî tefsîri eş'âri Hüzeyl mimmâ ağfelehû Ebû Sa'îd es-Sükkerî* adlı eserinde derlemiş ve bu eser Ahmed Nâcî el-Kaysî, Hatice Abdürrezzâk el-Hadîsî ve Ahmed Matlûb tarafından 1962 yılında Bağdat'ta yayımlanmıştır (Kılıç, 1994, 9/446).

7. el-Me'ânî'l-Kebîr

Bu antoloji, İbn Kuteybe'nin ilk ve en kapsamlı eserlerinden biridir. Antolojide, anlaşılması güç olan şiirler seçilerek detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Suyûtî, bu şiirlerin "ebyâtu'l-me'ânî" olarak adlandırıldığını, çünkü anlaşılmasının zor olduğunu belirtir. Ona göre, bu şiirler belâgat ile ilgilidir ve büyük şairler bunları şiirdeki ustalıklarını kanıtlamak için söylemişlerdir. Ayrıca o, birçok eser yazılmış olsa da en güzel ve kapsamlısının İbn Kuteybe'nin bu eseri olduğunu vurgular (Süyûtî, 1418/1998, 1/450).

İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995), eserin on iki bölümden oluştuğunu kaydetse de (İbnu'n-Nedîm, 1417/1997, 105), mevcut baskıda yalnızca yedi bölüm vardır. Bu da diğer beş bölümün kaybolduğunu gösterir. Krenkow (ö. 1952), İstanbul ve Londra'da bulunan yedi bölümü birleştirerek tashih etmiş ve açıklamış, daha sonra Hindistan'ın Haydarabad kentindeki Dâiretu'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye kurumuna yayımlaması için göndermiştir. Bu kurumdan 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî, gerekli düzeltme ve açıklamaları yaparak eseri yayımlamıştır (Haydarâbâd 1389/1949; Yemânî, 1368/1949, 30-32; Akyürek, 2022, 60).

Eser toplamda üç cilt halinde yayımlanmış olup, bu ciltlerin tamamı 1270 sayfayı kapsamaktadır. Birinci ciltte; atlar, canlılar, yemek ve misafirperverlik konularını içeren

şiiirlerden örnekler sunulmuştur. İkinci ciltte; sinekler, uyarma ve açıklama, savaş konularını işleyen şiiirlerden örnekler verilmiştir. Üçüncü ciltte; kumar, şiiir ve şairler, saç ağarması ve yaşlılık, uyulması gereken kurallar ve ahlak konularını ele alan şiiirlerden örnekler aktarılmıştır. Kitaba daha sonra, yararlı dizinler içeren birkaç sayfa eklenmiştir. Kitabı neşreden kişi, önsözde İbn Kuteybe'nin *Kitâbu'l-me'âni'l-kebîr* adlı eseri hakkında bazı bilgiler sunmuştur (Yemânî, 1368/1949, 17-29). Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

- İbn Kuteybe, bu eserinde me'âni şiiirlerinden çok sayıda örnek toplamıştır. Bu eser, bu alanda yazılmış en kapsamlı eserdir.
- İbn Kuteybe, seçtiği şiiir bölümlerini tam ve ayrıntılı bir şekilde şerh etmiştir. Bu şerh, *Kitâbu'l-me'âni'l-kebîr*'i dil ve edebiyat açısından değerli bir kaynak yapmıştır.
- Bu eserde, başka eserlerde yer almayan pek çok şiiir bulunmaktadır. Bu şiiirler, Arap şiiirinin muhafazası açısından kültürel bir öneme sahiptir.
- İbn Kuteybe, sadece anlamı zor veya kapalı olan metinleri eserine dahil etmekle kalmamış, aynı zamanda yaptığı açıklamalarla bu metinleri zenginleştirmiştir. (Bolelli, 2010, 46)

8. Hamâse

Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî el-Buhturî'nin (ö. 284/897), hocası Ebû Temmâm'ın tasnif yöntemini örnek alarak yazdığı Hamâse türündeki şiiir antolojisidir. Buhturî, *Hamâse* adlı eserini Abbâsî devlet adamı ve şair Feth b. Hâkan'a (ö. 247/861) sunmuş ve hocası Ebû Temmâm'ın aynı adlı eserine nazîre olarak yazmıştır. Buhturî'nin eserinde hamâse başlıklı bir bölüm yoktur; ancak ilk yirmi yedi babda hamâsî şiiirler ağırlıktadır. Eser, Cahiliye, Muhadram ve İslâmî dönemlerden 600 civarında şairin şiiirlerinden oluşur. Buhturî, Abbâsî dönemine ait hiçbir şairin şiiirine yer vermemiş; kadın şairlerin şiiirlerini ise son bölümde mersiyeler şeklinde toplamıştır (Şek'a, 2004, 409-415; Hasan, 1970, 92; Tüccar, 1997, 15/441-442).

Buhturî, hocası Ebû Temmâm'ın *Hamâse*'sindeki yöntemine benzer şekilde antolojisindeki şiiirleri tasnif etmiş, ancak onları on bâb yerine yüz yetmiş dört başlık altında derlemiştir. Bu farklı tasnifin nedeni, Ebû Temmâm'ın şiiirlerin genel amaçlarına ve konularına odaklanması, Buhturî'nin ise şiiir anlamlarına (معاني الشعر) dikkat etmesidir. Ebû Temmâm'a göre ilk bölüm, hamâse (yani kahramanlık, yiğitlik ve cesaret) ile ilgili şiiirleri kapsamlı bir şekilde içerir. Buhturî'nin *Hamâse*'sinde ise hamâse bölümüne karşılık gelen yirmi yedi başlık bulunur. Bunlar arasında birinci başlık "Savaşta Hoş Olmayan Şeyleri Nefse Yaptırmak", ikinci başlık "Suikast", üçüncü başlık "Düşmanların Karşısına Atılmak ve Onlardan Gizlenmemek", dördüncü başlık "(İntikam, suikast vb. için) Düşmanlara İyi Davranıyor Gibi Yapıp Kalplerdekini Onlardan Gizlemek", beşinci başlık "Fırsat Gelinceye Kadar Susmak" şeklinde adlandırılmıştır (Şek'a, 2004, 410-411).

Antolojideki şiiirlerin büyük bir kısmı ahlâkî değerler taşıyan ve insanlara doğruyu, iyiyi, düşünceyi ve dünyevî heveslere kapılmamayı öğütleyen hikmetli sözler ve öğretici örnekler (hikemiyat ve emsâl) içermektedir. Buhturî, kendisi de usta bir gazel şairi olmasına rağmen eserine gazel ve şarap şiiirlerini ve edebe uygun olmayan şiiirleri dahil etmemiştir (Tüccar, 1997, 15/442). Hatta antolojide ahlak ve edep konulu şiiirlerin çokluğundan dolayı eserin *Kitâbu'l-Edeb* ismiyle anılmasının daha uygun olacağı da iddia edilmiştir (Bedevî, 1980, 44).

Buhturî'nin *Hamâse* adlı eseri, Ebû Temmâm'ın aynı adlı eserine kıyasla daha az tanınmıştır. Edebiyat alimlerinden Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), Buhturî'nin *Hamâse*'sinden haberdar olmadığını belirtmiştir ('Abdulkâdir el-Bağdâdî, 1418/1997, 8/500). Ayrıca eser hakkında şerh, hâşiye gibi ilmî çalışmalar yapılmamıştır. Buhturî'nin *Hamâse*'sinin bir nüshası, L. Varner tarafından XVII. yüzyıl başlarında İstanbul'dan Leiden'e taşınmış, bu nüsha ilk kez R. Geyer ve D. S. Margoliouth tarafından tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (Leiden 1909). Daha sonra eser, Luvîs Şeyho tarafından basılmış (Beyrut 1910) ve bu baskıya bazı notlar ve indeksler eklenerek yeniden yayımlanmıştır (Beyrut 1967). Eserin bir diğer baskısı da Kemâl Mustafa tarafından yapılmıştır (Kahire 1929) (Tüccar, 1997, 15/442).

9. Kitâbu'z-Zehre

Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd b. Alî el-İsfahânî ez-Zâhirî'nin, daha çok gazel temalı şiirleri derlediği bir antolojidir. Yazarın şiirleri, şiir nazariyesi, şiir tarihi ve şiir eleştirisi hakkında bilgiler içeren *Kitâbu'z-Zehre*, bu yönleriyle Arap edebiyatının önemli kaynakları arasında yer adlıği söylenebilir.

Eser, aşk şiirleri antolojisi olarak müellifin kendi şiirleriyle birlikte 250'den fazla şairin şiirlerinden seçtiği kıtalar ve beyitler içermektedir. Müellif bu eserde aşk ve sevgi konularında kapsamlı bir inceleme yapmış; aşkın özünü, niteliğini, kurallarını, türlerini, koşullarını ve evrelerini açıklamıştır. Ayrıca Eflâtun, Batlamyus ve Câlînûs gibi Antik Yunan düşünürlerinin aşk hakkındaki görüşlerini aktarmış; eski Arap geleneğindeki platonik aşk (uzrî) ve iffetli aşk (afîf) kavramlarına değinmiş ve kendi aşk anlayışını ortaya koymuştur. Eser, içerdiği şairlerin aşk felsefelerini ve duygularını, özellikle de Bağdat'ın kültür ve edebiyat ortamının aşk algısını yansıtmaması bakımından son derece önemli olup günümüze ulaşan ilk aşk antolojisi olması sebebiyle büyük bir değer taşımaktadır. *Kitâbu'z-Zehre*, İbn Ferec el-Ceyyânî'nin *Kitâbu'l-Hadâik*'i ve İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme*'si gibi sonraki eserlere ilham vermiş; Ebû İshak el-Husrî'nin *Kitâbu'l-Masûn*'u, İbn Ebû Hacele'nin *Dîvânü's-sabâbe*'si, Mahmûd b. Selmân el-Halebî'nin *Menâzilu'l-ahbâb*'ı ve Moğultay'ın *el-Vâzihu'l-mübîn*'i gibi eserlerde sıkça alıntılanmıştır. Eserin nesir dili ise ağır bulunmuş ve eleştirilmiştir (Köse, 1999, 19/410-411).

Antolojideki şiirler yüz baba ayrılmıştır. İlk 50 bab gazel ve onunla ilgili konulara, diğer 50 bab ise çeşitli şiir temalarına tahsis edilmiştir. Örneğin, elli birinci bölümde Allah'ı övmek için yazılan şiirlerden, elli ikinci bölümde Peygamber Efendimizin (s.a.v) medhi için söylenen şiirlerden, elli üçüncü bölümde de İslam şairlerinin Peygamber Efendimizin (s.a.v) ailesi hakkında yazdığı şiirlerden seçkiler yapılmıştır. Müellif; Cahiliye, İslâmî, Emevî ve Abbâsî dönemlerinden şiir örnekleri almıştır. Kendi çağdaşlarıyla da irtibat kurmuş ve onların şiirlerinden az miktarda alıntı yapmıştır. Seçtiği şiirlere şiir tarihiyle ilgili bazen kısa bilgiler bazen de şiirleri açıklamak, eleştirmek veya güzelleştirmek için bazı sözler eklemiştir. Seçkilerin en dikkat çekici özelliği, şiirlerin parça parça alınmasıdır. Çoğunlukla iki, dört veya beş beyitlik seçkiler yapılmıştır. Beş beyitten fazla olan şiirler nadirdir. Müellif, seçtiği parçaların şairlerini belirtmeyi gerekli görmediği için birçok şiirin sahibi belirsizdir. Kitabın muhakkikleri ise bu isimleri tespit etmek için çaba göstermişlerdir (Sâmerrâî, 1406/1985, 23-25; Bolelli, 2010, 18-19).

Antolojinin ilk bölümü, A. R. Nykl ve İbrâhim Abdülfettâh Tûkân tarafından 1932 yılında Chicago'da, ikinci bölümü ise İbrâhim es-Sâmerrâî ve Nûrî Hammûdî el-Kaysî tarafından 1975 yılında Bağdat'ta yayımlanmıştır. Daha sonra İbrâhim es-Sâmerrâî, her iki bölümü bazı düzeltmeler yaparak tekrar yayımlamıştır (bkz. İsfahânî, 1406/1985). Muhammed Hayr el-Bikâî, bu neşri bir dizi yazıda eleştirmiş ve özellikle beyitlerin tamamlanması ve okunuş hatalarının düzeltilmesi konusunda katkıda bulunmuştur. *Kitâbu'z-Zehre'nin* 51 ve 58. bablarından bazı bölümler, Ümeyye b. Ebü's-Salt hakkında bir makale yazan Michele Vallaro tarafından yayımlanmıştır. Vallaro daha sonra da 51-55. babların tenkitli neşrini yapmıştır. Wim Raven ise İbn Dâvûd ve *Kitâbu'z-Zehre* hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır. Nûrî Hammûdî el-Kaysî de İbn Dâvûd'un bazı şiirlerini *Evrâk min dîvâni Ebî Bekir Muhammed b. Dâvûd el-İsfahânî* adıyla neşretmiştir (Köse, 1999, 19/411).

10. İhtiyâreyn

Kûfe dil mektebi alimlerinden Ahfeş el-Asgar'ın, *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât*'taki kasidelerden derlediği bir antolojidir. Derleyicisinin İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) olduğunu iddia edenler olsa da bu görüş zayıf bulunmuştur (Kabâve, 1420/1999, 5).

Bu eser, *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât* antolojilerine verilen önemin bir göstergesidir. Ahfeş, Arap edebiyatının bu önemli iki antolojisinden seçtiği şiirleri analiz etmiş; şairlerin hayatları, şiirlerin tarihî bağlamları ve temaları hakkında bilgiler vermiş; zor anlaşılan kelimeleri açıklamış ve şiir eleştirisi yapmıştır. Kitap, daha çok bir şerh çalışması olarak değerlendirilebilir. Ancak iki ciltten oluştuğu anlaşılan eserin, muhtemelen mukaddime bölümünü içeren birinci cildinin kaybolması nedeniyle derlenme amacı ve yöntemi tam olarak bilinmemektedir. Eserde kasidelerin ravileri belirtilmemiştir, bu nedenle birkaç kaside dışında hangi kasidenin Mufaddal ed-Dabbî ya da Asmaî'nin seçkisi olduğu anlaşılamamaktadır (Kabâve, 1420/1999, 4-5).

Antolojinin günümüze ulaşan ikinci cildi yüz on altı kaside içermektedir. Bu kasidelerden yirmi üçü *Mufaddaliyyât*'ta, on dört tanesi *Asmaiyyât*'ta, yedisi *Asmaiyyât*'a muhakkikler tarafından eklenen *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât* ziyadelerinde ve on dört tanesi *Mufaddaliyyât*'ın Britanya Müzesi'ndeki nüshasında bulunmaktadır. Geri kalan elli sekiz kaside ise günümüze ulaşan *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât* nüshalarında yer almamaktadır (Kabâve, 1420/1999, 4-5).

Eserin Yemen'de Müvekkilî Kütüphanesi'nde ve İngiltere'de India Office Library'de birer nüshası bulunmaktadır (Kabâve, 1420/1999, 10-12). Kitabın günümüze ulaşan ikinci cildi, *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât* baskılarında bulunan kasideler çıkarılarak ilk defa Seyyid Muazzam Hüseyin tarafından 1938 yılında yayımlanmıştır (Kabâve, 1420/1999, 4). Daha sonra, eserin tamamı Fahreddin Kabave tarafından 1999 yılında neşredilmiştir. (Bkz. Ahfeşü'l-Eşgar, 1420/1999)

11. el-Muhîb ve'l-Mahbûb ve'l-Meşmûm ve'l-Meşrûb

Bu antoloji, es-Serî b. Ahmed b. es-Serî el-Kindî er-Reffâ (ö. 366/976) tarafından derlenmiştir. Eser, isminden de anlaşılacağı üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler sevgili, sevgi, koku ve içki konularını işlemektedir. Her bölüm, ilgili konuya uygun olarak seçilmiş Arap şiirleriyle zenginleştirilmiştir. Ayrıca her bölümün başında konuyla ilgili edebi ve dilbilimsel bilgiler içeren bir giriş bölümü yer almaktadır. el-Mahbûb (sevgili)

bölümü yirmi beş alt başlığa ayrılmıştır. el-Muhib (aşık) bölümü ise alt başlıksızdır. el-Meşmûm (koku) bölümü otuz dört alt başlıkta bahar, ışık, su, rüzgâr, gül, zambak, çiçek, ağaç ve koku türleri gibi konuları ele almıştır. el-Meşrûb (içki) bölümünde otuz dört alt başlıkta uzun bir girişten sonra içkiyle ilgili şiirler sunulmuştur (Serî er-Rafâ', 1407/1986, 1/2-15, 2/2-7, 3/3-22, 4/5-131; Bolelli, 2010, 27).

Bu eserde kullanılan şiirler, Cahiliye Dönemi'nden başlayarak farklı dönemlerde yaşamış yaklaşık üç yüz Arap şairine aittir. Bu şairler, Arap coğrafyasının farklı bölgelerinde yaşamış ve İslam Devleti'nin sınırları içinde kalan doğu ve batı bölgelerinden gelmiştir. Yazar, şiirleri seçerken şöhret veya tanınmışlık kriterine bakmamış; sadece konuya uygunluk kriterine göre hareket etmiştir. Ayrıca, eserin bölümleri arasında eleştirel yorumlarını, dilbilimsel açıklamalarını ve çeşitli faydalı bilgilerini de serpiştirmiştir (Bolelli, 2010, 27).

Antolojinin bir bölümü, *Teiletion von Misbâh Galâvuncî, Mukaddimetü Kitâbi'l-Meşmûm li's-Serî er-Reffâ* başlığıyla 1984 yılında et-Türâsü'l-'Arabî dergisinde yayımlanmıştır. Daha sonra eserin tamamı dört cilt halinde Dımaşk'ta basılmıştır. İlk üç cildi Misbâh Galâvuncî 1406/1986 yılında, son cildi ise Mâcid Hasan ez-Zehabî tarafından 1407/1987 yılında neşredilmiştir (Durmuş, 2009, 36/564).

12. Eşbâh ve Nezâir

Bu antoloji, Hâlidîyyân lakaplı Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî ve Ebû Osman Saîd (Sa'd) b. Hâşim el-Hâlidî kardeşler tarafından hazırlanmıştır. Tam adı *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir min eş'ârî'l-Mütakaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-Muhadramîn* olan bu eser, büyük olasılıkla Seyfûddeve (ö. 356/967) veya Büveyhî Veziri Mühellebî'nin (ö. 352/963) isteği üzerine kaleme alınmıştır. Eser kadim, muhadram ve muhdes şairlerden seçilen şiirleri anlam bakımından birbirine benzeyen (eşbâh, nezâir) örnekler halinde sunmaktadır. Ayrıca bazı şiirlerde eleştiri, intihal ve tevârüd konularına da değinilmektedir. Muhammed Yûsuf antolojiyi iki cilt halinde yayımlamıştır (bkz. Hâlidîyyân, 1958; Topuzoğlu, 1997, 15/294).

Antolojide herhangi bir bölümlendirme ya da başlıklandırma bulunmamakta ve konular gelişi güzel bir şekilde ele alınmaktadır. Hâlidî kardeşler, ilk sayfalarda antolojiyi kadim şiirleri bırakıp sadece Muhdes şiirlerle ilgilenmesinden dolayı, muhtemelen çok saygı ve sevgi duydukları yüksek bir mevkideki bir kişi için derlediklerini belirtirler. Bu nedenle, Mutekaddimûn şairlerin Muhdes şiirlere olan katkısını ortaya koymaya çalıştıklarını ifade ederler (Hâlidîyyân, 1958, 1/1-3). Bu bağlamda, kardeşlerin antoloji hazırlama yöntemi, Muhdes şiirlerin Mutekaddimûn şairlerin icat ettikleri şiir anlamları ile olan ilişkisini ortaya çıkarmayı amaçlayan bir metot olarak görülebilir. Antolojide, herhangi bir anlamın ilk defa kullanıldığı şiirdeki beyitler öne çıkarılmakta, daha sonra bu anlamın tekrar edildiği diğer beyitler şair isimleriyle birlikte sunulmaktadır. Bu beyitler arasında bir karşılaştırma ve değerlendirme yapılmakta, bazı beyitlerin kusurlu olduğu, bazılarının ise aslından daha güzel olduğu ifade edilmektedir. Kardeşlerin bu şekilde eski ve yeni şiir arasında bir denge kurmaya ve her iki gruptan şairlere adil bir şekilde yaklaşmaya çalışarak muhataplarına onlar hakkında mutedil bir bakış açısı kazandırmayı hedefledikleri anlaşılmaktadır.

13. Tuhaf ve Hedâyâ

Bu antoloji, Hâlidîyyân lakaplı Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî ve Ebû Osman Saîd (Sa'd) b. Hâşim el-Hâlidî kardeşler tarafından hazırlanmıştır. Antolojide, hediye

ve armağanlar konusunda Arap edebiyatında yer alan edebi sözlerden seçkiler derlenmiştir. Nesir örnekleri de içermesine rağmen, antoloji çoğunlukla şiir parçalarından oluşmaktadır. Bu edebi metinler, hediye ve armağanların sosyal, kültürel, siyasi ve ahlaki yönlerini yansıtmaktadır. Hâlidî kardeşler, *Eşbâh ve Nezâir*'den farklı olarak, antolojiyi "şiirle hediye verenler," "hediyeye şiirle teşekkür edenler" ve "şiirle hediye isteyenler" gibi başlıklarla konularına göre on baba ayırmışlardır. Eser, Sami ed-Dihân tarafından 1956 yılında yayımlanmıştır (bkz. Hâlidîyyân, 1956).

14. Muhtâr min Şi'ri Beşşâr

Muhtâr min Şi'ri Beşşâr, Hâlidîyyân lakaplı Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî ve Ebû Osman Saîd (Sa'd) b. Hâşim el-Hâlidî kardeşler tarafından, son Arap şairi Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/783-84) şiirlerinden derledikleri bir antolojidir. Antolojide, *Eşbâh ve Nezâir*'dekine benzer bir metot takip edilerek, Beşşâr b. Bürd'ün şiirlerinden yapılan seçkilerin yanında birçok şairin benzer konudaki şiirlerine de yer verilmiştir. (Bkz. Hâlidîyyân, 1353/1934)

Beşşâr, kendi belirttiğine göre 1200 kaside nazmetmiş ve Cahiliye devrinde ve İslâmî dönemde Seyyid el-Himyerî (ö. 173/789) ve Ebû'l-Atâhiye (ö. 211/826) ile en çok şiir söyleyen üç şairden biri olarak kabul edilmiştir. Beşşâr, kasidenin "matla" bölümünde çok başarılı görülmüş ve bu konuda Cahiliye şiirinin İmruülkays'ı, İslâmî şiirin Kutâm'si (ö. 101/719-20) gibi lakaplarla tanınmıştır. Onun şiirleri, Müslim b. Velîd (ö. 208/753) ve Ebû Temmâm gibi sonraki şairlere örnek olmuştur. Ayrıca Beşşâr, ifade tarzında rahat bir üslup kullanmış ve bu da nesir sanatında Bedüzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008) ve Harîrî (ö. 516/1122) gibi ustaların yetişmesine katkıda bulunmuştur. Asmaî, Beşşâr'ın akıcı üslubunu Nâbiga ez-Zübyânî ve Meymûn b. Kays el-A'sâ'ya (ö. 7/629) benzetmiştir. Beşşâr, şiirlerinde günlük hayata dair konulara yer vermiştir ve bu da onun şiirlerini insanlar için bir şevk veya teselli kaynağı yapmıştır. Özellikle tasvirlerinde çok başarılı olan Beşşâr, halkla iç içe yaşadığı için onların hayatlarını çok iyi anlamış ve anlatmıştır (Muhtar, 1992, 6/8).

Antoloji, Hâlidî kardeşlerin *Eşbâh ve Nezâir* adlı eserlerinde uyguladıkları metoda paralel olarak hazırlanmıştır. Ancak bu antolojide, Beşşâr'ın şiirleri, benzer ve örnek olarak getirilen diğer şairlerin şiirlerine göre merkezi bir konumda yer almaktadır. Antolojide önce Beşşâr'ın şiirleri sunulmuş, ardından aynı anlama gelen başka şairlerin şiirleri verilmiş ve aralarında hangisinin daha kusursuz veya daha güzel olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu açıdan antoloji, çok sayıda şairin pek çok beytini kapsayan geniş bir içeriğe sahiptir. Antoloji, Ebû Tâhir İsmâil b. Ahmed et-Tücîbî'nin (ö. 449/1068'den sonra) yaptığı şerhiyle birlikte Muhammed Bedreddin el-Alevî tarafından yayımlanmıştır (Bkz. Alevî, 1353/1934).

15. Muhtâr min Şi'ri İbnî'd-Dümejne

Bu eser, Abbâsî döneminin ilk şairlerinden olan İbnü'd-Dümejne'nin (ö. II./VIII. yüzyılın sonları) şiirlerinden yapılan bir seçkidir. İbnü'd-Dümejne, medih ve hiciv türlerinde az sayıda şiir yazmış olup, aşk şiirleriyle tanınmıştır (Ziriklî, 2002, 4/102). Abbâsî halifelerinden Harun Reşid, onun şiirlerini çok beğenmiş ve ünlü müzisyenler İbrâhim el-Mevsîlî ve İshak el-Mevsîlî, bu şiirleri bestelemiştir (İsfehânî, 2008, 74-82; Tülücü, 2000, 21/17).

Antoloji, Hâlidîyyân lakaplı Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî ve Ebû Osman Saîd (Sa'd) b. Hâşim el-Hâlidî kardeşler tarafından derlenmiş olup, 1963 yılında Muhtârüddin Ahmed tarafından yayımlanmıştır. (Bkz. Hâlidîyyân, 1963)

16. Cemheretu Eş'âri'l-Arab

Cemheretu eş'âri'l-Arab, Ebû Zeyd el-Kureşî'nin (ö. IV./X. yüzyıl) derlediği, Cahiliye devri'nden Emevîler Dönemi'ne kadar Arap şairlerinin şiirlerinden seçkiler içeren ve müstakil kasidelerin derlendiği ilk sistematik şiir antolojilerinden biridir. *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât*'tan farklı olarak, antolojide bir mukaddime bölümü yer almakta ve kasideler yedi sınıfa ayrılmaktadır. (Bkz. Ebû Zeyd el-Kureşî, 1967)

Erken bir dönemde tenkitçi bir üslupla kaleme alınan antoloji, yüz yirmi sayfayı aşan kapsamlı bir mukaddimeye sahiptir. Mukaddimenin başında, derleyici, eserin Cahiliye Devri'nde ve İslâmî Dönem'de yaşayan Arap şairlerinin şiirlerini bir araya getirdiğini, Kur'an'ın bu şairlerin kullandığı dille indiğini, Arapçanın bu şairlerin sözlerinden türediğini, Kur'an ve Hadis'in yorumlanmasında bu şiirlerin kaynak olarak kullanıldığını ve edebiyatın bu şiirler üzerine kurulu olduğunu vurgular. Ayrıca bu şairlerin Arap şiirinin öncülleri olduğunu ve sonraki şairlerin onları taklit etmekten öteye gidemediğini iddia eder (Ebû Zeyd el-Kureşî, 1967, 11; Parıld, 2011, 134).

Antoloji, üç farklı zaman diliminden seçilen en güzel şiirleri içerir: Cahiliye Devri, Muhadramûn ve İslâmî Dönem. Cahiliye Devri'nden yirmi üç, Muhadramûn'dan on altı ve İslâmî Dönem'den on şairin şiirlerine yer verilmiştir. Derleyici, eserini bölümlendirirken kırk dokuz şairden birer kaside seçmiş ve bunları yedi tabakaya ayırmıştır:

- Muallakât: İmruülkays, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Nâbiga ez-Zübyânî, A'sâ, Lebîd b. Rebîa, Amr b. Külsûm ve Tarafe b. Abd.
- Mücemherât: Abîd b. Ebras, Antere b. Şeddâd, Adî b. Zeyd, Bişr b. Ebû Hâzim, Ümeyye b. Ebû's-Salt, Hidâş b. Züheyr, Nemir b. Tevleb.
- Muntekayât: Müseyyeb b. Ales, Murakkış el-Asgar, Mütelemmis, Urve b. Verd, Muhelhil b. Rebîa, Düreyd b. Sımme, Mutenahhil b. Uveymir el-Hüzelî.
- Müzehhebât: Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Revâha, Mâlik b. Aclân, Kays b. Hatîm, Uhayha b. Cülâh, Ebû Kays b. Eslet, Amr b. İmruülkays.
- Merâsî: Ebû Züeyb el-Hüzelî, Muhammed b. Kâ'b el-Ganevî, A'sâ Bâhile, Alkame Züceden el-Himyerî, Ebû Zübeyd et-Taî, Mütemmim b. Nüveyre, Mâlik b. Reyb.
- Meşûbât: Nâbiga el-Ca'dî, Kâ'b b. Züheyr, Kutâmî, Hutay'e, Şemmâh b. Dırâr, Amr b. Ahmer, Temîm b. (Übey) Mukbil.
- Mülhamât: Ferezdak, Cerîr b. Atıyye, Ahtal, Ubeyd er-Râî, Zürrumme, Kümeyt el-Esedî, Tırmâmâh. (Ebû Zeyd el-Kureşî, 1967, 807-808)

Cemhere Mufaddaliyyât ve *Asmaiyyât* ile karşılaştırıldığında, *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât*'ın güvenilir iki âlim tarafından sağlam bir senetle nakledildiği, ancak *Cemhere*'nin müellifinin bilinmemesi nedeniyle rivayet güvenilirliğinin daha düşük olduğu söylenebilir (Parıld, 2011, 137). Bununla birlikte, *Cemhere*, bölümlendirme ve tasnif açısından daha sistematik bir yapıya sahiptir ve mukaddime bölümüyle diğer antolojilerden ayrılmaktadır.

Her üç antoloji de seçkin şiirlere yer vermekte ve Arap şiir mirasının önemli örneklerini sunmaktadır. *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât*'ta daha az tanınmış şairlerin şiirleri

daha fazla iken, *Cemhere'* de hem ünlü hem de az tanınmış şairlerin şiirleri dengeli bir şekilde bulunmaktadır. *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât'* ta bir şairin birden fazla şiiri yer alabilirken, *Cemhere'* de her şairden sadece bir şiir seçilmiştir (Parıld, 2011, 137-138).

Cemheretu eş'âri'l-Arab, yirmi kadar yazması olan ve çeşitli tarihlerde basılan bir antolojidir. Eser hakkında birçok makale yazılmıştır. F. Hommel, *Cemhere* ile ilgili bir tebliğ sunmuş; Th. Nöldeke ve M. Nallino da eser üzerine makaleler kaleme almışlardır. Eserin ilk müstakil baskısı Saîd Anton Ammûn tarafından yapılmıştır (Bulak 1308/1890). Sonraki baskılar arasında Kahire 1331, 1345; Beyrut 1383/1963; I-II, Kahire 1387/1967; Dımaşk 1398/1978; I-II, Dımaşk 1406/1986; Beyrut 1406/1986 sayılabilir. Ahmed Hattâb, Beyrut 1383 ve Kahire 1387 baskılarını karşılaştırarak farklılıkları ortaya koymuştur (Çöğenli, 1993, 7/324-235).

17. Hamâsetu'z-Zurefâ

Hamâsetu'z-zurefâ' min eş'âri'l-muhdesîn ve'l-kudemâ, şair Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Abdelekânî ez-Zevzenî'nin (ö. 431/1040), Ebu Temmâm'ın *Hamâse'* sine giriş niteliğinde hazırladığı bir şiir antolojisidir. Zevzenî, eserinin mukaddimesinde şunları belirtir ('Abdelkânî ez-Zevzenî, 1973, 15):

"Bu kitabımda, Ebû Temmâm'ın Hamâse kitabında yer alan şiirlerden ve onlara yakın olan şiirlerden bir seçki yaptım. Bu şiirlerin birçoğu, gizli anlamlar taşıyan nadir kelimeler içeriyor. Günümüzdeki insanlar ise daha kolay anlaşılabilir ve akla yakın kelimeleri seviyorlar. Bu kitabım, Hamâse kitabını anlamak isteyenlere bir rehber ve öğrenme aracıdır. Çünkü edebiyat, aşama aşama ilerlenmesi gereken bir sanattır. Kim edebiyatın en basit seviyesinde takılıp en yüksek seviyesine ulaşmaya çalışırsa bu onun yanlış yola sapmasına ve kafasının karışmasına neden olur. Bu durum onun edebiyattan soğumasına ve geride kalmasına yol açar. Kim tahta merdivenden düşerse kemiği kırılır. Kim edebiyat merdiveninden düşerse anlayışını kaybeder. Edebiyattan istifade etme ve onu geliştirme konusunda hevesi ve gayreti azalır. Başkasının peşinden giden kimse, -ne kadar çok çalışırsa çalışsın- bu alanda üstünlük ilk başlayana aittir. Bu kitabıma "Hamâsetu'z-zurefâ' min eş'âri'l-muhdesîn ve'l-kudemâ" adını verdim. Allah'tan muvaffakiyet dilerim. O ne güzel yardımcıdır!"

Zevzenî'nin, eski ve yeni şairlerin şiirlerinden oluşan *Hamâsetu'z-zurefâ* adlı antolojisi, Cahiliye Dönemi'nden kendi zamanına kadar uzanan bir edebiyat tarihini yansıtır. Kitapta, konularına göre sınıflandırılmış 1500 şiir bulunmaktadır. Bunların bir kısmı ünlü şairlerin divanlarından, bir kısmı da Zevzenî'nin çağdaşı olan şairlerden seçilmiştir. Eserde daha çok Zevzenî'nin yaşadığı döneme ait şiirler yer almaktadır. Zevzenî, bu şiirleri Nişâbur emîrlerinin çocuklarına öğretmek veya sohbetlerinde latife olarak kullanmak üzere derlemiştir. Kitabın önemli bir yönü, Zevzenî'nin çağdaşı olan şairlerden birçok şiir içermesidir. Ayrıca Zevzenî'nin eserini Zevzenî'de tamamladıktan sonra hiciv ve mülâh (latifeler) bölümlerine bazı şiirleri eklemiş olması da mümkündür (Öznurhan, 2013, 44/312). *Hamâsetu'z-zurefâ*, on bölüm halinde düzenlenmiştir. Bu bölümler şunlardır:

- Bâbu'l-hamâse: Kahramanlık, yiğitlik ve cesaret konulu şiirler.
- Babu'l-merâsî: Matem ve yas tutma şiirleri.
- Babu'l-edeb ve'l-hikme: Ahlak ve bilgelik öğütleri içeren şiirler.
- Babu'l-kibr ve's-şeyb: Yaşlanma ve ölüm gerçeği üzerine şiirler.
- Babu'n-nesîb ve'l-melâhî: Aşk, hasret ve eğlence temalı şiirler.

- Babu'l-hicv: Eleştirel ve alaycı şiirler.
- Babu'l-medih: Övgü ve methiye şiirleri.
- Babu'l-edyâf ve's-sehâ ve ıstınâ'u'l-ma'rûf: Konukseverlik, cömertlik ve iyilik erdemi üzerine şiirler.
- Babu's-sifât: Betimleme ve tasvir sanatıyla yazılmış şiirler.
- Babu'l-mulah: Nükte, espri ve güzel sözler içeren şiirler (Muaybid, 1973, 12).

Kitabın her bir bölümü, 140 ile 160 arasında değişen sayıda şiir örneği içermektedir. Her bölüm, nesir parçaları ve hikmetli sözlerle son bulmaktadır. Bu nesir parçaları genelde Hz. Peygamberin (s.a.v) hadisleriyle başlamakta; sonra sahabe, tâbiîn ve diğer kişilerin sözleriyle devam etmektedir. Bu yöntem, hamâse türündeki diğer seçmelerde görülmeyen bir yeniliktir. Kitabın bölümlerinin başında genel olarak Cahiliye Dönemi şairlerinden bir ya da birkaç şiir örneği yer almaktadır. Örneğin antolojideki hamâse bölümü, Muhadramûn şairlerinden Suhaym b. Vesîl'in (ö. 40/660'tan önce) şiiriyle açılmakta, aynı zamanda şair de olan Emevîler'in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın (ö. 131/748) şiiriyle devam etmekte ve Abbâsi şairi Ebû Nuvâs'ın (ö. 198/813) şiiriyle bitmektedir. Ancak bu yöntem, her bölümde tarihsel sıralamanın tam olarak uygulandığı anlamına gelmemektedir. Bazı durumlarda Cahiliye, İslâmî Dönem ve muhdesûn şairlerin şiirleri bir arada bulunabilmektedir (Muaybid, 1973, 12; Bolelli, 2010, 37-38).

Sahip olduğu büyük öneme rağmen *Hamâsetu'z-zurefâ*'nın çağdaşları arasında yeterince anılmadığı söylenebilir. *Hamâsetü'z-zurefâ* hakkında bilgi veren tek eser, Avfî'nin (ö. 629/1232) *Lübâbu'l-elbâb*'ıdır (IV, 6). Antolojinin günümüze ulaşan tek nüshası, 779/1377 yılında istinsah edilmiştir ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (NEKAY, nr. 1455). Nüshadan ilk defa 1948 yılında Hellmut Ritter bahsetmiş, antolojideki şiirlerin sayısını belirlemiş ve derleyicisi hakkında bilgiler vermiştir (Ritter, 1949, 262-265). Sonrasında Nihad M. Çetin, bu eser üzerine bir doçentlik tezi hazırlamış ve *Hamâse*'den çok sayıda şiiri Türkçeye tercüme etmiştir (Bkz. Çetin, 1964; İSAM Ktp., nr. 2084N) Ayrıca N. M. Çetin'in Zevzenî ve eseriyle ilgili bir makalesi, İzzet Hasan tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir (Bkz. Çetin, 1971). *Hamâsetu'z-zurefâ*, Muhammed Cebbâr el-Muaybid (I-II, Bağdad 1973), Halîl İmrân Mansûr (Beyrut 2001) ve Muhammed Behiyyüddîn Sâlih (I-II, Beyrut 2003) tarafından yayımlanmıştır (Öznurhan, 2013, 44/312).

18. Mecmû'atu'l-Me'ânî

Eser, eşbâh ve nazâir türünde hazırlanmış ve yüz baptan oluşan bir şiir antolojisidir. Müellifin kim olduğu bilinmemekle birlikte, yaptığı şiir seçkilerinden V. asrın sonlarında yaşamış olduğu tahmin edilmektedir (Bolelli, 2010, 50).

Müellif, mukaddimesinde antolojiyi hazırlarken konuşmacının hitabını ve yazarın yazısını süslemek için kullanılacak yüz farklı şiir anlamından seçkiler yaptığını belirtir. Bu bağlamda antolojiyi yüz baba ayırmış ve her bapta, ilgili şiir manasının daha iyi anlaşılabilmesi için anlam bakımından birbirine benzer ve zıt şiir parçalarını bir araya getirmiştir. Müellif, derlediği şiir parçalarını hem eski hem de yeni şairlerin eserlerinden seçtiğini ifade eder. Ona göre, eski şairlerin şiirleri Arap dilinin aslı ve onun delil mertebesindeki örnekleridir. Muhdes şairlerin şiirlerinin tek eksik tarafı ise zaman bakımından sonradan gelmeleridir (*Mecmû'atu'l-me'ânî*, 1412/1992, 3). Anlaşıldığı üzere, müellif zaman ayırımı dışında iki şiir türü arasında bir fark görmemektedir.

Bu kitabın ilk baskısı, 1301/1884 yılında İstanbul'daki el-Cevâib matbaasında yapılmıştır. Daha sonra, Abdulmü'in el-Melûhî'nin titiz çalışması ve çabası sayesinde, 1408/1988 yılında Dımaşk'ta Talaş yayınevi tarafından tekrar basılmıştır (Bolelli, 2010, 52). Kitabın bir başka baskısı da Abdusselâm Hârûn'un tahkikiyle 1412/1992 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

19. Muhtârâtu Şu'arâ'î'l-'Arab

Dîvânü muhtârâti's-su'arâ' ve *Muhtârâtu İbni's-Şecerî* isimleriyle de anılan eser, İbnu's-Şecerî'nin (ö. 542/1148), çoğunluğu Cahiliye devri'nden olan 13 şairden yaptığı seçkilerden derlediği bir antolojidir. Antolojide çeşitli temaları işleyen kasideler ve şiir parçaları yer almaktadır. Toplamda 60 kaside ve şiir parçası bulunan eserde, bunların 50'si tam kaside olarak değerlendirilmektedir (Ersönmez, 2021, 321).

Eser, üç ana bölüme ayrılmıştır. Her şiirden önce şairin niyetini, şiirin sahibi hakkında bilgileri ve eklediği rivayetleri belirtmiştir. Birinci bölümde, Lakît b. Ya'mer (ö. 380), A'sâ Bâhile (ö. ?), Hâtem et-Tâî (ö. 578), Beşâme b. 'Amr (ö. 608), en-Nemir b. Tevleb (ö. 14/635), eş-Şenfera (ö. 525-550 arası) ve Ka'b b. Sa'd el-Ganevî (ö. 612) gibi şairlerden birer kaside bulunmaktadır. Ayrıca bu bölümde el-Mütelemmis (ö. 569 veya 580) ile ilgili haberler ve onun şiirinden seçmeler ile Tarafa b. el-'Abd'den seçkiler de yer almaktadır. İkinci bölümde, Züheyr b. Ebî Sülmâ, Bişr b. Ebî Hâzim (ö. 598) ve 'Abid b. el-Abres (ö. 555) gibi şairlerden seçme şiirler bulunmaktadır. Üçüncü bölümde ise el-Hutay'e (ö. 59/678) hakkında verilen bilgiler ve onun şiirinden seçmeler yer almaktadır. Bunun dışında eserde bazı faydalı bilgiler, ilaveler ve rivayetler de aktarılmaktadır (Bicâvî, 1412/1992, 11; Bolelli, 2010, 26).

İbnu's-Şecerî'nin seçkin Arap şairlerinin kaside örneklerini bir araya getirdiği eser, Kahire'de iki defa basılmıştır (1306, 1344). Eserin ilmî baskısı Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından hazırlanmış ve Kahire'de (1395/1975) ve Beyrut'ta (1412/1992) (Bkz. İbnu's-Şecerî, 1412/1992) yayımlanmıştır (Elmalı, 2000, 21/219).

20. Hamâsetu İbni's-Şecerî

Dîvânü'l-Hamâse ve *el-Hamâsetu's-Şecerîyye* adlarıyla da anılan eser, İbnu's-Şecerî tarafından Ebû Temmâm'ın Hamâse'sini örnek alarak hazırlanan bir şiir antolojisidir (Elmalı, 2000, 21/219). Antolojide Cahiliye, İslâmî Dönem ve muhdesûn şairlerin şiirleri bulunmaktadır. Eserdeki şiirler, şiddet, kınama, mersiye, medih, hiciv, edep, nesib, vasif ve mulah olmak üzere dokuz bölümde toplanmıştır (Melvehî - Hamîsî, 1970, 14-15). Bu bölümlerin çoğu, Ebû Temmâm'ın *Hamâse*'sindeki bölümlerle aynıdır. İbnu's-Şecerî, şiirleri seçerken Ebû Temmâm'ın yöntemini izlemiş ve onun tasnifine uygun şiirleri tercih etmiştir. Eserin en çok şiir içeren bölümleri nesib ve vasif bölümleridir. Bu bölümlerde birçok fasıl bulunur ve her fasıl bir tema veya motif üzerine kuruludur. Eserdeki şairlerin çoğu az ama etkili şiir söyleyen şairlerdir. Bunlar arasında hicri dördüncü asrın sonuna kadar yaşamış olan es-Senevberî, Ebû Firâs el-Hamadânî, es-Serî er-Reffâ el-Mevsilî ve eş-Şerîf er-Radî gibi ünlü şairler de vardır. İbnu's-Şecerî, eserinde bazı şiir parçalarına girişler yazmış, bazı beyitleri açıklamış ve böylelikle şiirlerin anlaşılmasında yardımcı olmuştur (Bolelli, 2010, 34-35).

Bu antoloji, Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olan hamâse türünün seçkin örneklerinden biridir. İbn Hallikân, eseri Ebû Temmâm'ın aynı adlı eserine benzeterek

övmüş (İbn Hallikân, 1391/1971-1415/1994, 6/45), el-Bağdâdî de eserin Ebû Temmâm'ın eserini geliştirdiğini ve güzel şiirler içerdiğini belirtmiştir ('Abdulkâdir el-Bağdâdî, 1418/1997, 5/19-20). Eser, 1345/1927 yılında F. Krenkow tarafından Haydarâbâd'da basılmış, 1970 yılında ise Esmâ el-Hımsî ve Abdulmuîn el-Mellûhî tarafından Dımeşk'te Kültür Bakanlığı tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Ersönmez, 2021, 320).

21. el-Hamâsetu'l-Mağribiyye

Safvetu'l-edeb ve nuhbetu kelâmî'l-'Arab, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdusselâm el-Cerâvî'nin (ö. 609/1212), Muvahhidler Devleti hükümdarı Yusuf b. Abdülmü'min'e (ö. 580/1184) sunmak amacıyla hamâse türünde hazırladığı bir antolojidir. Yazar, daha sonra bu hacimli eserini kısaltarak *Muhtasar kitabî's-Safoeti'l-edeb ve nuhbatu kelâmî'l-'Arab* adını vermiştir. Bu eser, Mağrib'de Ebû Temmâm'ın *Hamâse* kitabına eşdeğer bir şöhrete sahiptir ve bu nedenle el-Hamâsetu'l-Mağribiyye olarak da bilinir (Dâye, 1991/1411, 21-22). Kitap hakkında şu önemli noktalar belirtilmektedir:

- Cerâvî, bu eserinde Ebû Temmâm'ın Hamâse adlı eserini örnek almış ve seçtiği şiirleri konularına göre bölümlere ayırmıştır. Medih bölümü ile başlayan eser, şu bölümlerle devam etmektedir: Fahr, Ağıt, Soy, Vasıf, Özdeyiş ve Hikmet, Alay, Kusurları Yermek, Zühd ve Nasihat.
- Medih Bölümü: Yazar, bu bölümü Hz. Muhammed (s.a.v.)'i öven methiyeler ve diğer methiyeler olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.)'e saygısından dolayı onun hakkında söylenen methiyeleri olduğu gibi aktarmış ve hiçbir kısaltma yapmamıştır.
- Edebi Dönemler: Yazar, seçtiği şiirlerin şairlerini Cahiliye, İslami, Emevî ve Abbâsî dönemleri gibi edebiyat dönemlerine göre sınıflandırmıştır. Cerâvî, bu yöntemle yeni bir katkı olarak İbn Hânî el-Endelüsî, Temîm b. el-Mu'iz, el-Mu'temid b. 'Abbâd, İbn Hafâce ve İbn Zeydûn gibi Mağrip ve Endülüs şairlerinin şiirlerini de eklemiştir. Bu, Mağrip ve Endülüs şiirlerinin Maşrik şiirleri ile derlenmesine güzel bir örnektir.
- Benzersiz Metinler: Hamâsetu'l-Mağribiyye'deki bölümler ve kasideler, mevcut kaynaklara göre benzersizdir ve başka bir eşi bulunmamaktadır. Bazı metinler hakkındaki rivayetler, bilinen rivayetlerden farklılık göstermektedir. Bazı metinler ise diğer kaynaklardaki metinlerden daha fazladır, bu da esere büyük bir değer katmaktadır.
- Sıralama: Seçkilerin büyük bir bölümü, şairlerin yaşadıkları döneme göre sıralanmıştır (Dâye, 1991/1411, 22-24; Bolelli, 2010, 42-44).

Eser, ayrıntılı bir şerhle Muhammed Rıdvân ed-Dâye tarafından tahkik edilmiş ve Dımeşk'teki Dâru'l-fikr yayınevi tarafından 1991 yılında yayımlanmıştır.

22. el-Hamâsetu'l-Basriyye

el-Hamâsetu'l-Basriyye, Ebu'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Ebi'l-Ferec b. el-Hasen (el-Hüseyn) el-Basrî (ö. 659/1261) tarafından derlenmiş olup, hamâse tarzında hazırlanan antolojiler arasında en geniş hacme sahip olanıdır. Halep Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un (ö. 658/1260) isteği üzerine hazırlanan eser, ilk olarak 647 (1249) yılında kendisine takdim edilmiştir. Basrî, daha sonra eserine bazı değişiklikler ve eklemeler yaparak hacmini iki

katına çıkarmış ve 654 (1256) yılında son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'a (ö. 656/1258) sunmuştur (Tüccar, 2008, 35/419-420).

Antolojide, hamâse ve besâle (kahramanlık şiirleri), medîh ve takriz (övgü ve takdim şiirleri), te'bîn ve risâ (mersiye/ağıt şiirleri), edep, nesîb ve gazel (ayrılık ve aşk şiirleri), hicâ (yergi şiirleri), adyâf (misafirperverlik şiirleri), mezemmetü'n-nisâ (kadınları yerme şiirleri), sıfat ve nuût (tasvir şiirleri), siyer ve nüâs (hayatı ve yaşlılık dönemini ele alan şiirler), mülâh ve mücûn (latif ve müstehcen şiirler), inâbe ve zühd (tevbe ve züht şiirleri) gibi on iki farklı türdeki şiirler yer almaktadır. Antoloji, ayrıca Cahiliye Devri ve İslâmî Dönem'de yaşamış birçok şairin kaside ve kıtalarını içermektedir (Sadru'd-Dîn el-Basrî, 1420, 1/117, 1/195, 2/1, 2/74, 2/234, 2/256, 2/307, 2/320, 2/354, 2/364, 2/395, 2/306; Bolelli, 2010, 39-40).

Basrî, mukaddimesinde antolojiyi derlerken Hâlidî kardeşlerin *Eşbâh ve nezâir*'inden, Ebû Temmâm'ın *Hamâse*'sinden ve bazı şairlerin divanlarından istifade ettiğini belirtir. Bu eserler arasında özellikle *Eşbâh ve nezâir*'i çok beğendiğini, ancak içerisindeki kasidelerin bablara göre tasnif edilmemesinden dolayı tam anlamıyla istifade edilemediğini ifade eder (Sadru'd-Dîn el-Basrî, 1420, 4-5). Bu bağlamda, Basrî'nin *Hamâse*'sinde Hâlidî kardeşlerin *Eşbâh ve nezâir*'i ile Ebû Temmâm'ın *Hamâse*'sinin karışımı bir yöntem izlediği söylenebilir. Nitekim Basrî'nin antolojisi de aynı Ebû Temmâm'ın *Hamâse*'sindeki gibi bablara ayrılmış olup, bu bablardaki kasidelerin çoğu zaman belli bir ortak noktaya göre derlendiği belirtilmektedir (Cemal, 1420, 18).

Eser, ilk olarak Muhtârüddin Ahmed tarafından yayımlanmış (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1383/1964), daha sonra Âdil Süleyman Cemal bu yayımın hatalarını düzelterek uzun bir mukaddime eklediği yeni bir baskısını yapmıştır (I-IV, Kahire 1420/1999). Bu mukaddime, Haydarâbâd-Dekken'de yayımlanan baskıdaki hatalar belirtilmiş; ayrıca eser, nüshaları, tahkiki ve müellifi hakkında bilgiler verilmiştir.

23. et-Tezkiretu'l-Fahriyye

Antolojiyi hazırlayan kişi Ebu'l-Hasan Behâeddîn Ali b. İsâ b. Ebi'l-Fettâh el-Erbilî'dir (ö. 692/1293). Erbilî, her bölümün başında o bölümdeki şiirleri tanıtmak için edebi bir giriş yazmış ve bazen o bölümle ilgili kendi eleştirel yorumlarını ve edebi zevkini de eklemiştir. Bu bağlamda *et-Tezkiretu'l-fahriyye'nin* seçkin şiir antolojileri arasında yer aldığını söylemek mümkündür. Antolojideki şiirler, çeşitli kaynaklardan derlenmiştir. Müellif, bunları farklı edebiyat dönemlerinde yaşamış şairlerin eserlerinden seçmiştir. Sadece ünlü şairleri değil, ünlü olmayan şairleri de dikkate almış, böylece kitabının amacına ulaşmış ve şiir seçimlerini zenginleştirmiştir (Bolelli, 2010, 42).

Kitap sekiz bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm gençlik, kına ve yaşlılık tasvirleriyle başlar. İkinci bölümde gazel ve aşk şiirleri yer alır. Daha sonra medîh, fahr ve kutlama gibi konulara geçilir ve kitap bu şekilde sona erer (Dâim, 1425/2004, 6).

Nuri Hamûdî el-Kays ve Hâtim Sâlih ed-Dâim tarafından tahkik edilen antoloji, 1404/1984 yılında Irak'ta basılmıştır. Bu baskı daha sonra 1425/2004 yılında Dımaşk'ta ufak değişikliklerle yeniden yayımlanmıştır.

24. et-Tezkiretu's-Sa'diyye fi'l-Eş'âri'l-'Arabiyye

Hamâsetu'l-'Ubeydî ve et-Tezkiretu's-sa'diyye olarak bilinen bu eser, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülmecid el-Ubeydî (ö. 702/1303) tarafından hamâse türünde hazırlanmış bir antolojidir. Antoloji, derleyicisinin ismine ve seçkilerin sunulduğu vezire atf yapılarak adlandırılmıştır (Bolelli, 2010, 40). Ubeydî, tanınmamış bir alim olup eseri tahkik eden Abdullah el-Cebûrî, onun hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır (Cebûrî, 1391/1972, 18). Eserin ithaf edildiği vezir, Tezkire'de açıkça belirtilmemiş, ancak eserin başında "Sa'du'l-hak ve'd-dünyâ ve'd-dîn" lakabıyla anılmıştır (Ubeydî, 1391/1972, 41). Abdullah el-Cebûrî, bu kişinin Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail eş-Şeybânî el-Âmidî (ö. 704/1305) olabileceğini düşünmektedir (Cebûrî, 1391/1972, 21).

Ubeydî, eserini hazırlarken kendisinden önce derlenmiş Ebû Temmâm, Ebû Hilâl el-Askerî ve İbn Fâris'in (ö. 395/1004) hamâselerinden faydalandığını belirtir. Bu eserlerden sadece Ebû Temmâm'ın *Hamâse'si* günümüze ulaşmıştır. Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Hamâsetu'l-'askeriyye* adlı eseri hakkında hiçbir kaynaktan bilgi bulunmamaktadır. Aynı şekilde İbn Fâris'in *el-Hamâsetu'l-muhdes* adlı eseri hakkında da herhangi bir kayıt yoktur. Müellif, hamâsesinde yer alan şiirleri bu üç hamâse eserinden ve ek olarak her bölümün sonunda "muhdesûn" adını verdiği yeni şairlerin incelikli şiirlerinden ve "müteahhirîn" adını verdiği son dönem şairlerin nadir bulunan şiirlerinden seçerek kısa açıklamalarla birlikte sunmuştur. Ayrıca bu üç hamâse eserinde bulunmayan ve mektup, yazışma ve konuşma gibi durumlarda ihtiyaç duyulan diğer şiir türlerini de eserine dahil etmiştir (Ubeydî, 1391/1972, 42). Müellif, hamâsesini on dört bab halinde düzenlemiştir:

- el-Hamâse ve el-iftihâr: Kahramanlık ve iftihar şiirleri.
- Edebiyât: Hikmetli sözler ve atasözleri.
- en-Nesîb: Sevgilinin hatırasını ve ayrılık acısını anlatan aşk şiirleri.
- el-Medîh, el-isticda', el-isti'lâf ve et-tekâdî: Medih, bağış ve ihsan istemek, merhamet dilemek ve alacağını borçludan istemek ile ilgili şiirler.
- el-Merâsî: Cenaze törenleri ve yas tutma şiirleri.
- el-Hicâ': Alay ve yergi şiirleri.
- el-İhvâniyyât: Kardeşlik duygularını ifade eden şiirler.
- et-Tehânî: Tebrik ve kutlama şiirleri.
- el-İ'tizâr: Özür dileme ve af isteme şiirleri.
- es-Sıfât: Tasvir sanatını kullanan şiirler.
- el-Metâ'ib: Zorluklar ve zamanın hadiselerinden şikâyet ve onlara karşı sabretme şiirleri.
- el-Müleh: Hoş ve latif sözler içeren şiirler.
- Çeşitli Şiirler: Çeşitli konular hakkında yazılmış şiirler.
- Dua ile İlgili Şiirler: Dua temalı şiirler (Ubeydî, 1391/1972, 43).

Antolojinin sadece birinci cildi Abdullah el-Cebûrî tarafından tahkik edilerek 1972 yılında Bağdat'ta yayımlanmıştır. Bu cilt, kitabın ilk üç babını kapsamaktadır. Kitabın bu cildi, ilk şekli ile Libya ve Tunus'ta 1981 (Bolelli, 2010, 41) ve Beyrut'ta 2001 yıllarında tekrar basılmıştır.

SONUÇ

Mevcut kaynaklarda zikredilenlere nazaran günümüze ulaşan şiir antolojilerinin sayısı az olsa da incelenen eserlerin içerik ve derlenme yöntemlerindeki çeşitliliği göz önüne alındığında, klasik Arap edebiyatında zengin bir şiir antolojisi geleneğinin varlığı görülebilmektedir. Bu bağlamda, şiir antolojilerinin içerik ve derlenme yöntemlerine göre kasidelerin bütün beyitleriyle verildiği “müstakil şiir antolojileri”, şiirlerin belli bir konuya göre derlendiği “tematik şiir antolojileri” ve belli şairlerden yapılan seçkilere göre derlenen “şair antolojileri” olmak üzere genel anlamda üç şekilde derlendiği tespit edilmiştir.

Müstakil şiir antolojilerine *Muallakât*, *Mufaddaliyyât*, *Asmaiyyât*, *Dîvânu'l-Hüzeliyyîn*, *İhtiyâreyn* ve *Cemheretu eş'âri'l-Arab* gibi eserler örnek olarak verilebilir. Bu eserlerden *Muallakât* ve *Dîvânu'l-Hüzeliyyîn*, derlenme yöntemleri itibarıyla daha çok bir derleme niteliğinde olmakla birlikte içerik açısından şiir antolojisi özelliklerini taşımaktadır. Benzer bir durum, kasidelerin derlendiği *İhtiyâreyn* için de düşünülebilir; bu eser, yöntem açısından daha çok bir şerh kitabı niteliğinde gözükmektedir. *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât* ise hem yöntem hem de içerik açısından gerçek anlamda birer şiir antolojisidir. Mukaddime bölümünün bulunmadığı bu eserlerde şiirler, şairleriyle birlikte ve sistematik bir tasnife gidilmeden verilmiştir. Bu iki eserin şiir antolojilerinin ilk örnekleri olduğu düşünüldüğünde, bu durum olağan karşılanabilir. Daha sonraları derlenen *Cemheretu eş'âri'l-Arab* hem bir mukaddimesinin bulunması hem de içerdiği seçkilerin tasnif edilmesiyle müstakil şiir antolojilerinin sistematik bir örneğini oluşturur. Tematik şiir antolojileri arasında ise çok temalı şiir parçalarını içeren hamâseler, tek temalı seçkileri içeren *Kitâbu'z-Zehre* gibi şiir antolojileri, anlaşılması zor beyitlerin açıklandığı meâni kitapları ve benzer konulu beyitler arasında şiir eleştirisinin yapıldığı *Eşbâh ve Nezâir* türündeki eserler zikredilebilir. Şair antolojilerine ise, şiir eleştirisinin ön plana çıktığı *Muhtâr min şî'ri Beşşâr* ve Cahiliye devrinde yaşamış 13 şairden yapılan seçkilerin yer aldığı *Muhtârâtü şu 'arâ'î'l-'Arab* adlı eserler örnek olarak verilebilir.

Bu eserler antolojik özelliklerinin yanı sıra bir edebiyat malzemesi olarak da klasik Arap şiirinin geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Şiir antolojileri farklı dönemlerden ve çeşitli coğrafi bölgelerden şairlerin şiirlerini bir araya getirerek Arap edebiyatının zenginliğini ve çeşitliliğini gözler önüne sermiştir. Bu bağlamda şiir antolojileri, şairlerin ustalıklarını ve yaşadıkları dönemin edebî normlarını sergileyen bir vitrin görevi görmüştür. Nitekim derlendikleri tarih dikkate alındığında şiir antolojilerinin birçok şairin şiirinin korunması ve sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir role sahip oldukları göze çarpmaktadır. Bu açıdan şiir antolojilerinin özellikle edebiyat tarihçileri ve araştırmacıları için vazgeçilmez kaynaklar olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, klasik Arap edebiyatında şiir antolojilerinin hem edebî mirasın korunması hem de Arap edebiyatının zenginliğinin anlaşılması açısından kritik bir öneme sahip oldukları ifade edilebilir. Antoloji türünün önemini nispeten çok erken bir zamanda farkına varan klasik dönem Arap dili edebiyatçıları birçok eser telif etmiş ve zamanla şiir antolojisi telifini zengin bir gelenek haline getirmişlerdir.

KAYNAKÇA

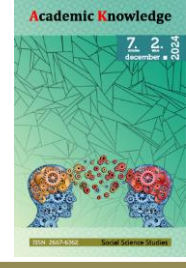
- Abbâs, İhsân. *Târîhu'l-edebi'l-endülüsi*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Abdulcabbâr, Abdullah - Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im. *Kıssatu'l-edeb fi'l-Hicâz*. Kahire: Mektebetu'l- Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1400/1980.
- 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.
- Akyürek, Remzi. *İbn Kuteybe'nin 'Uyûnu'l-Ahbâr Adlı Eserinin Tematik ve Metodolojik Açından İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Baytar, Yaşar Seracettin. "Muallaka Şiirlerinde Geçen Başlıca Medih ve Fahr Unsurları". *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (19 Haziran 2023), 719-744.
- Bedevî, Ahmed Ahmed. *el-Buhturî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980.
- Blachere, Regis. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. İbrahim Kılânî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1956.
- Bolelli, Nusrettin. "Klasik Dönem Arap Şiirine Dair Önemli Kaynaklar ve Tesbitler II". *Şarkiyat Mecmuası* 12 (31 Aralık 2010), 1-57.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalim Neccar. Kahire: Daru'l-Me'ârif, 5. Basım, 1959.
- Cemal, Âdil Süleyman. "Mukaddime". *el-Hamâsetu'l-basriyye*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1420.
- Cündî, Ali. *Fî Târîhi'l-edebi'l-câhilî*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1. Basım, 1412/1991.
- Çetin, Nihad M. "Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-'Abdelekânî ez-Zevzenî ve kitâbühû Hamâsetü'z-zurefâ' min eş'âri'l-muhdesîn ve'l-kudemâ'". çev. İzzet Hasan. *Mecelletü Mecma 'i'l-lugati'l-'Arabiyye bi-Dımaşk* 46/4 (1971), 712-726.
- Çetin, Nihad M. *Abû Muhammad 'Abdullâh al-'Abdalakânî ve Kitâb Hamâsat az-Zurafâ' min Aş'âr al-Muhdatîn wa'l-Qudamâ' Adlı Eseri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1964.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973.
- Çöğenli, M. Sadi. "Cemheretü Eş'âri'l-'Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire : Dâru'l-Maârif, 1960-1995.
- Durmuş, İsmail. "Safedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/447-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Durmuş, İsmail. "Serî er-Reffâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Temmâm, Habîb b Evs b el-Hâris et-Tâi. *Dîvânu'l-hamâse*. thk. Abdulmun'im Ahmed Sâlih. Irak: Dâru'r-Reşîd, 1980.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. el-Hâris et-Tâ'î. *Kitâbu'l-vahşiyât (el-Hamâsetu'l-s-ugrâ)*. thk. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymeni, Mahmûd Muhammed Şakir. Dâru'l-Maârif, 1963.
- Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî. *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşr*. b.y.: y.y., 1352.

- Ebû Zeyd el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb el-Kureşî. *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*. thk. 'Ali Muhammed el-Bicâdî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1967.
- Ebû'l-Berakât el-'Enbârî, Ebû'l-Berakât 'Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydillâh el-Ensârî Kemâluddîn. *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. Zerkâ/Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.
- ed-Dâim, Hâtim Sâlih. "Mukaddime". *et-Tezkiratu'l-fahriyye*. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1425/2004.
- ed-Dâye, Muhammed Rıdvân. "Mukaddime". *el-Hamâsetu'l-mağribiyye: Muhtasaru kitâbi Safveti'l-edeb ve nahbeti dîvânî'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1991/1411.
- el-'Abdelkânî ez-Zevzenî, 'Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf. *Hamâsetu'z-zurefâ' min eş'âri'l-muhaddisîn ve'l-kudemâ'*. thk. Muhammed Cebbâr el-Muaybid. 2 Cilt. Bağdat: Menşûrâtu Vizâreti'l-İ'lâm, 1973.
- el-Ahfeşu'l-Eşğar, Ebû'l-Mehâsin 'Alî b. Suleymân. *el-İhtiyâreyn*. thk. Fahru'd-Dîn Kabâve. Beyrut-Suriye: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır-Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1420/1999.
- el-Alevî, es-Seyyid Muhammed Bedreddin. "Mukaddime". *el-Muhtâr min şî'ri Beşşâr*. Aligarh: Matbaatu'l-İtimâd, 1353/1934.
- el-Bicâvî, Ali Muhammed. "Mukaddime". *Muhtârâtu Şu'arâi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- el-Cebûrî, Abdullah. "Mukaddime". *et-Tezkiratu's-sadiyye fi'l-eş'âri'l-'arabiyye*. Bağdat: Matâbi'u'n-Nu'mân, 1391/1972.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. "el-Muhtâr min şî'ri'l-Mütenebbî ve'l-Buhturî ve Ebî Temmâm". *et-Tarâ'ifü'l-edebiyeh*. Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937.
- el-Esed, Nâsırüddin. *Masâdiru's-şî'ri'l-câhilî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1988.
- el-Hâlidiyyân, Ebû Bekr el-Hâlidiyyân Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî Ebû 'Osmân Sa'îd b. Hâşim Hâlidî el-. *el-Muhtâr min şî'ri Beşşâr*. Aligarh: Matbaatu'l-İtimâd, 1353/1934.
- el-Hâlidiyyân, Ebû Bekr el-Hâlidiyyân Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî Ebû 'Osmân Sa'îd b. Hâşim el-Hâlidî. *et-Tuhaf ve'l-hedâyâ*. thk. es-Seyyid Muhammed Yusuf. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1956.
- el-Hâlidiyyân, Ebû Bekr el-Hâlidiyyân Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî Ebû 'Osmân Sa'îd b. Hâşim Hâlidî el-. *Kitâbu'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. thk. es-Seyyid Muhammed Yusuf. 2 Cilt. Kahire: Lecnetü't-telif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1958.
- el-Hâlidiyyân, Ebû Bekr el-Hâlidiyyân Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî Ebû 'Osmân Sa'îd b. Hâşim el-Hâlidî. *Muhtâr min şî'ri İbni'd-Dümejne*. thk. Muhtârüddin Ahmed. Aligarh: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1963.
- el-İsfahânî, Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd b. Alî. *ez-Zehre*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 2. Basım, 1406/1985.
- el-İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî. *Kitâbu'l-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs vd. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2008.
- Elmalı, Hüseyin. "el-Hamâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Elmalı, Hüseyin. "İbnü's-Şecerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/219-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- el-Melvehî, Abdülmuîn - el-Hamîsî, Esmâ. "Mukaddime". *el-Hamâsetü's-şecerîyye*. Dımaşk: Mektebetu Doktor Mervân el-Atiyye, 1970.
- el-Meymenî, Abdülazîz Abdülazîz. "Mukaddime". *Kitâbu'l-vahşîyyât (el-Hamâsetu'l-s-sugrâ)*. Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1963.
- el-Muaybid, Muhammed Cebbâr. "Mukaddime". *Hamâsetu'z-zurefâ' min eş'âri'l-muhaddisîn ve'l-kudemâ'*. Bağdat: Menşûrâtu Vizâreti'l-İ'lâm, 1973.
- el-Ubeydî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülmecid. *et-Tezkîtatu's-sa'diyye fi'l-eş'âri'l-arabiyye*. thk. Abdullah el-Cebûrî. Bağdat: Matâbî'u'n-Nu'mân, 1391/1972.
- el-Uşnandânî, Ebû Osman Saîd b. Hârûn. *Kitâbu Meâni's-şî'r*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- el-Yemânî, Abdurrahmân b. Yahyâ. "Mukaddime". *el-Me'ânî'l-kebîr fi ebyâti'l-me'ânî*. Beyrut: Dârü'l-kutubî'l-İlmiyye, 1368/1949.
- Ergin, Ali Şakir. "el-Asmaîyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/500. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- er-Rafîi, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1974.
- Ersönmez, Hüseyin. "İbnu's-Şecerî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 13 (30 Haziran 2021), 301-326.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullâh. *Tevşî'u't-Tevşîh*. b.y.: y.y., ts.
- es-Sâmerrâî, İbrâhim. "Mukaddime". *ez-Zehre*. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 2. Basım, 1406/1985.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *el-Muntehal*. thk. eş-Şeyh Ahmed Ebû 'Alî. b.y.: y.y., 1319/1901.
- es-Serî er-Rafâ', es-Serî b. Ahmed b. es-Serî el-Kindî er-Rafâ'. *el-Muhib ve'l-Mahbûb ve'l-Meşmûm ve'l-Meşrûb*. thk. Misbâh Galâvuncu. Dımaşk: Matbuatu Mecmaî'l-Lugati'l-Arabiyye, 1407/1986.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ ihâ*. thk. Fuâd 'Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- eş-Şek'a, Mustafa. *Menâhicü't-te'lîf inde'l-'ulemâ'i'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2004.
- ez-Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Faris. *el-A'lâm liz'-Ziriklî*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâi'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Hamori, A. vd. "Mukhtârât". *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. Brill, ts. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0791
- Hasan, İzzet. *el-Mektebetü'l-'arabiyye dirâse li ümmihâti'l-kütüb fi's-sekâfeti'l-'Arabiyye*. Dımaşk, 1970.
- Hüseyin, Muhammed el-Hudar. *Mevsû'atu'l-a'mâli'l-kâmîle*. thk. Ali Er-Rıza El-Hüseyini. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 1. Basım, 1431/2010.
- İbn Ebî 'Avn, Ebû İshâk b. Ebî 'Avn. *et-Teşbihât*. b.y.: y.y., ts.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Divânu'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-acem ve'l-berber ve min âsirihim min zevi's-şeni'l-ekber*. thk. Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1391/1971-1415/1994.
- İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû 'Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî. *el-'Umde fî mehâsini's-şer' ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ceyl, 1401/1981.
- İbn Saîd el-Mağribî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik. *Unvânü'l-murkısât ve'l-mutribât*. thk. Muhammed Huseyn el-Mehdâvî, Adnân Muhammed Âl-i Tu'me. Irak: Dâru'l-Furât li's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1441/2020.
- İbn Senâülmülk, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. Ca'fer b. Senâ'u'l-Mulk el-Kâtib. *Dâru't-Tırâz fî Ameli'l-Muveşşehât*. b.y.: y.y., 1400/1980.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İbnu's-Şecerî, Diyâu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât Hibetullâh b. 'Alî b. Hamza. *Muhtârâtu şu 'arâi'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- Kabâve, Fâhru'd-Dîn. "Mukaddime". *el-İhtiyâreyn*. Beyrut-Suriye: Dâru'l-Fikrî'l-Mu'âsir-Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1420/1999.
- Karagülle, Firat. "Türk Edebiyatında Antoloji". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8 (01 Eylül 2006), 383-404.
- Kılıç, Hulusi. "Divânu'l-Hüzeliyyîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/446. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kızıltunç, Recai. "Arap Edebiyatında Antolojik Bir Eser: Kitabu'l-Vahşiyat". *Doğu Araştırmaları* 10 (01 Haziran 2012), 33-46.
- Köse, Saffet. "İbn Dâvûd ez-Zâhirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mecmû'atu'l-me'ânî*. thk. Abdusselâm Harûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- Muhammed b. el-Kettânî et-Tabîb, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasan el-Kettânî et-Tabîb. *Kitâbu't-Teşbihât min Eş'âri Ehli'l-Endulus*. thk. İhsân Abbâs. b.y.: y.y., 1981.
- Muhtar, Cemal. "Beşşâr b. Bürd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Öznurhan, Halim. "Zevzenî, Abdullah b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/311-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Parıldı, Metin. "'Cemheratu Eş'âri'l-'Arab'ın İlk Dönem Şiir Antolojileri Arasındaki Yeri ve Önemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2011), 129-140.
- Püsküllüoğlu, Ali. *Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2001.
- Ritter, Hellmut. "Philologica. XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul". *Oriens* 2/2 (31 Aralık 1949), 236. <https://doi.org/10.2307/1579208>
- Sadru'd-Dîn el-Basrî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Ebî'l-Ferec b. el-Hasan. *el-Hamâsetu'l-basriyye*. thk. Âdil Süleyman Cemal. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1420.

- Şâkir, Ahmed Muhammed - Hârun, ‘Abdusselâm Muhammed. “Mukaddime”. *el-Asma’iyyât*. Beyrut, 5. Basım, ts.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Hâlidîyyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Muhtârât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Tüccar, Zülfikar. “el-Hamâse”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Tüccar, Zülfikar. “Sadreddin el-Basrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tülücü, Süleyman. “İbnü’ d-Dümejne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/17-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Tülücü, Süleyman. “Mu’allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi - I (Türkiye)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (30 Eylül 2005), 1-70.
- ‘Useylân, Abdullâh Abdurrahîm. *Hamâsetu Ebî Temmâm ve şurûhuhâ*. Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, ts.
- Yusuf, es-Seyyid Muhammed. “Mukaddime”. *Kitâbu’l-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*. Kahire: Lecnetü’t-telif ve’t-tercüme ve’n-neşr, 1958.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 24.08.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 12.12.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

فقه إنشاء وممارسة الألعاب الإلكترونية والمسابقات فيها

Shavish MURAD *

الكلمات المفتاحية:

الفقه،
ممارسة،
المسابقات،
إنشاء اللعب،
الألعاب الإلكترونية.

المخلص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان حكم إنشاء وممارسة الألعاب الإلكترونية والمسابقات فيها، باتباع المنهج الاستقرائي التحليلي القائم على استعراض أقسام هذه الألعاب وكيفية إنشائها والنصوص التي تتعلق بحكم ممارستها وحكم إنشاء الرسوم فيها، والمسابقات التي تجري فيها؛ لأن تسليط الضوء على هذه الجوانب مما يعزز الفهم الديني والتشريعي في هذا المجال المتنامي، ويقدم إرشادات للممارسين والمنتجين، في ظل انتشارها الواسع وتنوع محتواها وتأثيرها على المجتمع. وخلصت الدراسة إلى أن إنشاء الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية، إذا كان الغرض منها مشروعًا، فهو جائز شرعًا، كما يجوز إنتاج وتطوير وبيع الألعاب ذات المحتوى الحلال مقابل أجر. ولكن إذا كانت الرسوم المتحركة تحتوي على محظورات شرعية، فإن إنشاءها وصناعتها غير جائز شرعًا. أما ممارسة الألعاب الإلكترونية عمومًا، فمباحة، ثم يختلف حكمها حسب احتوائها على المنافع أو المفاسد. وتعتبر المسابقات فيها جائزة إذا كانت لأغراض مشروعة مثل الجهاد. ويوصي الباحث بإنتاج أنواع من الرسوم المتحركة وفق الضوابط الإسلامية وتنظيم المسابقات تحت رقابة المسلمين.

Elektronik Oyun ve Yarışmaların Tasarlanması ve Oynanmasının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Keywords:

Fıkıh,
Uygulama,
Yarışmalar,
Oyun Tasarlama,
Elektronik Oyunlar.

ÖZ

Bu çalışma, elektronik oyunların oluşturulması ve bu oyunlarda düzenlenen yarışmaların dinî hükümlerini, tümevarım ve analiz yöntemini kullanarak ortaya koymayı hedeflemektedir. Bununla birlikte, oyunların türleri, nasıl oluşturuldukları, oyun oynamanın ve oyunlardaki görsellerin oluşturulmasının hükümleri ile ilgili metinler incelenecektir. Mezkûr alanla ilgili Müslümanların bilinçli bir yaklaşıma sahip olmaları, bu alandaki gelişmelere paralel olarak artan ilgi ve oyunların içerik çeşitliliği göz önüne alındığında hem oyuncular hem de oyun üreticileri için önemli bir çalışma olacaktır. Araştırmada şu sonuçlara varılmıştır: İslam hukukuna göre elektronik oyunlardaki animasyonların oluşturulması, eğer meşru bir amaçla yapılırsa caizdir. Aynı şekilde, helal içerikli oyunları üretmek, geliştirmek ve satmak da caizdir. Ancak söz konusu uygulamalar şer'an aykırı unsurlar içeriyorsa, oluşturulması, üretilmesi ve satılması haramdır. Elektronik oyun oynamak genel olarak mubahtır, ancak oyunun faydalı veya zararlı olmasına göre hükmü değişir. Bu çalışma, elektrik oyunlarının cihad gibi meşru amaçlar için düzenlenirse caiz olduğu sonucuna varmıştır. Araştırmacı, İslamî hükümlere uygun animasyon türlerinin üretilmesini ve yarışmaların Müslümanların kontrolü altında düzenlenmesini tavsiye etmektedir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, posta: murad1980m1980@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7872-9705

المقدمة

أصبحت الألعاب الإلكترونية ظاهرة اجتماعية مهمة، وانتشرت في جميع أنحاء العالم اليوم، حيث تجمع بين اللاعبين من مختلف الثقافات والخلفيات، وهي وسيلة إعلامية تتضمن رموز مشفرة تهدف إلى تحقيق غايات سياسية وثقافية ودينية، وتتأثر تأثراً كبيراً في سلوك وتفكير الشباب واليافعين، ذلك لأن اللاعب بها يخضع لقواعدها وشروطها، وينغمس في واقع من الحروب والمعارك التي تجري داخلها، فهي وإن كانت في عالم افتراضي، ولكنها تتقرب من الواقع الحقيقي حيث يحاول اللاعب في كثير من الأحيان تطبيق مضامين هذه الألعاب في حياته اليومية، فهي تقوم على كل من الصوت والصورة في آن واحد، فهي أداة تحفيز وتأثير، وتقدم تجربة تفاعلية متقدمة بفضل التقنيات المتطورة التي أصبحت ضرورة من ضرورات الحياة؛ لهذا أولاهها الباحثون أهمية عظيمة.

من منطلق الاهتمام بهذه الظاهرة المهمة؛ فقد أردنا أن نعلم حكم إنشاء الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية في الفقه الإسلامي، وكذا معرفة حكم ممارسة هذه الألعاب؛ إذ تكتسب هذه الدراسة أهمية كبيرة في ظل الانتشار الواسع للألعاب الإلكترونية وتأثيرها المتزايد على المجتمعات. فهي تهدف إلى توفير إرشادات شرعية ومبادئ توجيهية للممارسين والمطورين، مما يساهم في تحقيق توازن بين الفوائد والمخاطر المرتبطة بهذه الألعاب، ومن الواضح أنه لا يمكن إطلاق حكم شرعي واحد يشمل جميع أنواع هذه الألعاب وممارستها والتعامل بها؛ لهذا وضعنا خطوطاً عريضة وضوابطاً لا تخرج منها معظم الألعاب في حكم ممارستها والتعامل معها، وكذلك معرفة حكم المسابقات التي تجري ضمن هذه الألعاب، ومدى شرعيتها في الفقه الإسلامي، وللوصول إلى هذا الغرض فقد عرفنا في البداية الألعاب الإلكترونية والمقصود منها في اللغة والاصطلاح، ثم بينا أقسام الألعاب الإلكترونية، لتعقبها بعد ذلك حكم هذه المسائل التي مرت.

الهدف من الدراسة: يهدف البحث إلى توضيح الحكم الشرعي لإنشاء وممارسة الألعاب الإلكترونية، والمسابقات التي تجري فيها، واستعراض النصوص الدينية المتعلقة بذلك، وهذا مما يعزز الفهم الديني في هذا المجال المتطور.

إشكالية الدراسة: تكمن الإشكالية في تحديد الأحكام الشرعية المتعلقة بإنشاء الرسوم المتحركة والألعاب، خاصة في ظل تنوع المحتوى وتباين الأهداف، ومدى جواز ممارسة هذه الألعاب، ومدى شرعية المسابقات التي تجري فيها، مما يستدعي تحليلاً دقيقاً للمسائل الفقهية المتعلقة بها.

منهج الدراسة: اتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي، الذي يعتمد على استعراض وتحليل محتوى الألعاب والنصوص الشرعية ذات الصلة بها؛ لتقديم تقييم شامل للأبعاد الدينية والشرعية.

الدراسات السابقة: هناك العديد من الدراسات السابقة حول هذا الموضوع، نستعرض أهمها:

- الألعاب الإلكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعبد أحمد الهادي عثمان، مجلة قطاع الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون بالقاهرة، العدد: 12، 2021م.

- المعاوضات في الألعاب الإلكترونية، لحسين بن معلوي الشهراني، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلد: 53، العدد: 19.

- الألعاب الإلكترونية وأحكامها الشرعية: دراسة فقهية مقارنة، لمنال بنت سليم بن رويد الصاعدي، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية الجمعية الفقهية، السعودية، المجلد: 340، العدد: 49، 2020م.

- المسابقات وأحكامها في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية أصولية، لسعد بن ناصر الشثري، الرياض: دار العاصمة، 1997م.

- الألعاب الإلكترونية في الفقه الإسلامي دراسة فقهية تطبيقية، لعبد النافع محمود الحسين. تركيا: جامعة بنغول، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، رسالة ماجستير، 2023م.

- ظاهرة انتشار الألعاب الإلكترونية في مدينة الموصل وتأثيراتها على الفرد، لمرح مؤيد حسن، مجلة إضاءات موصلية، العدد: 75، 2013م.

- أثر الألعاب الإلكترونية على السلوكيات لدى الأطفال، لمريم قويدر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، 2012م.

- أحكام متعلقة بالألعاب الإلكترونية، لمحمد أمين قطان وبشر محمد لطفي، رابطة العلماء السوريين. على موقع الإنترنت. تستند دراستنا هذه إلى معظم الدراسات السابقة التي تناولت الألعاب الإلكترونية من منظور شرعي، واستفادت منها، لكن تتميز هذه الدراسة عنها بتركيزها على الجوانب الفقهية والشرعية بصورة أعمق، مع تقديم إرشادات عملية للممارسين والمطورين؛ فقد تناولت الدراسات السابقة قضايا الألعاب بشكل عام أو بقضايا خاصة في طرف معين، بينما تركز هذه الدراسة على أهم الأحكام الشرعية الخاصة بإنشاء الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية، والممارسات المرتبطة بها، وحكم كسب المال في الألعاب الإلكترونية من خلال المسابقات التي تجري فيها بعوض وبغير عوض ومدى شرعيتها ودخولها في الألعاب المباحة، وهذا مما يميز الدراسة في طرحها وعمق في تحليلها الفقهي.

1. مفهوم الألعاب الإلكترونية

الألعاب في اللغة: جمع اللعب، وهي ضد الجدِّ، ويقال للاعب: أي عمل عملاً لا يجدي عليه نفعاً، وقيل: اللعب عمل لذة لا يراعي فيه داعي الحكمة كعمل الصبي؛ لأنه لا يعرف الحكمة وإنما يعمل للذة، وفي التنزيل: ﴿وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً﴾ [الأنعام 70/6]، واللعبة كل ما يُلعب به مثل الشطرنج والنرد والدمية ونحوها (العسكري، 1991م: 254/1؛ مجمع اللغة العربية، 1972م: 827/2). فاللعب معناه أن يتشاغل الإنسان بما يملأ فراغه ويشبع رغبة نفسه ويستروح من خلال نشاط مفتعل باستخدام وسائل معينة تقع تحت يديه.

واللعب في الاصطلاح: "هو ترويح النفس بما لا تقتضيه الحكمة" (المناعي، 1937م: 173/1؛ المناوي، 1988م: 40/1). فالمعنى الاصطلاحي للعب لا يخرج عن معناه اللغوي. واللعب عند بعض المعاصرين تعني: "عبارة عن جميع الأنشطة التي يقوم بها الطفل لإشباع حاجاته النفسية وتفريغ طاقاته بحيث يجد فيها متعة ولذة وهو في اللعب يكون مدفوعاً بدوافع كثيرة مثل حب الاستطلاع والاستكشاف" (أحمد، 2016م: 70).

أما الإلكترونيون لغة تعني: "دقيقة ذات شحنة كهربائية سالبة شحنتها هي الجزء الذي لا يتجزأ من الكهربائية" (مجمع اللغة العربية، 1972م: 24/1).

والألعاب الإلكترونية في الاصطلاح معناه: "نشاط ترويجي ذهني يمارس بشكل جماعي أو فردي باستخدام وسائل تعتمد البرامج الرقمية" (قويدر، 2012م: 34).

فهي إذن نوع من أنواع التسلية والمتعة التفاعلية بين الإنسان والآلة بوساطة أجهزة إلكترونية كالحواسيب، والأجهزة الهاتفية الذكية، والأجهزة المحمولة، وأجهزة الواقع الافتراضي، وألعاب الفيديو المنزلية، كأجهزة اكس بوكس، وبلاي ستيشن، واتاري، وغيرها، باستخدام التقنية والرسوم المتحركة لزيادة التنافس بين اللاعبين والشعور بالمرح والتحدي والمغامرة داخل عالم افتراضي وضمن قواعد محددة، وتنتهي بفوز أحد اللاعبين المشاركين.

2. أقسام الألعاب الإلكترونية

لقد اختلف الباحثون في تصنيف الألعاب الإلكترونية، ولكن يمكن تقسيمها حسب مختلف تلك التصنيفات، فحسب اعتبار المستخدمين لها تكون ثلاثة أقسام: هي إما ألعاب خاصة بالأطفال، وإما ألعاب خاصة بالبالغين، وإما ألعاب للعامة. وتكون الألعاب الإلكترونية حسب المهمة التي تؤديها قسمين: فهي إما ألعاب تعليمية، أو ألعاب ترفيهية، وتكون حسب الوسيلة المستعملة لها ثلاثة أقسام أيضاً: فهي إما ألعاب الفيديو أو ألعاب الكمبيوتر أو ألعاب الإنترنت، وتكون حسب عدد اللاعبين بها قسمين: فهي إما ألعاب تمارس من قبل لاعب واحد، وإما ألعاب متعددة اللاعبين، وتكون بحسب الفكرة الأساسية للعبة ثمانية أقسام: الأول: ألعاب الذكاء، الثاني: ألعاب الأكشن، الثالث: ألعاب المغامرات، الرابع: الألعاب الاستراتيجية، والخامس: ألعاب الرعب، والسادس: ألعاب الرياضية، والسابع: ألعاب التقليدي، والثامن: ألعاب الحركية (الصاعدي، 2020م: 56). فهذه هي مجموع أقسام الألعاب الإلكترونية بمختلف التصنيفات.

3. حكم إنشاء الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية

إن عملية إنشاء الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية هي عملية معقدة تتطلب عدة مراحل رئيسية، منها:

1- مرحلة ما قبل الإنتاج: التخطيط والتصميم: حيث يتم في هذه المرحلة وضع فكرة اللعبة، وكتابة القصة، وتحديد الشخصيات، ورسم التصاميم الأولية. ثم التحضير التقني: يشمل اختيار الأدوات والبرامج المناسبة مثل Autodesk Maya أو Blender.

2- مرحلة الإنتاج: النمذجة ثلاثية الأبعاد: يتم إنشاء نماذج ثلاثية الأبعاد للشخصيات والعناصر البيئية. ثم يتم تحريك الشخصيات والعناصر باستخدام تقنيات مثل الرسوم المتحركة الإضافية (Keyframe Animation) أو النقاط الحركية (Motion Capture) لإضفاء الحيوية على الشخصيات. ثم إضافة الإضاءة والظلال لجعل المشاهد تبدو واقعية.

3- مرحلة ما بعد الإنتاج: يتم تجميع جميع العناصر المتحركة في مشاهد متكاملة، ثم يتم مراجعة العمل وإجراء التعديلات اللازمة لضمان الجودة العالية. ثم يتم اختبار اللعبة للتأكد من خلوها من الأخطاء التقنية وضمان سلاسة الحركة. ويلاحظ هنا في هذه المراحل تتطلب تعاون فريق كبير من المصممين والمبرمجين والفنانين لضمان إنتاج رسوم متحركة عالية الجودة تضيف الحيوية على اللعبة وتجعلها تجربة ممتعة للمستخدمين (المدونة، 2024م؛ أكاديمية، 2024م).

يُعلم من هذا أن الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية هي وسيلة مهمة وأصلية من مهام اللعبة عند إنشائها وابتكارها؛ لما لهذه الخطوة من أهمية فلا بد من معرفة الحكم الشرعي لإنشاء الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية، والرسوم المتحركة إما أن تكون رسوماً للإنسان أو الحيوان أو النبات والطبيعة؛ لهذا فإن معرفة حكم هذه الرسوم يستلزم منا أن نعرف حكم التصوير والرسم في الفقه الإسلامي؛ لنبنى بعد ذلك حكم الرسوم المتحركة عليها.

إن مما لا خلاف فيه بين الفقهاء أن رسم ما لا روح فيه نوات الحركة من الشجر والنبات والأنهار أو كان غير متحركة كالبيوت والجبال وغيرها جائز، قال القاضي عياض: "ومذهب العلماء كافة في- تصوير- الشجر ونحوه لا يحرم" (ابن الملقن، 2008م: 565/14)؛ لما روي عن ابن عباس- رضي الله عنه-: "أنه لما روي أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال: من صور صورة غُذِبَ وكلف أن ينفخ الروح فيه، وليس بنافخ فيها، أتاه رجل مصور فقال: "ما أعرف صنعة غيرها". قال ابن عباس: "إن لم يكن لك بُدُّ فصوّر الأشجار" (ابن الملقن، 2004م: 24 / 8).

أما رسم وتصوير ذوات الأرواح من الإنس والحيوان فقد اختلف الفقهاء فيها إلى عدة أقوال:

- ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى حرمة تصوير ذوات الأرواح سواء أكان للصورة ظل أو لم يكن (الكاساني، 1910م: 116/1؛ الشافعي، 1938م: 196/6؛ المرادوي، 1995م: 257 / 3).

- ذهب المالكية إلى أنه لا يحرم من التصاوير إلا ما جمع الشروط الآتية: الشرط الأول: أن تكون صورة مما له ظل لذي روح كإنسان وحيوان أي تكون تمثالاً مجسداً، فإن كانت مسطحة لم يحرم عملها مثل النقش في جدار أو ورق أو قماش. الشرط الثاني: أن تكون كاملة الأعضاء، فلو كانت مقطوعة الرأس أو عضو لا يعيش بدونه لم تحرم. الشرط الثالث: أن تصنع الصورة مما يدوم من الحديد أو الحجارة أو غيرها، فإن كانت مما لا يدوم ففيه خلاف (الرددير، بدون ت: 338/2).

- ذهب بعض السلف منهم ابن سيرين، وسعيد بن جبير، وعكرمة، وعطاء بن أبي رباح، وسالم بن عبد الله بن عمر، وعروة بن الزبير، إلى أنه يحرم من الصور والرسم ما هو محترم معظم، أما كان ممتناً في الأرض والبسط والأحذية والأزر والسراويل والخفاف والجوارب والمجالس والمراتب والأرائك فهو جائز؛ واستدلوا ذلك بشرع من قبلنا حيث أن عيسى بن مريم كان يصنع الطين في صورة الطير ليستحيل خلقاً بأمر الله (الطريفي، 2007م: 624 / 2، 625).

استدل الفريق الأول والثاني بجملة من الأحاديث من أهمها: حديث عائشة- رضي الله عنها- قالت: قدم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من سفر، وقد سترت بقرام لي على سهوة لي فيها تماثيل، فلما رآه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- هتكه،

وقال: "أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يظاهون بخلق الله". قالت: فجعلناه وسادة أو وسادتين (البخاري، 1993م: 2221/5)، وفي رواية مسلم: "إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله" (مسلم، 1955م: 1667/3).

أما التصوير الفوتوغرافي أو التصوير الضوئي والتلفزيوني لذوات الأرواح هل يشمل التصوير السابق أم أنه خارج عنه، اختلف في ذلك المعاصرون؛ فذهب فريق منهم¹ إلى أنه داخل في التحريم فهو كسائر التصوير اليدوي المجسم منها والمسطح، ولكن يباح ما تدعوا إليه الضرورة وتقتضيه المصلحة كتصوير من أجل الهوية ورخص القيادة وما شاكلها، وذهب فريق آخر² إلى إباحة التصوير الفوتوغرافي وأنه غير داخل في الصورة المنهية عنه، بشرط ألا تشمل هذه الصور على محرم؛ لأن حقيقة التصوير الفوتوغرافي هي حسب الظل، فهو أشبه بالآلة الطباعة وأجهزة التنضيد الحديثة (مركز التميز البحثي، 2014م: 232-235؛ البوطي، 2006م: 264).

بعد بيان آراء الفقهاء السابقة يمكن لنا معرفة: أن حكم الرسوم المتحركة هو نفس حكم التصوير الضوئي والتلفزيوني، الذي بناه الفقهاء المعاصرون على حكم تصوير الذي ذكره الفقهاء واختلفوا في حكمه، ولكن هناك نقطة يجب بيانها، وهي: مسألة الفائدة من الصور التربوية والتعليمية والترفيهية، ومسألة حاجة العصر والواقع التي تفرض نفسها اليوم على واحد منا؛ لاستخراج الوثائق وما شابهها... ولا يخفى أن الشريعة الإسلامية حرمت التصوير المجسم والمرقوم كما رأينا فيما سبق، للمفاسد التي تنجم عنه، ولكن مع ذلك أباحت المجسم منه لتحقيق هدف تربوي سام عندما أباحت الدمى للأطفال بحيث تكون في ذلك تغذية ورعاية لمشاعر الأمومة في الأنثى الصغيرة وتأهيلها لها، والتصوير المجسم من أشد أنواع التصوير حرمة؛ لكون أشد مضاهاة وأقرب إلى الوثنية، ولكن لخروجه عن قصد المضاهاة وتجرده من مفاصده، ولأنه أصبح له غرض تربوي صحيح، أقره الشرع وأباحه (البوطي، 2006م: 297).

فكذلك الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية التي تخلو من المفاسد والمضار، وتضبط بضوابط الشريعة لها مكانة بارزة في عملية التربية، وعملية تنمية معارف الطفل العلمية والتاريخية، وترشده وتنفره من السلوك المنحرف؛ بالإضافة إلى أنها تسلية وممتعة، فقد يكون غرض اللعبة غرض ترفيهي يروح اللاعب عن نفسه، وينشط به عقله، فيدخل في النوع الجائز الذي لا يخالطه ضرر، ولكن مع الأسف أصبحت هذه الوسيلة بيد المشككين والمضللين وسدنة الفكر الإجرامي واللاأخلاقي حيث يجذبون الأطفال إلى قصص خرافية وأخلاق شاذة وسلوك منحط بصورة مباشرة أو غير مباشرة من خلال الرسوم المتحركة الممنوعة شرعاً، ويدخل في ضمنها الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية التي تؤدي إلى محظور شرعي، كأن تكون تلك الرسوم تظهر العورات أو تقوم بحركات مغرية تنافي الأخلاق والآداب؛ مما يترك أثراً غير مقبول شرعاً في نفس اللاعب أو تأثير شهوته بشكل مباشر أو غير مباشر.

ويخلص بأن نقول: إن الأصل في إنشاء الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية جائز إذا كانت الغاية منها الترفيه المشروع فهي مشروعة؛ لهذا "يجوز صناعة الألعاب الإلكترونية بشرط كونها مباحة في مضمونها، ويجوز اختراعها وتطويرها، وصناعة أجهزتها وملحقاتها وتوابعها، وأخذ المقابل على ذلك" (قطان ولطفي، 2024م: 7)، أما إن كانت الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية تؤدي إلى محظور شرعي بأي شكل من الأشكال؛ فإنشاؤها وصناعتها غير جائز شرعاً. وهنا لا بد من التنبيه إلى أنه لا بد لمؤسسات الدول المسلمة أن تنتشأ وتصنع - ومن باب الضرورة الملحة - أنواعاً من الرسوم المتحركة عامة، والرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية خاصة، وتلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية في ضوابطها وأهدافها، وتضع أطر شرعية لمثل هذا الإنتاج، وكذا وضع ضوابط دقيقة لما يجوز ولما لا يجوز، والتي يجب التقيد بها، حتى يكون إنشاء هذا العمل صحيحاً وسليماً في الميزان الشرعي.

4. حكم ممارسة الألعاب الإلكترونية

¹ منهم الشيخ محمد بن إبراهيم، وابن باز والألباني وغيرهم: مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة. "قسم الأطعمة واللباس والزينة والآداب". الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة. جامعة الإمام محمد بن سعود. الرياض: مركز التميز البحثي. الطبعة 1، 2014م، 231=233.

² منهم: الدكتور محمد توفيق رمضان البوطي، والشيخ محمد رشيد رضا ومحمد نجيت المطيعي وحسنين مخلوف ومحمد الشعراوي وغيرهم: محمد توفيق رمضان البوطي. التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة. دمشق: دار الفارابي. الطبعة 2، 2006م. 263، 264؛ ومركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة. "قسم الأطعمة واللباس والزينة والآداب". 233=235.

لا يخفى أن الألعاب الإلكترونية كغيرها من الأدوات والأجهزة التي يستخدمها الإنسان فهي دائرة بين الصلاح والفساد وبين الخير والشر، فقد تستعمل في الخير فتكون أداة خير وتستعمل في الشر فتكون أداة شر، و"الأصل في الأشياء الإباحة الأصلية" (السيوطي، 1983م: 60)، فالأصل في الألعاب الإلكترونية هي الإباحة؛ ودل على ذلك النصوص الشرعية الواردة في عموم إباحة اللعب واللهو بالأدوات المباحة منها قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف 32/7]، وما اتفق عليه الفقهاء من جواز لعب الرجل مع امرأته، واللعب بالقوس والفرس والمسابقة بالإبل والخيول والدواب (الصاعدي، 2020: 23)، ودليله قول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل شيء يلهو به ابن آدم فهو باطل إلا ثلاثاً: رميه عن قوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله؛ فإنهن من الحق" (أحمد، 2001م: 573/28) وغيرها من النصوص التي يطول ذكرها، ولكن هذا الحكم قد يتغير حسب الظروف ومقتضيات التي ترافق أو تنتج عنها اللعبة؛ ولكي نعرف حكم ممارسة الألعاب الإلكترونية فلا بد أن نضع وصفاً دقيقاً للألعاب التي يحرم اللعب بها، والألعاب التي يباح اللعب بها، فهنا إما أن تغلب مفساد اللعبة الإلكترونية على منافعها أو تغلب المنافع المفسدة وإما أن تتساوى فيها المنافع والمفاسد أو تخلو منهما، أو تؤدي اللعبة إلى كل من المنفعة أو المفسدة، وفيما يلي نفضل كل قسم منها بالبيان والتفصيل:

1.4. الألعاب الإلكترونية التي تغلب مفسادها على منافعها أو تؤدي إلى كثرة المفساد

هناك ألعاب إلكترونية تغلب فيها المفساد والمضار على منافعها؛ فقد تكون اللعبة أداة إضرار ديني أو سلوكي أو أممي أو صحي أو اجتماعي، فاللعبة التي تحتوي على العنف أو الشذوذ الجنسي أو اعتداء على المقدسات والرموز الدينية أو قتل الآخرين، وتدمير ممتلكاتهم أو تناول المحرمات والمخدرات، أو تؤدي اللعبة الإلكترونية إلى كثرة المفساد، كأن تؤدي اللعبة إلى تبذير أحاسيس اللاعب بها أمام المنكرات أو مشاهد العنف أو الانغماس في الشهوات أو التهاون في الفرائض والثوابت الدينية أو الإدمان، والإضرار بأجهزته العصبية والنفسية والسمعية والبصرية، وغيرها من المفساد والمضار التي قد لا تُعد ولا تُحصى. وهنا سوف نذكر بعض الأسباب التي تنزل بالألعاب الإلكترونية إلى الحرمة بسبب احتوائها على كثرة المفساد أو تؤدي إلى ذلك، منها:

1. أن تحتوي اللعبة الإلكترونية على كراهية الإسلام والمسلمين، وزرع الفرقة والتعصب والكراهية والتمييز والعنف والإساءة لهم وللرموز الدينية والشعائر الدين؛ كالعبة (First to Fight) التي تطهر المدن من أصحاب اللحي، وتقصف المساجد عند سماع الأذان منها، وتطلق النار على المصالحف، ولا يتقدم اللاعب إلا بتطهير المدينة من المسلمين ومساجدهم ورموزهم وشعائهم، وتسمية المسلمين فيها بالإرهابيين (العيسى، 2024م). وقد دلت على حرمة مثل هذه الألعاب قوله تعالى في وصف المنافقين حين استهزؤوا: ﴿قُلِ اسْتَهْزِئُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحَدَّرُونَ. وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِإِنَّهٗ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ. لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبُ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [التوبة: 9/64 - 66].

2. أن تحتوي اللعبة على اعتقادات كفرية، أو ألفاظ شركية، وتحريف للعقائد والمعتقدات، فلا يحل تزيين التزييل والشرك، أو من يدعي وجود شخصيات تمثل الآلهة وتقدر على الإحياء والإماتة، ومضاهاة الخالق، أو تقديس الأصنام والتمائيل والصليبان وتمجيدها، مثل لعبة إله الحرب (God of War). وقد دل على حرمة هذه الألعاب أحاديث كثيرة منها: قوله صلى الله عليه وسلم: "إن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله، لا يلقي لها بالاً، يهوي بها في جهنم" (البخاري، 1993م: 2377/5).

3. أن تحتوي اللعبة على محتوى يتعارض مع الأخلاق والقيم الإسلامية، كمشاهد التعري التي تنثير الغرائز أو الموسيقى الصاخبة أو على تعليم السحر والإقرار به وتمجيده، أو الشعوذة أو الشتائم والسباب والبذي من الأقوال والأفعال، أو تشتمل على الكذب أو الخيانة أو الأيمان الكاذبة أو الظلم والتعدي على الآخرين، أو الزنا أو القذف أو السرقة أو الغصب أو غيرها من الأفعال المشينة؛ هذا وقد نهى رسول الله عن هذه المنهيات، فقال: "فما أمرتكم من شيء، فأتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم من شيء فاجتنبوه" (ابن حبان، 2012م: 472/5)، ومن ألعاب هذا النوع لعبة الحوت الأزرق، ولعبة تحدي مومو، ولعبة مريم، والبيوكيمون، ولعبة نداء الواجب، وغيرها.

4. أن تشغل اللعبة عن الواجبات والفروض الدينية والدنيوية مثل الصلاة والعمل، أو عن مصلحة النفس والأهل وعن صلة الأرحام أو عن بر الوالدين. وهذا النوع يشمل جميع الألعاب التي لا يتقيد اللاعب بهذه الآداب والواجبات؛ فإن الإنسان خلق ليعبد الله ويوحده، والإشغال عن هذه الغاية باللعب محذور، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 51/56].

5. أن يتعرض اللاعب بالألعاب الإلكترونية للأضرار البدنية أو النفسية أو العقلية، كالإكتئاب، والإدمان، والإرهاق الشديد، والإصابة بأمراض العيون والتشنجات العصبية، وقد نهى الشريعة الإسلامية عن الضرر، وإهلاك النفس وإتلافها، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 1/195].

6. الألعاب التي تؤدي إلى عدم امتثال اللاعب بها للأنظمة الوطنية والدولية المعمولة بها في مجال الألعاب الإلكترونية، كعدم امتثاله لحقوق الملكية الفردية والفكرية والعامّة، وحماية الخصوصية الشخصية، وأمن المعلومات، وانتهاك القوانين؛ وقد أمر الله تعالى أن يوفي المسلم بالعقود ويلتزم بها فقال: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ﴾ [المائدة: 5/1].

فمحور الحكم في هذا القسم من الألعاب الإلكترونية هو: وجود مفساد ومضار في اللعبة بحد ذاتها- كون الوسيلة مضرة- أو أن تؤدي إلى مفساد- الغاية منها مضرة وفاسدة-؛ فيكون حكم اللعب بها وممارستها هو الحرمة.

2.4. الألعاب الإلكترونية التي تغلب منافعها على مفسادها أو تؤدي إلى منفعة معتبرة

لاحظنا فيما سبق أن أكثر الألعاب الإلكترونية لها تأثير سلبي على مستوى الفرد والمجتمع، لكن هناك ألعاب لها جوانب إيجابية في الواقع وهي قليلة، أو ربما يخرج لنا المستقبل ألعاب لها فوائد كثيرة أكثر مما نتصور أو نبتغي- لا سيما إذا عمل المسلمون حسب واجباتهم الدينية والدنيوية-، فمن الألعاب الإيجابية تلك التي توفر فرص للتعليم على اللغات، ومسابقات على تطوير ثقافة الفرد الدينية والدنيوية، وتساعد على تحسين القدرات العقلية والبصرية والمعرفية، وتزيد من الإبداع الذهني والفكري، وتساعد على حل المشكلات وتوسع المدارك، وتطور حسن المبادرة والتخطيط والمنطق السليم، وتُحسِّن بعض المهارات الاجتماعية والأكاديمية كمهارة الكتابة والبحث عن المعلومات، وغيرها من المنافع التي تعكس فائدتها على الفرد والمجتمع.

من إحدى الجوانب المفيدة في الألعاب الإلكترونية هي المنافسة والتحدى المرغوب دون المذموم، إذ تشجع بعض المسابقات المتسابقين على تطوير مهاراتهم والسعي لتحقيق النجاح، وهناك بعض ألعاب الألغاز والذكاء، فمثل هذه الأنواع تكون مستحبة وتدخل من باب المصالح المرسلّة؛ لأنها تعمل على تنمية القدرات العقلية للاعب؛ يقول الإمام عز بن عبد السلام: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفساد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16] ...، وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة" (العز بن عبد السلام، 1991م: 98/1)؛ فهذه الألعاب الإلكترونية التي تم تصميمها لفوائد ومصالح دينية أو دنيوية أو تنتج مصالح مع خلوها عن المفساد المضرة، يستحب ممارستها واللعب بها إذا دعت إليها الحاجة.

وقد صممت بعض الألعاب من أجل الترفيه والترويج والتسليّة أو تؤدي إلى مصلحة معتبرة فهي مباحة في الشريعة الإسلامية إذا خلت من الموانع الشرعية.

كما أن هناك نوعاً من الأمراض الذهنية أو النفسية التي يتم وصف بعض الألعاب الإلكترونية كجزء من العلاج لخروج من حالاتهم المرضية تلك؛ ففي هذه الحالة تكون حكم ممارسة هذه الألعاب دائراً بين الإباحة والوجوب، فأما الإباحة؛ لأن الشرع حث على التداوي ورغب فيه، فقد جاء في قول النبي - صلى الله عليه وسلم-: "تداواوا عباد الله؛ فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء" (ابن حبان، 2012م: 2/248). وقد يجب التداوي عندما يؤدي المرض إلى إتلاف النفس وإهلاك البدن؛ وحفظ النفس وعدم إهلاكها واجب ومقصد من مقاصد الشرع الحكيم، فعندما لا يتم حفظ النفس إلا بالتداوي فالتداوي يصبح واجباً مثله، والقاعدة الشرعية تقول: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" (السبكي، 1991م: 88/2).

فمحور الحكم في هذا النوع من الألعاب هو أن يغلب المنافع المفساد؛ فيكون الحكم دائراً بين الإباحة والاستحباب والوجوب.

3.4. الألعاب الإلكترونية التي تتساوى فيها المنافع والمفاسد أو تخلو منهما

هناك أنواعاً أخرى من الألعاب الإلكترونية التي تدخل فيها المنافع ويستفيد الإنسان منها ولكنها في الوقت ذاته لا تخلو من المفاسد، أو لا يمكن تجنب اللعبة منها، أو ربما تكون النتيجة التي يحصل من اللعب بنوع معين من الألعاب الإلكترونية مصلحة متساوية مع مفسدة، فتتساوى حينها المنافع والمفاسد أو تتقارب.

فإذا كانت المصلحة متساوية مع المفسدة، نتج عنها بالتالي تعارض الأمر بفعل المصلحة والنهي عن فعل المفسدة، وقد دلت القواعد الشرعية على أنه إذا تعارض الأمر والنهي فُدِّمَ النهي؛ لما مرَّ من قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "فما أمرتكم من شيء، فأتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم من شيء فاجتنبوه" (ابن حبان، 2012م: 472/5)؛ ذلك لأن "دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح" (السبكي، 1991م: 1 / 105)، كما بينها الإمام القرافي حين قال: "درء المفاسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأنظر فيقدم المحرم ها هنا فيكون الورع الترك" (القرافي، بدون ت: 4 / 212).

كل هذا يظهر لنا جلياً حكم الألعاب الإلكترونية التي تتساوى فيها المنافع والمفاسد أو تؤدي إلى منفعة متساوية مع مفسدة، فاجتنبها أولى من فعلها، كما أن قواعد الورع والتقوى التي أمرنا الشرع الإسلامي الامتنال بها أيضاً توجب علينا أن ننتهي عن الدخول في أمور اشتبهت فيها الحل والحرمة؛ فإن ذلك أيراً لدين المرء وعرضه.

أما الألعاب الإلكترونية التي لا تحتوي على موانع شرعية ومفاسد وفي نفس الوقت لا تحتوي على منافع ترجو من اللعبة الإلكترونية، فحكم هذه النوع هو البقاء على الأصل وهو الإباحة - كما مرَّ سابقاً -؛ لأن الأصل في الترفيه واللهو الخالي من الموانع الشرعية والمفاسد باقي على الإباحة، ودل على ذلك أحاديث كثيرة منها: حديث أنس بن مالك قال: "أتى عليّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأنا ألعب مع الغلمان، قال: فسلم علينا، فبعثني إلى حاجة فأبطأت على أمي، فلما جئت قالت: ما حبسك؟ قلت: بعثني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لحاجته. قالت: ما حاجته؟ قلت: إنها سرٌّ. قالت: لا تحدثن بسر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أهدأ" (مسلم، 1955م: 4 / 1929)، وحديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: "والله لقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقوم على باب حجرتي، والحبيشة يلعبون بحرابهم، في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يسترنني بردائه، لكي أنظر إلى لعبهم، ثم يقوم من أجلي، حتى أكون أنا التي أنصرف، فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن، حريصة على اللهو" (البخاري، 1993م: 1 / 173؛ مسلم، 1955م: 2 / 609).

فمحور الحكم في هذا النوع من الألعاب الإلكترونية هو أن تتكافى المنافع مع المفاسد وتتساوى، أو أن تؤدي اللعبة إلى منفعة متساوية مع مفسدة؛ فيكون الحكم هو: اجتناب هذه اللعبة وتقديم المفسدة على المصلحة، لكن إن خلت الألعاب الإلكترونية من المنفعة والمفسدة بحد سواء؛ فحكمها يبقى على الأصل وهو الإباحة.

5. حكم كسب المال في مسابقات الألعاب الإلكترونية

عدَّ الإسلام المال ضرورة من ضروريات الحياة؛ وشرع في سبيل اكتسابه وتحصيله مجموعات من التشريعات والتوجيهات، بل في صيانتها وحفظه وتنميته؛ لذا فكسب المال أمر مهم يجب التنبيه إليه ومعرفته ودراسته، وتعتبر الألعاب الإلكترونية اليوم طريق من طرق كسب المال، حيث تنبتق لنا كل يوم لعبة جديدة لها عقود وشروط جديدة، تتسابق فيها الشركات لكسب المال، وتدعو المشاركين في اللعبة إلى كسب المال عن طريق مسابقات تجرى بين اللاعبين فيها، وقد سبق أن الألعاب الإلكترونية إذا خلت من المحاذير الشرعية فهو أمر مشروع ومقبول؛ وبالتالي نقول هنا أن المسابقات في هذا النوع من الألعاب الإلكترونية المشروعة تجوز، ضمن شروط وأنواع المسابقات التي أجازها الشرع وأباحها. وتعتبر المسابقات في الفقه الإسلامي مشروعاً إذا توافرت فيها عدة شروط، منها:

أولاً. عدم وجود الغرر: يجب أن تكون المسابقة خالية من الغرر أو المخاطرة العالية التي قد تؤدي إلى الظلم أو عدم اليقين. ثانياً. المشروعية: يجب أن تكون المسابقة قائمة على أمر مشروع، مثل الرياضة أو الألعاب التي لا تتعارض مع أحكام الشريعة. ثالثاً. تحديد الجائزة: يجب أن تكون هناك جائزة محددة وواضحة، سواء كانت مالية أو عينية. رابعاً. التراضي: يجب أن يتفق جميع المشاركين على شروط المسابقة، وأن تكون بشكل عادل دون إكراه. خامساً. الإعلان عن الشروط: يجب أن تكون شروط المسابقة معلنة وواضحة للجميع قبل البدء فيها. سادساً. عدم التعلق بالمحرمات: يجب ألا تحتوي المسابقة على عناصر

محظورة، مثل القمار أو الأعمال التي تتعارض مع القيم الإسلامية. فإن هذه الشروط تساعد على ضمان أن تكون المسابقات عادلة ومشروعة، مما يساهم في تعزيز الأخلاق والسماحة في العقود المالية (الحسين، 2023: 55).

قبل الشروع في بيان حكم كسب المال في مسابقات الألعاب الإلكترونية المشروعة يجب أن نعلم أن هناك نوعين للمسابقات بشكل عام هما: المسابقات التي تجري بدون عوض، والمسابقات التي تجري على عوض، ولكن المسابقات التي تجري بعوض قد يكون هذا العوض من أحد اللاعبين أو كليهما، وقد يكون من طرف ثلاث أجنبي عن اللعب، وعليه فسوف نبين حكم هذين النوعين من المسابقات، وذلك فيما يأتي:

1.5. مسابقات الألعاب الإلكترونية التي تجري بدون عوض

تجري بعض مسابقات الألعاب الإلكترونية على شكل حروب أو ألعاب فروسية أو مسابقات رماية، أو مسابقات لكسب معارف وثقافات تتعلق بعلوم المعرفية والإسلامية وبمختلف الفنون كالتاريخ والسيره والفقه وتلاوة القرآن وتفسيره، أو معلومات تتعلق باللغات واختلافها وغير ذلك مما لها أهداف بناءة تدخل في القسم المشروع من الألعاب الإلكترونية، وغالباً ما تكون عبارة عن منافسة بين شخصيين أو مجموعة أشخاص أو شركة معينة مع لاعب واحد أو أكثر.

فإذا كان هذا النوع من المسابقات المباحة في أصلها وجرت بغير عوض مالي أو منفعة جازت، فقد قال الإمام ابن قدامة: "وأجمع المسلمون على جواز المسابقة في الجملة، والمسابقة على ضربين؛ مسابقة بغير عوض، ومسابقة بعوض. فأما المسابقة بغير عوض، فتجوز مطلقاً من غير تقييد بشيء معين" (ابن قدامة، 1997م: 13)؛ فـ" المسابقات في الألعاب الإلكترونية عبارة عن منافسة بين شخصيين أو أكثر يمارسون لعبة إلكترونية، وهذه الألعاب إن كانت نافعة وخلت من المخالفات الشرعية تجوز بلا عوض" (عثمان، 2021م: 323)؛ ودلت على مشروعية المسابقة بغير عوض أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان في سفر مع عائشة، فسابقته على رجليها، فسبقته، قالت: فلما حملت اللحم، سابقته فسبقني، فقال: " هذه بتلك" (أبو داود، 2009م: 3/29).

فمحور الحكم في المسابقات داخل الألعاب الإلكترونية التي تجري بلا عوض إذا كانت اللعبة الإلكترونية بحد ذاتها مشروعة فالمسابقة فيها مشروعة إذا كانت بلا عوض وبذل مال.

2.5. مسابقات الألعاب الإلكترونية التي تجري على عوض

سبق أن بينا أن المسابقات التي تجري على عوض قد يكون هذا العوض من أحد اللاعبين أو كليهما، وقد يكون من طرف ثلاث أجنبي عن اللعب، والأجنبي قد يكون إمام المسلمين أو غيره، وهنا نذكر باختصار حكم المسابقات بشكل عام ثم نبين هل يجري ذلك على المسابقات الألعاب الإلكترونية أيضاً أم لا؟

فقد " انعقد الإجماع على جواز بذل الإمام لعوض المسابقة، والجمهور على جوازه من أجنبي أو من أحد المتسابقين. أما إذا كان بذله من جميع المتسابقين، فالجمهور على منعه. وهناك قول بجوازه. ولكل قول دليله" (الشثري، 1997م: 290)، هذا مختصر ما ذكره أئمة الفقهاء ومذاهبهم في مسألة المسابقات المشروعة إذا كانت بعوض، لكن هل تدخل مسابقات الألعاب الإلكترونية ضمن المسابقات المنصوص عليها والمشروعة في الفقه الإسلامية أم لا، وبالتالي هل يصح جواز أخذ العوض في مسابقات الألعاب الإلكترونية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال سنبين ما هي المسابقات التي يجوز أن تكون على عوض مالي؟

أولاً. الأنواع المسابقات التي تجوز على عوض

تدور الإجابة على هذه المسألة حول حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيما رواه أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: " لا سبق إلا في خف أو في حافر أو نصل" (أبو داود، 2009م: 3/29؛ ابن حبان، 2012م: 28/5). فقد اتفق الفقهاء على جواز المسابقة بعوض في هذه الأنواع المنصوص عليها في الحديث الشريف، وهي ما كانت في النصل أو الخف أو الحافر، والنصل: هو السهم ذو النصل، والحافر: الفرس، والخف: البعير، فبغير الحديث عن كل واحد منها جزء منه يختص به، ولكن اختلف الفقهاء هل يجوز سبق بعوض في غير ما ذكر في الحديث الشريف؟ ذهب الحنفية إلى أن السبق يكون على هذه الثلاثة وعلى القدم أيضاً، وإنما زادوا السبق على القدم؛ لحديث عائشة السابق ذكره، بينما توسع الشافعية فألحقوا بهذه الثلاثة ما كانت في معناها، أي كل نافع في الحرب؛ فقالوا: بجواز المسابقة على عوض

بالسهام المزارق والرمح والرمي بالحجارة بمقلع أو يد الرمي بالمنجنيق والرمي بالإبر وبالمسلات والتردد بالسيوف والرمح وبنقد الطين والرصاص ونحوها. أما المسابقة على الأقدام والزوارق والسفن فلا تنفع في الحرب فهي مباحة ولا تجوز على عوض. وألحق الشافعية بالخيل: الفيلة والبغال والحمير فتصح المسابقة عليها بعوض؛ لذا لا تصح المسابقة بعوض على الكلاب ومهارشة الديكة ومناطحة الكباش ولا على طير وصراع، وكل ما لا ينفع في الحرب كالثبائك والمسابقة على البقر فتجوز بلا عوض، أما الغطس في الماء إن جرت العادة بالاستعانة به في الحرب فيجوز بلا عوض (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983م: 24/126، 127).

إذن فالمالكية والحنابلة خصوا المسابقة بعوض على الأنواع المذكور في الحديث الشريف السابق؛ لأنها من آلات الحرب المأمور بتعلمها، وإحكامها والتفوق فيها، وفي المسابقة بها مع العوض مبالغة في الاجتهاد، والإحكام لها، وقد ورد الشرع بالأمر بها، والترغيب في فعلها (ابن قدامة، 1997م: 13/406)؛ بينما زاد الحنفية على هذه الثلاثة المسابقة على الأقدام لورود الحديث بها، وجوز الشافعية المسابقة بعوض على كل نافع في الحرب.

ثانياً: هل تدخل مسابقات الألعاب الإلكترونية ضمن المسابقات المشروعة

الألعاب الإلكترونية تجري على أجهزة وأدوات إلكترونية وفي عالم افتراضي، أما المسابقات المشروعة بعوض إنما تجري بين المتسابقين، وتحتاج إلى شروط وعقد، والعقد لا يصلح إلا بين طرفين حقيقيين، ولقد تعرض الباحثين المعاصرين إلى صحة جواز أخذ العوض على مسابقات الألعاب الإلكترونية ودخولها ضمن المسابقات المشروعة؛ فقد توصل الباحث سعد الشثري في دراسة فقهية أصولية أجراها في حكم المسابقات وأحكامها في الشريعة الإسلامية، ورأى أن الغالب في هذه المسابقات أنها تعتمد على المهارة الذهنية والتصرفات الفردية، وهي مختلفة النواحي: فمنها حروب وهمية تدرّب على أحوال مشابهة لها، ومنها ما تنمي المعلومات وتزيد الاهتمامات، ومنها ما تكون على شكل مسابقات الطبيعية في أشكال مختلفة وأنواع متعددة، ورأى جواز اللعب بها فيما يفيد بدون أن تضر باللاعبين بها وتصدهم عن واجب شرعي، مع تحريم بذل العوض فيها، وعلل ذلك بأنها ليست من آلات الجهاد، ولا فيما يتقوى به في الجهاد، وهي ليست قائمة على المصادفة (الشثري، 1997م: 232). هنا يرى الشثري أن مسابقات الألعاب الإلكترونية ما كانت من الأنواع المفيدة هي جائزة، ولكن لا يرى جواز أخذ العوض عليها؛ لأنها ليست من آلات الجهاد.

وذهب باحثان من اللجنة العلمية في رابطة العلماء السوريين في حكم هذه المسألة إلى: أن المسابقات التي تجري في الألعاب الإلكترونية لأفضل تصميم أو برمجة أو تصنيع، إن كانت خالية من المحظورات الشرعية فهي مباحة شرعاً، ويجوز أخذ العوض وبذل المال فيها؛ لما فيها من مواكبة للتطور العلمي والتقني، والمسابقات التي تجري في الألعاب الإلكترونية المباحة داخل محال هذه الألعاب مباحة شرعاً إن كانت بدون عوض وبدون مراهنات، فإن صاحبه ذلك فهي قمار محرم شرعاً، والمسابقات التي تجري في الألعاب الإلكترونية المباحة داخل محال هذه الألعاب دون أن يدفع المتسابقون شيئاً؛ ويخصص لها صاحب المحل جوائز هي مسابقات مباحة ولا شيء فيها، وأنها من صور الرهان التي اتفق الفقهاء على جوازها، حيث يقدم طرف خارجي مالا يأخذه السابق من المشتركين (قطان ولطفي، 2024م: 12).

فالباحثان في رابطة العلماء السوريين يريان إن كانت المسابقات في الألعاب الإلكترونية كجُعَلٍ لمن يصنع أفضل تصميم أو برمجة وكانت اللعبة مشروعة جاز أخذ العوض عليها، وكذلك إن كان الجُعَل في المسابقات في الألعاب الإلكترونية من طرف خارجي جاز أخذ العوض أيضاً، ويعلم من هذين الرأيين أن أصحابها يرون أن الألعاب الإلكترونية وإن كانت تجري في عالم افتراضي فهو يقيسون على العالم الحقيقي، ويسمون بها بالمسابقات ويطلقون عليها أحكام كأحكام العالم الحقيقي، وهذا ما يراه باحث آخر هو عبد النافع الحسين حيث قال في أطروحته: إن العقد في المسابقات الألعاب الإلكترونية بين المتنافسين قائم في العالم الحقيقي واللعبة ما هي إلا أداة اللعب، وليس في عالم الافتراضي، ويرى أن الجوائز الناتجة عن مثل هذه المسابقات هي ذات مردود حقيقي؛ وذلك لأن المتسابق يستطيع تحويلها إلى نقود، ويستدل على ارتباط العالم الافتراضي بالعالم الحقيقي بالواقع: المتاجر الإلكترونية، والمدارس الإلكترونية... وأن الناس يتعاملون معها بواقعية وثقة تصل إلى درجة المتاجر والمدارس الواقعية؛ لهذا يقرر أن مسابقات الألعاب الإلكترونية تتفق مع المسابقات المنصوص عليها في الأحاديث التي سبقت من حيث الدلالة والعلة، لا من حيث اللفظ والاسم، وأن الألعاب الإلكترونية المشروعة تحاكي الواقع بأدق تفاصيله ضمن منصة العالم الافتراضي والتي تشبه حروب العصر الحديث، وهذا يثبت الجواز في الألعاب الإلكترونية النافعة التي تشمل على العلوم الشرعية، فأجاز

المسابقات في الألعاب الإلكترونية بعوض بشروط التي ذكرها الفقهاء في شروط المسابقات المنصوص عليها في الشرع الإسلامي (الحسين، 2023م: 51-55).

ويرى عيد أحمد عثمان أن مسابقات الألعاب الإلكترونية بعوض تجوز- ضمن الشروط التي ذكرها في المسابقات المشروعة- بشروط وهي: 1. أن يتحقق اللعبة الإلكترونية أثر في تنمية مهارات الطفل وتربيته على الفضائل. 2. ألا يكون هناك خطر على كلا الطرفين؛ لأن هذه صورة القمار المحرمة إجماعاً. 3. ألا يترتب عليها ترك واجب أو فعل محرم (عثمان، 2021م: 323).

دلت الدراسات المعاصرة- التي ذكرناها- على أن هناك رأيين في صحة المسابقات التي تجري في الألعاب الإلكترونية بعوض، الرأي الأول: يجوز اللعب بها إن كانت نافعة وغير مضرّة ولم تصد عن واجب شرعي، ولكن لا يجوز بذل العوض فيها ويحرم؛ لأنها ليست من آلات الجهاد. والرأي الثاني: المسابقات في الألعاب الإلكترونية المشروعة بعوض جائز بشروط التي ذكرها الفقهاء في شروط المسابقات المنصوص عليها في الشرع الإسلامي.

نقول بالرجوع إلى آراء أئمة الفقهاء في حكم المسابقات التي تجوز أن تجري على عوض؛ فقد خصها الجمهور بالمنصوص عليها فقط، وهي النصل والخف والحافر، وزاد الحنفية القدم، وزاد الشافعي في كل ما هو نافع في الحرب أي الجهاد. وقد توصلنا من قبل أن الألعاب الإلكترونية إن كانت مفيدة وليس فيها مفسد ومناهي ومحاذير شرعية يجوز اللعب بها، أما حكم جواز أخذ العوض عنها في المسابقات التي تجري ضمن هذه الألعاب فهي تحتاج إلى إيضاح أكثر؛ من جهة هل يصح حقاً قياس الألعاب الإلكترونية التي تجري في عالم افتراضي- وما يجري فيها من فنون الحروب وتعليم أساليب القتال في الحرب والجهاد- على العالم الحقيقي والمسابقات المشروعة؟ وهل هي حقاً تحقق نفس العلة والغاية التي تجري في العالم الحقيقي وفيما هو نافع في الحرب والجهاد؟

إنني أميل إلى أن الألعاب الإلكترونية التي تجري فيها الحروب وتعليم أساليب القتال والحرب لم تصل بعد في زمننا إلى مستوى يكون عالم الافتراضي كالعالم الحقيقي بكل بتفاصيله، ولا سيما أن منتجو الألعاب الإلكترونية والقائمين على تصميمها ليسوا من المسلمين ولا في أيديهم، ولكن ربما يصمم المسلمون ألعاباً إلكترونية في المستقبل القريب أو البعيد تهدف إلى تعليم الشباب المسلم إلى حركات القتال والحرب من أجل تعليمهم الدفاع عن الأرض والأوطان والأنفس، وما تدخل في باب التدريب على الجهاد وما يقصده الفقهاء من قولهم "كل ما هو نافع في الحرب والجهاد"، وتجري فيها المنافسات والمسابقات، حينها يمكن القول: إن الألعاب الإلكترونية من هذا النوع تهدف في الحقيقة ما تهدف إليها كل المسابقات المنصوص عليها في الأحاديث، وحينها يكون الحكم متطابقاً، أما إلى الآن فلم نرى في عالم الألعاب الإلكترونية هذا الذي نرجوه ونأمله؛ بحيث تكون الوسيلة والغاية متطابقة بين المسابقات المنصوص عليها وبين المسابقات الألعاب الإلكترونية.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة بعد أن تناولت مفهوم الألعاب الإلكترونية وأقسامها، وتحدثت عن كيفية إنشاء الرسوم المتحركة فيها، تبين أن حكم إنشاء الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية جائز إذا كانت للترفيه المشروع فهي مشروعة، لهذا يجوز صناعة الألعاب الإلكترونية إذا كانت مباحة في مضمونها، كما يجوز اختراعها وتطويرها، وصناعة أجهزتها وملحقاتها وتوابعها، وأخذ المقابل على ذلك، أما إن كانت الرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية تؤدي إلى محظور شرعي بأي شكل من الأشكال؛ فإنشاؤها وصناعتها غير جائز شرعاً.

كما بينت الدراسة أن الأصل في ممارسة الألعاب الإلكترونية هي الإباحة، ولكن هذا الحكم قد يتغير حسب الظروف ومقتضيات التي ترافق أو تنتج عنها اللعبة؛ فإن حوت اللعبة الإلكترونية بحد ذاتها على مفسد ومضار أو أدت إلى مفسد فهذه اللعبة يحرم اللعب بها وممارستها. أما إن غلبت المنافع المفسدة؛ فيكون الحكم ممارسة هذه الألعاب الإلكترونية دائراً بين الإباحة والاستحباب والوجوب. أما إن تساوت المنافع مع المفسد، أو أدت اللعبة إلى منفعة متساوية مع مفسدة؛ فيكون الحكم هو اجتناب هذه اللعبة وتقديم المفسدة على المصلحة، لكن إن خلت الألعاب الإلكترونية من المنفعة والمفسدة بحد سواء؛ فحكمها يبقى على الأصل وهو الإباحة.

كما توصلت الدراسة إلى أن حكم مسابقات الألعاب الإلكترونية التي تجري بلا عوض إذا كانت اللعبة الإلكترونية بحد ذاتها مشروعية فالمسابقة فيها مشروعة إذا كانت بلا عوض وبذل مال. أما إن كانت مسابقات الألعاب الإلكترونية المشروعة

بعوض، وكانت مما تهدف إلى تعليم الشباب المسلم إلى حركات القتال والتنافس عليها بحيث تكون الوسيلة والغاية نافعة في تعليم على أساليب القتال والجهاد، وتكون نافعة في ذلك كألعاب التي نص الشرع على جوازها، حينها تكون أخذ العوض عليها جائزاً— وهذا لم يتحقق بعد تطبيقها ووجودها في العالم الإسلامي— وعند وجودها وتحكم المسلمين بها ووضعهم الشروط والعقود لها، حينها تصح أخذ العوض عنها، وتكون من باب ما ينفع من تعليم أساليب القتال والجهاد.

أخيراً: هنا لا بد من التنبيه إلى أنه لا بدّ لمؤسسات الدول المسلمة أن تنشأ وتصنع— ومن باب الضرورة الملحة— أنواعاً من الرسوم المتحركة عامة، والرسوم المتحركة في الألعاب الإلكترونية خاصة— ذات أهداف علمية ودينية وثقافية—، وأن تلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية في ضوابطها وأهدافها، وأن تضع أطر شرعية لإنتاج مثل هذه الألعاب، وأن تضع ضوابط دقيقة لما يجوز ولما لا يجوز، حتى يكون إنشاء هذا العمل صحيحاً وسليماً في الميزان الشرع، وعليهم إنشاء مسابقات في مثل هذه الألعاب الإلكترونية المشروعة بحيث تكون تحت معايير شرعية وأخلاق إسلامية يتحكم بها المسلمون ولا يكونوا تبعاً للأمم أخرى، وأن يكون لهم استقلالية تامة في جميع جوانب الحياة حتى في ألعابهم وملهياتهم وأساليب الترفيه واللهو، وأن يكون أمورهم بأيديهم لا بيدي أعدائهم.

المصادر والمراجع

- ابن الملقن، عمر بن علي. *البر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير*. تحقيق: مصطفى أبو الغيط. الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع. الطبعة 1، 2004م.
- ابن الملقن، عمر بن علي. *التوضيح لشرح الجامع الصحيح*. تحقيق: خالد الرباط. دمشق: دار النوادر. الطبعة 1، 2008م.
- ابن حبان، محمد بن حبان. *صحيح ابن حبان*. تحقيق: محمد سونمز وخالص أي دمير. بيروت: دار ابن حزم. الطبعة 1، 2012م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. *المغني*. تحقيق: عبد الله التركي. الرياض: دار عالم الكتب. الطبعة 3، 1997م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، 1431هـ/2009م.
- أحمد، علي الهماي. *اللعبة وأثره على عملية التعليم لدى أطفال مرحلة ما قبل المدرسة*. مجلة كليات التربية، جامعة الزاوية، ليبيا، 6/1 (2016م).
- أمين، محمد. دليلك الشامل إلى برمجة الألعاب. موقع أكاديمية. تاريخ الوصول: 2024/07/21م.
- <https://academy.hsoub.com/programming/game-development/%D8%AF%D9%84%D9%8A%D9%84%D9%83-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D9%85%D9%84-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%A8%D8%B1%D9%85%D8%AC%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%A8-r2304>
- البخاري. محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق: مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير. الطبعة 5، 1993م.
- البوطي، محمد توفيق رمضان. *التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة*. دمشق: دار الفارابي. الطبعة 2، 2006م.
- الحسين، عبد النافع محمود. *الألعاب الإلكترونية في الفقه الإسلامي دراسة فقهية تطبيقية*. تركيا: جامعة بنغول، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، رسالة ماجستير، 2023م.
- الدردير، أحمد. *الشرح الكبير على مختصر خليل*. بيروت: دار الفكر. بدون ت، ت.

- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. *الأشباه والنظائر*. تحقيق: عادل الموجود وعلي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة 1، 1991م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الأشباه والنظائر*. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة 1، 1983م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *الأمم*. بيروت: دار الفكر. الطبعة 2، 1983م.
- الشنثري، سعد بن ناصر. *المسابقات وأحكامها في الشريعة الإسلامية*. الرياض: دار العاصمة، الطبعة 1، 1997م.
- الصاعدي، منال بنت سليم. *الألعاب الإلكترونية وأحكامها الشرعية دراسة فقهية مقارنة*. مجلة الجمعية الفقهية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، الرياض، 49/340 (2020م).
- الطريفي، عبد العزيز بن مرزوق. *التفسير والبيان لأحكام القرآن*. تحقيق: عبد المجيد بن خالد المبارك. الرياض: دار المنهاج، الطبعة 1، 1438هـ/2007م.
- عثمان، عيد أحمد الهادي. *الألعاب الإلكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي*. مجلة قطاع الشريعة القانون، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، القاهرة، 12/1 (2021م).
- العز، عبد العزيز بن عبد السلام. *قواعد الأحكام في مصالح الأناس*. تحقيق: طه عبد الرؤوف. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. 1991م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. *الفروق اللغوية*. تحقيق: محمد سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع. 1991م.
- العيسى، لولوة حامد. "لعبة First To Fight". موقع الثقافة الإسلامية. تاريخ الوصول: 07/23 /2024م. <https://slm404.wordpress.com/2012/07/18/%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A9-first-to-fight>
- القرافي، أحمد بن إدريس. *أنوار البروق في أنواع الفروق*. بيروت: عالم الكتب. بدون ط، ت.
- قويدر، مريد. *أثر الألعاب الإلكترونية على السلوكيات لدى الأطفال*. الجزائر: جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والأعلام، رسالة ماجستير، 2012م.
- الكاساني، علاء الدين بن مسعود. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. القاهرة: مطبعة شركة المطبوعات العلمية. الطبعة 1، 1328هـ/1910م.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة. *المعجم الوسيط*. الإسكندرية: دار الدعوة، 1972م.
- محمد أمين علي قطان - بشر محمد موفق لطفى. "أحكام متعلقة بالألعاب الإلكترونية". رابطة العلماء السوريين. تاريخ الوصول: 14 / 7 /2024م. <file:///C:/Users/User/Desktop/%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%A8%20%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9/fea98a336ce981e3a08d8edacc6efb9f.pdf>
- المدونة. *الرسوم المتحركة لألعاب الفيديو: استخدامات الرسوم المتحركة في صناعة الألعاب*. موقع المدونة. تاريخ الوصول: 2024/07/21م. <https://loreleiwebdesign.com/ar/video-game-animation-uses-of-animation-in-the-gaming-industry>
- المرداوي، علاء الدين. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: هجر للطباعة والنشر. الطبعة 1، 1995م.

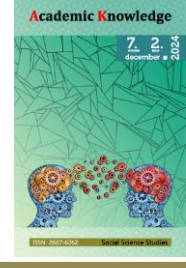
- مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة. " قسم الأطعمة واللباس والزينة والآداب". الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة. جامعة الإمام محمد بن سعود. الرياض: مركز التميز البحثي. الطبعة 1، 2014م.
- مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. 1955م.
- المنائوي، محمد بن علي بن زين العابدين. فيض القدير شرح الجامع الصغير. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة 1، 1356هـ/1937م.
- المنائوي، محمد بن علي. التيسير بشرح الجامع الصغير. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، الطبعة 2، 1988م.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. " حكم السباق". الموسوعة الفقهية الكويتية، القاهرة: مطابع دار الصفوة، 1404هـ/1983م.

KAYNAKÇA

- Ahmed, A. (2016). *el-Li'b ve Eseruhu alâ Ameliyyeti't-Ta'lim Lede Eftâl Merhale Mâ Kable'l-Medrese*. Mecelletu'l-Kulliyyeti't-Terbiye, Zaviye Üniversitesi, Libya, 1/6.
- Askerî, E. *el-Furûk el-Lugaviyye*. Tah: Muhammed Selim. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe li'l-Neşr ve'l-Tevzi.
- Buhârî, M. (1993). *Sahih el-Buhârî*. (5. Baskı). Tah: Mustafa Dib el-Bugâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr.
- Bûtî, M. (2006). *et-Tasvîr Beyne Hâceti'l-Asr ve Da'va'bi's-Şeria*. (2. Baskı). Dımaşk: Dâru'l-Farabî.
- Derdir, A. *el-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ebû Davud, (2009). *Sünenu Ebî Davud*. Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Emin, M. (21/07/2024). *Delîlke's-şamil ila bermceti el-el'âb*. Akademi Sitesi. <https://academy.hsub.com/programming/game-development/%D8%AF%D9%84%D9%8A%D9%84%D9%83-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D9%85%D9%84-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%A8%D8%B1%D9%85%D8%AC%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%A8-r2304>
- Hüseyin, A. (2023). *el-El'âbu'l-İlektroniyye fi'l-Fikhi'l-İslamiyye: Dirâse Fikhiyye Tatbikiyye*, Türkiye: Bingöl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans Tezi.
- İbn Hibbân, M. (2012). *Sahih İbn Hibbân*. Tah: Muhammed Sönmez ve Halis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İbn Kudâme, A. (1997). *el-Muğnî*. (3. Baskı). Tah: Abdullah et-Türkî. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub..
- İbnü'l-Mülakkın, Ö. (2004). *el-Bedr el-Münir fi Tahrici'l-Ahadis ve'l-Asar el-Vakua fi's-Şerhi'l-Kebir*. Tah: Mustafa Ebu'l-Gayt. Riyad: Dâru'l-Hicre li'n-Neşr ve't-Tevzi.

- İbnü'l-Mülakkın, Ö. (2008). *et-Tavdih li Şerhi'l-Camiu's-Sahih*. Tah: Halid er-Ribât. Dimaşk: Dâru'n-Nevadir.
- İsa, L. (23/07/2024). "Li'bat First To Fight". Mevki el-Sekafe el-İslamiyye. <https://slm404.wordpress.com/2012/07/18/%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A9-first-to-fight/>
- İslâmiyye. V. (1983). "Hüküm es-Sibâk". el-Mavsûa'l-Fıkhiyye el-Küveytiyye, Kahire: Matabi Dâru's-Safve.
- İzz, A. (1991). *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*. Tah: Taha Abdurrauf. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye.
- Karâfi, A. *Envâru'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk*. Beyrut: Alemu'l-Kutub.
- Kasânî, A. (1910). *Bedâ'iu's-Sanâ'i fi Tertîbi's-Şerâ'i*. Kahire: Matbaatu Şirket el-Matbuatu'l-İlmiyye.
- Kattân, M & Lutfi. B. (14/07/2024). "Ahkâm Mutaallika bi'l-El'âbi'l-İlektroniyye". Rabitatu'l-Ulemai's-Sûriyyin. <file:///C:/Users/User/Desktop/%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%A8%20%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9/fea98a336ee981e3a08d8edacc6efb9f.pdf>
- Kuvaydir, M. (2012). *Eser el-El'âbu'l-İlektroniyye ala el-Sulukiyyat lede'l-Eftâl*. Cezayir: el-Cezayir Üniversitesi, Kulliyetu'l-Ulûmi's-Siyâsiyye ve'l-İlâm, Yüksek Lisans Tezi.
- Mecme, L. *el-Mucem el-Vasit*. İskenderiye: Dar el-Da've.
- Merdâvî, A. (1995). *el-İnsâf fi Marifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf*. Tah: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr.
- Merkez, T. (2014). "Kısm el-Atıme ve'l-Libâs ve'z-Zîne ve'l-Adâb". el-Mavsûa'l-Muyessere fi Fıkhi'l-Kadâya'l-Muasıra. el-İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi. Riyad: Merkez el-Temeyyüz el-Bahsi.
- Mudeune. (21/07/2024). *el-Rusûmu'l-Mutaharrike li El'âb el-Vidyû: İstihdimatu'r-Rusûmi'l-Mutaharrike fi Sinaati'l-el'âb*. Mevki el-Mudeune. <https://lorelewebdesign.com/ar/video-game-animation-uses-of-animation-in-the-gaming-industry/>.
- Münâvî, M. (1937). *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'c-Câmiu's-Sagîr*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ.
- Münâvî, M. (1988). *et-Teyisîr bi Şerhi'c-Camiu's-Sagîr*. (2. Baskı). Riyad: Mektebetu'l-İmam eş-Şâfiî.
- Müslim, H. (1955). *Sahih Müslim*. Tah: Muhammed Fuad Abdulbaki. Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî ve Ortakları.
- Osman, E. (2021). *el-El'âbu'l-İlektroniyye ve Ahkâmıha fi'l-Fıkhi'l-İslamiyye*. el-Şerîa ve'l-Kânûn Dergisi, Ezher Üniversitesi, el-Şerîa ve'l-Kânûn Fakültesi, Kahire, 1/12.

- Saadî, M. (2020). *el-Elâb el-İlektroniyye ve Ahkâmıha's-Şerîa Dirâse Fıkhiyye Mukârene*. el-Cemi'yye'l-Fıkhiyye's-Suudiyye Dergisi, İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Üniversitesi, el-Şerîa Fakültesi, Riyad, 340/49.
- Subkî, T. (1991). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Tah: Adil el-Mevcûd ve Ali Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye.
- Suyûtî, C. (1983). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1. Baskı, 1983.
- Şâfiî, M. (1983). *el-Ümm*. (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şethrî, S. (1997). *el-Müsâbakât ve Ahkâmıha fi's-Şerîa'l-İslamiyye*. Riyad: Dâru'l-Âsıme.
- Târifî, A. (2007). *el-Tefsîr ve'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kurân*. Tah: Abdulmecid b. Halid el-Mübârek. Riyad: Dâru'l-Minhâc.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 22.09.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 09.12.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

Necâti Beg'in "-İ Yok" Redifli Şiiri Üzerine Üslup İncelemesi

Gülistan ULUĞ*

Anahtar Kelimeler:

Necâti,
Üslup incelemesi,
Gazel,
15. yüzyıl,
Klasik Türk Şiiri

ÖZ

Necâti Beg Klasik Türk şiirinin olgunlaşmaya ve özgün eserler vermeye başladığı bir dönem olan 15. yüzyılda yaşamış, duru Türkçeyi, deyimleri, atasözlerini, halk söyleyişlerini şiirlerinde ustalıkla kullanmasıyla dikkat çekmiş şairlerdendir. Günlük hayat manzaralarını, âdetleri, gelenek ve görenekleri, halk inanışlarını şiirlerine yansıtmış, günümüzde bile rahatlıkla, keyifle okunabilen bir dille şiirlerini kaleme almıştır. Bu makalede şairin "- i/i yok" redifli gazeli üzerine üslup incelemesi yapılacaktır. Üslup incelemesi kapsamında; şiirin önce dil özellikleri (âhenk unsurları, kelime kadrosu, kelime grupları, cümle türleri), sonra muhteva özellikleri (işlenen konular), daha sonra ise edebî özellikleri tespit edilecek ve yorumlanmaya çalışılacaktır. Makalenin amacı, şairin genel üslubunu değil, "- i/i yok" redifli gazelindeki üslubunu ortaya koymaktır.

A Style Study on Necati Beg's Poem with The Ryhme "-I Yok"

Keywords:

Necati,
Style Analysis,
Ghazal,
15 th Century,
Classical Turkish
Poetry

ABSTRACT

Necâti Beg is one of the poets who lived in the 15th century, a period when Classical Turkish Poetry began to develop and produce original works, and attracted attention with his clear Turkish language and his masterful use of idioms, proverbs and folk sayings in his poems. He reflected scenes from daily life, customs, traditions and folk beliefs into his poems, and wrote poems in a language that can be read easily and with pleasure even today. In this article, a style analysis will be carried on the poet's ghazal with the rhyme "-i/i yok". Within the scope of style analysis; First, the linguistic features of the poem (harmony elements, word order, word groups, sentence types), then its content features (topics covered), and then its literary features will be determined and interpreted. The aim of the article is to reveal not the general style of the poet, but his style in the ghazal with the rhyme "-i/i yok".

* Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, sadaklefft@hotmail.com, Orcid: 0000-000-9313-3878

1. GİRİŞ

Kelimelerden, kelime gruplarından ve cümlelerden oluşan metinler birer anlaşıma ve anlatma aracıdır. Metinler yazılış amacına göre edebî (sanatsal) metinler ve öğretici (bilimsel) metinler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Metinlerin, ister edebî ister öğretici metin olsun, kendine özgü bir anlatım biçimi vardır. Her ne kadar yazılış amacı farklı olsa da âdeta her yiğidin bir yoğurt yiyişi vardır ve bu da metni oluşturan şairin veya yazarın kalemine yansır.

Edebî metinler kurmaca metinler olup metni oluşturan kişinin muhayyilesinde şekillenir, zenginleşir yeni bir surette kaleme dökülürler. İşte bu noktada metni oluşturan şairin veya yazarın hangi konuyu, temayı, hayali, kelimeyi, kelime grubunu, cümle türünü vb. kullanacağı gibi tercihi bir durum ortaya çıkar. Yaşadığı çevreden bağımsız davranamayan yazar veya şair, yaşadığı kültüre, aldığı eğitime, dönemin siyasi ve sosyal atmosferine veya başka kriterlere göre birtakım seçimler, elemeler yapar. Bu seçimlerin ve elemelerin tümü onun üslubunu belirler ve vücuda getirir. Üslup, sözlükte izlenen yol, benimsenen tarz, stil, eda gibi anlamları karşılayan bir kelimedir. Edebî bir terim olarak ise şair ve yazarların duygu, düşünce ve hayallerini kendilerine has bir şekilde dile getirme biçimidir. “Üslup; belli bir görüş, duyuş ve birikime sahip olan sanatçının hayatı boyunca edindiği tecrübe ve tavırlarla seçtiği konuyu, biçim ve içeriğin belirlediği vasıta ve yöntemler kullanarak kendisine has bir biçimde ördüğü kelimelerle anlatmasından doğan bir edebî değer unsuru ve ölçüsüdür” (Çoban 2004: 16). Bir başka deyişle metni oluşturan kişinin âdeta metne attığı imzadır. “Bir şairin veya yazarın eserlerinde bizim sıklıkla karşılaştığımız ve kendisini diğerlerinden ayırt etmemize yardımcı olan özelliklerin toplamına ‘üslup’ diyoruz” (Mum 2011: 12).

Metinlerde üslup elemanı olarak değerlendirilecek hususlar sadece dile veya sadece muhtevaya ait olamaz. “Üslup incelemesi dilbilimden çok edebiyat, edebiyat araştırmasından çok dilbilime yakın bir çalışma alanıdır. Denilebilir ki, bir metnin üslup bakımından değerlendirilmesi, edebiyat araştırmasıyla dilbilimin üst üste çakıştığı bir sahada yer alan bağımsız bir disiplindir” (Aktaş 2014: 10). Her ikisi de üsluba aittir ve beraber değerlendirilmelidir. Söz gelimi eserde işlenen tema, o döneme ait bir yaşantıyı yansıtıyorsa, biz sadece temaya bakıp, metnin mahallî öğeler içerdiği, böyle bir üslupla yazıldığı gibi çıkarımlarda bulunamayız. Yine aynı şekilde metin günlük söyleyişe, atasözlerine veya deyimlere ait öğeler içeriyorsa sadece buradan yola çıkıp bir sonuca varmamız da doğru olmaz. Söz konusu eserde hem muhteva hem de dil özellikleri incelenmelidir. Bu inceleme sonucunda elde edilen verilerin ne sıklıkta kullanıldığı, bilinçli şekilde tercih edilip edilmediği, söz konusu özelliklerin bir üsluba ait olup olmadığını belirlemek açısından önemlidir.

Metinlerde üslup çalışması yapılırken dikkat edilmesi gereken bir başka durum ise söz konusu özelliklerin tek bir yazar/şair tarafından mı yoksa birden fazla şair/yazar tarafından mı sıklıkla kullanılıyor oluşudur. Eğer sadece bir kişi tarafından kullanılıyorsa kişisel üslup, birden fazla kişi tarafından kullanılıyorsa dönemsel üslup olarak adlandırılır. “Gerek kişisel gerekse dönemsel üslupların tespit edilmesinde en önemli ölçütler, ele alınan özelliklerin karşılaştırılması ve hangi oranda kullanıldıklarının tespit edilmesidir” (Mum 2011: 13).

Üslup başlığı altında incelenecek maddelerin bir eserde mi birden fazla eserde mi kullanıldığı ve kullanım sıklığı üslup değerlendirmesinde yol gösterici olacaktır. Buna göre bu özellikler değerlendirilir ve özelliklerin üslup elemanı olup olmadığına karar verilir, ayrıca söz konusu özellikler kişisel üslup veya dönemsel üslup açısından da değerlendirilir.

Bir dönemde görülen herhangi bir özellik, eğer o dönemin şahsiyetlerinde ve eserlerinde yaygın bir kullanıma sahip değilse üslup için belirleyici unsur olarak değerlendirilemez. Söz konusu özellik, ne zaman ki, değişik şahsiyetler arasında ve onların eserlerinde yaygınlık kazanmaya başlar, kullanılma oranıyla da diğer dönemlerden ayrılırsa işte o zaman dönemsel üslup için belirleyicilik vasfı olan bir unsura dönüşür (Mum 2011: 13).

15. yüzyılın önemli isimlerinden olan Necâtî Beg sade, yalın, külfetsiz Türkçesini atasözleri ve deyimlerle zenginleştirmiş, yaşadığı dönemin âdetlerini, gelenek ve göreneklerini şiirlerine yansıtmasıyla tanınmıştır. "Necâtî Bey'in atasözleri, deyimler ve halk tabirlerine olan düşkünlüğü ve onları şiirde kullanmakta gösterdiği başarı, onun edebî kişiliğinin en göze çarpan yanlarından biri, belki de en belirginidir" (Şentürk, Kartal 2018: 267). Tezkireler ondan övgüyle bahseder. Latîfî, tezkiresinde ondan "Şiir meydanının güzel söyleyen pehlivanı, mutluluk veren orijinal şiirleriyle Osmanlı şairlerinin yüzü suyudur" (İsen 1999: 321) diye bahseder. Bu makalede şairin "-ı/i yok" redifli gazeli incelenecek, sadece söz konusu şiire ait üslup özelliklerine değinilecek, şairin genel üslubu hakkında çıkarımlarda bulunul(a)mayacaktır; zira bir şiirden yola çıkarak şairin tüm şiirlerinde kullandığı genel üslubuyla ilgili bir sonuca ulaşmaya çalışmak bilimsel bir yöntem olmayacaktır. Şairin genel üslubuna dair çıkarımlarda bulunabilmek için üslup elemanlarının kullanım sıklığı ve sürekliliğinin tespiti önemlidir ve bu tespitler elbette tek bir şiirden yola çıkılarak yapılamaz.

Söz konusu gazel üzerinde üslup incelemesi yapılırken Cafer Mum'un (2018:105-122) Koca Râgıp Paşa'nın "Söyler" Redifli Gazeli Üzerine Üslup İncelemesi başlıklı makalesi örnek alınmıştır.

2. Gazelin Üslup İncelemesi

Necâtî Beg'in "-ı/i yok" redifli gazeli (Tarlan 1992: 317-318) dil özellikleri, muhteva özellikleri ve edebî özellikler olmak üzere üç ana başlıkta incelenmeye çalışılacaktır.

1. Lebin letâfeti söylense goncanın sözü yok

Sözün halâveti anılsa şekerin tuzu yok

2. Aceb nice hareket etti serv kâmetüne

Ki nergisin anı gülşende göreceğ gözü yok

3. Dehânın ile miyânın durur eğer var ise

Vefâların gibi bir adı var kendisi yok

4. Cefâ denizine düşdüm kenâra yok çâre

Belâ dününe sataştım meded ki gündüzü yok

5. Güneş yüzünü görüp eskilendi bedr-i münir

Tana kalıp tapuna gelmeğe senin yüzü yok

6. Kapına göz yaşı ilten sa'âdet ehli olur

Necâtî'nin demesinler ki gökde yıldızı yok

2.1. Gazelin Dil Özellikleri

2.1.1. Ses (Âhenk) Özellikleri

İncelediğimiz şiir bir gazel olup onu diğer metinlerden ayıran vezin, kafiye, redif, cinas çeşitleri, ünlü ve ünsüz tekrarları gibi âhenk özellikleri vardır.

2.1.1.1. Vezin

İslamiyet'in Türkler tarafından kabul edilmesiyle toplum hayatıyla yakından ilişkili olan şiir de muhteva ve şekil bakımından konu, kaynak, vezin gibi birtakım değişikliklere uğramıştır. VIII. yüzyılda Arap edebiyatında doğan ve sonra Fars edebiyatında kullanılan aruz vezni Türk şiirine girmiş, bu vezin Türkçeye uyarlanırken birtakım zorluklarla karşılaşmıştır. Zira Türkçe, bünyesinde uzun ünlü bulundurmayan bir dildir.

Özellikle uzun sesli bulunmayan Türkçede kelimeleri aruz kalıplarına yerleştirmek oldukça güçtür. Bunun için şairler bu ölçüyü daha kolay kullanabilmek ya da beytin âhengini artırabilmek için bazı yollara başvurmuşlardır. Bunlar aruz uygulaması içinde çok kullanılan vasl, imâle ve zihâf'tır (İpekten 2014: 142).

İncelediğimiz şiir aruzun müctes bahrinin mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Bu kalıp uzun ve kısa heceler art arda sıralanmasıyla oluşmuş âhenkli bir kalıptır, bu sebeple çok tercih edilir. 15 heceden oluşan bu kalıbın 8 sesi açık, 7 sesi ise kapalıdır.

Gazeldeki vezin uygulaması incelendiğinde 11 yerde imâle-i maksûr, 2 yerde ise imâle-i memdûd yapıldığı görülmektedir (bkz. Tablo-1). İmâle-i maksûr Türkçe sözcüklerdeki bazı seslerde (gerektiği yerde) uzatma yapmaktır. Bilindiği üzere Türkçe, asli uzunluk bulundurmeyen bir dildir. Bazı kısa seslerin uzun okunması gerektiği durumlarda imâle-i maksûra başvurulur. İmâle-i memdûd, bir heceyi medli okuma, “Arapça ve Farsça kelimelerde bir uzun heceyi, ya da sonu iki sessiz harfle veya ‘hemze’ ile biten bir heceyi bir uzun bir kısa olmak üzere iki hece olarak okumak demektir” (İpekten 2014: 151). İmâle-i memdûd yapmak şairler için bir eksiklik olarak görülmez. “Bu, aruzda kusur sayılmadığı gibi, şairlerce çok kez ahengi arttırmak için özellikle yapılmıştır” (İpekten 2014:151).

Tablo 1. İmâle Yapılan Yerler

Tef' ile	Yeri	Tef' ile	Yeri
/ve-ti-a-nıl/	b1/m2/t3/h3	/be-lâ-dü-nü/	b4/m2/t1/h4
/a-ceb-ni-ce/	b2/m1/t1/h4	/gü-neş-yü-zü/	b5/m1/t1/h4
/di-serv-kâ/	b2/m1/t3/h2=>h3(memdûd)	/ta-na-ka-lıp/	b5/m2/t1/h2
/de-gö-re-cek/	b2/m2/t3/h2	/ta-pu-na-gel/	b5/m2/t2/h3
/gi-bi-bir-a/	b3/m2/t2/h4	/me-ğe-se-nin/	b5/m2/t3/h2
/dı-var-ken/	b3/m2/t3/h3=>4 (memdûd)	/ka-pı-na-göz/	b6/m1/t1/h2
/ce-fâ-de-ni/	b4/m1/t1/h4		
/ke-nâ-ra-yok/	b4/m1/t3/h4=>1(memdûd)		

Vasl sözlükte birleştirme, ulaştırma demek olup aruz uygulamasında çok kullanılmış, hatta bazen şiire âhenk katmıştır. “Sessiz harfle biten bir sözden sonra sesli harfle başlayan bir söz gelirse, sondaki sessiz, ikinci kelimenin seslisine bağlanarak birlikte okunur” (İpekten 2014: 142). İncelediğimiz şiirde 3 yerde vasl yapıldığı görülür (bkz. Tablo-2).

Tablo 2. Vasl Yapılan Yerler

Vasl Yapılan Tef' ile	Yeri
/de-hâ-nı-ni/	b3/m1/t1/h4
/ger-va-ri-se/	b3/m1/t4/h2
/sa-â-de-teh/	b6/m1/t3/h4

2.1.1.2. Kafiye ve Redif

İncelediğimiz gazelde Necâti Beg vezinden sonraki en önemli âhenk unsurlarından olan kafiye ve redifi kullanmıştır. Şiirde redif -i eki ve yok kelimesi ile sağlanmıştır. Yani

hem ek hem de kelime şeklinde redif karşımıza çıkmaktadır. Ek olan kısım 3. tekil şahıs iyelik eki, kelime olan kısım isimdir. Kafiye ise z sesiyle yapılmıştır.

2.1.1.3. Diğer Âhenk Unsurları

Şiirin ilk beytinde vezin yönünden müşterek unsurlar dikkatimizi çeker. Burada tarsî sanatının varlığından söz edebiliriz (lebin letâfeti söylense, sözün halâveti anılsa , goncanın sözü yok, şekkerin tuzu yok). Yine şiirin 4. beytinde (cefâ denizine düştüm, belâ dününe sataştım) tarsî sanatı yapılmıştır. Şiirde karşımıza başka bir âhenk unsuru olarak ünlü ve ünsüz ses tekrarları çıkmaktadır. Gazel 6 beyitten oluşur ve toplam 392 harfle yazılmıştır. Bunların 178'i ünlü (%45.4) ve 214'ü ünsüzdür (%54.6). 2 tane imâle-i memdûdun kullanıldığı mısra hariç (b2/m1, b3/m2, b4/m1) her mısradaki 15 ünlü kullanılmıştır. Şiirde en fazla tekrar edilen seslerde ise durum şöyledir: [Ünlüler: 53 e, 25 a, 11 â (toplam: 36), 32 i, 14 ı, 19 ü, 6 u, 10 o, 8 ö. Ünsüzler: 39 n, 21 k, 17 d, 19, 17 l, 16 y, 14 t, 13 s, 12 g, 11 z, 8 m, 6 ş, 6 b, 6 c, 4 f, 4 v, 2 ğ, 4 h, 2 p, 1 ç]. Kafiye ve redif seslerinin diğer seslere oranla daha fazla kullanıldığını görmekteyiz. Yani kafiye ve redif şiirin genel ses özelliklerini etkilemiştir.

2.1.2. Kelime

Necâtî'nin incelediğimiz gazelinde kullanılan toplam kelime sayısı 71'dir. Bu sayıya bağlaçlar ve ekler dâhil edilmemiştir. Kullanılan kelimelerin 15'i Arapça, 45'i Türkçe ve 11'i Farsçadır. Şiirin 5 ve 6. beyitlerinde hiç Farsça sözcük kullanılmadığı ve şiirin genelinde Türkçe sözcüklerin ağırlıklı olarak kullanıldığı görülmektedir (bkz. Tablo-3).

Tablo 3. *Vasl Yapılan Yerler*

Arapça Kelimeler	Türkçe Kelimeler	Farsça Kelimeler
letâfeti, halâveti, aceb, hareket, kâmetine, vefâların, cefâ, belâ, meded, bedr, münir, tana, sa'âdet, ehli, Necâtî'nin	söylense, sözü, yok (8), sözün, anılsa, tuzu, nice, etti, anı, görececek, gözü, var, gibi, bir, adı, var, kendisi, denizine, düştüm, dününe, sataştım, gündüzü, güneş, yüzünü, görüp, eskilendi, kalıp, tapuna, gelmeğe, senin, yüzü, tapuna, gözyaşı, ilten, olur, demesinler, gökde, yıldızı	lebin, goncanın, şekkerin, serv, nergisin, gülşende, dehânın, miyânın, eğer, kenâra, çâre
%21	%63	%16

2.1.3. Kelime Grubu

Kelime grubu veya söz öbeği olarak da adlandırılan yapılar en az iki sözcükten oluşurlar ve genelde oluştukları sözcüklerin anlamlarını taşımazlar. “Kelime grubu birden fazla kelimeyi içine alan, yapısında ve mânâsında bir bütünlük bulunan, dilde bir bütün olarak muamele gören bir dil birliğidir” (Ergin 2004: 374). İncelediğimiz şiirde kelime grubu olarak isim tamlamaları, sıfat tamlamaları, isim-fiil, sıfat-fiil, zarf-fiil, birleşik fiil, bağlama grubu, edat grubu kullanılmıştır.

2.1.3.1. İsim ve Sıfat Tamlamaları

İsim tamlamaları aralarında anlamca ilgi bulunan en az iki isimden birinin diğerini sahiplik yönünden bütünlemesiyle oluşan kelime grubudur. Tek bir kelimenin bir kavramı karşılamaya yetmediği durumlarda isim tamlamalarına başvururuz. Sıfat tamlamalarında ise yine bir isim bulunur ama isimden hemen önce bu ismi niteleyen veya belirten bir sıfat kullanılır. İncelediğimiz gazelde Türkçe kurallara göre yapılmış 9 isim tamlaması kullanılmıştır (bkz. Tablo-4). Şiirde Arapça ve Farsça kurallarla yapılmış herhangi bir isim tamlaması bulunmamaktadır. İsim tamlamalarının 6 tanesi belirtili, 2 tanesi belirtisiz isim tamlamasıdır. Türkçe nergisin gözü tamlamasında tamlayanla tamlanan unsuru arasına başka sözcükler girmiştir. 6. beytin 1. mısrasında ise (senin) kapına tamlayanı düşmüş isim tamlamasıdır.

Tablo 4. İsim Tamlamalarının Dillere Göre Dağılımı ve Yeri

Türkçe Tamlama	Yeri	Türkçe Tamlama	Yeri
lebin letâfeti	b1/m1	cefâ denizine	b4/m1
goncanın sözü	b1/m1	belâ dününe	b4/m2
sözün halâveti	b1/m2	senin tapuna	b5/m2
şekkerin tuzu	b1/m2	(senin) kapına	b6/m1
nergisin gözü	b2/m1		

2.1.3.2. İsim-Fiil Grubu

İsim-fiiller fiil kök veya gövdelerine -ma/me, -mak/mek, -ış/iş eklerinin getirilmesiyle oluşan yapılardır. “İsim-fiiller şahıslara ve zaman çekimine bağlı olmadan fiil kök ve gövdelerinden türetilen bir kısmı kalıcı, bir kısmı da geçici fiil isimleri olarak ifade edilirler” (Çiçek 2022: 692). İncelediğimiz şiirde 1 tane isim-fiil grubu kullanılmıştır (bkz. Tablo- 5).

Tablo 5. İsim-Fiil Grubu

İsim Fiil Grubu	Yeri
tapuna gelmeğe	b5/m2

2.1.3.3. Sıfat-Fiil ve Zarf-Fiil Grubu

Fiilimsilerin alt başlığında isim-fiillerin yanı sıra sıfat-fiiller ve zarf-fiiller de yer alır. Sıfat fiiller adından da anlaşılacağı gibi hem fiil hem de sıfat özelliği gösterirler. “Fiilimsilerin bir alt başlığı olarak ele alınan ve Türkçede dil bilimcilerce partisip, ortaç, önadeylem vb. farklı isimlerle açıklanan sıfat-fiiller, kavramların hareket özelliklerini -An, -r, -Ar, -mİş, -dİk,

-AcAk, -mAz, -AsI v -dI/-tI eklerini alarak karşılamaktadırlar. Bunlar, dilde çok yaygın olarak kullanılan çekimsiz fiil şekilleridir” (Çiçek 2022: 696).

Zarf-fiiller, diğer bir adıyla gerundiumlar, bir yanıyla fiil diğer yanıyla zarf özelliği gösterirler. Bir fiilin cümle içerisinde zarf şeklinde kullanılmasını sağlayan şeklidir. Zaman veya şahıs eki almazlar. “Gerundiumlar hareketi şahsa ve zamana bağlamadan bir hâl şeklinde ifade eden şekilleri olduğu için hüküm taşıyan bitimli bir hareket değil, hüküm taşıyan çekimli fiil hareketine yardımcı bir hareket ifade ederler” (Ergin 2004: 338). İncelediğimiz şiirde 1 sıfat-fiil grubu, 2 zarf-fiil grubu kullanılmıştır (bkz. Tablo-6).

Tablo 6. *Sıfat- Fiil ve Zarf- Fiil Grubu*

Sıfat- Fiil Grubu	Yeri	Zarf Fiil Grubu	Yeri
görecek gözü	b2/m2	güneş yüzünü görüp tana kalıp	b5/m1 b5/m2

2.1.3.4. Birleşik Fiiller

Fiiller Türkçede iş, oluş, kılış ve hareket bildiren sözcük türlerindedir. Bazen fiilin tek başına anlamı karşılayamadığı durumlarda isim+fiil veya fiil+fiil şeklinde birleşik yapılar kullanılır ki bunlar birleşik fiil olarak adlandırılır. “Bir hareketi karşılamak veya bir hareketi tasvir etmek üzere yan yana gelen kelimeler topluluğudur. Bu işlevinden dolayı birleşik fiiller, bir hareketi karşılayan birleşik fiiller ve bir hareketi tasvir eden birleşik fiiller olmak üzere iki grupta incelenebilir” (Karahana, 2020: 73). İncelediğimiz şiirde 1 birleşik fiil kullanılmıştır ve o da et- Türkçe yardımcı fiiliyle kurulan birleşik fiildir (bkz. Tablo-7).

Tablo 7. *Birleşik Fiillerde Kullanılan İsim Unsurunun Dillere Göre Dağılımı*

Arapça İsimle Birleşik Fiiller	Yeri
hareket et-	b2/m1

2.1.3.5. Bağlama Grubu

Bağlama grubu Türkçedeki bir başka kelime grubudur. “Bağlama edatları ile birbirine bağlanmış iki veya daha fazla isim unsurunun meydana getirdiği kelime grubudur” (Karahana, 2020: 65). İncelediğimiz şiirde ile bağlacıyla yapılan 1 bağlama grubu kullanılmıştır (bkz. Tablo-8).

Tablo 8. *Bağlama Grubu*

Bağlama Grubu	Yeri
dehânın ile miyânın	b3/m1

2.1.3.6. Edat Grubu

Türkçedeki kelime gruplarından bir tanesi de edat gruplarıdır. “Edat grubu bir isim unsuru ile bir son çekim edatının meydana getirdiği kelime grubudur. İsim unsuru önce, son çekim edatı sonra getirilir” (Ergin 2004: 392). İncelediğimiz şiirde gibi edatıyla yapılan 1 edat grubu vardır (bkz. Tablo- 9).

Tablo 9. Edat Grubu

Edat Grubu	Yeri
vefâların gibi	b3/m2

2.1.4. Cümle

İncelediğimiz 6 beyitlik gazelde toplam 10 cümle bulunmaktadır. Sadece iki beyitte anlam 2 mısradaki tamamlanmıştır (b2, b3). Onun dışında her mısra kendi başına bir cümledir. Cümlelerin 8 tanesi isim, 2 tanesi fiil cümlesidir. Fiil cümlelerinin her ikisinin de yüklemi (eskilendi, olur) birleşik yapıdır değildir. Fiil cümlelerinin ikisi de 3. tekil şahısla çekimlenmiştir. İsim cümlesi olan 2. beyitte 1. mısra yan cümledir ve bu mısradaki yardımcı fiille kurulmuş bir birleşik fiil bulunur (hareket it-). Cümle, anlamı bakımından soru cümlesidir.

Şiirdeki 10 cümlenin 4'ü girişik-birleşik, 3'ü şartlı birleşik, 2'si ki'li birleşik ve 1'i sıralı cümledir. Anlam bakımından 10 cümlenin 3'ü olumlu, 7'si ise olumsuz cümledir. Yüklemine göre 8'i kurallı, 2'si devriktir (bkz. Tablo-10).

Tablo 10. Cümlenin Özellikleri

b1/m1	Lebin letâfeti söylense goncanın sözü yok	İsim c., birleşik c.(şartlı), olumsuz, kurallı.
b1/m2	Sözün halâveti anılsa şekerin tuzu yok	İsim c., birleşik c.(şartlı), olumsuz, kurallı.
b2/m1-2	Aceb nice hareket etti serv kâmetine Ki nergisin anı gülşende görececek gözü yok	İsim c., birleşik c. (ki'li), olumsuz, kurallı.
b3/m1-2	Dehânın ile miyânın durur eğer var ise Vefâların gibi bir adı var kendisi yok	İsim c., birleşik c.(şartlı), olumsuz, kurallı.
b4/m1	Cefâ denizine düştüm kenâra yok çâre	İsim c., sıralı c., olumsuz, devrik.
b4/m2	Belâ dününe şataştım meded ki gündüzü yok	İsim c., birleşik c.(ki'li), olumsuz, kurallı.
b5/m1	Güneş yüzünü görüp eskilendi bedr-i münîr	Fiil c., girişik-birleşik c.(görüp), olumlu, devrik.
b5/m2	Tana kalıp tapuna gelmeğe senin yüzü yok	İsim c., girişik-birleşik c. (kalıp, gelmeğe), olumlu, kurallı.
b6/m1	Kapına gözyaşı ilten sa'âdet ehli olur	Fiil c., girişik-birleşik c.(iltten), olumlu, kurallı
b6/m2	Necâti'nin demesinler gökde yıldızı yok	İsim c., birleşik c.(ki'li), olumsuz, kurallı.

2.2. Gazelin Muhteva Özellikleri

Bu bölümde, üslup incelemesini yaptığımız gazel, önce nesir cümlelerine aktarılacak, ardından beyitlerin dil içi çevirileri yapılacaktır. Daha sonra ise gazelin muhtevası, metin bütünlüğü içinde beyit beyit incelenecektir.

2.2.1. Beyitlerin Nesir ve Dil içi Çevirisi

b1/m1-2: Nesre Çeviri: “Lebin letâfeti söylense goncanın sözü yok. Sözü halâveti anılsa şekerin tuzu yok.” Dil içi Çeviri: Dudağının güzelliği söylense goncadan söz edilmez, sözünün tatlılığı anılsa şekerin tadı olmaz.

b2/m1-2: Nesre Çeviri: “Serv kâmetüne aceb nice hareket etti? Ki nergisin anı gülşende göreceğ gözü yok.” Dil içi Çeviri: Senin boyuna (karşı) servi nasıl hareket etti ki çiçek bahçesinde nergis ona bakamaz.

b3/m1-2: Nesre Çeviri: “Dehânın ile miyânın durur eğer var ise vefâların gibi bir adı var kendisi yok.” Dil içi Çeviri: Tıpkı vefaların gibi (sadece) adı olan, kendisi olmayan bir şey var ise o da ağzın ve belindir.

b4/m1-2: Nesre Çeviri: “Cefâ denizine düştüm kenâra çâre yok. Belâ dününe sataştım meded ki gündüzü yok.” Dil içi Çeviri: Cefa denizine düştüm, kıyıya ulaşmanın çaresi yok, öyle bir bela gecesine çattım ki gündüzü yok.

b5/m1-2: Nesre Çeviri: “Bedr-i münir güneş yüzünü görüp eskilendi. Tana kalıp senin tapuna gelmeğe yüzü yok.” Dil içi Çeviri: Parlak ay senin güneş yüzünü görüp parlaklığını kaybetti, sabaha kalıp senin huzuruna gelmeye yüzü yoktur.

b6/m1-2: Nesre Çeviri: “Kapuna gözyaşı ilten sa‘âdet ehli olur; demesinler ki Necâti’nin gökde yıldızı yok.” Dil içi Çeviri: Senin kapına gözyaşı ileten mutluluk sahibi olur, Necâti’nin gökte yıldızı yok demesinler.

2.2.2. Muhteva

İncelediğimiz gazelde şair aşk temasını işlemiştir. Aşk evrensel bir temadır ve sanat metinlerinde, şairlerin şiirlerinde sıklıkla karşımıza çıkar.

“Şair isterse başka duygu ve konulardan söz açmayabilir, hayatın başka tezahürlerine ilgisiz kalabilir; fakat şiirlerinde aşkın semtinden geçmeden, aşkı kendi macerası olarak anlatmadan, devamlı surette âşık pozisyonunda görülmeden şair sayılmak, şair sırasına girmek divan şiiri teşrifatında düşünülebilecek bir şey değildir” (Akün 2013:127)

Aşk, ele alınışı elbette şairin tercihine, üslubuna göre değişen, hem halk şiirinde hem de klasik Türk şiirinde işlenen bir temadır. “Divan şiirinin teşrifatınca aşk şair için dışında kalınmaz, mutlaka benimsenmesi ve terennüm edilmesi mecburi bir duygudur” (Akün 2013: 127).

Aşkın olduğu yerde güzelliği temsil eden sevgili ve ona her koşulda bağlı olan âşık yer alır. Âşık daima çile çeker çünkü onun hissettiği şey tek taraflıdır. “Divan şiiri çektiği ıstıraplara rağmen bunları isyan etmeden kabullenen ve bir lütuf gibi karşılayan, aşkın yüksek bir ruh ve tevekkül terbiyesine erişmiş bir âşık imajını aksettirir” (Akün 2013: 131). Âşık aslında hâlimden memnundur ve sevgiliden gelen iyi kötü her şeyi koşulsuz kabul eder. Sevgili ise cefa eder. “...seven ve aşkın ıstırabını çeken yalnız âşıktır. Sevgili ise âşığın duygularına karşı seyirci tavrı takınan, ilgisini ondan esirgeyen bir tutum içinde görünür” (Akün 2013: 130). Klasik Türk şiirinde sevgili vefasız, ilgisiz, cefakâr; ancak âşığın her koşulda sevdiği, ilgisini üzerinden eksik etmediği bir tiptir. “Âşığına eziyet, cefa, naz, kahredici ilgisizlik ve vefasızlık, divan şiirindeki sevgili tipinin hâkim ve değişmez moral vasıflarıdır.” (Akün 2013: 131).

Şiirde aşk temasının iki temel unsuruna ek olarak üçüncü bir unsur olan rakiple karşılaşırız. Rakip, âşık ile sevgili arasında daima bir engeldir ve âşık onun ortadan kalkmasını ister. “Rakip, divan şiirindeki aşk üçgeninin bir parçasıdır. Âşık için ağyar, sevgili için yârdır. Onu âşığın gözüyle tanıdığımız için daima kötü, çirkin, zararlı ve acımasızdır. Sevgili ile âşığın birlikteliğini engeller” (Batislam 2013: 23).

İncelediğimiz şiirde de şair iki temel unsur olan âşık ve sevgiliyi gelenek çerçevesinde, kendi tarzıyla işlemiş, dizelere dökmüştür. Beyitlerde daha detaylı işleyeceğimiz sevgili-âşık münasebeti, sevgilinin dış görünüş özellikleri, âşığa davranışları gibi aşk temasıyla alakalı durumlar şairin üslubu ve muhayyilesiyle, gelenek çerçevesinde ancak özgün bir tarzda işlenmiştir.

Bir şeyin varlığı aynı şeyin yokluğunu da beraberinde getirir. Bu iki sistemsel durum birbirinden ayrı düşünülemez. İnsan da bu zıtlık kavramı içerisinde, duygularını, düşüncelerini ifade ederken bazen var olan değil de olmayan üzerinden kendisini anlatmaya çalışır. Türkçede olumsuzluk eklerle (-ma/me, -maz/mez, -sız/siz, -madan/meden vb.) veya kelimelerle (yok, değil, hiç, hayır vb.) yapılır. Necâî de bu şiirinde olumsuzluk anlamı veren isim soylu yok kelimesini yüklem olarak kullanmıştır. Söylediği sözün tesirini arttırmak için böyle bir yolu tercih eden şair sevgilinin özelliklerini o özelliklerin bulunmadığı varlıklar, nesnelere üzerinden etkili şekilde anlatmaya çalışmaktadır.

Şiirin birinci beytinde âşığın gözünden sevgili anlatılır, âşığa göre sevgili eşsiz, benzersiz bir güzelliktedir. Şair, sevgiliyi mümkün olduğu kadar güzel tasvir etmeye çalışır. Onun boyu, endamı, bakışı, salınışı, bakışları vb. mükemmeldir. Her birisi ayrı ayrı vafedilir. Bunun için de doğadaki güzelliklerden faydalanılır. Söz gelimi boy serviye, göz nergise, bademe, ahuya, kaş kemana, hilale benzetilir. Beyitte şair sevgilinin dudağını goncadan yola çıkararak anlatmaya çalışır. “Gonca, açılmamış çiçek, tomurcuk. Divan şiirinde gonca; sevgilinin ağzı yerine kullanılır ve açılmamışlık özelliğiyle kendini gösterir” (Pala 2005: 168). Sevgilinin dudağının güzelliği yanında gonca sönük kalır, sevgilinin tatlı sözlerinin yanında şekerin tadı hükümsüzdür. Çünkü sevgiliden daha latifi, daha incisi, daha güzeli bulunmaz. Şair, bu durumu anlatmak için olumsuzluktan faydalanmıştır.

Şiirin ikinci beytinde şair sevgilinin boyuna vurgu yapmak istemiştir. Klasik Türk şiirinde sevgilinin boyu şairler tarafından sıkça işlenmiştir. Mübâlağa ve hüsn-i ta'lîl ile boy serviye benzetilmiş, hatta bazen sadece serv kelimesi kullanılmış ve sevgilinin boyu anlatılmak istenmiştir. “ Divân şiirinde adından en çok söz edilen ağaç selvidir. Sevgilinin boyu için hem benzeyen hem benzetilendir” (Pala 2005: 400). Şair bu beyitte servi ağacından bahseder, servi uzunluğuna ve düzgünlüğüne dayanarak/güvenerek, sevgilinin boyuna nazire yapmaya çalışır ve nergis de bu sebeple gül bahçesinde ondan yüz çevirir. Çünkü sevgili eşsiz benzersiz bir güzelliktedir, hiçbir şey onun güzelliğiyle yarışamaz.

Şiirin üçüncü beytinde yine sevgilinin eşsiz güzelliklerine değinen şair bu defa sevgilinin ağzını ve belini mevzu eder. Sevgilinin ağzı yok denecek kadar küçük, beli kıl kadar incedir. Hatta bunlar o kadar küçük ve incedir ki şair burada aslında sevgiliye gönderme yapar ve onun vefasıyla ağzının, belinin aynı oranda olduğunu söyler. Âşık bir taraftan sitem eder, bir taraftan da sevgilinin güzelliklerini anlatmadan geç(e)mez. Zaten aşkın doğasında hem cefa hem de bu cefayı koşulsuz kabulleniş vardır.

İncelediğimiz şiirin dördüncü beytinde klasik Türk şiirinde aşk çerçevesinde karşılaşılan zorluklar anlatılır. Aşk erbabı bilir ki aşk yolu sonu gelmez çilelerle doludur. Ancak âşık zaten bunu bilir ve bu yola öyle girer. Âşığın amacı zorlukları ortadan kaldırmak değildir, aksine hamlığından kurtulmak isteyen âşık bu çileleri çekip olgunlaşmak ister. “Bütün eziyet ve mihnetleri karşısında âşığın aşktan el çekmesi, isyan edip sevgiliden kopması gibi bir tavrı yoktur” (Akün 2013: 131). Sonsuz zorluklarla dolu olan bu aşk yolculuğunu şair cefa denizi olarak tanımlar ve bu denizden kurtulmanın çaresinin olmadığını vurgular. “İradesi elinden gitmiş kararsız âşık, bu cefacı sevgilinin tam kelimesiyle mahkûmu ve mecburudur. Bu noktada zıt duyguların med ve cezri, divan şiirinin aşk psikolojisine beşeriyi, ifadesi kolay olmayan bir ruh hâlini yakaladığı bir derinlik ve incelik kazanır” (Akün 2013: 131).

Şiirin beşinci beytinde şair gök cisimlerinin heybetinden, parlaklığından faydalanmıştır. Güneş ve ay bir döngü içerisindedir. Dünyanın kendi etrafında ve güneşin etrafında dönüşü bu ikisinin art arda görünmesine ve kaybolmasına sebep olur. Güneş gündüz vakti dünyayı aydınlatır ve kaybolduğunda meydan âdeta ışığı daha az olan aya kalır. Şairlerin etrafında olan biten her şeyden haberdar olmaları, iyi gözlem yapmaları şiirlerine yansımıştır. Bu olağan doğa döngüsü de şaire ilham vermiş, sevgilinin güzelliğini anlatmak için bir vesile olmuştur. Sevgilinin yüzü bir güneş gibi parlaktır, sevgili güneş gibi meydana çıktığında, ay utancından, ışığın azlığından dolayı ortadan kaybolur.

İncelediğimiz şiirin son beytinde âşık, sevgilinin gök gibi yüksek kapısında gözyaşı döker ve mutlu olur. Yani âşık her ne kadar acı, çile çekiyor olsa da talihsiz değildir; çünkü sevgili acı veriyor olsa da vardır. “Aşkta en korkulan durum ise sevgilinin eziyet ve cefadan vazgeçmesidir. Bu onun âşıktan yüz çevirmesi ve artık her şeyin, her ümidin bitmesi demektir” (Akün 2013: 132). Bu durum zaten âşık olmanın getirdiği olası bir şeydir. Beytin öznesi şairdir. Necâtî'ye, gökte yıldızının olmadığını söylemesinler; zira onun gökte yıldızı vardır ve bu da dileğine ulaşma ihtimalinin olduğunu gösterir.

İncelediğimiz gazelde sevgilinin güzellik unsurları anlatılırken sık sık teşbihlere başvurulmuştur (bkz. Tablo-11).

Tablo 11. *Teşbih Unsurları*

Müşebbeh	Müşebbehün Bih	Yeri
Leb	gonca	b1/m1
Söz	şeker	b1/m2
Kâmet	serv	b2/m1
Cefâ	deñiz	b4/m1
Belâ	dün	b4/m2
Yüz	güneş	b5/m1

2.3. Gazelin Edebî Özellikleri

İncelediğimiz şiir 6 beyitten oluşmuş bir gazeldir. Şiirde ses-anlam ilişkisi gözetilmiştir. Şair işlediği konuya uygun kelime, kelime grubu, cümle ve edebî sanat kullanmıştır. Şiir metinleri mısralardan, mısralar ise kelime gruplarından, kelimelerden, hecelerden ve seslerden oluşurlar. Bu öğelerin hepsi bir uyum içerisindedir. Bunun yanı sıra metinlerde anlamsal bir uyum da vardır.

“Art arda gelen veya aynı düzlemde bir arada bulunan birimler, her şeyden önce dil bilgisi kurallarıyla birbirine bağlanırlar. Buna bağlaşıklık denir. Metinlerde birimleri birleştiren bir başka kural da anlamla ilgilidir” (Aktaş 2009: 189).

Yani edebî bir metni meydana getiren dilbilgisi kuralları/uyumu ve anlamsal uyumlar metnin kompozisyonunu oluşturur. İncelediğimiz metinde bir kompozisyon bütünlüğü görmekteyiz. Şiirin bütününde işlenen aşk teması, sevgiliye ait eşsiz güzellikler üzerinden, bir uyum içerisinde anlatılmıştır. Söz gelimi ilk beyitte gonca, sevgilinin ağzı karşısında, şeker ise yine sevgilinin sözü karşısında yetersiz, eksik kalmıştır. Bu görüşü destekler mahiyette yazılan ikinci beyitte servi ağacı sevgiliyle boy ölçüşemeyecektir, zira sevgili burada da üstündür ve işin içine giren nergis gül bahçesinde serviden yüz çevirir. Dördüncü beyitte aslında tüm âşıklar için geçerli olan sıkıntı ve çile çekme sürecine vurgu yapmış olan şair aşkı cefa denizi olarak tanımlar. Beşinci beyitte ise şair yine sevgilinin güzellik unsurlarından bahseder. Yani işlenen tema, birbirini destekleyen unsurlarla zenginleştirilmiş, okuyucuya sunulmuştur.

Şair edebî metinlerin olmazsa olmazlarından söz sanatlarını da şiirinde kullanmıştır. Şiirin dördüncü beytinde cefa denize benzetilmiştir ve aynı şekilde bela ise geceye benzetilmiştir. Bu cümlelerde teşbih-i belîğ sanatı yapılmıştır.

Şiirin beşinci beytinde bir doğa olayı güzel bir sebebe bağlanmıştır, şair hüsn-i talil sanatına başvurmuştur. Ayın sevgilinin yanına gelmeye yüzü olmayan birisi olması da teşhis sanatının kullanıldığını gösterir. Şair güneş yüz tamlamasıyla da teşbih-i belîğ yapmıştır.

Şiirin altıncı beytinde bir inanca telmih yapılmıştır. O dönemde herkesin gökyüzünde bir yıldızının olduğuna inanılırdı. “İlm-i ahkâm-ı nücum’a esas olan, yedi seyyare ile ‘büruc-ı isna aşer’ denilen on iki burçtur. Bu ilimle meşgul olanlara göre, her insan, hatta hayvan, nebat ve maden bile yıldızların tesiri altındadır. Seyyarelerin her birinin hissiyat, ahlâk, tabiat ve sıhhat üzerine tesirleri vardı. Her birinin delalet ettiği renk ve hususiyet başka

başkadır. İnsanlar tesiri altında buldukları yıldızların hususiyetine göre iyi veya fena, cömert veya hasis, talihli veya talihsiz olabilirler” (Levend 2017: 198). Yeryüzünde yaşayan herkesin bir yıldızı vardır, insanların daha doğmadan, ana rahmine düştüğü andan itibaren bu yıldızların etkisinde kaldığına inanılır. Gökyüzünde yedi katta yedi ayrı yıldız yer alır ve bunlar kişilerin yaşantısını etkiler. “Bu yedi yıldız her biri haftanın bir gününe ve her günün sıra ile bir saatine hâkim farz edilirdi. Bir iş görüleceği zaman hâkim yıldızın saati beklenirdi” (Onay 2016: 430). Beyitte bahsi geçen gökte yıldızının olması şansı veya şanssızlığı ifade eder. Yani kişinin yaşamı boyunca karşılaşacağı iyi veya kötü her şey aslında bu yıldızların etkisi altındadır. Necâtî halkın anlayacağı sade ve yalın bir dili atasözleri ve deyimlerle süsleyip kullanmanın yanı sıra halka ait gelenek, görenek ve inançları da şiirlerinde işlemiştir. Burada anlatılan durum da bir halk inanışıdır. Daha önce de değindiğimiz üzere bilinmeyen ve uzak cisimler hep ilgi odağı olmuş, insanlığın var oluşundan beri astronomi insanların dikkatini çeken bir bilim olarak karşımıza çıkmıştır. Türklerin İslamiyet öncesi inanışlarında da karşımıza çıkan yıldızlar hiçbir zaman bir tanrı olarak görülmemiş ancak kutsal kabul edilmişlerdir. “Eski Türklerin inanç sisteminde yıldızlar, ay ve gün birer koruyucu iye idi. Onlar günün çekildiği anda yeryüzüne Tanrı'nın insanoğluna gönderdiği ışığı bildirmektedir” (Kıyak 2010: 191).

5. SONUÇ

Necâtî Beg'in -i/i yok redifli gazelini üslup bakımından incelemeye çalıştık. Yaptığımız incelemede şairin şiirde işlediği aşk temasıyla uyumlu kelimeler, kelime grupları, cümleler, hayaller kullandığını gördük. Ayrıca şair vezin, kafiye ve redif tercihlerinde de işlediği temayı gözetmiş, metni tam bir kompozisyon bütünlüğü içerisinde oluşturmuştur. Şiirin dilindeki sadelik ve günlük hayatta kullanılan sözcüklerin dile yansması, şairin daha çok Türkçe sözcükleri kullanması da göze çarpan unsurlardır. Gonca, serv, nergis gibi klasik Türk şiiri şairlerinin sıklıkla kullandığı mazmunlar şairin yaratıcı ve özgün, usta söyleyişiyle dizelere dökülmüştür. Ayrıca diğer klasik Türk şiiri şairleri gibi Necâtî Beg de yaşadığı hayatı, sosyal çevreyi, inançları, maddi ve manevi kültürü... şiirlerinde işlemiştir. Klasik Türk şiiri geleneği çerçevesinde mahallî unsurları yerel söyleyişlerle harmanlamış, Türkçenin zenginliklerini, günlük konuşma dilinin kıvraklığını şiirlerinde ustalıkla kullanmıştır.

KAYNAKÇA

Aktaş, Şerif. “Edebî Metin ve Özellikleri ”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (39), 2009, 287-300.

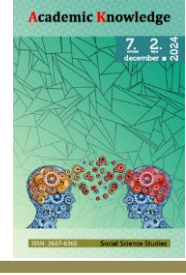
Aktaş, Şerif. *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, Kurgan Edebiyat, Berikan Yayınevi, Ankara, 2014.

Akün, Ö. Faruk. *Divan Edebiyatı*, İsam Yayınları, Ankara, 2013.

Batıslam, H. Dilek, “Divan Şiirinde Rakip ve Leylâ Hanım'ın Rakip Gazeli ” *Turkish Studies* (8/13), 2013, 21-34.

Çiçek, Ali. “İsim-Fiil ve Sıfat-Fiil Yapılarının Türk Dili ve Fransız Dili Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* (26), 2022, 692-700.

- Çoban, Ahmet. *Edebiyatta Üslûp Üzerine*, (1.Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara,2004.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayım, İstanbul, 2004.
- İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
- İsen, Mustafa. *Latîfî Tezkiresi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.
- Karahan, Leyla. *Türkçede Söz Dizimi* (27. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara, 2020.
- Kıyak Abdülkadir. "İslam Öncesi Türk Kültüründe Yıldızlarla İlgili İnanışlar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2), 2010, 189-197.
- Levend, A. Sırrı. (2017), *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- Mum, Cafer. *Divan Şiirinde Bercesteley Beyitler*, Mengüceli Yayınları, Malatya, 2011.
- Mum, Cafer. "Koca Râgıp Paşa'nın "Söyler" Redifli Gazeli Üzerine Üslûp İncelemesi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 118 (233), 2018, 105-122.
- Onay, A. Talat. *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, (Haz. Cemal Kurnaz), Berikan Yayınevi, Ankara, 2016.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Şentürk, A. Atilla ve Kartal, Ahmet. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, (13.Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008.
- Tarlan, A. Nihat. *Necâtî Beg Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1992.
- Türk Dil Kurumu *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 04.11.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 14.12.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Eğitici Ahşap Oyuncaklar ile Özbakım Becerisinin Geliştirilmesi

İlker USTA*

Anahtar Kelimeler:

Çocuk Gelişimi,
Okul Öncesi Dönem,
Özbakım Becerisi,
Ahşap Oyuncaklar,
Kategorizasyon.

ÖZ

Esasen, psikoseksüel gelişim evreleri zemininde 0-6 yaş (0-72 ay) arasındaki çocukluğu kapsayan ayrımsanmış bir süreç olan okul öncesi dönem, ilk kez öğrenme ve keşfetme edimleriyle ayrılmaz bir bütünlük halinde bulunan gelişim alanları bağlamında kendine özgü gelişimsel göstergeleriyle çocuk gelişiminde son derece önemlidir. Oyuncaklar eşliğinde geniş bir yelpazede oyunlar oynayan bu dönemdeki bir çocuğun çeşitli kabiliyetlere ve deneyimlere belli bir düzeyde sahip olması beklenir. Hayatın olağanlığında yer alan bir davranış biçiminin tekrarlı denemelerle özümsemekle sürdürülebilmesi yetkinliği olan özbakım becerisi bunlardan biridir ve çocukta diğer gelişim alanlarıyla desteklenen benlik saygısı altlığında kendini gösteren özgüven gelişimiyle ortaya çıkar. Özbakım becerisinin kanıksanıp gelişmesinde oyuncaklarla öğrenerek ön hazırlık yapmanın önemli bir etkisi vardır. Bu çerçevede, ahşap oyuncak kategorizasyonu ile kategorize edilerek sunulan eğitici ahşap oyuncaklar, çocukta kendini fark etmek suretiyle kendilik algısına yönelik içselleştirmelerle bütünleşen kendine güven duyma ve başarıya odaklanma dürtüsüyle özbakım becerisinin gelişmesini destekler.

Improving Self-Care Skills in Preschool Children with Educational Wooden Toys

Keywords:

Child Development,
Preschool Period,
Self-Care Skills,
Wooden Toys,
Categorization

ABSTRACT

Essentially, the preschool period, which is a differentiated process covering childhood between the ages of 0-6 (0-72 months) on the basis of psychosexual development stages, is extremely important in child development with its unique developmental indicators in the context of developmental areas that are inseparable with the first learning and discovery acquisitions. A child in this period, who plays a wide range of games with toys, is expected to have various abilities and experiences at a certain level. Self-care skills, which are the competence to internalize and maintain a behavioral pattern that is part of the normality of life through repeated trials, are one of these skills and emerge with the development of self-confidence in the child, which manifests itself on account of self-esteem supported by other developmental areas. Preparing by learning with toys has an important effect on the development of self-care skills. In this context, educational wooden toys, which are categorized and presented with the wooden toy categorization, support the development of self-care skills in child with the drive to focus on self-confidence and success, integrated with internalizations towards self-perception through self-awareness.

* Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi, Ağaçşleri Endüstri Mühendisliği, iusta@hacettepe.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0470-5839>

1. GİRİŞ

Özü itibariyle, Usta (2019: 213)'nın bahsettiği gibi, büyüme ve olgunlaşma süreçleri zemininde kişinin hayat boyunca devam eden bedensel ve zihinsel değişiminin kıyaslanarak irdelenmesine odaklanan gelişim, [*Oral Dönem (0-2 yaş)*, *Anal Dönem (2-3 yaş)*, *Fallik Dönem (3-5 yaş)*, *Latent Dönem (5-12 yaş)* ve *Genital Dönem (12-18 yaş)*] doğumdan onsekiz yaşa kadar olan psikoseksüel gelişim evreleri çerçevesinde, kritik bir öneme sahiptir. Bu noktada, gelişimin (*Psikomotor Gelişim*, *Bilişsel Gelişim*, *Dil Gelişimi*, *Sosyal ve Duygusal Gelişim* ve *Özbakım Becerisi* bütüncülüğünde), oyun ve oyuncak eşliğinde gerçekleşen öğrenme ve keşfetme ekseninde, kendini algılama ve kendi farkındalığına varma edinişimiyle bezenmiş benlik oluşumuyla bütünlük zihinsel açılımın büyük ölçüde neticlendiği 0-6 yaş (0-72 ay) okul öncesi çocukluk döneminde ayrı bir önemi vardır.

Okul öncesi çocukluk dönemi ana ekseninde olmak üzere, çocuk gelişimi literatüründe bireysel öğrenme ve kişisel gelişimi destekleyip geliştiren gelişim alanları sıklıkla ele alınıp değerlendirilmiş ve farklı disiplinlere olası etkileri çerçevesinde hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle bir bütünlük içerisinde gelişimi içeren kavramsal temalarla ilişkilendirilerek takdim edilmiştir. Özbakım becerisi (Kagan ve diğerleri, 1995; National Research Council, 2008; Dowling, 2010) bunlardan biridir. Özbakım becerisi, çocukta beden-zihnen-ruhen gelişimi bütünlükten bir olgu olarak, literatürde farklı bakış açıları nezdinde ele alınarak geniş bir düzlemde değerlendirilmiştir (Smidt, 2006; Hazen ve diğerleri, 2008: 161-162; Akhmetzyanova, 2014: 724; Pesau ve diğerleri, 2020: 43-44; Zhu ve diğerleri, 2022: 73-74). Bu bağlamda, ana hatlarıyla değinmek gerekirse, özbakım becerisi hakkında özetle şunlar söylenebilir:

- Gelişimin gelişim dönemleri ve gelişim alanlarıyla uyumlu biçimde yapılanması gerektiği göz önüne alındığında, çocuğun hayatın olağan akışında her gün tekrarlanan belli başlı eylemleri bir yardım almaksızın kendi kendine gerçekleştirmesini sağlayan bireysel yetkinliklere asgari düzeyde ulaşması öngörüldüğünden, çok yönlü ve işlevsel bir hususiyet olarak beden-zihnen gelişime dayanarak açığa çıkan bu hazır bulunuşluk durumu özbakım becerisi olup çocukta kendilik algısına temellenen bağımsızlık dürtüsüyle bezenerek şekillenen kişilik gelişiminin güçlenerek ve derinleşerek pekişmesinde büyük bir paya sahiptir.
- Özbakım becerisi, çocuğun günlük yaşam aktivitelerine hazır olmasını teminen (bir yardım almadan giyinme-soyunma, yemek yeme, diş temizleme, el-yüz yıkama, banyo yapma ve tuvaleti kullanma gibi yaşamın olağanlığında bulunan belli eylemleri gerçekleştirmeye yönelik tutum ve davranışlar için bünyesinde barındırdığı yeterlilik ve yetkinlik durumu olup) çocuk için bağımsızlık geliştirmek suretiyle bireysel olarak kendini göstermesi ve toplum içinde donanımlı bir birey hüviyetiyle yer bulması bakımından çok önemli bir mevcudiyettir.
- Kişiselliğe yaslanan ayrımsanmış içselliğiyle izleme-gözleme-içselleştirme süreciyle bir sorunu çözmeyi olanaklı hale getiren muhakeme yeteneğinin altlığını teşkil eden özbakım becerisi, çocuğun 0-6 yaş (0-72 ay) okul öncesi çocukluk döneminde neyi ne zaman nasıl yapması gerektiğinin bilinciyle, büyük kas hareketleri dahilinde ince motor becerisi ile el-göz (ve işitme) koordinasyonu birlikteliğiyle bir yönergeye uygun şekilde hareket ederek öngörülen eylemi

başarıyla gerçekleştirmesine imkan tanır ve çocuğun sergilemesi beklenen davranışı göstermesinden ötürü özgüven kazanmasına katkı sağlar.

- Özbakım becerisi, oyun ve oyuncak eşliğinde gerçekleşen okul öncesi dönemde, çocukta bilişsel gelişimin bir yansıması olarak ortaya çıkan bağımsızlık (özerklik) ve kendine güven duygularının güçlü biçimde gelişmesine ve çocuğun bir şeyi yapmaya hazır olduğuna kanaat ederek başladığı işi sürdürme/bitirme farkındalığıyla kendi kendine bir şeyler yapabilmesine destek olur.

Ginsburg (2007: 183-184) tarafından bahsedildiği gibi, okul öncesi dönemde, oyuncaklar yordamıyla yürütülen oyun ve oyunsal etkinlik, olumlu içsellikle optimum çocuk gelişimi için çok önemlidir, öyle ki oyun oynamak suretiyle kendi potansiyeline ulaşarak özgüven edinen çocuğun hem bilişsel ve fiziksel hem de sosyal ve duygusal yönlerden iyi oluşluluğuna önemli ölçüde katkıda bulunur.

Buna göre, 0-6 yaş (0-72 ay) aralığındaki psikoseksüel gelişim evreleri nezdinde gelişim alanlarını etkileyen oyunlarla ayrılmaz bir bütünlük oluşturan oyuncakların, okul öncesi dönem çocuklarının özbakım becerisi gelişiminde tarif edilemez bir rolünün olduğu açıkça söylenebilir. Bu bağlamda, bu çalışmada “okul öncesi dönem çocuklarında eğitici ahşap oyuncaklar ile özbakım becerisinin geliştirilmesi” konusu ahşap oyuncak kategorizasyonu ve özbakım becerisi ilişkilendirmesiyle açıklanmaya çalışılmıştır.

2. EĞİTİCİ AHŞAP OYUNCAKLAR İLE ÖZBAKIM BECERİSİNİN GELİŞTİRİLMESİ

Kendine özgü doğasıyla gelişim dönemleri ve gelişim alanları itibariyle ayrımsanmış bir süreç olan çocuk gelişimi, çocuğun yaşıyla bağdaşık kazanım ve göstergelerle bütünleşen güçlü ve zayıf yönler ile ilgi alanları ve ihtiyaçlar-gereksinimler kapsamında, çocuğu bireysel özellikleriyle tanıyıp anlayarak güçlü yönlerinin desteklenmesi, zayıf yönlerinin geliştirilmesi, ilgi alanlarının açığa çıkarılması, ihtiyaçlarının karşılanması ve gereksinimlerinin giderilmesi suretiyle, çocuğa uygun yönlendirmelerin ve/veya pekiştirmelerin yapılabilmesi açısından oldukça önemlidir (Usta, 2016: 141-142). Okul öncesi çocukluk döneminde, özbakım becerisi ile (bilişsel becerilerle bütünleşik) kaba ve ince motor beceriler ve (çoklu ortamda kendi kendine motive olup oyun oynayan çocuğun diğer çocuklarla konuşarak iletişime geçmek suretiyle etkileşimde bulunmasına binaen gün yüzüne çıkan) sosyal ve duygusal beceriler, çocuk gelişiminde addedilen temel boyutlardır ve her biri gelişimsel dönüm noktaları açısından ayrı gelişim alanları olmalarına karşılık, çocuk üzerindeki etkilerinin doğrudan veya dolaylı şekilde birbirleriyle bağlantılı olmasından ötürü (içeriklerinde yer alan tematik farklılıkları gözetilerek) birlikte değerlendirilirler (Meisels & Atkins-Burnett, 2000: 232-235; Cempron, 2021: 296-297). Bu perspektifte, bütüncül bakışla çevrelenmiş çocuk merkezli yaklaşım uyarınca, okul öncesi dönemde çocuğun uygun yönlendiriciler yordamıyla deneyimleyerek öğrenmesi gerekliliği temel alındığında, lifli ve gözenekli muhtevasıyla doğal ve organik bir malzeme olan ahşaptan imal edilmiş eğitici ahşap oyuncaklar, basit ve sade kurgusuna atfen olumlu ve bütüncü içeriğiyle çocuğa eğlenceli bir öğrenme deneyimi sunan araçlardan biri olup çocuğun psikomotor ve bilişsel becerileri ile özbakım ve dil yetenekleriyle birlikte sosyal ve duygusal gelişimini desteklemek amacıyla özenle tasarlanırlar (Usta, 2020: 204-206).

Oyuncakların 0-6 yaş (0-72 ay) okul öncesi çocuk gelişimi üzerindeki olumlu etkileri göz önünde bulundurulduğunda, eğitici ahşap oyuncakların işlevleri itibariyle kategorize edilerek tanıtılması önemlidir. Bu noktada, Bologna süreci uyum çalışmaları çerçevesinde seçmeli dersler bütüncülüğünde Hacettepe Üniversitesi'nde açılan Eğitici Ahşap Oyuncaklar dersi kapsamında 2013 yılında Prof. Dr. İlker Usta tarafından kurgulanan Ahşap Oyuncak Kategorizasyonu, 2022'de kategoriler ve her kategoride yer alan alt kategoriler bağlamında çeşitlendirilip güncellenerek 27 kategori ve 118 alt kategori ile takdim edilmiştir. Psikoseksüel gelişim dönemleri ve gelişim alanları kapsamında, doğal ve organik dokusuyla tasarlanabilmesine atfen, çeşitliliği ve işlevselliği ile 0-6 yaş (0-72 ay) okul öncesi çocukluk döneminde öne çıkan eğitici ahşap oyuncakların çocukta özbakım becerisinin gelişmesine doğrudan veya dolaylı olarak nasıl katkıda bulunduğu, Usta (2022: 99-124)'nın güncelleyerek takdim ettiği "ahşap oyuncak kategorizasyonu" çerçevesinde, neden-sonuç ilişkisi merkeze alınarak, aşağıdaki gibi açıklanmıştır.

2.1. Bloklar Kategorisi

Bloklar Kategorisi: Şekil-Boyut Farklı Bloklar, Şekil-Boyut Aynı Bloklar, Lego (Geçmeli Bloklar), Tegu (Mıknatıslı Bloklar) alt kategorilerinden oluşmaktadır. Bloklar kategorisi oyuncakları ile çocuk hayal gücünü kullanarak ahşap blokları yan yana getirip üst üste istifleyerek çeşitli kurgularda bir yapı düzenlediğinde, odaklanma yetisi ile ince motor becerileri ve el-göz koordinasyonu gelişir. Değişik boyut ve şekillerde ahşap blokları kullanarak denge anlayışıyla bir inşa yapmak, çocuğun hayal gücünün gelişimi üzerinde etkili olurken, aynı zamanda ona yaratıcılığını özgürce ifade edebileceği bir ortam sağlar. Bloklar kategorisi oyuncakları, farklı yapılandırmalar inşa etmek üzere çaba gösteren çocuğun yaratıcılığını fark etmesine atfen özgüvenini artırır. Çocuğun ahşap bloklarla kendisi tarafından bir yapı ortaya koymasıyla ebeveynleri ve/veya arkadaşlarının takdir edilmesi, onun tam teşekküllü bir birey olarak çevresi tarafından "anlaşıldığı ve önemsendiği" hissini güçlendirir.

2.2. Bulyap Kategorisi

Bulyap Kategorisi: Geometrik Şekilli Bulyap, İzli/Çentikli Bulyap, Nuh'un Gemisi alt kategorilerinden oluşmaktadır. Farklı geometriye sahip nesnelerin ahşap tabla yüzeyindeki görüntüleriyle bağdaştırılmasına temellenen bulyap kategorisi oyuncakları, eşleştirmeyi mümkün hale getirecek ayrıntılara dikkat edilerek şekil ve boyut bakımından birbirine benzer veya birbirlerini bütünleyici ahşap parçaların eşleştirilmesini gerektiren içselliğiyle, çocuğun akıl yürütme ve karar verme ile karşılaştırma yapma ve ilişki kurma yeteneklerinin geliştirilmesine yardımcı olur. Çocukta el-göz koordinasyonu ve ince motor becerilerinin gelişmesine katkı sağlayan bulyap, çocuğun aynı zamanda hafıza gelişimini destekleyerek, iz sürmeyle bütünleşen gözleme dayalı bilgileri tanımlama ve hatırlama kapasitesinin gelişmesini destekler. Bulyap ile ilgili parçaların ahenkli bir bütünlük içinde uyumlandırılmasına dayalı uygun eşleştirmeler yapmak, çocukta kendine güven duygusunu geliştirir.

2.3. Çalgı Aleti Kategorisi

Çalgı Aleti Kategorisi: Çıngırak, Marakas, Şakşak, Kastanyet, Guiro, Ksilofon, Davul, Tef, Düdük alt kategorilerinden oluşmaktadır. Çalgı Aleti kategorisi oyuncaklarıyla çocuğun

vurarak-sallayarak-üfleterek ahşap çalgı aleti kullanmasıyla melodik ses üretmesi, çocuk için eğlenceli ve yaratıcı bir eylem olarak gerçekleşir. Sesin çalgı aleti yordamıyla çeşitli ritim kalıpları eşliğinde açığa çıkmasına atfen, tempo tutarak hareketlenen çocukta el-göz-ışitme koordinasyonu gelişir. Enstrümantasyon gözetmeksizin doğaçlamaya dayalı yaklaşımla görece az sayıda müzikal çeşitliliğe sahip bir musiki etkinliğini düzenleyen çocuk, esnek düşünme kabiliyetiyle takdim ettiği sesin izafi örgüsü çerçevesinde özgün bir kompozisyon icra etmeyi ve/veya benzeştirme yaparak enstrümental bir ifadelendirme yapmayı deneyimler. Çalgı Aleti kategorisi oyuncaklarıyla ritmik seslere aşinalık kazanan çocukta, sesin üretilmesini sağlamak üzere, el ve parmakların enstrümanın içeriğiyle uyumlu olacak şekilde kullanılmasına yönelik bir tutum gelişir.

2.4. Çivi Çakma Kategorisi

Çivi Çakma Kategorisi: Çubuklara Vurma, Küreleri Kanala Düşürme, Mühürle Damga Basma alt kategorilerinden oluşmaktadır. Çivi Çakma kategorisinin temel yaklaşımı uyarınca, silindirik biçimiyle çivi olarak adlandırılan farklı renklere sahip aynı boyuttaki ahşap çubukların üstteki dairesel uçlarına ahşap tokmakla vurularak konuşlandırıldıkları bölmeden dikey düzlemde aşağıya doğru indirilmesini öngören çivi çakma eylemi, çocukta bedensel ve zihinsel rahatlama hissi oluşturur. Çivi çakma faaliyetiyle (çocuk tarafından renk ayrıştırması yapılarak veya dizilişlere göre bir seçki oluşturularak) gerçekleşen düşey yöndeki kayma hareketinin tokmağın çubuklara dolaylıca tesir eden bir araç hüviyetiyle kullanabilmesiyle gerçekleşmesi, çocuğun çivi olarak tasvir edilen ahşap çubukların sanki gerçekten çakılıyormuşçasına imgelenerek aynı veya benzer biçimde yer değiştirmesinin etki-tepki bağlamında uygulanan kuvvetle ilişkili olduğunu fark etmesini sağlar. İmgesel kurgusuyla çivi çakma kategorisi oyuncakları, çocukta yorumlama-yargılama-çözümleme ve planlama becerilerini destekler.

2.5. Çöğüncek Kategorisi

Çöğüncek Kategorisi: Denge Tahtası, Terazi-Tartı Örnekleri, Tahterevallı (Kaldıraç) alt kategorilerinden oluşmaktadır. Çöğüncek, yatay ekseninde orta noktasındaki dayanağın sağ ve sol tarafında bulunan kefelerin (düz bir satır veya çanak biçimindeki terazi gözlerinin) aynı hizada olduğu bir kaldıraç olup çocuğun ağırlık kavramı merkezinde dengeyi esas alan terazileme yapılması olgusunu fark etmesini sağlar. Terazi içselliğiyle ve tartma örneklendirmesiyle, hacim-ağırlık ilişkisi nezdinde, öz kütleli temel alan denge durumu mahiyetinde, çocukta soyutlama ve somutlaştırma becerilerinin gelişmesine katkı sağlayan çöğüncek kategorisi oyuncakları, haddizatında eşitlik ve eşitsizlik durumlarının görsel ve içsel bütünleyicisi olarak çocuğun benzerlikler ve farklılıklar çerçevesinde eleştirel ve analitik düşünme becerisinin gelişmesini destekler. Çocuk, tartma-dengeleme etkinlikleriyle aynı-farklı karşılaştırmalarını yaparken, problem çözmede farklı bakış açıları geliştirme sınamalarını gerçekleştirir.

2.6. Dizme ve Geçirme Kategorisi

Dizme ve Geçirme Kategorisi: İpe Boncuk Dizme, Telden Obje Geçirme, Burgulu ve Sarmal Geçirme, Çentikli Parçalarla Geçirme, Delikli Ahşap Tablaya İp Geçirme alt kategorilerinden oluşmaktadır. Renkli ahşap küreler önceliğinde farklı geometride hazırlanmış objelerin sağ ve sol elin bir eşgüdüm halinde ardışık şekilde kullanılarak bir ipe

dizilmesi veya en az iki dizgeden oluşan bir telden geçirilmesi, çocukta parmakların işlevselliği mahiyetinde ince motor becerilerini geliştirir. Dizme ve Geçirme kategorisi oyuncakları, hedefe yönelik çaba sarfetmek üzere el-göz koordinasyonu ile amaca uygun iş yapma bağlamında, çocuğun ayrıntılara dikkat edilerek inisiyatif alma davranışını ortaya koymasına binaen zihin gelişimine yardımcı olur. Mevcut halleriyle ahşap objeleri bir görevi yerine getirme dürtüsüyle iradeli bir sabırla ipe dizmek veya telden geçirmek, öngörülen görevin başarıyla gerçekleştirilmesi zemininde, çocukta benliğin güçlenmesine ve özgüven gelişimine katkı yapar.

2.7. Düzenekli Kategorisi

Düzenekli Kategorisi: Çek Bırak Araçlar, Kurmalı Araçlar, Pedallı Üç Tekerlekli Bisiklet, Sesli Bulyaplar, Sesli Yapbozlar alt kategorilerinden oluşmaktadır. Kurgulanışı itibarıyla üzerine veya içerisine yerleştirilmiş elektromekanik teçhizatla bütünleşik ya da pil ve yay ile çark-pedal yordamıyla hareketlendirilebilir yapılmış ve/veya örneklendirilen nesnel varlık veya olguyla ilgili olarak bünyesinde seslendirme tertibatı bulunan düzenekli kategorisi oyuncakları, halihazırdaki mekanizmanın devreye sokulmasıyla belli süre veya tekrar sayısı kadar hareketlendikten sonra duran ve yeniden ayarlandığında yine harekete geçen muhtevasıyla, çocuğun basitleştirilmiş ve sadeleştirilmiş bir devinimsel sistemi yönetmesine imkan tanır. Düzenekli oyuncak temasıyla (tanıtma veya pekiştirme amaçlı seslenimleri de içeren) çeşitli aksamlarla desteklenmiş oyuncaklarla oynayan çocuk, kendi kontrolü dahilinde söz konusu hareketin başlatılması-sürdürülmesi-sonlandırılması ve belirli bir süreklilikle gerçekleştirilmesi için yılmadan çaba göstermek suretiyle özgüven kazanır.

2.8. Elbise Giydirmeye Kategorisi

Elbise Giydirmeye Kategorisi alt kategorilere ayrılmamıştır. Sınırlı sayıda seçkilerle inisiyatif kullanılarak uyumlu bir bütünlüğün sağlanması için farklı giyim-kuşam kombinasyonlarının ortaya koyulmasına odaklanan elbise giydirmeye kategorisi oyuncakları, çocuğa simetrik ve asimetrik görüntü zemininde birbirine uygun olan çeşitli kurgulamaları yapma olanağı sağlar. Elbise Giydirmeye kategorisi oyuncakları, en az üç bileşenden oluşan parçaları değişik seçenekler yordamıyla parça-bütün ilişkilendirmesi yaparak yekpare hale getiren çocuğa, mevcut şartlara göre düşünerek farklı yaklaşımlarla çözümler üretmek için karşılaştırmalı sınamalar yapma fırsatı sunar. Çocukta olası alternatiflerle uyumlandırmaya yönelik hareket etme bilincinin gelişmesini destekleyen elbise giydirmeye, hayal gücü eşliğinde bağımsız düşünebilmeye yönelik özneliğiyle çocuğun sosyal ve duygusal gelişimine yardımcı olur ve öz bakım becerisini destekler.

2.9. Ev Kategorisi

Ev Kategorisi: İki Katlı (Çatılı ve Yanları Açık) Ev, Katsız-Çatısız (Üstten Bakışlı) Ev, Üç Katlı (Çatılı ve Yanları Açık) Ev alt kategorilerinden oluşmaktadır. Aile yaşamının gerçekleştiği iç mekan örneklendirmelerini gösteren ev kategorisi oyuncakları, temel eşyalar ve sabit donanımlarıyla bir bütünlük halinde bulunan mekansal kurgusuyla, çocuğun ebeveyni ve yaşadığı çevreyle bir bağ kurmasına yardımcı olur. Ev, mutlu ve huzurlu bir hayatın sürdürüldüğü bir yuva olarak eşyalarla ve araç-gereçlerle tefrişat yapılarak düzenlenebildiği için, çocuğun çoğu kez kendi bakış açısıyla ortaya koyduğu doğaçlamaya

dayalı bir hikaye çerçevesinde (insan ve hayvan figürleri eşliğinde) öngördüğü ev hayatını canlandırabilmek üzere mevcut eşyaları ilgili mekanlarda kendince konumlandırabilmesine imkan verir ve çocukta sosyalleşmeyi destekleyerek girişimci bakış açısının gelişmesine katkı sağlar. Hayatın olağanlığıyla bütünleşik ev yaşamının gerçek yaşamla özdeş doğaçlamalar yapılarak oyunlaştırılması, çocukta kişilik gelişimi yönünden olumlu pekiştirmeler yapar.

2.10. Fırıldak Kategorisi

Fırıldak Kategorisi: İpli Fırıldak, Saplı Fırıldak, Topaç, Yoyo alt kategorilerinden oluşmaktadır. Eksenel dönüş mahiyetinde, el ve parmak birlikteliğiyle çevresine dolanan ip yordamıyla ileriye doğru fırlatılıp atılarak veya üzerine konuşlandırılmış tutaktan tutulup çevrilerek kendi eksenini etrafında dönme hareketi gerçekleştiren fırıldak kategorisi oyuncakları, dönüşsel harekete odaklanan çocukta dikkat toplama ve işlevsel yeterlilik sağlama becerilerinin gelişmesine yardımcı olur. Fırıldak kategorisi oyuncaklarıyla ideal bir fırlatma ve çevirme için ayak-bacak ve kol-el uyumunu gerçekleştirmeye yönelik dengeli bir duruş ortaya koymak üzere muhtelif denemelerle optimum pozisyonlamayı sağlayan çocukta özgüven duygusunun pekişmesi kolaylaşır. Öngörülen dönüşelliğe odaklanan çocukta, amaç belirleme ve belirlenen hedefe ulaşma bakımından farklı yollar arayarak ve/veya metodik yenilikler yaparak başarılı olmaya dönük bakış açısı gelişir.

2.11. Figürler Kategorisi

Figürler Kategorisi: Bebek Figürleri, Asker Figürleri, Hayvan Figürleri, İnsan Figürleri, Mesleki Figürler alt kategorilerinden oluşmaktadır. Olağan görünüşleriyle sunulan (veya iş ya da mesleki kıyafet biçimleriyle karakterize edilen) insan figürleri, elbise giydirilebilir kurgusuyla ve/veya el-kol ve bacak-ayak hareketliliğiyle örneklenen figüre ilişkin bir hususiyet olarak çocuğa somutlaştırma yapma olanağı sunar ve çocuğun özbakım becerisini destekler. Ayakta duruş pozisyonuna göre takdim edilen ve genel hatlarıyla ortaya koyulan hayvan figürleri, edilgen formuyla çocukta değer verme dürtüsüne yaslanan koruma duygusunun gelişmesine katkı sağlarken, hayvan sevgisini geliştirici bir etkide bulunur ve çocuğun özgüven kazanımına yardımcı olur. Figürler, canlı varlıkların görsellerini ihtiva eden içsellikleriyle, çocuğun hayal gücünü zenginleştirerek sosyal ve duygusal gelişimi destekler ve doğaçlamayla bütünleşik sesli canlandırma oyunu çerçevesinde çocukta çevreyle iletişim kurma becerisini geliştirir.

2.12. Harf Öğretme Kategorisi

Harf Öğretme Kategorisi: Harfli Küpler, Oluklu Harf Tablası alt kategorilerinden oluşmaktadır. Alfabe ile şekillenen yazı dilindeki seslere karşılık gelen semboller olan harflerin dik temel büyük/küçük yazı fontuyla tanıtılmasını esas alan harf öğretme kategorisi oyuncakları, çocuğun belli bir sıraya göre dizilen sesli ve sessiz harfler ihtiva eden alfabenin görsel içeriğini fark etmesine yardımcı olur. Harf Öğretme kategorisi oyuncakları sayesinde konuşma dilindeki sesleri gösteren işaretlerin betimlenişi durumundaki her bir harf için görsel aşinalık kazanan çocuk, alfabeyi meydana getiren harflere yönelik göz alışkanlığı edinir. Harflerin görsel biçimlerini seslendirilişleriyle birlikte öğrenen çocukta, harflendirme-seslendirme bağlamında duygu ve düşüncelerini konuşarak açıklarken ve kendini sözlü olarak ifade ederken dil becerisi pekişir ve özgüven ile benlik saygısı oluşur.

2.13. İç İçe Geçmeli Kategorisi

İç İçe Geçmeli Kategorisi: Matruşka, Renkli Kutular, Ahşap Bardaklar alt kategorilerinden oluşmaktadır. Şeklen benzeşik olmakla birlikte boyutsal farklılığa sahip ortalama beş ayrı parçadan oluşan iç içe geçmeli kategorisi oyuncakları, tümdengelim ile tümevarım perspektifinde gizlenenleri ayırarak açığa çıkarma ve görünenleri bütünleyerek toplama yaklaşımıyla, çocukta önceki-sonraki durumun gizli-açık bakımından karşılaştırılarak değerlendirilmesine olanak sağlar ve yokluk-varlık gerçekliği kapsamında sakla(n)ma-bul(un)ma olgusunun somutlaştırılmasına yardımcı olur. İç İçe Geçmeli sayesinde mevcut sürece göre değişen ayırıştırma-bütünleştirme faaliyetine odaklanan çocuğun gözleme dayalı analiz ve sentez yaparak olaylar arasında neden-sonuç örgüsüyle ilişki kurma yetkinliği gelişir. Farklı boyutlardaki bileşenlerin iç içe geçerek birbirleriyle kaynaşması ve çoğul haldeyken ayrımsanarak tekil hale gelmesi, çocukta merak duygusunu geliştirir ve kendi farkındalığını keşfetmesine katkı yapar.

2.14. Kaydırgaç Kategorisi

Kaydırgaç Kategorisi: Çok Katlı Kıvrımlı Kanallı Misket Yuvarlayıcı, Katmanlı Rampalı Araba Kaydıracağı, Dönel Top Yuvarlama Kulesi, Tabakalı Konik Ses Ağacı alt kategorilerinden oluşmaktadır. Kendi eksenini etrafında dönerek ilerleyen bir kürenin veya tekerlekler üzerinde tersinir hareket ederek devinim sağlayan bir arabanın en az üç katlı bir yapıdan belli bir eğikliğe sahip yolu kullanarak veya çembersel hareket birlikteliğinde dikey inişli yatay güzergahta yukarıdan aşağıya kayarak ulaşmasına temellenen kaydırgaç kategorisi oyuncakları, çocuğun hareket (devinim) çeşitlerini eğlenerek öğrenmesini destekler. Kaydırgaç ile ivme kazanarak kayma hareketi gerçekleştiren nesnenin devinimi eşliğinde hareket türlerini kıyaslamalı şekilde öğrenen çocuk, dönüşel hareketlenmeyle bütünleşen eğrisel-dairesel-doğrusal yörüngeli hareketler ile sabit hızlı ve düzgün değişen hareketlerin görselliklerine atfen benzerlikler ve farklılıklar değerlendirmesi yapar ve örneklenen dönüşel hareketlilik için gözleme dayalı nedensellik bağı kurmaya yönelir.

2.15. Kukla Kategorisi

Kukla Kategorisi: Pinokyo, Hayvan Figürlü Kukla, İnsan Figürlü Kukla, Robotik Kukla alt kategorilerinden oluşmaktadır. Çoğunlukla insan ve hayvan formunda figüratif tasvirlerle ortaya koyulan kukla kategorisi oyuncakları, edilgen içsellikleriyle çocukta koru(n)ma hissiyatıyla arkadaş edinme ve dostluk kurma yönünde bir tutum geliştirme becerisini destekler. Çocuk, kukla aracılığıyla hayal gücünü kullanarak ve yaratıcı bakış açısıyla düşünerek benzeştirme ve eşleştirme canlandırmalarıyla kendi iç dünyasının yansımalarını imgesel anlatımla ortaya koyarken, ebeveyni ve akranlarıyla iletişim kurmak suretiyle problem çözme becerisini geliştirir. Kukla kategorisi oyuncakları, çocuğun bir olayı veya bir konuyu soru-cevap çerçevesinde doğaçlamaya dayalı hikayelendirmelerle bütünleştirerek ifade etmesine imkan tanır. Kişilerarası iletişimi ve etkileşimi güçlendirici rolü bulunan kukla örnekleme, çocukta paydaşlık ilişkisi oluşturma ve empati kurma becerisinin gelişmesini sağlar.

2.16. Kule Yapma Kategorisi

Kule Yapma Kategorisi: Halkalarla Konik Kule, Geometrik Parçalarla Kule, Jenga (Dikdörtgen Bloklarla Kule), Kertikli Bloklarla Prizmatik Kule, Tırtıklı Çubuklarla Kule,

Küplerle Kule alt kategorilerinden oluşmaktadır. Tematik olarak bir tabla üzerinde dikey doğrultuda konuşlandırılan bir çubuğun ortalanarak en az beş ahşap halkanın veya beşgen/altıgen gibi çeşitli geometrik biçimlerde hazırlanmış parçaların aşağıdan yukarıya doğru büyükten küçüğe sıralanarak bir koni meydana getirilmesine veya aynı şekil ve boyuta sahip dikdörtgen veya kare ya da üçgen kesitli parçalarla prizmatik ya da kübik bir yığıntı oluşturulmasına temellenen kule yapma kategorisi oyuncakları, çocuğa öngörülen görseli inşa etmek üzere el-göz koordinasyonu ile mevcut işe odaklanarak görevi tamamlama yeteneği kazandırır. Kule Yapma ile dikkat ve koordinasyon geliştirici bir etkinlikte bulunan çocuk, denge-uyum bağlamında olağanlık ve olağandışılık kavramlarını deneyimler. Kule Yapma faaliyeti, özbakım becerisinin gelişimine altlık oluşturur.

2.17. Mekan Örneklemesi Kategorisi

Mekan Örneklemesi Kategorisi: İşyeri Örneklemesi, Çiftlik Örneklemesi, Sokak Örneklemesi, Kasaba Örneklemesi, Mesire Yeri Örneklemesi alt kategorilerinden oluşmaktadır. Toplumsal yaşamın gerçekleştiği yerleşim yerleri ile iş yeri ve park-bahçe örneklemelerini içeren mekan örneklemesi kategorisi oyuncakları, gündelik hayatın doğal akışı içerisinde farklı mekanlarda cereyan eden bireysel ve müşterek yaşantının insan ve hayvan figürleriyle bütünleşik modellemeleriyle, çocuğun kentsel ve kırsal yaşamın kesişme noktasında kendi koyduğu kurallarla yürüyen bir dünyayı somutlaştırarak ortaya koymasına katkı yapar. Mekan Örneklemesi kategorisi oyuncakları sayesinde, çocuğun hayal gücüyle anlamlandırdığı sosyal yaşam düzenlemelerini yapması, bilişsel gelişimi olumlu yönde etkiler. Çocuk, muhtelif kapsamlarda takdim edilen çeşitli mekansal örneklemeler zemininde, insan ve doğa uyumunu merkeze alan çevreci bakış açısıyla bezenmiş ideal bir yaşamı kurgulamaya dönük senaryolar üretmek suretiyle özgüven kazanır.

2.18. Model Eşyalar Kategorisi

Model Eşyalar Kategorisi: Bahçe ve Çiçek Bakım Seti, Bebek Arabası, Bebek Bakım Seti, Beşik, Mama Sandalyesi, Bilgisayar, Cep Telefonu, Mutfak Seti, Erzak Sepeti ve Yazar Kasa, Ütü Masası ve Çamaşırılık, Tamir Seti alt kategorilerinden oluşmaktadır. Hayatın içinde var olan ve yetişkinlerce yürütülen süreçlerde yer alan eşyalar ile araç-gereçlerin (okul öncesi dönem çocuklarının yaş aralığı dikkate alınarak çocuk antropometrisine uygun olacak şekilde) küçültülerek veya büyütülerek tasarlanıp imal edilen model eşyalar kategorisi oyuncakları, çocuğun yetişkin taklidi yapması suretiyle ebeveyniyle özdeşim kurarak kendini geliştirmesine yardımcı olur. Model Eşyalar ile günlük hayatın olağan akışı içerisinde gerçekleşen belli başlı bazı etkinliklerin (hayal gücü yordamıyla yaratıcı düşünce altlığında) çocuk tarafından dramatize edilerek sergilenmesi, çocuğun bireysel yetkinliklerini fark etmesine katkı yapar ve özgüven gelişimini pekiştirir. Farazi bir şekilde model eşyaları kullanan çocukta, empati kurma yeteneği eşliğinde sosyal ve duygusal gelişim ile özbakım becerisi gelişir.

2.19. Paytak Kategorisi

Paytak Kategorisi: Sapla İteklemeli Paytak, İple Çekmeli Paytak, Tekerlekli Yürüteç alt kategorilerinden oluşmaktadır. Bir yere tutunmak suretiyle sıralayarak yan yana gitmenin devamında, bir ayağının yanına diğerini getirerek desteksiz olarak ayakları üzerinde

dengede durmayı başardıktan sonra, ayaklarından birini öne doğru atıp diğerini peşi sıra getirerek adımlama hareketini gerçekleştirerek yürümeye yeni başlayan çocukta yürüyüşü pekiştirmek üzere tasarlanan paytak kategorisi oyuncakları, çocukta el-göz-ışitme koordinasyonu ile ritmik veya tempolu yürüme becerisini geliştirir. Paytak kategorisi oyuncakları ile sapından tutarak iteklemek ve/veya ipinden çekerek sürüklemek biçiminde ardışık adımlar atarak yürüyüşe geçen çocuğun bilişsel ve psikomotor gelişimi desteklenir. Çocuğun paytak eşliğinde pozisyonlama aktiviteleri yaparak yürüme yetkinliğini geliştirmesi, kişilik algısıyla kendine güven duymasını sağlayarak özbakım becerisinin gelişmesine yardımcı olur.

2.20. Pedalsız Bisiklet Kategorisi

Pedalsız Bisiklet Kategorisi: Dört Tekerlekli Pedalsız Bisiklet, Üç Tekerlekli Pedalsız Bisiklet, İki Tekerlekli Pedalsız Bisiklet alt kategorilerinden oluşmaktadır. Yürüme yetkinliğine ulaşmış çocuğun, ayakları yere basar halde oturmak suretiyle, iki eliyle direksiyonu tutarken başını hafifçe öne doğru eğerek vücudunu sürüş pozisyonuna getirdikten sonra ayaklarıyla adımlama yaparak bisikleti hareket ettirmesine olanak sağlayan pedalsız bisiklet kategorisi oyuncakları, çocukta ilerleme-hızlanma-yavaşlama-durma ve dönüş hareketleri eşliğinde manevra yapma kabiliyeti bütünlüğünde bisiklet sürme becerisinin kazanılmasına yardımcı olur. Pedalsız Bisiklet, denge-kuvvet ilişkilendirmesi kapsamında yönlendirmeler yaparak hareketin öngörüldüğü gibi sürdürülebilmesi ve sonlandırılabilmesi için akılcı düşünerek mevcut duruma uygun bir kararın verilmesi gerekliliğini fark eden çocukta, yorumlama ve karar verme becerilerinin gelişmesini destekler. Çocuğun pedalsız bisikleti sürmesi, olumlu bakış açısı ile özgüven edinmeye katkı yapar.

2.21. Sallanan At Kategorisi

Sallanan At Kategorisi alt kategorilere ayrılmamıştır. Figüratif içsellikle bir özgürlük ve dostluk imgelemesi olarak takdim edilen at görseli bütünlüğünde, gerçeklikle örtüşen manipülatif kurgusuyla öne ve arkaya doğru sallanarak devinim gösteren sallanan at kategorisi oyuncakları, soyutlama-somutlama zemininde çocuğun hayal dünyasını zenginleştirir. Sallanan At örneklendirmesiyle çocuğun elleriyle tutamaklardan tutunarak oturur vaziyetteyken oyuncakların öne ve arkaya doğru sallanmasıyla ortaya çıkan ileri-geri hareketliliğine uyum sağlamaya çalışması, zihinsel ve bedensel gelişimi destekler. Sallanan At kategorisi oyuncakları, çocuğa derin bir hayal gücü ile kendi istencine göre düşünme ve davranma fırsatı sunar. Çocuğun sallanan at figürünü bir arkadaş/yoldaş olarak betimlemesi, doğaçlamaya dayalı hikayemsi senaryolar altlığında çocuğa geniş ufuklar açarken, sosyal ve duygusal gelişime büyük katkı sağlar.

2.22. Sayı Öğretme Kategorisi

Sayı Öğretme Kategorisi: Abaküs, Sayı Öğretici Düzenlemeler, Sayı-Miktar Bağdaştırıcılar, Matematik Kurgulu Yaklaşımlar, Sayı-Alfabe-Zaman Öğreticiler alt kategorilerinden oluşmaktadır. Evrensel kabul gören görSELLİKLERİYLE 1'den 10'a kadar rakamlardan oluşan sayıların miktar ilişkilendirmesiyle somutlaştırılmasını sağlamak üzere tasarlanan sayı öğretme kategorisi oyuncakları, çocuğun sayı sembollerini tanımasına ve örneklenen miktarla eşdeğer olan rakamı bulup eşleştirmesine yardımcı olur. Sayı Öğretme

kategorisi oyuncakları sayesinde, sayı-miktar eşleştirmesi yaparak adlandırılışları ve görselleriyle sayıları öğrenen çocukta, iki ve üç boyutlu algı ile yatay-dikey kümeleme yapmak suretiyle eleştirel düşünme ve muhakeme yapma yeteneği gelişir. Çocuğun sayıları miktarlarıyla bağdaştıarak öğrenmesi, akılda kalıcılık ve kararlılık odağında bilişsel yetkinliklerini keşfetmesine yardımcı olurken, sayı-miktar ilişkilendirmesinin özümsemesiyle çıkarma ve toplama işlemlerinin başarıyla gerçekleştirilmesi, çocukta benlik saygısına olumlu katkı yapar ve özgüven gelişimine zemin hazırlar.

2.23. Scooter (Tekerlekli Kızak) Kategorisi

Scooter (Tekerlekli Kızak) Kategorisi: Dört Tekerlekli Scooter, Üç Tekerlekli Scooter, İki Tekerlekli Scooter alt kategorilerinden oluşmaktadır. Çocuğun tekerleklerle ilerleyen kızak tablasının üstüne çıkarak iki eliyle kızakın direksiyonundan tuttuktan sonra ayaklarından birinin üzerinde durup diğeriyle yerden kuvvet almak suretiyle ileriye doğru harekete geçen scooter (tekerlekli kızak) kategorisi oyuncakları, eşzamanlı olarak tek ayak üzerinde dengede durabilmenin motivasyonu ile diğer ayakla adımlama hareketini gerçekleştirerek elleriyle kızakın sürüşünü yöneten çocukta, ilişkilendirme ve sıralama yapma becerilerini destekler. Scooter (Tekerlekli Kızak) sayesinde, direksiyon yordamıyla iki elin eşgüdümüyle yönlendirilen tekerlekli kızakta bir ayakla ayakta duruş pozisyonu sağlanırken diğer ayağın kızakın hareketlendirilmesi ve durdurulması için kullanılması gerekliliği, çocuğun dikkat yoğunlaştırmak suretiyle el-göz ve ayak koordinasyonunda gerçekleşen bütüncül bir süreci deneyimlemesine imkan sağlar ve özgüven edinimini pekiştirir.

2.24. Tertipler Kategorisi

Tertipler Kategorisi: Çarklı Devingen Tertipler, Eşlenik Hareketli Yaylı Tertipler, Kapaklı Kilitli Kutucuklar, Yivli Tutamaklı Manyetik Takipleyci alt kategorilerinden oluşmaktadır. Dolaylı erişim yordamıyla işlevsel hale gelen tertipler kategorisi oyuncakları, çarklı devingenler ve eşlenik hareket eden yaylı mekanizmalar ile kilit-anahtar setleri ve manyetikliğe sahip düzenlemeler bağlamında belirli bir işlevi yerine getirmek için tasarlanmış olup çocuğun karmaşık bir problemi uygun bir biçimde çözmek üzere bütünsel algıyla akıl yürüterek belirsizliğe yol açabilecek değişkenliği ortadan kaldırmak suretiyle esnek düşünme becerisinin gelişmesine katkı sağlar. Tertipler kategorisi oyuncakları, çocuğun başarıya giden yolda ilerlemenin halihazırdaki duruma farklı bir açıdan bakarak en uygun seçeneğin belirlenmesiyle kararlılık ve isteklilik dahilinde mümkün olacağını fark etmesine yardımcı olur. Çocuk, tertipler ile iş ve işlemleri sıralayıp düzenli bir biçime sokarak mevcut kurguyu işler hale getirmeye odaklanır.

2.25. Vasıta Kategorisi

Vasıta Kategorisi: Araba, Otobüs, Tren, Kamyon, Traktör, Helikopter, Uçak, Gemi, Arazi ve İş Araçları, Yük Kaldırma ve Taşıma Araçları, Acil Kurtarma Araçları, Yangın Söndürme Araçları alt kategorilerinden oluşmaktadır. Esasen taşıt adlandırmasıyla yük ve yolcu taşıyarak kara-deniz-hava ulaşımını sağlayan araçları örneklendiren vasıta kategorisi oyuncakları, (hastayı/yaralıyı hastaneye ulaştırmak üzere) acil sağlık hizmeti veren ambulans ile (yangın söndürme ve arama-kurtarma odaklı) itfaiye ve açık havada ağır işlerin yapılmasında kullanılan özel donanımlı arazi ve iş araçlarını da örneklemek suretiyle, çocukta yaşamın içinde yer alan vasıtalar hakkında bir farkındalık oluşturur. Vasıta

kategorisi oyuncakları, çocuğa eşsiz bir özgürlük alanı içerisinde olabildiğince özgür olma fırsatı verirken, çocukta özgüven gelişimini destekler. Çocuk, benmerkezci düşünmenin toplumsallaşma düşüncesine evrilmesinde, vasıta kategorisi oyuncakları ile paydaşlık oluşturma ve duygudaşlık kurmak suretiyle sosyalleşmeye yönelik kazanımlar edinir ve hayata bakışını olumlu yönde geliştirir.

2.26. Yapboz Kategorisi

Yapboz Kategorisi: Doğa/Çevre Figürlü Yapboz, Meyve-Sebze Temalı Yapboz, Geometrik Şekilli Yapboz, Haritalı Yapboz, Hayvan Figürlü Yapboz, İnsan Figürlü Yapboz, Vasıta Figürlü Yapboz, Tangram, El-Parmak-Avuç Odaklı Yapboz alt kategorilerinden oluşmaktadır. İçeriği itibarıyla, parça-bütün ilişkisi zemininde, akıl yürütme faaliyetiyle özelden genele giderek öngörülen sonuca ulaşmayı amaçlayan tümevarımsal yaklaşım ile genelden özele doğru ilerlemeyi benimseyen tümdengelimli yaklaşım çerçevesinde statik veya dinamik kurguda tasarlanan yapboz kategorisi oyuncakları, çocuğun bir görselin oluşmasına yardım eden parçaların benzerlik ve farklılık değerlendirmesi eşliğinde deneme-yanılma yoluyla birleştirilerek bütün durumuna getirilmesi için muhakeme etme ve mukayese yapma ekseninde etraflıca düşünme yetisi kazanmasına katkı yapar. Yapboz, yorumlama ve yargılama ile tahmin yürütme ve karar verme yetkinliklerine dayalı olarak analiz ve sentez yordamıyla uygun çözümü bulmaya yönelik girişimlere yoğunlaşan çocukta, başladığı işi/görevi sonuna kadar sabırlı olmak suretiyle bitirme/tamamlama bağlamında özgüveni pekiştirir.

2.27. Yeknesak Kategorisi

Yeknesak Kategorisi alt kategorilere ayrılmamıştır. İçeriği itibarıyla herhangi bir değişim olmaksızın aynı şekilde sürüp giden belli davranış biçimlerini veya belli olguları uygunluk veya aykırılık açısından imgeleyici bir üslupla bünyesinde barındıran yeknesak kategorisi oyuncakları, tekdüze muhtevasıyla günlük hayatın olağan akışında her gün tekrarlı olarak gerçekleşen rutinlere gönderme yaparak, bütünleşik bir kurguyla hiç değişmeden devam eden durumlar veya alışkanlıklar bağlamında, çocuğun neden-sonuç örgüsüyle yaşamı anlamlandırmasına katkıda bulunur. Yeknesak ile yaşamla örtüşük senaryolar eşliğinde kendi hayal gücünü kullanarak canlandırmalar yapmak suretiyle öğrenme ve keşfetme yönünde ilerleyen çocukta, belirli kurallarla perçinlenmiş sınırlılıklar çerçevesinde, doğrudan veya dolaylı ilişkilendirmelere yaslanan algısal bir bakış açısıyla dünyayı anlama ve tanımlama eğilimi ortaya çıkar.

3. SONUÇ

Esasen, kendine özgü anlamlar ihtiva eden oyunsu deneyimler ile bütünleşik ayırımsanmış bir süreç olan 0-6 yaş (0-72 ay) okul öncesi dönemde, oyunlaştırılmak suretiyle yaşamın akışkan ve değişken özellikleriyle anlamlandırılmasında ve temel olgular-kavramlar çerçevesinde çocuğun kendini fark etmesinin sağlanmasında hatırı sayılır bir etkiye sahip olan eğitici ahşap oyuncaklar, gelişim alanlarının her birinin birbiriyle ilişkilenerken pekişmesini destekler. Böyle bakıldığında, gelişim dönemleri zemininde öncelenmiş eğitsel temasıyla takdim edilen bir oyuncakla temas edilerek başlayan öğrenme ve keşfetme sürecinin bir yansıması olarak, tekrarlarla bezenmiş canlandırmaları ve neden-sonuç örgüsüyle güçlendirilmiş ilişkilendirmeleri merkeze alan bir yaklaşımla çocuk

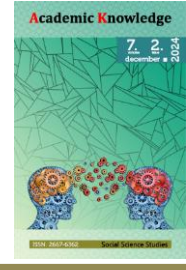
tarafından yönetilerek gerçekleştirilen oyunlarla, tüm gelişim alanları birbirlerine dayanak oluşturacak biçimde kendi eksenlerinde gelişerek psikoseksüel gelişimi şekillendirir.

Çocuk gelişimini pekiştiren gelişim alanlarından biri olan özbakım becerisinin okul öncesi süreçte öngörüldüğü gibi ortaya çıkmasında, bir görevin yerine getirilmesi suretiyle başarılı olunacağına bilinciyle hareket ederek, hayal gücüyle ayrılmaz bir bütünlük halinde, envaiçeşit oyuncakla oynayan çocukta, kendini tanıma ve fark etmeye bağlı olarak edinilen bilgi ve beceriyle bütünleşen özgüven kazanımının sağlanmasının çok önemli bir rolü vardır. Öyle ki, çocukta içsel ve dışsal yönleriyle kendini tanıyıp anlamanın tipik bir izdüşümü olarak kendine güven duygusunun gelişmesi, özbakım becerisinin altlığına oluşturan temel bir hususiyettir. Nihayetinde, kişilik gelişimini bütünleyen bir etkinliğe ve özgünlüğe sahip olan özbakım becerisi, çocuğun oyuncaklar yordamıyla kendi benliğinde farkındalığına ulaşmasıyla gerçekleşir. Bu perspektifte, temel performans göstergeleri bağlamında gecikmeli başlayan ve yavaş ilerleyen özbakım becerisi, diğer gelişim alanlarının tesiriyle kendini gösteren kazanımlara yaslanarak, ahşap oyuncak kategorizasyonu ile takdim edilen eğitici ahşap oyuncaklar eşliğinde doğrudan veya dolaylı olarak gelişir.

KAYNAKÇA

- Akhmetzyanova, A. I. (2014). The development of self-care skills of children with severe mental retardation in the context of Lekoteka. *World Applied Sciences Journal*, 29(6): 724-727.
- Cempron, D. N. L. (2021). Motor, play and self-care skills: An index of children's pre-indications. *International Journal of Advanced Research*, 9(5): 294-305.
- Dowling, M. (2010). Young children's personal, social and emotional development. London: SAGE Publications Ltd.
- Ginsburg, K. R. (2007). The importance of play in promoting healthy child development and maintaining strong parent-child bonds. *American Academy of Pediatrics*, 119(1): 182-191.
- Hazen, E., Schlozman, S. & Beresin, E. (2008). Adolescent psychological development: A review. *Pediatrics in Review*, 29(5): 161-167.
- Kagan, S. L., Moore, E. & Bredekamp, S. (1995). Reconsidering children's early development and learning: Toward common views and vocabulary. Washington, D.C.: National Education Goals Panel.
- Meisels, S. J. & Atkins-Burnett, S. (2000). The elements of early childhood assessment. In: Handbook of early childhood intervention (Edited by Samuel J. Meisels and Jack P. Shonkoff), New York: Cambridge University Press, pp. 231-257.
- National Research Council (2008). Early childhood assessment: Why, what, and how? Committee on Developmental Outcomes and Assessments for Young Children (Editors: Catherine E. Snow, Susan B. Van Hemel). Washington, DC: The National Academies Press.
- Pesau, H. G., Widyorini, E. & Sumijati, S. (2020). Self-care skills of children with moderate intellectual disability. *Journal of Health Promote Behavior*, 5(1): 43-49.
- Smidt, S. (2006). The developing child in the 21st century: A global perspective on child development. London: Routledge.

- Usta, İ. (2016). Depictions on wood: Acceptation and internalization of wood, which is an intercultural interaction tool, as “a valuable object” (Wood is Valuable). *Mugla Journal of Science and Technology*, 2(2): 139-144.
- Usta, İ. (2019). Okul öncesi çocukluk dönemi ve eğitici ahşap oyuncaklar. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6(4): 211-238.
- Usta, İ. (2020). Çok yönlü bir öğrenme aracı olarak eğitici ahşap oyuncakların okul öncesi dönem çocuklarının kişilik gelişimine katkısı. *İnformal Ortamlarda Araştırmalar Dergisi*, 5(2): 199-210.
- Usta, İ. (2022). Ahşap Oyuncak Kategorizasyonu. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 9(4): 97-126.
- Zhu, Z., Tanaka, E., Tomisaki, E., Watanabe, T., Sawada, Y., Li, X., Jiao, D., Ajmal, A., Matsumoto, M., Zhu, Y. & Anme, T. (2022). Do it yourself: The role of early self-care ability in social skills in Japanese preschool settings. *School Psychology International*, 43(1) 71-87.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 04.10.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 18.12.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

Kültürel Göstergeler Bağlamında “Eylemlerimiz” Resminin Analizi

Gülsevim CAN GÜRBÜZ *

Anahtar Kelimeler:

Eylemlerimiz,
Cihat Burak,
Analiz,
Araştırmacı Sanat
Eleştirisi,
Kültürel Simge.

ÖZ

Özgün ve çok yönlü bir sanatçı olarak Cihat Burak, Çağdaş Türk Sanatı'nda önemli bir yer edinmiştir. Burak'ın sanat ürettiği; toplumsal gerçekçi, fantastik, gerçeküstücü gibi birbirinden bağımsız birçok terim ve tanımlama ile; seramik, resim, öykü gibi birçok sanat dalı ile sanat tarihine konumlanmıştır. Sanatçının kendine has üslubuyla toplumsal ve kültürel göstergeleri bir arada kullandığı eserleri, yakın geçmişe tanıklık edilmesine de olanak sağlar. 1971 yılında yapılmış “Eylemlerimiz” resmi de bunlardan biridir ve resim Burak'ın yaşadığı dönemin değişmekte olan eğlence kültürünü görünür kılmaktadır. Çalışmada Eylemlerimiz adlı eseri biçimsel ve anlamsal özellikleriyle, özellikle de toplumsal, kültürel göstergelere odaklanarak incelemek ve yorumlamak amaçlanmıştır. Bu bağlamda hem bilimsel hem de yaratıcı bir metin oluşturma beklentisi ile öncelikle, ilgili dönemin sanat çevresine, değişen kültürel olgulara değinilmiş, metinde kullanılacak inceleme yöntemleri belirtilmiş ve akabinde Eylemlerimiz adlı eser değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Analysis of The Painting “Our Actions- Eylemlerimiz” in The Context of Cultural Signs

Keywords:

Eylemlerimiz,
Cihat Burak,
Analysis,
Investigating Art
Criticism,
Cultural Sign.

ABSTRACT

Cihat Burak is an important artist in the History of Turkish Painting Art, as he is an original and versatile artist. Burak's artistic productions have been positioned in the history of art with many independent terms and definitions such as social realism, fantasy, surrealism; and many branches of art such as ceramics, painting, and story. The artist's works, in which he uses social and cultural indicators together with his unique style, also allow us to witness the recent past. The painting “Eylemlerimiz (Our Actions)”, made in 1971, is one of the artworks of the artist that makes the entertainment culture of the period in which he lived visible. The aim of the study is to examine and interpret the work called Eylemlerimiz with its formal and semantic features, especially focusing on social and cultural indicators. In this context, with the expectation of creating a text that is both scientific and creative, first of all, the art environment of the relevant period and changing cultural phenomena are mentioned, the analysis methods to be used in the text are specified. Then, the relevant image was analyzed.

* Doç, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü, gulsevim.can@dpu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2222-2635.

1. GİRİŞ

Kültür farklı alanlarda farklı tanımlarla yer bulsa da bu araştırmanın “gelenekler, sosyal normlar ve değerler” kapsamına göre kültür, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan, aktarılan, yaşayan maddi ve manevi değerlerin bütünü, bir topluma özgü düşünce ve yaşantı sistemi olarak tanımlanabilir (Türk Dil Kurumu, 2024). Kültür, bireyin toplumla olan ortak değerlerine ilişkin bir ögedir. Terry Eagleton (2016) kültürün, doğal, canlı, sürekli bir gelişme eğilimi olduğunu belirtmiştir. Tanımlarda da belirtildiği gibi kültür yalnızca bir aktarım sürecine tabi değildir, günlük yaşantıyı etkileyen birçok şeyle; tarihsel, ekonomik, sanatsal, sosyal ve politik dinamiklerin bir araya gelmesiyle dönüşmektedir.

Manevi kültür, yüksek kültür, kent kültürü, kitle kültürü ve popüler kültür gibi birçok alt tür, kültür üst başlığı altında değerlendirilebilir. Dolayısıyla son yıllarda toplumbilim, insanbilim, halkla ilişkiler, mimari, edebiyat, sanat, moda, ekonomi, tarih gibi farklı alanlara yönelik birçok çalışmada kültürel incelemelere yer verilmektedir. Kültürel öğeler, görsel, işitsel veya görsel-işitsel farklı iletişim araçlarıyla da yaygın bir şekilde kullanılmakta, deneyimlenmektedir. 21. yüzyıl Batı toplumlarında özellikle de görsel kültürün egemenliği olduğunu belirten Parsa, görsel kültür egemenliğini bilgi teknolojilerinin ve kitle iletişim araçlarının gelişimine bağlamıştır (Günay& Parsa & Sönmez, 2012). Görsel bir iletişim sürecini işleten imgeler, sanat üretimleri, reklamlar, ekran öğeleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Son yıllarda hızla deneyimlenmekte olan küreselleşme de, kültürel dönemeçlerden biri haline gelmiştir. Kültür olgusu toplumdan topluma özgün farklılıklar göstermeye devam etse de bugünün dünyası büyük bir kent gibidir; teknolojik, ekonomik, ideolojik desteklerle iletişim, yerleşim yerlerine fiziki ulaşım ve bilgilere sanal ulaşım yolları kolaylaşmıştır. Dolayısıyla değerler, normlar ve alışkanlıklar kolaylıkla aktarılmakta, evrensel bir kültürleşme süreci yaşanmaktadır.

Jensen, Arnett ve McKenzie, hızla yayılan küreselleşme olgusunun öncesindeki coğrafi mekan ile kültürel deneyim arasında olan, yerel, özerk, farklı, sağlam ve kültürel açıdan sürdürülebilir bağlantıları ele almıştır. Mevcut olan bağlantılar kişinin ve yer aldığı topluluğun “kültürel kimliğini” oluşturmaktadır. Bu kimlik, insanların sahip oldukları; kesintisiz varoluşsal mülkiyetle, bir mirasla, alışkanlıklarla, geleneksel yaşamın geçmişle bağlantısıyla ilgilidir. O halde kimlik kültürel aidiyetin bir tanımı olmasının yanı sıra toplulukların, tarihin bir tür kolektif hazinesidir. Küreselleşmenin yıpratıcı gücü, çok çeşitli kültürel kimliklerin olduğu dünyada birdenbire, özellikle 1980'lerdeki postmodern süreçte patlayınca, kimlik ve kültürün korunması gereken, kaybolabilecek kırılgan bir değer olduğu deneyimlenerek görülmüştür (Jensen&Arnett&McKenzie, 2011). “Bilimin ya da tarihin ayrıcalıklı bakış açısının ortadan kalkması, postmodern kültür içindeki genel eğilime ya da değer kutuplarına karşı duyarlılığın güya yitirilmesiyle el ele gider.” (Connor, 2015: 74) Steven Connor, değerlere karşı olan duyarlılığın akabinde Jameson'un postmodernist kültür ve yeni estetik dünya hakkındaki eleştirel düşüncelerini ele almıştır. Yazar, Jameson'un yine de bu sürecin ürünlerini toptan suçlamadığını belirtmiştir. Yerleşme ve evrenselleşme ile ilgili olan kültürleşme ve kültürel alıntılar konusunda, postmodern özgürleşmenin ve küreselleşmenin savunucularında olduğu gibi farklı yönde düşünceler de mevcuttur. Burada örnek olarak, Türk kültüründe özellikle 1950'li yıllardan itibaren görülmekte olan Batı etkisine dair ılımlı bir açıklamaya yer verilebilir. Karaca, zamanla Batı kültüründen birtakım yansımaların kaçınılmaz olduğunu anlaşıldığını, modern ve geleneksel “sentezin” Türk

kültürünün bir parçası olmaya başladığını belirtmiştir. Fakat sentezlerin oluşmasının kolay olmadığını ve evrenselleşme konusunda ilgili duruma göre yaklaşımda bulunmak gerektiğini ekleyen Karaca, Kahraman'ın bu doğrultudaki metnini aktararak durumu örneklendirmiştir. Kahraman (2004) Beethoven'ın yerel müziği sentezlemesi ile arabeske yönelim arasında fark olduğunu, Türk kültüründe arabesk müziğin bir sentez olduğunu ve artık Türk kültürüne ait olsa da küçük olduğunu belirtmiştir. Biri yöntem ve sistem sonucu iken, diğeri çığdır ve işlenmemiştir (Karaca, 2017).

1950'li yıllarda Türk Resim Sanatı'nda modern sanat akımlarının özellikleri belirmiş, yeni kültürel deneyimlerle başlayan, soyut veya kısmen soyutlama eğiliminde bir resim anlayışı yayılmıştır. Soyutlama, geleneksel temalarda da kısmen kendini göstermiştir. Ancak geleneksel desen, simge ve görüntüsel göstergelerin kullanılması gibi, figüratif resme olan ilgi de devam etmiştir. Yani Türk Resim Sanatı'ndaki dönem örneklerinden, modernizmin gelenek, kültürel miras, din gibi manevi değerleri tartışmaya açsa da, geleneksel kabul ve etkileri tamamen sonlandırmadığı anlaşılır. Bu tema ve yaklaşım çeşitliliğinin Cumhuriyet sonrasında ortaya çıkan D Grubu, Yeniler Grubu, Onlar Grubu gibi oluşumlar ve diğer bağımsız sanat etkinlikleriyle arttığı belirtilebilir. Örneğin 1950'li yıllarda, hem D Grubu'nun üyesi olmuş, hem de Onlar Grubu'na katkı sağlamış olan Bedri Rahmi Eyüboğlu, doğu ve batının sentezi olarak nitelenebilecek oldukça özgün resimler sergilemiştir. 1960'lı yıllardaki sanat ortamı da benzer çeşitlilikte gelişim göstermiştir. Non-figüratif yaklaşım hala tercih edilse de, Seyfi Başkan'ın da belirttiği gibi bazı sanatçılar sanatı toplumsal iletişimde önemli bir argüman olarak görmüş, egemen politik atmosferden ve değişen yaşam şartlarından da etkilenerek toplumcu figüratif anlayışa yönelmiştir (Başkan, 2014). Türk resmindeki her türlü adım bir sonraki kuşak için çok işlevseldir, zira yeni bilgilenmeler ve olanaklar demektir. Yine de Batı sanatında ilgili akımlar zaten deneyimlendiğinden, Eyüboğlu örneğindeki gibi kişisel veya kültürel yönde özgün nüanslı resimler haricindeki bazı modern resimlere dönük eleştirel düşünceler olduğu da belirtilmelidir. Zira bu türden sanat atılımları daha çok bu coğrafyanın sanat izleyicileri için özgün ve yeni olmuştur.

Çağdaş Türk sanatı özelinde, bugünün sanat dünyasının hem kültürel ve geleneksel olanı, hem de homojenleşmeye başlayan eklektik yaklaşımı kabullenen, çoğulcu bir yapısı olduğu belirtilebilir. Yani Çağdaş Türk Sanatı, Türkiye'nin tarihsel, sosyal, politik ve kültürel dinamiklerinden de, evrensel dinamik ve olanaklardan da beslenen, zengin ve çok katmanlı bir yapıya sahip olmaya başlamıştır. Bu yapı, galeriler, müzeler, alternatif mekanlar, bağımsız sanatçılar, bağımsız sanat kolektifleri, bienaller ve uluslararası etkileşimli diğer oluşumlar tarafından desteklenmeye çalışılmaktadır. Çağdaş sanat ortamının özgün kültürel bir dil geliştirme serüveninin daha çok 20. yüzyılın sonlarına doğru, uluslararası sanat dünyasına entegre olurken, deneyen ve kendine özgü kavramlara temas eden Türk sanatçılar ile sağlandığı belirtilebilir. Çağdaş sanatın geleneksel ve kültürel bağlamdaki argümanlarına da burada değinilebilir. Modern sanatta da, çağdaş sanatta da geleneksel sanat normları sorgulanmıştır, ancak bu durum yanlış anlaşılabilir. Sorgulama tema ile ilgili değil süregelen sanatsal kabuller ile ilgilidir. Aksine çağdaş sanat üretimlerinde kültürel veya geleneksel yöntem ve temaları yeniden yorumlamak, benzer temalarda yeni temsiller oluşturmak ya da topluma dair meseleleri görünür kılmak gibi ideolojilerle sıkça karşılaşılır. Kaldı ki geleneksel sanat türleri ve göstergeler reddedilemez zira çağdaş dünya artık sınırsız ve melez bir göstergeler imparatorluğu gibidir. Kristeva, bu imparatorlukta

görüntü ve imgelerin insanları ele geçirdiğini belirtmiştir (Kristeva, 1993/2007: 17). Akıp giden imgelerle kültürel çeşitlilik artık, bireysel farklılıklardan, medyadan, modadan, tüketim toplumundan veya geçmiş deneyimlerden de bağımsız değildir. Mevcut durum kültürün bir parçası olan, kültürel olgulardan, diğer güncel dinamiklerden beslenen görsel kültürü ve sanat ortamını da etkilemektedir. Çağdaş sanat, sabit bir tanıma sahip olmaktan ziyade, güncellenen-güncelliğini çabuk yitiren okumalara, esnek ve sürekli değişen bir yapıya sahiptir.

Bu çalışmada dönüşmekte olan kültürel özelliklerin resim alanında olan tezahürünü incelemek problem edilmiş, bu bağlamda değerlendirilebilecek bilgi objelerinin yer aldığı bir resmin analizini yapmak amaçlanmıştır. Çalışmanın literatür hazırlığında, hem kültürel etkileşimin hem de yerel unsurların incelenebileceği resimler, Yeniler Grubu, Yeni Dal Grubu gibi oluşumlar incelenmiştir. Bu incelemeden hareketle, kültürel bağlamda zengin göstergeler sunması sebebiyle, 1915-1994 yılları arasında yaşamını sürdürmüş olan sanatçı Cihat Burak'ın "Eylemlerimiz" resminin konu edilmesi kararlaştırılmıştır. "Eylemlerimiz" özgün, yerel ve evrensel bağlamda değerlendirilebilecek gösterge çeşitliliğine sahip, yağlıboya tekniğinde yapılmış bir eserdir. Birçok resminde bu coğrafyanın halk sanatına ilişkin bezemeleri, desenleri kullanan, geleneksel temalara ve kitle kültürüne dönük yerel özelliklerden yararlanan sanatçının, bu doğrultularda söylemlerinin olması da araştırma konusu belirlenirken etkili olmuştur. Zira göstergesel anlamda zengin olan sanat üretimleri karmaşık ve katmanlı birimler sunmaktadır ve bunlara ilişkin söylemlerde tutarlı olmak gerekir.

2. YÖNTEM

Görsel analizi yapılan çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bir sanat eseri analiz edilirken birden fazla olanaktan yararlanılabilir. "Eleştiri, sanat yapıtları üzerinden, doğruya götüreceği gerçeği ortaya koymak amacıyla yapılan, o yapıtın değerini bulmaya yönelik inceleme ya da tanıma olarak betimlenebilir" (Erinç, 2009, s.64). Bu çalışmada temel bilgilerden özel bilgiye doğru bir düzen kurabilmek, eserin anlam ve değerini araştırabilmek için "araştırmacı sanat eleştirisi" düşünce sistemi temel alınmış ve sistemin yorumlama evresinde göstergebilimsel bazı açıklamalar yapılmıştır. Araştırmacı sanat eleştirisi, Edmund Feldman (1970) tarafından temellendirilmiş, Louis Lankford'un katkılarıyla geliştirilmiş, "betimleme-tanımlama, çözümlenme, yorumlama, yargı" aşamalarını içeren bir yöntemdir. Betimleme aşaması eserde bulunan bilgi objelerinin tespiti ve tanımıyla, çözümlenme aşaması bu verilerin organize edilmesinin incelenmesiyle geliştirilmektedir. Bu aşamalarda "gerçek" ve "görsel" nitelikler işlenir. Yorumlama aşamasında eserin anlamsal içeriğine ve ideasına ulaşmak için, "anlam"ın doğasına uygun "anlatımcı veriler"e odaklanılır. Eleştiri, önceki verilere dayanarak eserin estetik özellikleri ve niteliği üzerine geliştirilen "fikir ve karar"ların sunulduğu yargı aşamasıyla tamamlanır (Boydaş, 2007). Araştırmada betimleme ve çözümlenme aşamalarına, yani biçimsel incelemeye yönelik verilere "Bulgular" alt başlığında yer verilmiştir. Tartışma alt başlığı daha çok "yorumlama" basamağının doğasına uygun "anlatımcı veriler"le geliştirilmiştir. Sonuç bölümünde ise "yargı" basamağının içeriği diğer araştırma kazanımlarıyla bir arada yer almıştır. Betimleme ve çözümlenme evreleri nesnel bir bakışla gerçekleştirilmiş, yorumlama ve yargıda bulunma evreleri kısmen öznel değerlendirmeleri de içermiştir.

Çalışmada göstergebilimsel incelemelerden de yararlanılmıştır. Göstergebilim işaret, iz, biçim, resim, yazı gibi her türlü birimin incelendiği bir bilim dalıdır. Göstergebilim insanı

kuşatan anlamlar evrenine dair anlamlı dizgeleri kavrayıp yorumlayabilecek bir çözümleme ve yapılandırma modeli sunar. Göstegebilimde anlam ilişkiden, bağıntıdan ve ayrılıktan doğar (Rifat, 2009). Bu yaklaşımla gösteren ve gösterilenlerin göstergeleşerek oluşturduğu temsil durumu, anlam inşası, yorumu, olası anlamların nasıl algılandığı, katmanlılık veya çok anlamlılık araştırılır. Temsil ise birinin ya da şeylerin doğrudan birbirinin yerine geçmesi veya uzlaşısı sonucu dolaylı olarak sembolize etmesi ile ilgili bir kavramdır. Anlam okumaları üzerine yapılan açıklamalar, araştırmacının fikrine bağlı olarak sınırsız bir özgürlük sunuyor gibi görünse de Rifat’ın da belirttiği gibi bir araştırmacı, göstergebilimle bir kuram doğrultusunda inceleme yapıyorken işine gelen herşeyi söyleyemez. Bir anlamlı bütün konusunda konuşabilmek için, fikirlerin birbirleriyle tutarlılık sergilemesi ve bilimsel tasarıyla organize edilmesi gerekir (Rifat, 2011). Bu çalışmada tutarlılık konusu dikkate alınırken, Charles Sanders Peirce’in “görüntüsel gösterge”, “belirti” ve “sembol” gibi üçlüklerle öne sürdüğü göstergebilim sınıflandırmalarına başvurulmuştur. Çağdaş göstergebilim yaklaşımı her alanda disiplinlerarası bir çalışmayı olanaklı kılar. Göstegebilimin sanat, kültür gibi dilden farklı alanlarda geçerlik kazanıp uygulanabilirliği ise ilk olarak Peirce’in üçlük çalışmalarıyla sağlanmıştır. “Bir uygarlığa, bir ulusa ait olan entelektüel olguların tümü olan kültürün anlamlandırılması ve yorumlanması belki de en çok göstergebilimi ilgilendirmektedir.” (Sönmez&Günay, 2012: 110) Bu alıntıda kültür, entelektüel bağlamda değerlendirilmiştir ancak önerme bireyin toplumla olan ortak değerlerine dönük geniş kültürel düzlemde de değerlendirilebilir. Zira kavramlar arası olan karşıtlık, çelişiklik, varsayma gibi ilişkiler göstergebilimsel bakışla kültürel olgular üzerinde de araştırılabilir.

Araştırmacı sanat eleştirisi göstergebilime kısmen paralellikler içerir zira yorumlama evresi vardır ve eserin arka planını, sanatçının niyetini anlamaya yönelik iyi bir analiz sunabilir. Araştırmacı sanat eleştirisi, eserin farklı bağlamlarını ele alırken, göstergebilimsel analiz, bu bağlamlarla öne çıkan işaretlerin işlevleri ve anlamları üzerine daha derin inceleme yolları sunabilir. Dolayısıyla eseri incelerken yerine göre bu iki yaklaşımdan da yararlanılması faydalı bulunmuştur. Görsel araştırma yöntemleri gibi, literatür tarama ve doküman analizi de bu yönde yarar sağlamış, özellikle “tartışma” alt başlığında sanatçının kültürel yönde bazı söylemleri ve yorumlar yer bulmuştur. İlgili analiz yöntemleri ve araştırma modelleriyle araştırma konusu olan “Eylemlerimiz” resmine çok yönlü yaklaşılmaya çalışılmıştır.

3. BULGULAR

3.1 Betimleme

Bu çalışmada öncelikle, araştırmacı sanat eleştirisinin önerdiği ilk basamak olan “betimleme”nin içerik beklentisine uyumlu olarak, Eylemlerimiz resminden elde edilen görünen bilgi objelerine odaklanılmıştır. Resimdeki algılanabilen tikel bilgi objeleri aynı zamanda resme yönelik ilk bulguları oluşturmaktadır.

“Eylemlerimiz” tuval üzerine yağlıboya tekniğiyle 140x140 cm boyutlarında yapılmış kare bir resimdir. Resim yüzeyindeki verilerin incelenmesine ön plandan başlanabilir; bir masa, masanın sağ tarafında oturan bir kadın ile iki erkek figür, sol tarafında oturan iki kadın ile iki erkek figür bulunmaktadır. Sağdaki kadın tebessüm ederek resmin izleyicilerine dönmüş gibidir. Diğer figürlerin yüz ifadelerinin birbirlerinden farklı olduğu görülmektedir. Masaya yakın konumda ve ayakta bulunan mikrofonlu kadın figür de dikkat çekmektedir. Kısa sarı saçlıdır ve üzerinde açık tonlar ile süslenmiş mor bir elbise bulunmaktadır. Kadın figürlerinin yüzlerinde yoğun bir boyama-makyaj görülmektedir. Geri planda belli belirsiz

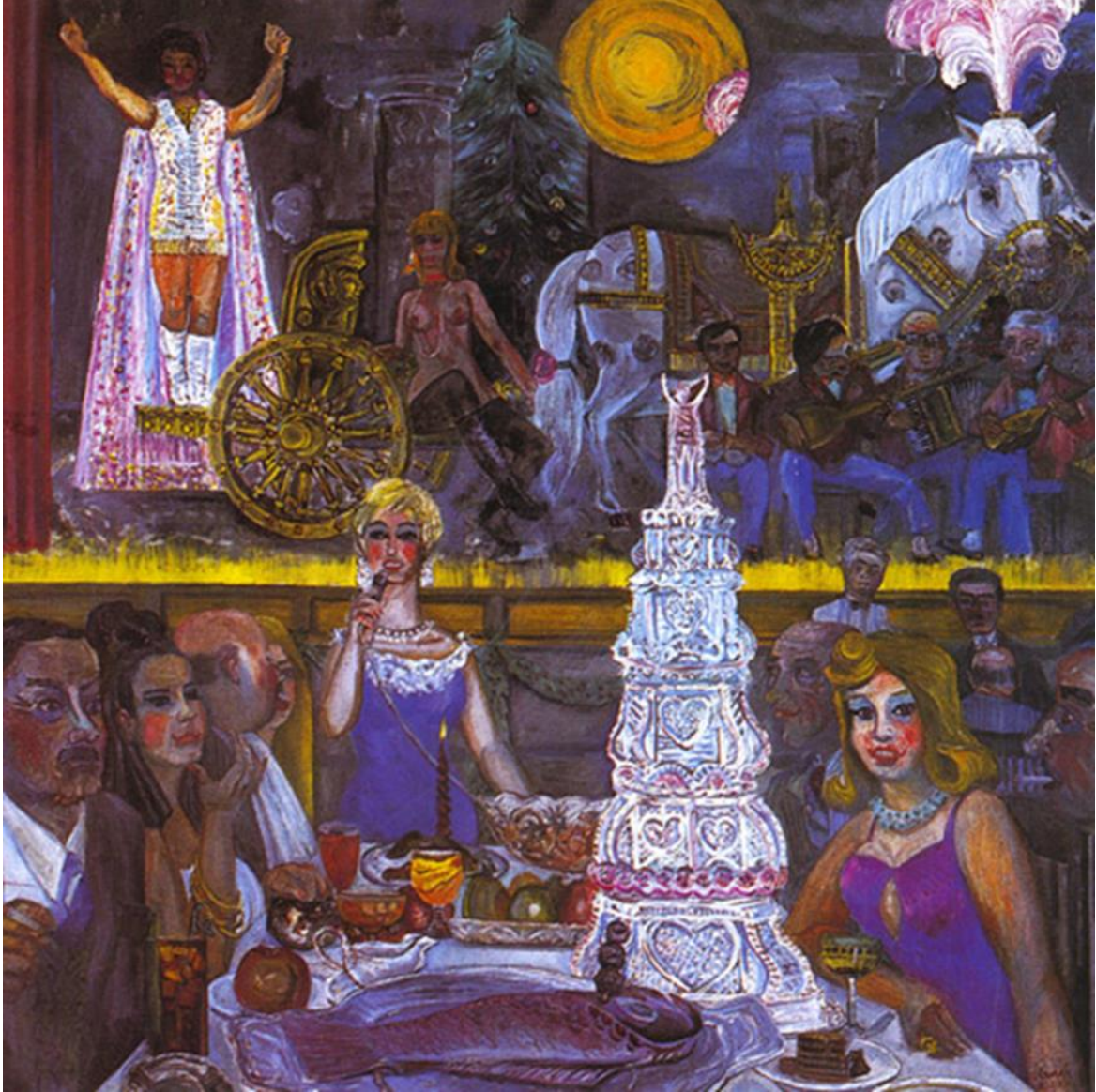
başka masa ve insanlar da mevcuttur. Ön plandaki masanın üzerinde açık tonlarla resmedilmiş bir pasta, balık, yanan bir mum, farklı meyveler, içecekler ve ikramlar yer almaktadır. Beş katlı pasta, rengi dokusu ve boyutu sebebiyle dikkat çekicidir; bezemeler özellikler de kalp süslemeleri oldukça detaylıdır ve tepesinde, mekanda bulunan bir figüre oldukça benzeyen bir figür bulunmaktadır.

Resmin arka planı ilk izlenimde, sahip olduğu biçimler dolayısıyla tiyatral bir sahneyi hatırlatır. Bu alan biçimsel büyüklüğü sebebiyle, büyük ve altın varaklı (açık kahverengiye dönük süslemeler varak tarzında) bir at arabasının hakimiyetindedir. Renkleri ve duruşu itibarıyla egemen olan biçimlerden biri ise, açık renklere bezenmiş gösterişli kıyafeti ve peleriniyle at arabasının arkasındaki yüksek sahnede ayakta bulunan, iki elini yukarıya kaldırmış figürdür. Pastanın tepesindeki figür ile aynı duruşta olan, insanları selamlar gibi resmedilmiş figüre spot ışık tutulmuş gibidir. İzleyici tarafından ilişkisellik kurulabilen, kolay tanımlanabilen, tanıdık nesne ve figürlerin bir sanat üretiminde kolay ayırt edilebileceği ve dikkat çekici olabileceği belirtilebilir. Figürün tanınmış birine olan benzerliğini keşfeden biri, resmin temasına dair daha detaylı fikirler edinebilir. Figürün kıyafetiyle uyumlu boyanmış, birisi diğerini kapatan iki at da oldukça dikkat çekicidir. Beyaz atların görüntüleri itibarıyla eğlence için hazırlanmış olduğu anlaşılmaktadır; sırtlarında altın varaklı eğerler, başlarında süsler ve kuyruklarına takılmış çiçekli takılar bulunmaktadır. Bunun yanında, nü bir model at arabasının sürücü alanına oturmuş olarak resmedilmiştir. Atların önünde, ancak soluk renkleri dolayısıyla çok dikkat çekmeyen, birbirine benzer dört müzisyen bulunmaktadır. Müzisyen oldukları enstrümanlarından anlaşılmaktadır. Sahnede bir araya gelip tiyatral bir atmosfer oluşturan diğer biçimler ise kırmızı perde ve en arka planda yer alan dekorlardır. Süslü bir çam ağacı, sütunlar, güneş ya da ayı hatırlatan sarı daire burada dikkati çekmektedir. Bu dairenin, atların baş kısmını yansıttığı için, cam bir pencere, ışık topu ya da ayna olması düşüncesi de güçlüdür.

Tablo 1: Eylemlerimiz resmindeki kültürel bağlamda ele alınabilecek bilgi objeleri

Bilgi objesi	Düz anlam	Düzlem
Figürler	Kadın, erkek, müzisyen, nü, atlar	Doğal
Pasta	6 katlı yiyecek	Yapay
At arabası	Ulaşım aracı	Yapay
Çam ağacı	Ağaç türü	Doğal
Perde	açıklığın önüne çekilen örtü	Yapay
Sütunlar	silindir biçiminde taşıyıcı direk, kolon	Yapay
Abartılı süsler ve tasvirler	Değiştirmeye ve süslemeye yarayan şey, bezek.	Yapay

Bilgi objeleri adlandırma olarak göstergelişmenin bir unsuru olan “gösteren” olarak da ifade edilebilir. Tabloda düz anlamlarına göre doğal ve yapay düzlemde ele alınan “figürler, pasta, at arabası, perde, abartılı süsler ve tasvirler” gibi yapıya katkı sağlayan bilgi objelerinin, aslında resimde buldukları konuma, eylemlere, tarihsel bağlamlara ve diğer çevresel değişkenlere göre göstergeliştiği ve kültürel düzlemde de yer aldığı belirtilmelidir. Örneğin çam doğal düzlemde bir ağaç türüdür ama resimde eklentilerle “süslenmiş yapay bir ağaç nesnesi” resmedilmiştir. Dolayısıyla resimde, düz-temel anlamı verilen çam ağacı değil de “yapay düzlemde ve kültürel düzlemde”, sosyal bağlamı olan insan yapısı bir çam ağacı söz konusu gibi görünmektedir. Yine resimde tiyatral atmosfere katkı sağlayan sütunlar, bir dönemin mimari özelliklerini belgeleyerek kültürel düzlemde yer alabilir. Bu doğrultuda, biçimin resimdeki diğer bilgi objeleri ve resmin bütünü ile olan anlam ilişkiselliği, “Tartışma” bölümündeki yorumlama sürecine katkı sağlayacaktır.



Resim 1: Cihat Burak, *Eylemlerimiz*, 140x140 cm, 1971, Tuval üzerine yağlıboya, Ankara Resim ve Heykel Müzesi. (<https://www.antikalar.com/cihat-burak>)

3.2 Çözümleme

Bir sanat eserinde sanatçı istese de istemese de herşeyin bir önemi olduğunu vurgulayan Barrett, analiz edilirken bir betimleme yapılmadığı takdirde okuyucuların analizdekine benzer algılamaya ulaşamayabileceğini, görülen bilgi objelerinin önemini kavrayamayabileceğini belirtmiştir. Bu durumda görülmeyen bazı detaylara rağmen yapılan yorum ve yargıda bulunma edimi eksiktir. Zira böyle bir değerlendirme eserin bütünü kapsayamaz (Barrett, 2020). Betimlemenin uzantısı olan çözümleme evresi de eserin biçimsel özelliklerine dönük bir keşif imkanı sunduğu için, eser analizinde önem teşkil eder.

Bir önceki başlıkta yer alan bilgiler ışığında ve biçim, doku, alan, renk, denge gibi kompozisyon ilke ve elemanları üzerinden, biçimsel özellikler çözümlenebilir, geliştirilebilir. Eser çözümlemesinde ilk olarak, yoğun, kalın, katmanlı kullanılan soğuk ve soluk renkler, bu renklerin arasından patlayan beyaz ve tonları dikkati çeker. Zira mavi, mor, lacivert ve kahverengi tonlarının hakimiyetindeki kompozisyonda, beyaz, pembe, sarı ve eflatunlu alanlar, altın yaldızlar, bezemeler ve desenler oldukça öne çıkmaktadır. Kompozisyonda

mekan etkisi için genel olarak soğuk renkler kullanılsa da, detayların aktarımı için, beyaz ve aydınlık renklerin tercih edildiği görülmektedir. Özellikle geri plandaki sahne temsili alan karanlıktır ve gece görünümü veren belirsiz, loş bir ortam oluşturulmuştur. Oluşturulan ortam, izleyicinin, aktarılan ana özgü önemli simgeleri, gösterişli detayları, açık renkli figür ve nesnelere daha kolay ayırt edebilmesini sağlamaktadır. Renklerde ve fırça izlerinde tekrarlar olduğu görülmektedir. Bu durum kompozisyondaki bütünlüğe katkı sağlamıştır. Yer yer incelikli fırça kullanımıyla oluşturulan dokular ve katmanlı boya kullanımı daha çok hissedilmektedir. Bu durum ilgili göstereni öne çıkarmış, bu alanlara özgü seçilen renkler gibi, gözün yönlendirilmesini sağlayan bir başka unsur olmuştur. Eser çözümlemesinde ilk olarak öne çıkan renk dağılımının ve alanlara özel niteliklerin, biçimsel işlevinin yanında farklı bir işlevi olup olmadığı da ilerleyen başlıklarda sorgulanabilir.

Dokunun ve açık renklerin dağılımının, kontrast etkileşimlerle ve kısmen ışık gölge ile birlikte kompozisyonda bir denge unsuru olduğu da belirtilebilir. Ön plandaki masada bulunan pasta, geri planda bulunan ayaktaki figür ve atların kontrastlıkla oluşturduğu üçgen, kompozisyondaki asimetrik denge için önemlidir. Yine geri planda olmasına rağmen, ışık etkisi veren büyük sarı daire dengeyi etkileyen önemli bir başka biçim olarak yer bulmuştur. Sarı dairenin yanı sıra at arabasının tekerlerinde, figürlerin baş kısımlarında, masadaki bazı yiyeceklerde ve eşyalarda da dairesel etkiler görülmektedir. Ön plandaki mor kıyafetli ve sahnedeki beyaz pelerinli figürün ayakta olması, pastanın uzun olması, sahnedeki perde, sahne arkasındaki sütunlar ve ağaç eserde dikeyler oluştururken, sahnenin taban ışığı gibi görünen ve hem resmi hem de resimdeki sahneyi ayıran ortadaki sarı çizgi, yatay bir etki vermiştir.

“Resminde boşluk yok. Resmine hakim olan yüzeysellik Osmanlı sanatındaki iki boyutlu ve dolu resim anlayışı ile akraba. Ama bilinçli bir ilişki mi, bilmiyorum. Fakat derinlik onun için herhalde önemli değil.” (Kuban,1969: 52). Kuban’ın da değindiği gibi, Cihat Burak’ın akademik perspektiften uzak, kendine has bir kompozisyon anlayışı bulunmaktadır. Bazı resimlerinde derinliksiz, gerçeküstü bir kompozisyon yerleşimi görülse de Eylemlerimiz eserinde mekân derinliği; soluklaşan renklerin kullanımına, katmanlaşan boyalara, biçimlerin dağılımına, yarım figür ve nesnelere (açık kompozisyona) bağlı olarak hissedilmektedir. Perspektif, ön planda bulunan masa ve onu çevreleyen biçimler sayesinde kısmen hissedilmektedir. Eserdeki figürlerin ön plan ve geri plan ilişkisi sağlanmış, figürler gerçeğine yakın orantılarda ve uyumda kullanılmıştır. Dolayısıyla bu durum da mekân derinliğinin algısına katkı sağlamıştır.

“Betimleme” ve “Çözümleme” alt başlıklarında ele alınan bilgi objeleri ve kompozisyon birimlerinden, bir eğlence anına tanıklık edildiği anlaşılır. Bu tanıklığın, izleyiciye yansıtılan alandan dolayı, ressamın mekana bakış açısından ya da buradan çekilmiş bir fotoğraftan esinlenerek gerçekleştiği hissedilmekte, bu da bir konum algısı oluşturmaktadır.

4. TARTIŞMA

Eleştirinin betimleme ve çözümleme aşamaları, görselden bir veri toplama süreci olduğundan, bu tür verilerin detaylı sunumuna “Bulgular” alt başlığında yer verilmiş, diğer alt başlıklarda yer yer bu verilere atıfta bulunulmuştur. Tartışma bölümüne, yorumlama sürecine yönelik bir fikir edinilmesi amacıyla, “Betimleme” alt başlığında yer alan bir tablo

verisi (Tablo 1) üzerinden başlanabilir. Tabloda yer alan “perde” zihinde canlanan ilk-temel anlamıyla, açıklığın önüne çekilen örtüdür. Ama perde, yan, derin veya mecaz anlamlarıyla farklı algılanabilir: yan anlamıyla müzikte seslerin kalınlık veya incelik derecesini, sahne etkinliklerinin bölümlerini karşılarken, mecazi olarak engel kelimesini dolaylamak için de kullanılabilir. Bir perdenin kırmızı olması ise anlamların farklı türeyebilmesine katkı sağlar: rengi sebebiyle yatak odasını çağrıştırabilir, bir açılışı, tiyatral bir sahneyi veya gösteri dünyasını temsil eden simgesel bir gösterge olabilir. Gerçekdışı bir başka olayı, olguyu bile sembolize edebilir. Resmin parçasının temel anlamı karşılayarak yer aldığı düşüncesi gelişirse, bu parça günlük kullanım nesnesini temsil eden bir görüntüsel gösterge olur “kırmızılık, alan büyüklüğü, konum bağlantıları” gibi niceliksel anlamda ilişkisellik kuran özellikler, dolaylı anlamları türetebilir. Bu türden resim göstergelerine de, normal işlevleri de gözetilerek simge göstergesi olup olmadığı yönünde bakılmalıdır. Yani gösterenlerin ilişkiselliği göstergeleşme sürecini etkiler. Çalışmanın ilerleyen bölümünde Peirci’in bu yöndeki sınıflandırmalarından yararlanılmaya çalışılmış, ilk başlıklarda edinilen ön bilgilerin ve literatürün ışığında tutarlılığı ve ilişkiselliği gözetilen bir yolla veriler yorumlanmaya çalışılmıştır.

Eco’ya göre “bir göstergenin yorumu kültürel ya da anlamsal bir birimdir. Herhangi bir kültürde bu birimler bir karşıtlık dizgesi içinde düzenlenir. Bu ilişki durumu genel anlamsal dizge olarak adlandırılır. Kültürel göstergeler, diğer göstergeler gibi farklılıklar, zıtlıklar içinde anlam kazanırlar. Her kültürdeki göstergeler bu biçimde işler. Bir kültüre ait göstergeler kendi aralarında ilişki kurduğu gibi, diğer kültüre ait göstergelerle de ilişki içindedirler. (Sönmez&Günay, 2012: 112)

Cihat Burak sıklıkla toplumsal yaşantıya dönük konuları ve kendine dair deneyimleri göstergeleşmiştir. Konular bazen görüntüsel göstergeler ve temsiller ile katıksız bir betimlemeye ulaşmış, bazen de sembol göstergeleriyle, ironi ve hiciv de içererek aktarılmıştır. Eylemlerimiz resminin, Cihat Burak’ın hem betimleme, hem de sembolleşme yönünde sergilediği genel üslup özelliklerinin paralelinde üretilmiş, ilişkili gösterenlerin bulunduğu bir resim olduğu belirtilebilir.

Her konunun değişik ilişkiler içinde takdim edilmesinde aşırı bir duyarlılık (eskilerin deyimiyle fartı hassasiyet) sezileniyor. Fakat hüznü değil, alayla bakıyor dünyaya, biraz acı olsa da. Objektifleşen iç dünyasını kaleydoskopik, rüya gibi bir görüntü ile veriyor. Bu görüntüyü, yukarıda fotomontaja benzettiğim teknikle yapıyor. (...) Belki de bu yoğun özü belirtmek için, tablonun her tarafını dolduruyor. (Kuban,1969: 52)

Bu resimde, sanatçının kendi dönemine ait kent kültürü, popüler kültür ve eğlence kültürüyle bağlantı kurulabilecek göstergelerle, eğlenen, belki de sanatçının kendi hayatı ve arkadaş ortamından olan insanlar yer almaktadır. Kültürel göstergeleri işlevselliği, yan anlamları ve olası derin anlamları ile incelemek de eserin genel anlamı ve kuramsal bilgisi hakkında fikir edinilmesini olanaklı kılar. Öne çıkan göstergeler dolayısıyla resmin genel temasının eğlence kültürünü yansıtmak olduğunu söylemek yanlış olmaz. Cihat Burak’ın boş zamanlarını bu türden yerlerde geçirip gözlemler yaptığı, benzer temaları aktardığı öykülerinden, resimlerinden anlaşılabilir. Yine Sezer Tansuğ’un Burak ile yaptığı bir röportajdan sanatçının genel gündelik hayatı anlaşılabilir. Burak röportajda gündüzleri

genellikle resim yaptığını, akşamları meyhaneye gittiğini, dönüşte bazen sabahı da ederek kitap okuduğunu paylaşmıştır. Meyhanede çoğu zaman birileriyle konuşmaya daldığını, fakat orada bile okuyabildiğini eklemiştir (Çalikoğlu, 2007: 34). Bu açıklama resmin kendi hayatıyla bağdaşan yanını ortaya koyar. Eylemlerimiz resminde bulunan pasta, bu eğlencenin bir kutlama olabileceğini, yılbaşı ağacı da bunun bir yeni yıl kutlaması olabileceğini düşündürür. Eserde hissedilen koku, yiyeceklerin ve kalabalığın kokusudur. Duyulan ses ise, gürültü, anons ve müzik sesidir. Mekan özellikleri birer görüntüsel gösterge olarak bir meyhane, gazino atmosferini temsil etmektedir. Yine diğer gösterenler olan şık giyimli figürlerden dolayı, varlıklı insanların yer aldığı görece lüks bir ortamı temsil ettiği de düşünülebilir. Eserin izlemeyi ve eğlenmeyi temsil eden alt planında fazlaca gösterene maruz kalınsa da, bağlantısallık vardır ve genelleyerek “izlemeyi ve eğlenmeyi temsil eden görüntüsel göstergeler” olduklarından söz edilebilir. Ne var ki burada genel yaklaşım sergilenilen alt plan hakkında bazı farklı görüşler de gelişebilir. Zira üst sahne planı ile birlikte karşıtlık ve değişkenlikler içererek sembolik göstergelere katkı sağlar. Yine eserin alt planında bulunan figürler ekonomik yeterliliğin birer göstergesi olan abartılı makyajla ve iyi giyimli resmedilmiş, süslerle, yiyeceklerle donatılmış renkli bir eğlence akşamına konumlandırılmıştır. Betimlenen koşullara rağmen, izleyiciye tam olarak bir memnuniyet, keyif duygusu da geçmez. Bir kadın figür ise ressama poz verircesine izleyiciye dönük resmedilmiştir. Resim bu yönüyle, bekleme ya da ilgi dağınıklığı anında çekilmiş alelade bir fotoğraftan esinlenerek yapılmış olabileceği izlenimini de verir, tersi yönde bilinçli olarak tasarlanmış bir kare üzerinden başka sembol göstergesi yansıtılıp yansıtılmadığını da sorgular.

Buraya kadar paylaşılan zaman ve mekan fikirleri, resmin göstergeleri dolayısıyla yapılmıştır. Ancak yazılı veriler de bulunmaktadır. Haşim Nur Gürel (2011) Burak'ın “Eylemlerimiz” resmini, Zeki Müren'in İzmir Fuarı'ndaki “Romalı Araba Yarışçısı” mizanseninden esinlenerek yaptığını belirtmiştir. İlgili mizansenin yakın çekim görsellerine ulaşamamıştır ancak bulunan bir fuar görselinde süslenmiş atlar ayırt edilebilmektedir (Resim 2). Eylemlerimiz resminde sahnelenen at arabası görüntüsünün gelenekselleşen Roma yarışlarına ait kabartmalarla kısmen benzerliği de görülmektedir (Resim 3). Yine aynı internet sitesinde Gürel, resmin belli bir kesimin eğlence anlayışına yönelik “hiciv” içerdiğini belirtmiştir (Gürel, 2011). Hiciv de kısaca “yergi” anlamına gelmektedir. Resmin göstergeleri Gürel'in söylemine uygundur. Bu noktada resmin yalnızca kendi hayatından ya da anı fotoğraflarından bir kesit sunduğu düşüncesi de yetersiz gelmektedir. Yine de Zeki Müren ve araba yarışçısı mizansenini kadar, donatılmış masanın ve diğer kutlama göstergelerindeki abartının da önem arz ettiği düşünülmektedir. Dolayısıyla sanatçının birden fazla mekan, olay ve olgudan esinlenmiş olması olasıdır.



Resim 2. İzmir Fuarı
(<https://www.facebook.com/izmirenternasyonal fuari>)



Resim 3. Vatikan Müzesi koleksiyonundan Roma araba yarışı kabartması (<https://arkeofili.com>)

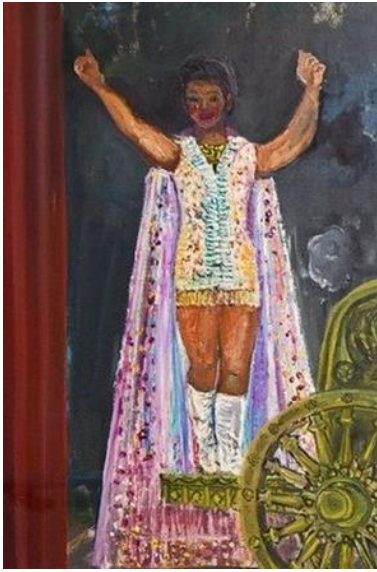
Sahnede atların çektiği plakanın üzerine çıkmış figürün biçimsel özelliklerinden, Türk sanatında ikonikleşmiş bir figür olan Zeki Müren olduğu anlaşılmaktadır. Bir kahraman, bir gladyatör kostümü gibi olan ikonik kostümü ile Zeki Müren, birçok hafızada yer ettiği bir haliyle karşımızda durmaktadır (Resim 4 ve 5). Burada, göstergebilim alanında önemli katkılar yapmış Fransız düşünür Roland Barthes'ın, fotoğraflar ve görsel imgeler üzerine geliştirdiği studium ve punctum kavramları incelenebilir. Studium, bir görselin içerdiği genel bilgiler ve mesajları, ilgili bağlamlara temas ederek okumadır. Görselin genel, kültürel ve toplumsal yönlerini ifade eder. Punctum ise görselde kişisel anlamda güçlü detaylar varsa izleyiciye bireysel ve beklenmedik bir şekilde dokunan yönüdür. Taburoğlu (2013) punctumu imajın taşıdığı imgeyle kurulan organik bir bağ şeklinde ele almıştır. Eylemlerimiz resmindeki fotoğrafik etki ve göstergeler, kişiden kişiye değişebilecek bir algı doğurabilir. Mesela üst plandaki Zeki Müren figürü izleyicilerin kendi geçmiş deneyimleriyle özdeşleşim kurabileceği bir gösterge olarak izleyiciyi daha çok kendine çekebilir ve bir punctum etkisi oluşabilir. Yine bu konuda bir başka göstergesel yorum Jay Zeman'a aittir. Zeman, “görüntüsel gösterge”, “belirti” ve “sembol” gibi üçlükleme kavramları irdeleyen Peirce'in kavramlaştırmasını gösterge, imge ya da nesnelere ikili doğasıyla yorumlar: Nesnelere dünyada herhangi bir nesne gibi “ortak alan” içinde olmasının yanı sıra, alıcının bilincinin bir ögesi olarak “özel bir alan” içinde de durur. Bu kavramlar, toplumsal göstergebilimin çalışma alanına da girer (Gottdiener, 2005).

“Öteki Zeki Müren ya da Efsanenin İki Yüzü” başlıklı yazısında Hasan Bülent Kahraman (2007:18), Zeki Müren'in ortaya çıkışını, sesinin, saygılı tutumunun ve diksiyonun beğeni toplamasını, bilinen ve bilinmeyen icralarını, popüler kültür ile bağlantılarını çok yönlü bir şekilde ele almıştır. Bugün efsaneleşen Zeki Müren'in yalnızca sesi ile değil, deha düzeyine varan zekasının da bir sonucu olarak bu şekilde hafızalarda yer ettiğini belirten Kahraman, Türkiye gibi kültürel olanakları dar, katı bir ülkede yeni, farklı bir şey yapabilmeyi ve bunu halka kabul ettirebilmenin, ikili bir çaba ve zekayla olabileceğini açıklamıştır. Kahraman, Türk Sahne kültürünün, Türk toplumsal yapısındaki değişimin de bir yansıması olduğunu, Zeki Müren'le bağlantılandırarak şöyle açıklamıştır:

1950'lerde ortaya çıkan taşra burjuvazisi ve Hacıağa tipi, 1960'larda beliren ticaret burjuvazisi, 1970'lerde patlayan gecekondulaşma ve arabesk onun sahne kültürüne yansıdı. Nihayet 1980'lerden sonra meydana gelen büyük toplumsal kaymanın şehirde

baş gösteren yansımalarına karşı kendi içine kapandı ve bir efsaneye dönüşmekle yetindi. (Kahraman, 2007: 19).

Figürde Peirce'in simge göstergesi olarak nitelendirerek açıkladığı, "bir şeyin anlam, değer ve gösterge bütünlüğünü dolaylı yoldan temsil etmesi" söz konusudur (Gökhan, 2009: 7, 8). Resimdeki Zeki Müren figürü ile, O'nun özgün yönlerinin ya da dönüşen Türk eğlence-sahne kültürünün simgeleştirildiği düşünülmektedir. Yine figürün günümüzde hala kıymet verilen bir ikon olmasının, resmi ister istemez daha ilgi çekici hale getirdiği düşünülmektedir. İkonlaşma Barthes'ın toplumun genel kabullerini açıklamada kullandığı mitler-mitolojiler kavramını karşılar. Ana figürün kültürel bir mit olan Zeki Müren olmasının keşfiyle, O'nun diğer göstergeler ile olan ilişkisine dair fikirler de üretilebilir. Örneğin, dikkat çeken bir diğer figür olan, ön planda ayakta bulunan kadın figürü, elindeki mikrofon ile Zeki Müren'i anons ediyor hale gelir. Zira ilk izlenimde bir kadın assolist müziğini icra ediyor gibi görünse de, sahnede böyle ihtişamlı bir gösteri var iken, kadın figürün bu gösteri haricinde bir başka şeye hizmet etmesi, bir başka şey icra etmesi ihtimali düşüktür. Bunun yanında, resmin üst planında yer alan diğer birçok birim gibi, diğer müzisyenler de gölge de kalmıştır.



Resim 4. "Eylemlerimiz" Kesit



Resim 5. Zeki Müren (<https://aposto.com>)

Zeki Müren ile benzer renk, doku ve süslemeler kullanılarak resmedilmiş pastadaki Zeki Müren heykelciğinin varlığı ve yine aynı sahne kıyafetleri ile yapılmış olması, adeta Zeki Müren'e olan özeni temsil etmekte, O'nun sahne kültüründeki konumunu güçlendirmektedir. Geri planda bulunan, süslü at başlığını yansıttığı için ayna olduğu izlenimi veren sarı büyük nokta da, izleyicinin algısında, Zeki Müren'e atfedilen "sanat güneşi" tabirine bir göndermeye dönüşebilir. Zira Burak'ın üslubu dolayısıyla ve öne çıkan Müren göstergesiyle daire, güneş gibi bir izlenim de oluşturmaktadır.

Cihat Burak bir hayvan sever de olarak eserlerinde birçok hayvan figürünü ele almıştır. Fakat bu resimde hayvan figürü oldukça işlevseldir; atların, dönemin sahne şovlarını ve Müren'i, mübalağalı bir şekilde aktarmak amacıyla kullanıldığı düşünülmektedir. Bu düşüncüyü geliştirme ve göstergenin nesneyle olan ilişkisini inceleme konusunda yine

Peirce’in “simge” kavramının içeriğinden yararlanılabilir. Simge örtülü bir benzeşim veya uzlaşmayla bir şeyleri çağrıştırır, temsil eder. Türk kültür ve inancında at konusunda belirgin, keskin ve zengin bir simgeleşme söz konusudur; yerine göre gücü, kuvveti, asaleti, zarafeti, zenginliği, zaferi, dostluğu, yoldaşlığı, güveni, özgürlüğü, sadakati, yaşamı, ölümü, muradı temsil etmiştir (Salderay&Çıracıoğlu, 2020). Atların resimde hem biçimsel, hem de düşünsel bir işlevi olduğu belirtilebilir. At ve at arabası, Zeki Müren tasvirine ve resimde yer alan diğer boyama, süsleme ve bezemelere benzetilerek resme biçimsel açıdan uyumlu hale getirilen, renk özellikleri ile üçgen kompozisyon kurulmasına katkı sağlayan göstergelerdir. Süsleme terminolojisinde yer alan arabesk terimi ve tarihi sütun nizamları da ilgili süslemelerle bağlantı kurmaktadır. Bulunduğu alan ile tezatlığına rağmen, atların genel temsiliyetleri konusunda daha çok olumlu çağrışımlarda bulunan at arabası, yukarıda belirtilen simgesel karşılıklardan en çok zarafeti (zarafetin bir temsili haline gelen Zeki Müren göstergesinin etkisi bulunur), zenginlik ve gücü hatırlatır hale gelmiştir. Sanatsal göstergeler çok katmanlı yapıları dolayısıyla çift yönlü göstergeler üretebilir. At ve at arabası örneği üzerinden, temsiliyet konusunda kişisel önem noktalarına göre yönlenebilecek algı, burada ele alınabilir. Olası izleyici algı ve temsilleri, resmin alt anlamları, başka bir teması daha olabileceğini düşündürür. Örneğin at ve at arabası, zenginlik ve güç temsiliyetiyle sanatçının konumunu, ona verilen özeni gözler önüne sererken, temalardan bir diğerinin ikonlaşma olduğunu düşündürebilir. Bazı izleyiciler tarafından geçmişin izlerini taşıyarak görsel kültüre katkı sağladığı düşünülebilir, ya da izleyen-izlenen arasındaki uçuruma rağmen bir karede ortak paydada buluşabilmeyi temsil edebilir. Ya da cinsel haklar konusunda çalışan bir aktivist için at burada özgürlüğü temsil edebilir. Yine yakınındaki birimler olan Zeki Müren ve nü ile birlikte özgürlüğün kompleks bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu göstergeleşmenin, her ne kadar sahne mizanseninden esinlenme olduğu yönünde bir açıklama olsa da, filmlere de konu olan Roma araba yarışlarındaki kölenin edindiği özgürlük ve şöhret ile ilgili olmadığını kim kanıtlayabilir? Yeterli veri olmadığı ve bu yönde sanatçının bir söylemi bulunmadığı için düşünce detaylandırılmamıştır ancak Eylemlerimiz resminin bu kesitine benzer görsel, metin içerisinde mevcuttur (Resim 3). Dolayısıyla, araba yarışlarının hikayesinin, ilgili resmin bir bağlamı olup olmadığı konusu bile tartışılabilir. Öte yandan zihni olumsuz algıya yönlendirebilecek veriler de vardır. Biçimsel özellikleri ve buldukları alan ile olan kavramsal tezatlığın etkisiyle at arabası, benzer yönde resme eklenmiş bazı birimlerle ve dönemi için modern, yeni kültürel göstergelerle birlikte abartılı bulunabilir, ya da dolaylı bir gönderme içerdiği düşünülebilir. Bu durum içerikte bir yerginin, ironinin belirmesini sağlar.

Öne çıkan bir başka kompozisyon unsuru olan nü figürünü, Türk kültürü ile Batı kültürünün ya da Arabesk kültürün etkileşimi bağlamında değerlendirmek, araştırmanın içeriğine katkı sağlayacaktır. Türk resminde nü figür 1900’lü yıllardan itibaren görülmeye başlanmış, zamanla sıkça başvurulan bir resim türü haline gelmiştir. Fakat bu geleneksel, kültürel bir olgudan çok, kültürel etkileşimle gelişen modernist bir olgudur. Eylemlerimiz resminin yapıldığı yıllar olan 1970’lerde, resimdeki estetik tavra benzer şekilde, bir nevi daha özgün ve kışkırtıcı görünümde olan nü imajlarıyla Batı’da daha sık karşılaştığı düşünülmektedir. Özgün ve kışkırtıcı görünümün figür duruşu ve boyaması kadar, mekânsal bağlamla da ilgisi vardır. 1900’lü yıllardan beri Türkiye’de yapılmakta olan nü kompozisyonlarına çok da benzemeyen bu nü, güzelleme yapmaya uygun bir kompozisyon,

model de seçilebilecekken, biraz pejmürde, biraz gerçekçi, oldukça da kışkırtıcı resmedilmiştir. Buradaki nü; hem kadın bedenini sergileyebilen, hem de güncel konularda hicivler içerebilen revü (Fransızca kökenli, revue) şovlarının bir göstergesi olabilir. Bu figür, sanat alanındaki cinsiyetçilikle, feminist eleştiriyile, muhafazakârlık veya modernlik gibi konularla bağlantılı yönde de algılamaya açıktır. Öte yandan nü figür, bazı eğlence yerlerinde ve 1980-90'lı yıllardaki yeni yıl kutlamalarında görmenin olası olduğu oryantal dansçı-dansözleri de hatırlatmaktadır. Cihat Burak'ın resmettiği nü kadın bedeninin, Gürel'in araba yarışı konusunda belirttiği gibi fuardan bir esinlenme olup olmadığı, böyle bir durum olsaydı 1970'li yıllarda olay yaratacağı düşüncesiyle araştırılsa da, İzmir Fuarı'nın o yıllarına dönük haberlerde bu bilgiye rastlanmamıştır. Ancak geleneksel, kültürel bir olgu olmadığı için, kadın bedenini koyma kararının toplumsal dönüşümle ilgili olduğu, sanatçının geleneksel eğlence kültüründe deformasyona sebep olabilecek yeniliklere gönderme yapmış olabileceği düşünülmektedir. Zira sanatçının ulaşılan bazı sanat üretimi ve yazılarında kültürel değişime yönelik eleştirileri bulunmaktadır. Örneğin aşağıda, Cihat Burak'ın batılılaşmaya yönelik bir konuşmasından kesit sunulmuştur:

Ayasofyanın mozaikleri de Kaariyenin mozaikleri de Türklerin devirlerinin kültür seviyesinin çok üstünde olmaları sayesinde kurtulmuştur; diğerleri de öyle. Oysa ki Haçlı orduları İstanbul'u 1204'te aldıkları zaman taş üstünde taş, omuz üstünde baş bırakmamışlardı. Atatürk bütün söylevlerinde daima "batı medeniyeti" deyimini kullanmıştı, hiçbir zaman ağzından "batı kültürü" lâfı işitilmedi. Batı emperyalizminin saldırısından korunmak için batının tekniğine ihtiyacımız olduğunu biliyordu... Biz de bugün batının kültür emperyalizminden korunmak için kendi kültürümüze ihtiyacımız olduğunu biliyoruz. (Burak, 1969: 13).

Bir başka kültürel söylem, Cihat Burak'ın Özsezgin'in yorumlarına destek vermesi ile ortaya çıkmıştır: "İnsanın ayağı yere basmalı, bunun için de resminin temellerini kendi kültüründen almalı. Bu, Batı'nın yaptığını kopya etmek yerine, geçmişin mirasından yararlanan orijinal olacak bazı şeyler çıkartmaya galiba yarıyor." (<https://www.antikalar.com>). Cihat Burak'ın kültürel yönde söylemleri, diğer bilgiler ve yorumlar ışığında, nü figürün yalnızca eğlence temasının bir göstergesi olmadığı, kültürel bir simge olduğu fikri ağır basar.

Türk toplumsal yapısındaki değişimin Eylemlerimiz resmindeki bir diğer göstergesi de Yılbaşı süslemeleridir. Bugün bu türden göstergelere alışılmış olsa da yılbaşı ağacı henüz 1971 yılında yapılmış olan Eylemlerimiz resmi için Batılı göstergelerdendir. Aygen Erdentuğ, 1987 yılında o dönemin güncel olaylarından biri olan yılbaşı kutlamalarını "kültürleşme ve kültürel alıntı" bağlamında kaleme almıştır. Yazar Türkiye'de yakın bir tarihe kadar sadece Hıristiyan cemaatlerin evlerinde çam ağacı süslendiğini, ancak son zamanlarda büyük ve çok uluslu yerleşim merkezlerinde yaşayan bazı Müslüman Türkler'in de bu adete uyduğunu belirtmiştir. Yine bu dönemlerde yılbaşı ağacı, Noel Baba, batıya özgü süsleme figürleri kısmen şehir ve mekanlarda da kullanılmaya başlamıştır. Erdentuğ, bu türden eğilimlerin aslında, Türk kültürü bütünü içinde bir "alt kültür" olan kent kültüründe yeni bir kültürel etkileşime işaret ettiğini belirtmiştir. Bu deneyimlerin Türk ya da Anadolu tarihi bağlantısını araştırıp, geçmişin ürünü olup olmadığını tartışmanın, bugünkü

gelişmeleri açıklamakta yetersiz ve yanıltıcı olacağını da eklemiştir (Erdentuğ, 1987: 863, 865).

Yılbaşı kutlaması ile ilgili bu gelişme, en genel anlamıyla, batı Avrupa kültürü ile Türk kültürü arasında oluşan bir "kültürleşme" (acculturation) sürecinin sonucu olarak, Hıristiyan dinindeki "Noel karmaşığı"nın, yayılma (diffusion) yoluyla, anlam ve içeriğinde değişime uğrayarak Türk kültürüne bir "kültürel alıntı" (culture borrowing) olarak aktarılmasıdır. Bu aktarmada dini herhangi bir motivasyon söz konusu değildir; yani, kültürel aktarmada bulunan Türkler için bu kutlama biçiminin dini bir anlamı yoktur. Dolayısıyla bu olay, belirli bir gelir grubundakilere (ki bu yüksek gelir grubudur) ayrıcalık ve prestij sağlamak, dükkân ya da mağaza sahiplerine de iyi bir reklâm aracı olmaktan öteye bir anlam taşımamaktadır. (Erdentuğ, 1987: 865).

Buradan, yılbaşı ağacının, hem kültürel alıntının ve aktarımın, hem de eğlencenin kentli yüksek gelir grubuna ait olduğunun bir göstergesi olduğu belirtilebilir. Barthes, toplumun genel kabul gören inançlarını ve ideolojilerini analiz ederken "mitoloji" kavramını kullanmıştır. Ona göre, küresellik, yaşantının içinden bazı nesnelere, medya veya reklamlardan edinilen deneyimler aracılığıyla mitler oluşturulur (Gürbüz, 2024). Yılbaşı ağacı "öteki" halinde bir nesneyken zamanla dönüşümü temsil eden kentli ve gerekli bir nesne haline gelmiştir. Bir eğlence tasviri olan, Cihat Burak'ın kendine has üslubuyla toplumsal ve kültürel göstergeleri bir arada kullandığı "Eylemlerimiz" resmi, bahsi geçen dönüşümü yansıtan diğer göstergeler açısından da zengindir ve böylelikle, yakın geçmişe tanıklık edilmesine olanak sağlar. Bunun yanında, literatür taramada sanatçının, kent kültüründe eğlenceye dair göstergeler sunan "Cumhuriyet Meyhanesi" ve "Saz Heyeti" gibi daha birçok eseri bulunduğu da görülmüştür. Bu resimlerden biri olan "Cumhuriyet Meyhanesi"ne de benzer işlevde göstergeler içermesi sebebiyle değinilebilir. "Cumhuriyet Meyhanesi", tema olarak benzese de mekân ve figür bağlamında Eylemlerimiz resminden daha yalındır. Bu coğrafyanın tarihi mekan-mimari özellikleri ya da figüratif özellikleri yansıtılmamıştır. Ancak Cumhuriyet dönemi Türk insanının sosyal özelliklerinin ve modernist günlük nesnelere katıksız ve abartısız aktarıldığı düşünülmektedir. Figürlerin karakteristik özellikleri, giyimi, mekandaki yalın, modelsiz masalar bu yönde bir algı oluşturur. Eğlence tarzları, saz enstrümanı gibi kültürel göstergeler simgeleşmiştir. Sanatçının oldukça önem verdiği kedi figürü, bu resimde de mevcuttur; bulunan yere girebilmiş olması mekânı ve resmin bütününe sıcaklaştırmış, samimi hale getirmiştir. Bulunan göstergelerden figürler, özellikle de dans eden kadın figürleri, Eylemlerimiz resmiyle tema bağının oluşmasına olanak sağlar. Eğlence temasını göstergeleştiren figürler anlamsal olarak hem geleneksele; köçek geleneğine ve Osmanlı Dönemi'nde olan bazı saray eğlencelerine, hem de dönüşüme; geçmişten bugüne yeni eğlenme şekillerine-mekânlarına ve 1980-90'lı yıllardan itibaren sıklıkla görülmüş olan oryantal dansçılara temas eder. O zaman bu göstergeleşme yalnızca eğlence teması bağlamında düşünülmeyebilir. Kadınlarda geleneksel bir çalgı olan zil de bulunmaktadır ve bu da oryantal dansına gönderme yapar. Şebnem Gürsoy Ulusoy ve Çağla Kaya İlhan, medyadaki yılbaşı programlarına dönük katılımcı görüşmelerini ele aldıkları araştırmada bu konuya değinmiştir. Arabesk kültürün öğelerinden olan oryantal dansçıların ve arabesk müziğin yılbaşı programlarında medyaya yansımaya başlaması ve TRT ekranlarında da yer almaya başlaması, Türk eğlence kültürünü

etkileyen unsurlardandır (Ulusoy&İlhan, 2021: 201). Eylemlerimiz resmi gibi eğlence kültürünü yansıtan bir kesitin serginlendiği Cumhuriyet Meyhanesi'nde, kadınların günlük kıyafetleriyle oynaması belki de kültürleşmenin günlük hayatta edildiği yeri göstermektedir. Erkek figürlerin birer izleyici gibi arka planda olduğu resimde, bir figür de içki içmektedir. Bu gösterge mekanın bir gazino ya da bir meyhane olabileceğini düşündürür. Zaten eserin ismi de bu konuda güçlü bir gösterge sunmaktadır.

Zihindeki ilk fikirler, "tikel şeylerin fikirleri"dir. Anlayış buradan yavaş yavaş genel fikirlere doğru ilerler. Tanıdık çevresel uyaranlardan alınan ve ayırt edilen ilk fikirler, onlara verilen genel adlarla zihinde yer bulurken, daha az genel, özgül olan olanlar, ya da açık olmayan fikirler bunların ardından gelir (Arnheim, 2012). Görsel algı doğrultusunda edinilen fikirlere yönelik bu ifade, resim analizi bağlamında da düşünülebilir. Zira analiz görsel algılardan zihinsel çıkarımlarda bulunmaya doğru işler. İlgili konuda dayandırılacak başka gerekçe ve fikirler varsa argüman güçlenir.

5. SONUÇ

Çalışmanın sonuç bölümünde Cihat Burak'ın sanat yaklaşımı doğrultusunda genel bir değerlendirme yapılmış, ardından, eleştirinin son basamağı olan yargının da doğasına uygun olarak, eser hakkında kişisel bakış açısına yer verilmiştir.

Araştırma sürecinde, Eylemlerimiz'in, Cihat Burak'ın sergilediği genel üslup özelliklerinin paralelinde üretilmiş bir resim olduğu görülmüştür. Bunun yanında, sanatçının resim sanatı dışında eğitimini aldığı mimarlık alanında, seramik ve yazarlık alanlarında da kendine özgü zengin bir anlatım dili yarattığı görülmüştür. Cihat Burak hem yerel hem de evrensel açıdan kabul görmüş, nitelikli sanat eserleri üretmiş bir sanatçıdır. Burak'ın daha çok günlük yaşam, kent kültürü ve geleneklerle bağlantılı resimlerinin, genellikle simgesel ve samimi bir anlatıma ulaştığı görülmüştür. Yaşadığı dönemin, şehrin, siyasi ve toplumsal yapılarının Cihat Burak'ı etkilediği gözlemlenmiştir. Bu resimlerden hareketle, eserlerinin tam olarak bir eğilime dahil edilmesi olanaklı olmasa da, çoğunlukla toplumsal gerçekçi bir anlayışı olduğu belirtilebilir. Bunun yanında daha gerçeküstü bir tavır veya fantastik türde resimleri de bulunmaktadır. Deformasyon, fırça izi, katmanlı, dokulu ve canlı boyar malzemeler bazı resimlerinde öyle dikkat çekicidir ki, dışavurumcu bir eğilimden de söz edilebilir. Bazı resimlerinin anlatımcı yanını güçlendiren bir başka özelliği de sözel bağlamlarıdır. Sanatçının eserleri, varsa hikayelerinden, sanatçı söylemlerinden, üretildiği zaman dilimine yönelik referanslarından ayrı düşünülmemelidir.

Kültürel etkileşim bir sanatçının özgür iradesiyle, ilgisiyle ya da istemsizce oluşabilir. Geçen'in de belirttiği gibi, sanatın gelişim ve ilerleme sağlamasındaki en önemli etkenlerden biri olan etkileşim, sanatçıların birbirlerinden etkilenmesi, farklı kültürlerin sanat ve estetik anlayışından etkilenmesi gibi yollarla oluşabilir (Turan& Geçen, 2022). Dolayısıyla kendi coğrafyasının sahip olduklarından farklı yönde kültürel göstergeler sunan sanat pratiklerinin yalnızca eleştirel olmayabileceği de belirtilmelidir. Bu olasılık kültürel bağlamı olan her türlü sanat üretimi incelenirken düşünülüp değerlendirilebilir. Tabi konuya temas eden bir birçok şey de ilgili resimdeki birimler ve simgeler bağlamında incelenmelidir. Eylemlerimiz resminin ironik ve hiciv içeren göstergeler içermesi fikri ve açıklamaları, dönem koşulları, sanatçı söylemleri, literatür gibi bağlamlardan bağımsız değildir. Metnin bir diğer mesneti,

Burak'ın diğer birçok resim ve öyküsü ile de toplumsal olguları yer yer eleştirmesi, olgulara olan tanıklığını sergilemesidir.

"Eylemlerimiz" dahilinde düşünüldüğünde, izleyenler ve izlenenleri karşıtlık ve çelişiklerle konu alan sanatçı yalnızca betimlemiş midir, eleştirmiş midir? Kişisel olarak eleştiri de içerdiği düşünülmektedir. Bu konuda resmin adı da manidar bulunmuştur. "Betimleme" ve "Çözümleme" alt başlıklarında ele alınan bilgi objeleri ve kompozisyon birimlerinden; sahne figürlerinden, diğer figürlerden ve giyimlerinden, çeşitli dekor ve süslemelerden, dolu masalardan, çevredeki diğer göstergelerden ve bu göstergelerin birlikteliğinden, bir eğlence anına tanıklık edildiği anlaşılır. Bu genel değerlendirme detaylandırıldığında çelişiklikler sezinlenir. Resimde bir yandan çalgıcıların, geleneksel motiflerin, diğer taraftan nü figür, yılbaşı ağacı gibi kültürel etkileşimle görülmeye başlanmış göstergelerin bir arada olduğu düşünülürse, eserin özellikle sahne bölümünün gündelik hayatın gerçekliğinin biraz dışında kaldığı belirtilebilir. Sahne göstergeleri tiyatraldır da, günlük hayat yerine izlenen hayatların abartılı ve karışık bir sunumu gibidir. Kendi içinde kısmen karşıtlıklar içeren bir nesnel dünya sembolik anlatımlarla resmedilmiştir. Resim ise bütünsel olarak bir nevi sahnenin sahnesi haline gelmiştir. Belirtilmelidir ki bu değerlendirme eserin yapıldığı yıl olan 1971 yılı bağlamında bir değerlendirmedir. Haşim Nur Gürel'in, sanatçının İzmir Fuarı'ndan esinlenmesine dönük açıklaması gibi açıklamalar (tartışma bölümünde yer verilmiştir) ise, açıklamayı okuyan izleyeni "dolaylı sembolik anlatımlar" aramaya yönlendirmeyebilir. Alt metni düşünmeyen bir izleyen daha çok, eserin herhangi bir "eğlence"yi benzetimci bir şekilde konu aldığını düşünebilir. Oysa ki yine Gürel, eserin hicvinden söz etmiştir. Hiciv genellikle sembolik anlatımlar barındırır, dolayısıyla da dolaylı sembolik göstergeler içermesi olasıdır.

Çalıkoğlu, Cihat Burak'ın sanatının metinlerden, disiplinler arası bir kaynaktan beslendiğini, onun için dünyanın bir nevi görsel bir coğrafya kitabı olduğunu, bıkmadan bakıp, okuyup, bağlantılar kurup biriktirdiğini, biriktirdiklerinden kuşku da duyarak dünyayı bir sosyal bilimci gibi analiz ettiğini belirtmiştir. Çalıkoğlu'na göre sanatçının çalışmalarındaki zengin anlatım dilinin bir kaynağı da analizleriyle kendisini anlam dünyasına adanmasıdır (Üner & Çalıkoğlu, 2008: 25). Cihat Burak, batının kültür emperyalizminden korunmak için kendi kültürümüze ihtiyacımız olduğunu da belirtmiştir (tartışma bölümünde yer verilmiştir). Sanatçının gece hayatına ilgi duyduğu, kendi söylemlerinden anlaşılmaktadır ancak bu durum, dönüşmekte olan kültürün bir parçası olmak anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla buradan da, resmin yalnızca gözlemleri betimlemekle kalmadığı, analiz ve eleştiri içerdiği söylenebilir. 1960'li yıllardan itibaren, popüler kültürün de etkisiyle, yaşam şekillerini ve ortak bilinçaltını etkileyen imgeler, nesnelere dünyaya yayılmış, yeni bir kitle kültürü ve görsel kültür dünyası oluşmaya başlamıştır. Bu çalışmada yer alan "Eylemlerimiz" eserinin, döneminin dönüşmekte olan kent ve eğlence kültürünü, yeni yaşam şekillerini bir fotoğraf gibi anılatırdığı, keyfileştirdiği, halkın bir kesitine ışık tuttuğu anlaşılmıştır. Eylemlerimiz resmi ile Burak'ın, değişen kültürel olguları ve evrensel kültürleşmeyi daha görünür hale getirdiği düşünülmektedir. Yorumlamada ilgili sanat eserinin "içeriği, dönem ve kültür bağlamı" daha detaylı incelenmeye çalışılmıştır. Eleştirinin özellikle bu evresinde göstergebilimsel yaklaşım benimsenmeye çalışılmış, eserdeki bazı bilgi objelerinin anlamları çok yönlü incelenmeye, eserin dili ve iletişim biçimi çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Charles Sanders Peirce'in göstergebilim sınıflandırmalarına ve Roland Barthes'ın göstergesel anlamı

açıklamak için özellikle fotoğraflar bağlamında öne çıkardığı bazı kavram çalışmalarına da değinilmiştir.

Eleştirinin yargı evresi ilgili sanat üretimlerinin kuramsal bilgisini de içermelidir. “Eylemlerimiz” eserinin kuramsal özellikleri incelendiğinde; görece yeni toplumsal normları ve özellikleri yansıttığı için, yorumlamaya açık göstergeler barındırdığı ve kavramsal bir derinlik taşıdığı için, işlevselik ve anlatımcılık kuramlarına uygun, önemli ve özgün bir eser olduğu görülmüştür. Anlatımcı sanat kuramı, sanatçının sanat üretimi ile aktarmak istediği duygunun, içeriğin ön planda olduğu bir kuramken, işlevsellik kuramında sanatçı bir mesaj kaygısı güderek, kişisel, dini, siyasi, milli, ekonomik vb. nitelikleri ön plana çıkarır (Boydaş, 2007). Değnilmesi gereken son olgu, yorumlama ve yargıda bulunma evrelerinin yapısı gereği öznel değierlendirmeleri de içermesidir. Dolayısıyla bu çalışma, ilgili resim üzerine belirtilmiş diğer düşüncelere paralel olmayan ifadeler içerebilir.

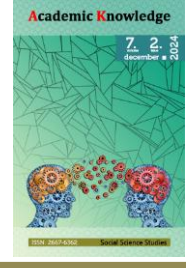
KAYNAKÇA

- Arnheim, R.(2012). *Görsel düşünme*. (Çev. Rahmi Öğdül). İstanbul: Metis Yayınları.
- Barrett, T (2020). *Eleştiri*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi.
- Başkan, S. (2014). *Türk Resminde Yeni Eğilimler ve Kavramsallık Arayışları: 1960–1980*. Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks, 6(3), 99-114.
- Boydaş, N. (2007). *Sanat Eleştirisine Giriş*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Burak, C. (1969). *Türk Mimarisi “Restoran” Lokantasında*. Mimarlık Dergisi, 74, Yıl 7.
- Connor, S. (2015). *Postmodernist Kültür*. (Çev. Doğan Şahiner). İstanbul: YKY.
- Çalıkoğlu L. (2007). *“Cihat Burak Retrospektifi” Kataloğu*. İstanbul: İstanbul Modern.
- Eagleton, T. (2016). *Kültür Yorumları*. (Çev. Özge Çelik). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Erdentuğ, A. (1987). *Yılbaşı Ağacı ve Noel Baba: Toplumumuzda Bir Kültürel Alıntı Örneği*. BELLETEN, 51(200), 863-896.
- Erinç, S. M. (2009). *Resmin Eleştirisi Üzerine*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Gottdiener, M. (2005). *Postmodern Göstergeler* (Çev. Erdal Cengiz). Ankara: İmge Kitabevi.
- Gökhan, H. (2009). *Semboller*, Cilt 1. İstanbul: Dharma Yayınları.
- Günay, V. D. & Parsa, A. F. & Sönmez Ö. (2012). *Görsel göstergebilim: İmgenin anlamlandırılması*. İstanbul: Es yayınları.
- Gürbüz, G. C. (2024). *Çağdaş Sanat Okumaları*. Editör: Selda Mant Menay. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 15-40.
- Jensen, L. A.&Arnett, J. J.& McKenzie, J. (2011). *Globalization and Cultural Identity*, Springer New York, 285-301.
- Kahraman, H. B. (2007). *Kitle Kültürü Kitlelerin Afyonu*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Karaca, G. (2017). *Yerellik ve Gelenekten Beslenen Evrensel-Çağdaş Sanat Anlayışı*. İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi, 3(2), 40-49.
- Kristeva, J. (2007). *Ruhun Yeni Hastalıkları* (Çev. Tural, N). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kuban D. (1969). *Cihat Burak ya da Kişisel Yaşantının Sihri*. Mimarlık Dergisi, 74, Yıl 7, Sayı 12.
- Rifat, M. (2009). *Göstergebilimin Abc’si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Rifat, M. (2011). *Homo Semioticus ve Genel Göstergebilim Sorunları*. Yapı Kredi Yayınları.

- Salderay, B.& Çıracıoğlu, Y. (2020). *At Simgesinin Anlamı ve Süleyman Saim Tekcan Resimlerindeki Yansımaları*. Sanat ve Tasarım Dergisi, (26), 101-114.
- Taburoğlu, Ö. (2013). *Resim, Söz ve Yazı, İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları* (1. baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Turan, M. E.& Geçen, F. (2022). *Kültürel Etkileşimin Sanatçı Yapıtlarına Etkileşim Örnekleri Ve Henri Matisse Örnekleme*. Sanat ve Kültür Dergisi, Cilt/Volume 6 Sayı/Issue 2, 231-247.
- Ulusoy, Ş. G., & İlhan, Ç. K. (2021). *Toplumsal Değişim Bağlamında Arabesk Kültür ve Medya*. Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi, 6(2), 190-200.
- Üner P. & Çalikoğlu L. (2008). *Cihat Burak Retrospektifi Üzerine Söyleşi*. Sanat Dünyamız Dergisi, Sayı 106. İstanbul: YKY.

Elektronik Kaynaklar

- Antik Dekor Geçmiş İle Geleceği Birleştiren Değerler Dergisi Sayı 82, Sayfa 86-94 kesit. <https://www.antikalar.com/cihat-burak> (Erişim tarihi: 02.08.2024)
- Haşım Nur Gürel ile görüşme. <http://www.sanalmuze.org/retrospektif/view.php?type=1&artid=791> (Erişim tarihi: 24.05.2011)
- Resim 1, Eylemlerimiz resmi. <https://www.antikalar.com/cihat-burak> (Erişim tarihi: 01.08.2024)
- Resim 2, İzmir Fuarı. https://www.facebook.com/izmirenternasyonal fuari/videos/izmir-enternasyonal-fuar%C4%B1-sahnelerinin-muhte%C5%9Fem-sesi-zeki-m%C3%BCreni-%C3%B6zlem-ve-sayg%C4%B1y/271290166603284/?locale=ps_AF (Erişim tarihi: 05.08.2024)
- Resim 3, Antik Roma Kabartması. <https://arkeofili.com/antik-romada-araba-yarislarinin-stari-olan-kole/> (Erişim tarihi: 05.08.2024)
- Resim 5, Zeki Müren. <https://aposto.com/s/zeki-muren-bir-turkiye-hikayesi> (Erişim tarihi: 10.08.2024)



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 21.11.2023
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 21.08.2024
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Autumn

Civil Society Organizations and the Promotion of Human Rights in Ghana: An Overview

Abdallah Imam HARUNA*

Keywords:

Constitution,
Democracy,
Ghana,
Human Rights,
Civil Society.

ABSTRACT

This paper examines the role of civil society organizations in the promotion and protection of human rights in Ghana. After independence, many African countries, underwent political changes to advance and defend human rights to fit into the globalization process that was ignited across the globe after the end of colonialism and the demise of the Cold War. However, despite the availability of constitutional promulgations that guarantee the fundamental human rights of all, some African governments (consciously or unconsciously) have retained some colonial structures and even instituted new mechanisms to undermine the democratic vibe for the promotion and protection of citizens' rights. In an expanding number of fields, such as political science, history, and sociology, among others, the experience and talent created by civil society organizations have become crucial to governance across nations, both at the policy and operational levels. Civil society organizations have taken on the role of promoting new ideas and alerting the international community to emerging challenges. Using a qualitative research method, this paper provides a thorough understanding of CSOs' contributions to human rights advocacy in Ghana. The approach of the paper includes both exploratory and descriptive elements, providing detailed insights into the effectiveness and functions of civil society organizations in Ghana.

Gana'da Sivil Toplum Kuruluşları ve İnsan Haklarının Geliştirilmesi: Genel Bir Bakış

Anahtar Kelimeler:

Anayasa,
Demokrasi,
Gana,
İnsan Hakları,
Sivil Toplum.

ÖZ

Bu makale Gana'da insan haklarının geliştirilmesi ve korunmasında sivil toplum kuruluşlarının rolünü incelemektedir. Birçok Afrika ülkesi, sömürgecilik sona ermesi ve Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ardından dünya çapında ateşlenen küreselleşme sürecine uyum sağlayabilmek için insan haklarını geliştirmek ve savunmak amacıyla siyasi değişikliklere uğramıştır. Bununla birlikte, tüm kişilerin temel haklarını güvence altına almaya çalışan anayasal ilanların mevcudiyetine rağmen, bazı Afrika hükümetleri (bilinçli veya bilinçsiz olarak) bazı sömürge yapılarını korumuş ve hatta vatandaşların haklarının teşviki ve korunmasına yönelik demokratik havayı zayıflatmak için yeni mekanizmalar kurmuşlardır. Bu çalışmaya duyulan ihtiyaç, 1990'larda Gana'da demokrasiyi ve insan haklarını ilerletmeye yönelik çabaların, insan haklarını etkili bir şekilde ilerletmeyi ve korumayı amaçlayan hedeflerle doğrudan çelişen hedefler tarafından motive edilmiş olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Giderek artan sayıdaki alanda, sivil toplum kuruluşları tarafından yaratılan deneyim ve yetenek, hem politika hem de operasyonel düzeylerde ulusların çalışmaları için çok önemli hale gelmiştir. Sivil Toplum Kuruluşları yeni fikirleri teşvik etme ve uluslararası toplumu ortaya çıkan zorluklara karşı uyarma rolünü üstlenmiştir. Bu nedenle, sivil toplum kuruluşlarının Gana genelinde vatandaşların haklarının geliştirilmesi ve korunması için eksik olan bağlantının sağlanmasında kilit bir rol oynaması çok önemlidir.

* Dr. National College of Defence Studies, Ghana, abdallahimamharuna@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0767-0675

1. INTRODUCTION

Some academics and policy analysts argue that civil society groups and international organizations rekindled their interest in fostering justice and peace in society during the second half of the 20th century by defending the fundamental rights of everyone (Dahal, 2020; Mlambo et al., 2019; Moka-Mubelo, 2017). According to them, for any society to achieve human progress, the civil and political rights of individuals and organizations must be upheld unconditionally. Non-governmental organizations (NGOs) are mostly used interchangeably with “civil society”, which often does not include the government or the private business sector. However, the concept of civil society can be very varied. Individuals, social groups, activists, formal and informal associations, faith-based organizations, and academics can all be considered as part of civil society. Civil society movements can be used to achieve regional, national, or global objectives. Members of civil society use a variety of strategies to improve human rights and good governance because it is varied and has many actors.

Some also postulate that the absence of true democracy, good governance, peace, and respect for human rights makes economic growth impossible (Armstrong et al., 2011). Indeed, good governance and respect for human rights are two sides of the same coin and key components of democratic development. In the same vein, a freely operating, well-organized, active, and responsible civil society is crucial for establishing lasting governance structures in a democracy. It is assumed that in a democracy, human rights are better promoted and safeguarded. Accordingly, it is argued that government action that undermines important components and players in a democratic system tends to undercut the defense and advancement of human rights (Appiagyei-Atua, 2002). Through their engagement in topics like human rights advocacy, electoral accountability, and governance transparency, CSOs significantly contribute to the maintenance of democratic processes and the promotion of good governance. A wind of change is blowing away from state-centric large governments and toward people-centered governance, as seen by the continuous emergence of dynamic CSOs throughout Africa. Different African nations have responded to the rise in non-governmental organizations in various ways. While some have recognized their roles and given them a lot of freedom to pursue their goals, others have enacted strict restrictions meant to limit their abilities to perform their duties (Appiagyei-Atua, 2002; Mohan & Holland, 2001).

A robust, effective democracy is built on the foundation of a healthy civil society. Non-governmental organizations are essential in advancing democratic principles, human rights, and civic engagement (Gupta, 2011). They maintain public participation and frequently provide groups with a voice in political deliberations that would not otherwise have one. To this end, civil society is both a collaborator and policy watchdog for governments. Civil society disseminates information, raises awareness of issues, monitors and reports on human rights violations on a global scale. They make daily contributions to the advancement, protection, and promotion of human rights globally. Numerous members of civil society, regardless of what they are known as (human rights defenders, human rights NGOs, bar associations, student clubs, trade unions, bloggers, among others), strive for a better future and share the same values of justice, equality, and human dignity.

The study aims to investigate the function of CSOs in Ghana’s advocacy and defence of human rights. According to the 2009 African Governance Report II (AGR, 2009), a study that looked at 35 African countries, Ghana is one of the African nations that is praised for granting CSOs a significant amount of operational independence, along with Botswana, Cape Verde, Malawi, and Benin. The 1992 constitutional amendment in Ghana gave CSOs more political wiggle room, and the number of NGOs and civic organizations rose significantly. Many CSOs are committed to upholding human rights and advancing

democratic governance, and they have contributed significantly to the organization of regular elections and other governance-related activities. In particular, NGOs play a crucial role in the entire human rights system. They empower right holders to demand that responsibility bearers uphold the same standards and remind duty bearers to do so. The question is whether CSOs play any role in the promotion and protection of human rights in Ghana. This paper argues that CSOs are essential for advancing human right principles at all tiers of the Ghanaian society. Considering that human rights are well protected in multiparty democratic systems where the norms and principles of good governance are upheld, the role of CSOs in bolstering these components will also be examined. This paper looks at the definitions of CSOs, the historical development of human rights in Ghana, and the influence of CSOs on the promotion and protection of human rights in Ghana.

2. METHODOLOGY

The research used both primary and secondary sources to accomplish this goal. While the primary sources focus on interviews and national human rights instruments and legislation in Ghana, the secondary sources rely on journal articles, books, and relevant internet sources. Thirty-five public documents from the Ministry of Local Government and Rural Development, the Ministry of Foreign Affairs and Regional Integration, and the Ministry of the Interior about Ghanaian CSOs were used to gather qualitative data, as were 20 in-depth interviews with participants from state archives and the Civil Society Platform for SDGs. Participants were selected based on the nature of their involvement in human rights negotiations. The qualitative document analysis method was used to analyze the data. An evaluation of the issues is given voice and significance using document analysis, a social research technique, and a crucial research instrument. According to Wach et al. (2013), the area of political science primarily uses this methodology to guarantee that policies are studied consistently. According to experts in academic research, the qualitative document analysis approach is suitable for analyzing policies. Public records, personal documents, and physical evidence are the three main categories of documents that O'Leary (2014) claims can be employed in document analysis. Public records are used in this study to assess the policies of CSOs in Ghana. Before analyzing what role CSOs play in protecting human rights in Ghana, it is pertinent to take a look at some of the various definitions of CSOs in a short literature review.

3. DEFINING CIVIL SOCIETY: A REVIEW OF THE LITERATURE

Giving "civil society" a generally accepted definition has not been an easy task for academics and policy analysts (VanDyck, 2017). As a concept, "civil society" became well known during the 1980s due to civil and/or social unrest in the majority of authoritarian countries in Latin America and Eastern Europe (Jezard, 2018). The phrase is commonly understood to refer to "area outside the family, market and state" (World Economic Forum [WEF], 2013: 8). According to the European Union, "all forms of social action carried out by individuals or groups who are neither connected to, nor managed by, the State" are considered to be part of civil society. The African Development Bank asserts that:

Civil society encompasses a constellation of human and associational activities operating in the public sphere outside the state. It is a voluntary expression of the interests and aspirations of citizens organized and united by common interests, goals, values or traditions, and mobilized into collective action either as beneficiaries or stakeholders of the development process. Though civil society

stands apart from the state, it is not necessarily in basic contradiction to it, and both ultimately influence each other (AfDB, 2012: 4).

Early European political theorists like Thomas Hobbes (1588–1679) and John Locke (1632–1704) viewed civil society as existing within the context of state-society interaction (Chambers & Kopstein, 2006). In that sense, civil society serves as both the basal source of the state and its accountability. One of the major themes in political sociology is the interaction between the state and civil society. Marxism, Pluralism, and the Elite's Theory are three theoretical frameworks from which political sociologists have examined this relationship. Marxists like Gramsci, for example, contend that civil society exists in spheres independent of governmental control and influence (see Barrow, 2020). Alternatively stated, CSOs are "revolutionising our approach to sovereignty as new non-state-based and border-free expressions of political community challenge territorial sovereignty as the exclusive basis for political community and identity" (Baker & Chandler 2005: 1). Later philosophers like Montesquieu and Tocqueville have asserted that civil society is, in some ways, antagonistic to the state (see Richter, 1998; Tocqueville, 2000). Some of the more recent studies of civil society organizations are consistent with those earlier definitions of the concept of civil society. Sarah Repucci (2010: x) argues that, "Civil society is an arena of voluntary collective actions around shared interests, purposes and values distinct from families, state and profit seeking institutions". In a similar vein, Fukuyama (1995: 8) sees "civil society as the realm of spontaneously created social structures separate from the state that underlie democratic political institutions". This description is comparable to that offered by Dunn (1996: 27) who stated that, "[c]ivil society is broadly regarded as the domain of relationships which falls between the private realm of the family on the one hand and the state on the other."

Other definitions of the concept limit civil society to its associational life. For instance, Schmitter (1995: 1) sees civil society as "[a] set or system of self-organized intermediary groups". Civil society, for Kligman (1990: 420), is "a web of autonomous associations independent of the state, which bind citizens together in matters of common concern, and by their existence or actions could have an effect on public policy." Similar views are expressed regarding civil society in the Concise Oxford Dictionary of Politics, which defines it as "the set of intermediate associations which are neither the state nor the (extended) family; civil society therefore includes voluntary associations and firms and other corporate bodies." The UNDP defined civil society organizations as "...non-state actors whose aims are neither to generate profits nor to seek governing power" during policy interaction with civil society organizations in 2001 (UNDP 2006: 3). The UNDP works with CSOs whose operational philosophies align with its own. Based on all these definitions, it can be deduced that "civil society constitutes a third sector, existing alongside and interacting with the state and market." One advantage of this is that the idea of civil society may be objectively tested and operationalized. The notions of civil society from earlier and later epochs do not differ all that much. The emphasis is on the organizations' independence and their ambiguous relationship with the government. Thus, as indicated by Tester (1992: 8), civil society is "the social relationships which involve the voluntary association and participation of individuals acting in their private capacities. In a simplistic formula, civil society can be said to equal the milieu of private contractual relationships." These latter set of definitions show that civil society refers to non-profit groups that have formalized social ties so they can function independently of political control.

The next set of definitions, from earlier scholars, seemingly connect the idea of civil society to the conditions that exist in newly democratizing and economically emerging nation-states. For instance, for Alfred Stepan, civil society is in the "arena where manifold social movements (such as neighbourhood associations, women's groups, religious groupings, and international currents) and civic organizations from all classes (lawyers,

journalists, trade unions, and entrepreneurs, among others) attempt to constitute themselves in an ensemble of arrangements so that they can express themselves and advance their interests." (1988: 3-4). Similarly, Augustus Norton (1995: 7) explained that civil society is formed when a "melange of associations, clubs, guilds and syndicates, federations, unions, parties and groups come together to provide a buffer between the state and citizen." In other words, as explained by Augustus, civil society is "literally and plainly at the heart of participant political systems." John Harbeson (1994: 3-4) is of the opinion that "in substantive terms, civil society typically refers to the point of agreement on what those working rules [of the political game or structure of the state] should be." According to these definitions, associations and organisations are all considered "part of civil society to the extent that they seek to define, generate support for, or promote changes in the basic working rules of the game by which social values are authoritatively allocated. In spatial terms, therefore, civil society is not simply synonymous with associational life; rather it is confined to associations to the extent that they are taking part in rule-setting activities." Heath Chamberlain provides a helpful definition of "civil society" that tends to highlight the changes in the Chinese community's social and political contexts:

Civil society may be understood as a community bonded and empowered by its collective determination to resist, on the one hand, excessive constraints of the society and, on the other hand, excessive regulation by the state. Although civil society is a relatively autonomous entity, distinct from both the state and society, it nevertheless partakes of both, and faces and constantly interacts with both (1993: 207-8).

The issue of whether political and corporate organizations qualify as civil society organizations then emerges (see Matsuura, 2001). The answer would not be an outright "yes" for political groups if one were to take into account Tocqueville's earlier distinction between the proper competencies of free associations and the competence of the state. Tocqueville restricts the definition of a "political society" to the simple involvement of the populace in issues of political influence and governmental affairs. This indicates that civil society and political society are markedly different. The latter refers to "the activities of the population as it engages actively with matters of government and power" while the former symbolizes "the private relationships between citizens and their myriad non-political associations" (Hann & Dunn, 1996: 5). The term "civil society" is thus considered "an autonomous sphere of social power within which citizens can pressure authoritarians for change, protect themselves from tyranny, and democratize from below" in both scenarios (Foley & Edwards, 1996: 43). The distinction between civil society and political society could also be analysed in light of the factors that led to their creation. The primary goals of civil society organizations (in most cases) are to examine, critique, and influence governmental policies in order to enhance the general welfare of the populace, in contrast to political parties, whose true goals are to win the support of the people in order to acquire political power. In other words, even while they occasionally collaborate with political parties, both in opposition and in power, the primary reason for creating a civil society organization is not to rule the populace (see Hirata, 2002; Scholte, 2001; Simai, 2006). According to Diamond (1999), civil society groups risk losing sight of their original purpose and turning into political societies if they allow themselves to be used as stooges by well-established political parties. As a result, they will be unable to successfully carry out their roles as mediators and builders of democracy (Hayagreeva et al., 2000).

The inclusion of commercial groups in the family of civil society organizations is another hotly debated issue in the literature. In this linguistic context, both Adam Smith (1723-1790) and Karl Marx (1818-1883) associate "civil society primarily with economic

interaction through the market” (Hann & Dunn, 1996: 4). Cohen and Arato (1992), however, disagree with the inclusion of corporate entities as part of civil society. Not only did they separate civil society from the state, but they also made a distinction between it and groups with a focus on the market (Cohen & Arato, 1992: 5). The definition provided by the Centre for Civil Society at the London School of Economics and Political Sciences (2004) is consistent with the views of Karl Marx and Adam Smith. The Centre for Civil Society holds the view that:

Civil society refers to the area of un-coerced collective action around shared interests, purposes and values. In theory, its institutional forms are distinct from those of the state, family and market, though in practice, the boundaries between state, civil society, family and market are often complex, blurred and negotiated. Civil society commonly embraces a diversity of spaces, actors and institutional forms, varying in their degree of formality, autonomy and power. Civil societies are often populated by organizations such as registered charities, development non-governmental organizations, community groups, women’s organizations, faith-based organizations, professional associations, trade unions, self-help groups, social movements, business associations, coalitions and advocacy groups.

Defining civil society in such a broad manner would contradict the position of those who argue that since CSOs are not profit-oriented, profit-driven institutions and corporate entities should be excluded from the family of CSOs (see Diamond, 1992; Simai, 2006; Scholte, 2001).

For the purposes of this discussion, I would like to rely on the widely accepted definition in Central Europe, which postulates that CSOs are “the independent self-organization of society, the constituent parts of which voluntarily engage in public activity to pursue individual, group, or national interests within the context of a legally defined state-society relationship” (Weigle & Butterfield, 1992: 3). This approach divides civil society into two components: “a legal framework and an identity of social actors.” The legal framework establishes the boundaries and the rules of engagement, controlling the relationship between the state and civil society while allowing for social self-organization. Thus, it ensures social groups’ independence and protection from arbitrary manipulation of authority and unwarranted political influence. A universal requirement that serves as the institutional foundation for the development of civil society is the legal framework. It is crucial to recognize that it is based on national circumstances and hence differs from state to state. The identity and operational objectives of the social actors are the focus of the second part of the definition.

4. THE DEVELOPMENT OF HUMAN RIGHTS IN GHANA

Since its independence in 1957, Ghana has experienced the adoption of five distinct constitutions and has endured five successful military coups d'état. The Independence Constitution of 1957 is the first constitution of Ghana. The 1960 Constitution was the second after independence, but Ghana’s first legal document after the country attained republican status in July 1960. The second Republican Constitution of 1969 is the third, while the third Republican Constitution of 1979 is the fourth constitution of the country (Twumasi, 1981). The current constitution, which has been in operation since January 7, 1993, is the country’s fifth constitution and the fourth since attaining republican status in 1960. There were no explicit provisions on fundamental human rights in either of the country’s first two constitutions, the 1957 Independence Constitution or the 1960 First Republican Constitution (Folson, 1971).

4.1. The 1957 Independence Constitution

The 1957 Independence Constitution was written in the form of an Order in Council and had a British-style legislature. From the perspective of human rights, three significant restrictions were placed on the legislative branch's authority. These were articles 31 (2), 31 (3), and 34, which indicated that the legislature did not have the authority to enact any legislation that would discriminate against any racial group or subject that community to liabilities for which members of other communities are not held responsible (Schwelb, 1960). Apart from restrictions put in place for the maintenance of public order, morals, or health, the constitution could not pass laws that would deny anyone the right to exercise their conscience or the freedom to profess, practice, or spread any religion. A court-approved amount of compensation needed to be paid before private property could be sequestered for the benefit of the state. Once again, the legislature was unable to enact laws that could affect the status and duties of chiefs, change the names of statutory regions, or alter provisions of the Constitution.

4.2. The 1960 Republican Constitution

As already indicated, the first Republican Constitution did not include any articles pertaining to human rights (Twumasi, 1968). However, article 13 (1) states that "Immediately after the assumption of office, the President shall make the following solemn declaration before the people":

On accepting the call of the people to the high office of President of Ghana, I solemnly declare my adherence to the following fundamental principles - a. That the powers of government spring from the will of the people; b. That freedom and justice should be honoured and maintained; e. That no person should suffer discrimination on grounds of sex, race, tribe, religion or political belief; h. That subject to such restrictions as may be necessary for preserving public order, morality or health, no person should be deprived of freedom of religion or speech, or the right to move and assemble without hindrance or of the right of access to the courts of law; i. That no person should be deprived of his property save where the public interest so requires and the law so provides.

Every operational property of a constitutional provision on fundamental human rights was present in Article 13 of the 1960 Republican Constitution. It safeguarded the freedoms of association, free expression; belief, movement, and property (see Schwelb, 1960). However, there was unprecedented disenchantment among many legal experts and friends of the court when the time came for Ghana's apex court to make a ruling about the essence of that article in the famous case of *RE: AKOTO & 7 Others*. In accordance with an order issued by the Governor-General and signed on his behalf by the Minister of the Interior under section 2 of the Preventive Detention Act (PDA), 1958, Okyeame Akoto and 7 Others were apprehended in November 1959. The applicants sought writs of Habeas Corpus so that they could appear in court for the state to explain why they were arrested, but the High Court denied their requests. They filed an appeal with the Supreme Court following the adoption of the 1960 Constitution, arguing that the PDA went beyond the authority granted Parliament by Article 13 (1) of the Constitution and went against the Solemn Declaration of Fundamental Principles proclaimed by the President upon taking office.

The question that needed to be answered by the country's top court was "Whether PDA was ultra vires the Constitution (1960) and therefore null and void." The highest court ruled that the president was solely subject to a moral duty under Article 13 (1). The declaration that the president was compelled to make, according to the court, was comparable to the Coronation Oath of the Queen of England and did not create a Bill of

Rights that could be viewed as establishing legal responsibilities that could be enforced in a court of law. As a result, the appeal was denied. Following that ruling, it was highly unworthy of one's effort to bring up the subject of human rights because individual human rights violations became a commonplace in Ghana. After the overthrow of Dr Kwame Nkrumah's government, detailed measures in the 1969 Constitution were required as a result of this growth in order to safeguard Ghanaians' liberties and human rights.

4.3. The 1969 Republican Constitution

The framers of the 1969 Constitution used the phrase "liberty of the individual" rather than "fundamental human rights." As many as seventeen provisions in the 1969 Constitution, namely articles 12 to 28, covered the preservation of individual liberty. One Sallah, however, put the state's ability to fully protect these rights to the test. After the overthrow of Nkrumah's government, Sallah filed a lawsuit against the Progress Party government, which had fired him as manager of the then-Ghana National Trading Company (GNTC). This lawsuit resulted from the infamous "Apollo 569" scandal, in which the newly elected government fired around 569 people from public office. However, the government of the Progress Party was overthrown by the military after only about two and a half years in power. Thus, Ghanaians never had the luxury of enjoying the constitutional benefits of the promised human rights regime. Except for the parts relating to the judiciary, the Constitution was suspended after the military takeover. After internal squabbling resulting from social agitations, the military opted to return the country to multiparty democracy, paving the way for a new Republican Constitution in 1979.

4.4. The 1979 Republican Constitution

The third Republican Constitution of 1979 witnessed a reintroduction of all 17 articles on the Fundamental Human Rights, which were embedded in the 1969 constitution as already discussed above (Haynes, 1991). Unfortunately, the 1979 Constitution, like the one in 1969, was overthrown in 1981 in yet another military intrusion into the process of Ghana's third attempt on democratization. From December 1981 to December 1991, the military had ten (10) successful years of administration before handing over to a civilian government following elections held in December 1992 (Oquaye, 1995). That military government of PNDC created the 1992 Constitution, which serves as the basis for Ghana's current legal framework.

4.5. The 1992 Fourth Republican Constitution

One of the distinguishing features of the 1992 Constitution is that an entire chapter is dedicated to the concept of human rights in Ghana (Ekow, 1996). Chapter Five, which is titled "Fundamental Human Rights and Freedoms", contains twenty-two articles. It is one of the constitutional chapters that includes what are known in legal parlance as "entrenched provisions." They are entrenched in the sense that they have been firmly established to the extent that changing or amending them necessitates holding a nationwide referendum with all eligible voters. The referendum would only be considered legitimate if forty percent (40%) of eligible voters actually cast their ballots. Additionally, an amendment may only be made if seventy-five percent (75%) of voters support it. As a result, it is difficult to get these clauses out of the Constitution. Chapter six of the 1992 Constitution, which is on "The Directive Principles of State Policy", is another feature that strengthens the fundamental rights and liberties of citizens as contained in Chapter five of the foremost Ghanaian legal document (Appiagyei-Atua, 2009). Indeed, it is worth noting that the Directive Principles of State Policy may not be viewed as justiciable provisions in some jurisdictions.

5. THE 1992 CONSTITUTION AND FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS IN GHANA

The question is: which essential freedoms and fundamental human rights, as guaranteed by the constitution, are CSOs morally obligated to uphold and protect? Fundamentally, the 1992 Constitution of Ghana, like other democratic documents around the world, guarantees the right to life, equal economic and educational opportunities, social and cultural rights, as well as equality before the law, among others (Atuguba, 2008). In Article 12 of Chapter 5 of the Constitution, where the Fundamental Human Rights and Freedoms are prominently featured, the Constitution provides that:

12. (1) "The fundamental human rights and freedoms enshrined in this Chapter shall be respected and upheld by the Executive, Legislature and Judiciary and all other organs of government and its agencies and, where applicable to them, by all natural and legal persons in Ghana, and shall be enforceable by the Courts as provided for in this Constitution." (2) "Every person in Ghana, whatever his race, place of origin, political opinion, colour, religion, creed or gender shall be entitled to the fundamental human rights and freedoms of the individual contained in this Chapter but subject to respect for the rights and freedoms of others and for the public interest."

Again, a Minister of State designated by the President is required to report to Parliament monthly the number of people who have been detained or restricted (in any shape or form), as well as to publish that information in the Gazette and other media outlets notwithstanding appearing before Parliament. Article 33 deals with how the courts will uphold these rights. Cases involving abuses of human rights may be heard by the High Court. When it comes to securing the enforcement of any of the articles on the fundamental human rights and freedoms to which the person in question is entitled, the High Court has the power to issue orders in the form of "habeas corpus, certiorari, mandamus, prohibition, and quo warranto". An individual who brings a case before the High Court has the right to appeal all the way to the Supreme Court.

On the other hand, a person may file a lawsuit against another party at the Supreme Court on the grounds that their actions violate constitutional provisions. Such an action or practice may violate one or more people's fundamental human rights, but not necessarily the person who initiates the lawsuit (Prempeh, 2008). It is worth noting that clause (5) of Article 33 indicates that "The rights, duties, declarations, and guarantees relating to the fundamental human rights and freedoms specifically mentioned in this Chapter shall not be regarded as excluding others not specifically mentioned which are considered to be inherent in a democracy and intended to secure the freedom and dignity of man."

Chapter Six (6) on the Directive Principles of State Policy immediately follows Chapter Five (5) on Fundamental Human Rights and Freedoms. Chapter 6 of the Constitution, essentially, serves as a safeguard against the violation of the rights enshrined in Chapter 5. (Quashigah, 2007). In accordance with the mandate of the chapter, the President must inform Parliament, at least once a year, of all the actions taken to ensure the realization of fundamental human rights, a robust economy, access to quality healthcare, the right to employment, and the right to quality but affordable education (CHRAJ, 2005; 2008). The state is also tasked with fostering respect for these fundamental freedoms and rights, as well as human dignity, among all Ghanaians. It mandates that the state take the necessary action to preserve and defend the nation's environment for future generations. It again exhorts the

state to ensure the promotion and protection of all fundamental freedoms and rights guaranteed by Chapter 5.

6. THE WORK OF SOME CSOs AND HUMAN RIGHTS IN GHANA

The concept of human rights has become commonplace in academic literature globally within the last five decades. During the Cold War, for instance, human rights became a political tool and found its way into foreign policy analysis to be used indiscriminately as a political weapon against ideological rivals (Schmitz & Walker, 2004; Tyson & Said, 1993). Thus, the Cold War era played a significant role in disseminating the concept of human rights worldwide. Today, the demand for an international system devoid of injustice and discrimination is at its crescendo (Hafner-Burton & Tsutsui, 2005; Hitchcock, 2015). For example, the February 15, 2003, peace protest around the globe attracted millions of people to demonstrate against not only the imminent invasion of Iraq but also in support of the then Secretary-General of the United Nations. It will be recalled that the UN, led by Mr. Kofi Annan, opposed the US-led invasion of Iraq, calling it “an illegality” because it violated the UN Charter. Part of the reason for global injustice is that there is a lackadaisical attitude among world leaders to end the impunity with which the human rights of the vulnerable in society are violated (Wotipka & Tsutsui, 2008). Although cultural, social, economic, civil, and political rights are enshrined in national and international legal systems, only the elites enjoy them. This subsection explores the role of CSOs in strengthening and protecting the human rights of Ghanaians, especially the vulnerable in society.

Undoubtedly, a strong civil society organization can play a pivotal role in ensuring respect for human rights. By the nature of their activities, CSOs are natural amplifiers of the voices of the devalued groups in society. Human rights CSOs often emerged in response to abuses of individuals by the state or restrictions on human rights in different situations. CSOs on human rights include various organizations that develop discourses on rights-related liberation and social justice (Drah, 1996). Such organizations have made strategic decisions to promote human rights discourse in Ghanaian society. Examples include Human Rights Reporters Ghana, the Ghana NGO Coalition on the Rights of the Child, the Commonwealth Human Rights Initiative, ActionAid Ghana, the Network for Women’s Rights in Ghana, the Ark Foundation, and the Alliance for Social Equity and Public Accountability, among others.

These nongovernmental organizations are active in providing training in diverse thematic areas of human rights, including the right to information and the right to legal representation in court, to mention just a few (Frimpong, 2017). In recent years, the campaign for the elimination of harmful cultural and traditional practices has enjoyed much support from several civil society organizations. While the constitution and laws of Ghana guarantee the rights of individuals in the country, societal behavior and “archaic” cultural norms have facilitated the perpetuation of harmful traditional practices in some remote communities. While some women in the northern part of Ghana are often accused of witchcraft, leading to their banishment from their communities, some young girls continue to be subjected to harmful cultural practices such as *trokosi* in some parts of southern Ghana (Boateng & Sottie, 2021). Other women and girls still suffer the human rights violations of widowhood rites and female genital mutilation, respectively. In response to these human rights violations, some NGOs “undertake field research and sensitization on harmful traditional practices with the goal of devising a strategy for their elimination.” The discussion will focus on the so-called “witch camps” in the north and the *trokosi* tradition in the south, attempting to figure out the contributions made by some nongovernmental organizations to combat these harmful cultural practices.

Many women accused of witchcraft in northern Ghana live in isolated camps called “witch camps.” The accusations often come from relatives or members of the community. Reasons for such accusations include causing the death or sickness of someone, appearing in someone’s dream, and being behind the “failure” of a relative, among others. The alleged witches are often lynched, banished, or forced to flee from their homes. They mostly end up in the camps since no relative will want to offer them shelter for fear of being attacked. These camps house around 1000 women and 600 children in poor living conditions and offer no hope of a normal life. The 1992 Constitution of Ghana, backed by international laws and conventions, guarantees the rights of all citizens of the country. Constitutional institutions such as the Domestic Violence and Victim Support Unit, the Commission on Human Rights and Administrative Justice, and the National Commission for Civic Education all work to protect human rights across the nation. However, these constitutional bodies face many challenges in discharging their constitutional mandates due, among other things, to a lack of sufficient logistical support from the government. Worst of all, many rural dwellers are unaware that when they experience violence or abuse of their human rights, they can seek help from these institutions. This is where the work of CSOs or non-state actors such as ActionAid proves vital to communities.

ActionAid, for several years, led the campaign for anti-witch camps in northern Ghana to ensure that those vulnerable women whom they designated, albeit indiscriminately, as witches could return to their communities and reintegrate safely into society. The antediluvian belief in witchcraft is still prevalent in Ghana and many other countries on the African continent. It is common for both men and women to be accused of witchcraft. However, women, especially the elderly, widows, and unmarried or barren women, constitute the vast majority of those branded as witches. Many human rights advocates, including ActionAid, regard the “witch camps” as cruel manifestations of violence against women and an indiscriminate denial of the rights of young girls and women who are condemned to the camps.

These camps only exist in communities in northern Ghana, where there are higher levels of poverty than in other areas of the country. Since 2005, ActionAid has been providing basic services such as shelter, water, food, and education to the inhabitants of the camps. The focus of the organization recently has been on helping these women learn more about their rights, improve their self-confidence, and get themselves organized to fight for access to improved social services in the camps. With the support of ActionAid, a coalition known as *Songtaba* was formed in 2005. Membership in the coalition included public or state institutions, CSOs, and agencies that committed to the fight against indiscriminate abuse of women’s rights. ActionAid’s country director thinks “ActionAid Ghana has been very effective in working with the alleged witches over the last few years. We started with dealing with their immediate needs... then we started looking at their own analysis of where they were and why they were where they were, building self-confidence and awareness of themselves as having rights. Two years ago, I was in a camp when a woman said, ‘We now know we’re human beings.’ That was a success” (ActionAid Country Director, 2021).

While ActionAid works to end human rights violations against the alleged witches in Northern Ghana, some parts of the southern sector of the country are also bereft of harmful ancient cultural practices that hamper the development of young girls. One of such practices is the *trokosi* system among the Dangmes community of the Greater Accra Region and the Ewes in the Anlo and Tongu communities in the Volta Region of Ghana. The term *Trokosi* means “the slaves of the gods” (Boaten, 2001: 91). Young girls, “between the ages of six and eight years, are sacrificed to the gods as a form of reparation for the crimes committed by their relatives.” The problem with these penal institutions “is that the wrongdoers get away with the crime they have committed, while the innocent virgin girls are punished and dehumanized as permanent slaves to the gods” (Asomah, 2015: 139). The priests in charge of

those shrines become the de facto husbands of these innocent young girls, who are condemned to the non-existent mercies of the gods for crimes they know nothing about. In other words, once the girls turn teenagers, the so-called custodians of the gods of the shrines will subject them to a de facto state of persistent sexual harassment.

The striking similarity between the Trokosi in the south and the Witch Camps in the north is that they both reflect gender discrimination against women, which is deeply rooted in many ancient cultural practices in Africa. Why should it be only girls, in most cases, who atone for the sins of their families in the case of Trokosi? (Kufogbe, 2008). Again, though there are wizards, we hardly hear of wizard camps. One of the reasons for these seemingly unintended discriminatory cultural practices is that the social organization in many African cultural contexts makes males authoritative figures with an unchallenged mandate to make decisions and protect the tradition. Their female counterparts have little or no say in traditional matters, which tends to facilitate the impunity with which women are discriminated against in most communities (Dzansi & Biga, 2014). However, the counterargument, especially from cultural relativists within the context of African traditional religion, is that these cultural practices (i.e., trokosi and witch camps) do not constitute violations of anyone's human rights. For them, the whole concept of human rights, Christianity, and Islam are imported foreign values that are used to subjugate African indigenous values (Ameh, 2004).

There have been several attempts over the years by civil society groups and individuals to abolish the trokosi system in Ghana. As early as 1923, when Ghana (then Gold Coast) was still under colonial rule, an individual by the name of Daniel Nyagbledsi petitioned the Governor of Gold Coast on two different occasions to get the ancient practice abolished since it was inimical to modern civilization (Ameh, 2004). The governor directed the Secretary of Native Affairs to have the practice investigated. The District Commissioner, who investigated the matter, came out with an outlandish conclusion, which still baffles many governance analysts. For the District Commissioner, as long as the people continue to pay their mandatory levy to the Colonial Administration, whatever cultural practice they engage in could not constitute a crime against the colony (Asomah, 2015). Thus, Mr. Daniel's attempt to have the dangerous cultural practice abolished could not see the light of day. In the 1970s, a faith-based organization, the Fetish Slaves Liberation Movement (FESLM), led by Mr. Mark Wisdom, engaged in a media campaign to draw the international community's attention to the trokosi practice in some southern communities in Ghana. The approach adopted by FESLM was to tackle the problem from its roots, that is, by getting the trokosi priests delivered from the evil spirits and winning their "sinful souls" for Christ (Keck & Sikkink, 1999). The Fetish Slaves Liberation Movement failed in their quest to abolish the trokosi system because the approach they used was deemed disrespectful to the indigenous belief system.

The biggest breakthrough, it would seem, came in the 1990s when another faith-based organization, International Needs Ghana (ING), mounted the strongest campaign ever against the practice of trokosi. To ensure victory against trokosi, this Christian organization collaborated with several organizations, both governmental and nongovernmental, including the National Council on Civic Education, the Commission on Human Rights and Administrative Justice, the National Council on Women and Development, the Federation of Women Lawyers, and the Ghana National Commission on Children, to mention just a few. Through these powerful networks, International Needs Ghana was able to lobby the government of Ghana to amend sections of Ghana's Criminal Code in 1998. With such an amendment, all forms of "customary or ritual servitude", including trokosi, were criminalized.

7. CONCLUSION

Even though there is evidence of some resistance due to cultural beliefs, we have observed that public acceptance of human rights, particularly in the current democratic dispensation, has improved. The paper points to relationship-related cultural and societal norms as some of the causes of this resistance. The discussion also seems to suggest that ordinary people do not always think that the human rights institutions in Ghana address their interests. Relatively, Ghana has shortcomings in the protection of human rights, particularly in terms of the economic and social rights of marginalized groups. Therefore, for CSOs to be more effective in promoting and protecting human rights in Ghana, there is a need for less reliance on the recurring “talk shop” strategy and more focus on research to support their lobbying capabilities. In other words, CSOs need to go beyond simply discussing the value of human rights at various workshops and conferences to being more deliberate and systematic about pursuing human rights through public education, policy advocacy, or legal actions. In order to employ international and human rights norms more effectively, it is also worth advising CSOs to first develop their own capacity to participate in the policy-making process.

The two case studies (i.e., Trokosi in the south and the Witch Camps in the north) help us appreciate the role that CSOs play to ensure that all persons, including the marginalized, enjoy their inalienable rights to life and liberty. The existence of CSOs is very vital for national development since the state can also serve as an active or passive violator of the rights of its citizens in many bizarre situations, such as the lack of political will to ensure that laws safeguarding the rights of citizens are enforced without fear or favour. Therefore, a democratic nation like Ghana needs a strong civil society that can speak truth to power and has the tenacity of purpose to deal with all infractions of citizens’ rights, including harmful cultural practices. Ghanaians do not need to violate the rights of others to express their cultural values. Though the culture of a people indeed constitutes a significant element of their identity, there is an urgent need to re-examine some of the most harmful cultural practices to reflect the changing realities of our time. After all, as Plato indicated in *The Apology*, “the unexamined life is not worth living” (Brickhouse and Smith, 1994: 201).

REFERENCES

- ActionAid. (2008). *The state and condition of alleged witches in the northern region of Ghana* (Research Report).
- African Development Bank. (2012). *Framework for enhanced engagement with civil society organizations*.
- African Governance Report II. (2005, 2009). *United Nations - Economic Commission for Africa (UN-ECA)*. Addis Ababa: UN-ECA.
- Ameh, R. K. (2004). Reconciling human rights and traditional practices: The anti-trokosi campaign in Ghana. *Canadian Journal of Law and Society/La Revue Canadienne Droit Et Société*, 19(2), 51-72.
- Appiagyei-Atua, K. (2002). Civil society, human rights and development in Africa: A critical analysis. *Peace, Conflict and Development*, (2).

- Appiagyei-Atua, K. (2009). Human rights under NDC I - A shadow of things to come under NDC II? Paper presented at the Interfaculty Lecture Series, University of Ghana.
- Asomah, J. (2015). Cultural rights versus human rights: A critical analysis of the trokosi practice in Ghana and the role of civil society. *African Human Rights Law Journal*, 15, 129-149.
- Atuguba, R. (2008). Human rights and the limits of public interest law: Ghana's reaction to a messy world phenomenon. *UCLA Journal of International Law and Foreign Affairs*, 13(1), 97-128.
- Baker, G., & Chandler, D. (Eds.). (2005). *Global civil society: Contested futures*. Routledge.
- Barrow, A. (2020). Relationship between state and civil society: Theoretical review. *Indonesian Journal of Sociology, Education and Development*, 2(1), 71-77.
- Boateng, A., & Sottie, C. (2021). Harmful cultural practices against women and girls in Ghana: Implications for human rights and social work. In V. Sewpaul, L. Kreitzer, & T. Raniga (Eds.), *The tensions between culture and human rights: Emancipatory social work and Afrocentricity in a global world* (pp. 105-124). University of Calgary Press.
- Boateng, N. (2001). The trokosi system in Ghana: Discrimination against women and children. In A. Rwomire (Ed.), *The African women and children: Crisis and response* (pp. 35-46). Praeger.
- Bowen, G. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40.
- Brickhouse, T., & Smith, N. (1994). *Plato's Socrates*. Oxford University Press.
- Chamberlain, H. (1993). On the search for civil society in China. *Modern China*, 19(2), 199-215.
- Chambers, S., & Kopstein, J. (2006). Civil society and the state. In J. Dryzek, B. Honig, & A. Phillips (Eds.), *The Oxford handbook of political theory* (pp. 363-381). Oxford University Press.
- CHRAJ. (2005). *Annual report*. Accra: CHRAJ.
- CHRAJ. (2008). Highlights of the 2008 report on the state of human rights in Ghana. Statement presented to the Parliament of Ghana, Accra, December 10.
- Cohen, J. L., & Arato, A. (1992). *Civil society and political theory*. MIT Press.
- Diamond, L. (1999). *Developing democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Diamond, L. (1999). *Developing democracy*. Johns Hopkins University Press.
- Drah, F. (1996). The concept of civil society in Africa: A viewpoint. In F. Drah & M. Oquaye (Eds.), *Civil society in Ghana* (pp. 45-60). Friedrich Ebert Foundation.
- Dunn, E. (1996). Money, morality and modes of civil society among American Mormons. In C. Hann & E. Dunn (Eds.), *Civil society: Challenging Western models* (pp. 1-6). Routledge.
- Dzansi, D., & Biga, P. (2014). Trokosi - Slave of a fetish: An empirical study. *Study Tribes Tribals*, 12(1), 1-8.
- Ekow, D. (1996). The impact of the 1992 Constitution on family rights in Ghana. *Journal of African Law*, 40(2), 183-193.
- Foley, M., & Edwards, B. (1996). The paradox of civil society. *Journal of Democracy*, 7(3), 38-52.

- Foley, M., & Edwards, B. (1996). The paradox of civil society. *Journal of Democracy*, 7(3), 38–52.
- Folson, B. D. G. (1971). The new constitution of Ghana. *Transition*, 8(38), 17–28.
- Frimpong, K. (2017). Civil society organizations and good governance in Ghana. *International Journal of Development and Sustainability*, 6(9), 956–971.
- Fukuyama, F. (1995). The primacy of culture. *Journal of Democracy*, 6(1), 7–14.
- Gupta, V. (2011). Role of civil society and human rights. *The Indian Journal of Political Science*, 72(2), 363–375.
- Hafner-Burton, E. M., & Tsutsui, K. (2005). Human rights in a globalizing world: The paradox of empty promises. *American Journal of Sociology*, 110(5), 1373–1411.
- Hann, C., & Dunn, E. (Eds.). (1996). *Civil society: Challenging Western models*. Routledge.
- Harbeson, J. (1994). Civil society and political renaissance in Africa. In J. W. Harbeson, D. Rothchild, & N. Chazan (Eds.), *Civil society and the state in Africa* (pp. 1–30). Lynne Rienner Publishers.
- Hayagreeva, R., Calvin, M., & Mayer, Z. (2000). Power plays: How social movements and collective action create new organizational forms. *Research in Organizational Behavior*, 22, 237–281.
- Haynes, J. (1991). Human rights and democracy in Ghana: The record of the Rawlings' regime. *African Affairs*, 90(360), 407–425.
- Hirata, K. (2002). *Civil society in Japan: The growing role of NGOs in Tokyo's aid and development policy*. St. Martin's Press.
- Hitchcock, W. (2015). The rise and fall of human rights? Searching for a narrative from the Cold War to the 9/11 era. *Human Rights Quarterly*, 37(1), 80–106.
- Jezard, A. (2018, April 23). Who and what is 'civil society?' *World Economic Forum Agenda Article*.
- Kapilmani, D. (2020). Civil society's role in operating and managing good governance in Nepal. *Journal of Political Science*, (XX).
- Keck, M., & Sikkink, K. (1999). Transnational advocacy network in international and regional politics. *International Social Science Quarterly*, 51(159), 89–101.
- Kligman, G. (1990). Reclaiming the public: A reflection on recreating civil society in Romania. *Eastern European Politics and Societies*, 4(3), 393–438.
- Kufogbe, S. K. (2008). National study on the trokosi practice in Ghana. Research report presented to International Needs, Accra, Ghana.
- Martuscelli, P. N. (2020). How are refugees affected by Brazilian responses to COVID-19? *Revista de Administração Pública*, 54(5), 1446–1457.
- Matsuura, K. (2001, September 8). Involvement of civil society in education for all. Paper presented at the 46th session of the International Conference on Education, Geneva.
- Mlambo, V., Zubane, S., & Mlambo, D. N. (2019). Promoting good governance in Africa: The role of the civil society as a watchdog. *Journal of Public Affairs*.
- Mohan, G., & Holland, J. (2001). Human rights & development in Africa: Moral intrusion or empowering opportunity? *Review of African Political Economy*, 28(88), 177–196.

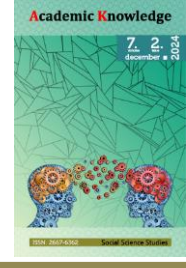
- Moka-Mubelo, W. (2017). Civil society and human rights. In *Reconciling law and morality in human rights discourse: Philosophy and politics - Critical explorations (Vol. 3)*. Springer.
- NCA. (2021). *National Communications Authority list of authorized VHF-FM radio stations in Ghana as at first quarter*.
- Norton, A. (Ed.). (1995). *Civil society in the Middle East (Vol. 1)*. Brill.
- O'Leary, Z. (2014). *The essential guide to doing your research project (2nd ed.)*. SAGE Publications.
- Oquaye, M. (1995). Human rights and the transition to democracy under the PNDC in Ghana. *Human Rights Quarterly*, 17(3), 556–573.
- Prempeh, K. (2008). The challenge of constitutionalism. In B. Agyeman-Duah (Ed.), *Ghana: Governance in the Fourth Republic* (pp. 97–125). Ghana Centre for Democratic Development.
- Quashigah, K. (2007). Trends in the promotion and protection of human rights under the 1992 Constitution. In K. Bofo-Arthur (Ed.), *Ghana: One decade of the liberal state* (pp. 75–105). Zed Books.
- Repucci, S. (2010). *A users' guide to civil society assessments*. UNDP Oslo Governance Centre.
- Richter, M. (1998). Montesquieu and the concept of civil society. *The European Legacy*, 3(6), 33–41.
- Schmitter, P. (1995). On civil society and the consolidation of democracy: Ten propositions. Stanford Department of Political Science.
- Schmitz, D., & Walker, V. (2004). Jimmy Carter and the foreign policy of human rights: The development of a post-Cold War foreign policy. *Diplomatic History*, 28(1), 113–143.
- Schwelb, E. (1960). The republican constitution of Ghana. *The American Journal of Comparative Law*, 9(4), 634–656.
- Schwelb, E. (1960). The Republican Constitution of Ghana. *The American Journal of Comparative Law*, 9(4), 634–656.
- Simai, M. (2006). The civil society and the development process. *Research Paper*, (22).
- Stepan, A. (1988). *Rethinking military politics: Brazil and the Southern Cone*. Princeton University Press.
- Tester, K. (1992). *Civil society*. Routledge.
- The Constitution of Ghana. (1992).
- Tocqueville, A. de. (2000). *Democracy in America*. University of Chicago Press.
- Twumasi, Y. (1968). Ghana's draft constitutional proposals. *Transition*, 37, 43–52.
- Twumasi, Y. (1981). Media of mass communication and the Third Republican Constitution of Ghana. *African Affairs*, 80(318), 13–27.
- Tyson, B., & Said, A. A. (1993). Human rights: A forgotten victim of the Cold War. *Human Rights Quarterly*, 15(3), 589–604.
- UNDP. (2006). *UNDP and civil society organizations: A toolkit for strengthening partnerships*. American Printing International.
- VanDyck, C. K. (2017). Concept and definition of civil society sustainability. Centre for Strategic and International Studies.

Wach, E., Ward, R., & Jacimovic, R. (2013). Learning about qualitative document analysis. *IDS Practice Paper in Brief, (13)*. Institute of Development Studies.

Weigle, M. A., & Butterfield, J. (1992). Civil society in reforming communist regimes: The logic of emergence. *Comparative Politics, 25*(1), 1-23.

World Economic Forum. (2013). *The future role of civil society*. World Economic Forum in collaboration with KPMG International.

Wotipka, C. M., & Tsutsui, K. (2008). Global human rights and state sovereignty: State ratification of international human rights treaties, 1965-2001. *Sociological Forum, 23*(4), 724-754.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 26.05.2024
Kabul Tarihi / Date Accepted : 25.12.2024
Yayın Tarihi / Date Published : 31.12.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn

Aristoteles'in Apodeiktik ve Retorik Kanıtlamalarının Hakikat Karşılığının Güncel Bağlamda Tartışılması

Veli CAN *

Anahtar Kelimeler:

Apodeiktik,
Retorik,
Kanıtlanma,
Hakikat,
Mantık.

ÖZ

Hakikat, insanlık tarihinin en temel meselelerinden biri olarak binyıllar boyunca tartışılmış ve tartışılmaya devam edecektir. Bu tartışmada yer almak ve hakikatin mahiyeti üzerine yeniden düşünmek, entelektüel bir sorumluluk ve erdem olarak değerlendirilebilir. Antikçağ'dan Aydınlanma'ya ve günümüze kadar geçen süreçte, her dönemin kendi koşullarıyla şekillenen hakikat anlayışlarıyla yüzleşmek, insanlığın entelektüel ilerlemesi için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ne var ki, günümüzde delil ve dayanaklardan yoksun iddialar, çoğu zaman duygusal ya da inanç temelli eğilimlerle hakikat olarak benimsenmektedir. Bu durum, bireyleri düşünsel yanılgılara sürükleyerek sahte hakikatlerin yaygınlaşmasına zemin hazırlamaktadır. Böyle bir ortamda, hakikati sahtelerinden ayırmak ve eleştirel bir bakış açısıyla doğruya ulaşmak için düşünürlerin rehberliği son derece önemlidir. Bu çalışma, Aristoteles'in düşünce sistemi bağlamında, hakikate ulaşmanın bir yolu olarak Apodeiktik ile sahte hakikatlerin temelini oluşturan Retorik kanıtlamaları karşılaştırmayı hedeflemektedir. Aynı zamanda, bu karşılaştırmayı günümüz koşullarında değerlendirerek hakikat arayışına dair yeni bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

A Current Discussion of the Truth Equivalence of Aristotle's Apodeictic and Rhetoric Evidences

Keywords:

Apodeictic,
Rhetoric,
Evidence,
Truth,
Logic.

ABSTRACT

Truth has been one of the most fundamental issues in human history, discussed for millennia and destined to remain a topic of debate in the future. Engaging in this discourse and rethinking the nature of truth can be regarded as an intellectual responsibility and a virtue. From Antiquity to the Enlightenment and into the present day, confronting the truth concepts shaped by the conditions of each era is an essential prerequisite for the intellectual advancement of humanity. However, in contemporary times, claims devoid of evidence and justification are often accepted as truth, driven by emotional or faith-based inclinations. This situation leads individuals into cognitive fallacies, fostering the proliferation of false truths. In such an environment, distinguishing truth from falsehood and achieving clarity through a critical perspective necessitate the guidance of great thinkers. This study aims to compare Apodeictic, as a method of reaching genuine truth, with Rhetorical proofs, which often underpin false truths, within the framework of Aristotle's thought. Furthermore, it seeks to evaluate this comparison in the context of current conditions, offering a fresh perspective on the pursuit of truth.

* Uzman, Milli Eğitim Bakanlığı, ORCID: 0000-0003-3025-5875 okyanuscan15@gmail.com

1. GİRİŞ

Hakikati arayış, her dönemde felsefenin temel amaçlarından biri olmuştur. Antikçağlardan itibaren filozofların hakikati anlama ve tanımlama çabaları, onları hakikatin mümkün olduğu algısına yönlendirmiştir. Bu bağlamda, hakikat yalnızca var olanın kendisi değil, bilgi, önermeler, savlar ve kuramlar gibi bilgisel ifadelerin niteliğidir. Hançerlioğlu'na (1997, s. 214-215) göre hakikat, "Gerçeğin bilinçte yansımasıdır." Tepe (2016, s. 62) ise hakikati, "Biçimsel mantığın yasalarıyla çelişmeyen ve aynı zamanda kendi nesnesine uygun olan bilgi" olarak tanımlamaktadır.

Hakikati anlamak adına yapılan bu tanımlar, somut ve soyut kavramlar arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Örneğin "Dünya" kavramı somut bir varlık olarak varlığını sürdürürken, "Dünya yuvarlaktır" yargısı doğruluk değeri taşıması gereken bir ifadeyi temsil etmektedir. İlk kavram, somut bir varlığı bildirir ve doğruluk değeri taşıması zorunlu değildir. Ancak ikinci ifade, soyut bir yargıyı ele alır ve doğruluk ya da yanlışlık değeri taşır. Dolayısıyla, bir söylemin hakikatle ilişkilendirilebilmesi için bir yargıyı içermesi gereklidir. Bu durum, yargının doğru ya da yanlış olarak değerlendirilmesini zorunlu kılan bir problem ortaya çıkarmaktadır. Hakikat kavramının soyut yargıların doğruluğuyla olan ilişkisi ise bu kavramın mahiyetini anlamayı daha karmaşık hale getirmektedir.

Antikçağ'da hakikat kavramı, özellikle sofistlerin etkisiyle yoğun bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu dönemde hakikat, felsefi düşüncenin merkezinde yer almış ve çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Örneğin, Platon, hakikatin doğasını açıklamak için *Devlet* adlı eserinde "mağara alegorisi"ni kullanır. Bu alegoride, zincirlerinden kurtularak mağaradan çıkan bir kişinin, gölgelerin ötesinde hakikati görmesi ve ardından mağaraya dönerek diğer zincirli bireylere bu hakikati anlatmaya çalışması tasvir edilir (Platon, 2010, s. 231-265).

Aristoteles ise hakikate ulaşmada akıl yürütmenin önemini vurgulamış ve yalnızca rasyonel düşünce yoluyla mutlak hakikate ulaşabileceğini ifade etmiştir. *Metafizik* adlı eserinde, "Tüm insanlar kendi doğaları gereği bilmek ister" diyerek bilme arzusunun insana özgü bir özellik olduğunu belirtir. Aristoteles, aynı eserde hakikati şu şekilde tanımlar: "Var olan bir şeyi olmamış ya da var olmayan bir şeyi var olmuş gibi göstermek yanlıştır. Buna karşılık, var olan şey hakikattir; var olmayan şey ise değildir" (Aristoteles, 1996, s. 27-29).

Ortaçağ'da ise hakikat kavramı büyük ölçüde dini dogmalar ve otorite figürleri tarafından şekillendirilmiştir. Bu dönemde hakikat, sorgulanamaz bir otorite olarak sunulmuş ve büyük ölçüde kilisenin denetiminde olmuştur. Örneğin, "Zengin insan kalesinde, fakir ise onun kapısında yaşar. Tanrı onları yüksek ve düşük olarak yarattı ve onların sınıflarını düzenledi" gibi söylemler (Baggini, 2017, s. 23), sorgulanamaz hakikatler olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, din adamları tarafından kutsal görülen metafizik unsurlar (melekler ve mucizeler), ulaşılabilir hakikatlerden daha üstün kabul edilmiştir (Keyes, 2017, s. 10-12). Sonuç olarak, Ortaçağ'da hakikat, dayatmacı bir nitelik kazanmış ve toplumsal düzenin kontrol aracı olarak kullanılmıştır.

Günümüzde hakikat kavramı, etimolojik olarak eski İngilizcedeki "troth" kelimesiyle ilişkilendirilmekte ve bağlılık, dürüstlük, doğruluk gibi anlamları içermektedir. Fuller (2018, s. 14), hakikati, kaynağa, kökene ve sadakate bağlılık olarak tanımlarken, Keyes (2017, s. 35) ise hakikati, "sound" kelimesi üzerinden açıklamaktadır. "Sound" hem "duyulan şey" hem de "güvenilir kişi" anlamlarını taşımaktadır. Bu bağlamda, *truth* kavramı bir yandan güvenilirliği, diğer yandan nesnel kesinliği ifade etmektedir. Bu açıklamalar, günümüzde

hakikat kavramının dürüstlük, güvenilirlik, kesinlik gibi unsurlarla güçlü bir bağa sahip olduğunu göstermektedir.

Tüm bu tarihsel ve kavramsal analizler doğrultusunda, hakikati kesin bir şekilde tanımlamak mümkün müdür? Antikçağ'da sofistlerin retorik yoluyla kazandıkları ikna yetisi mi hakikattir? Roma döneminde yöneticilerin yasa adı altında dayattıkları kurallar mı? Yoksa günümüzde karşılaşılan yanlış yargılar mı hakikati temsil etmektedir? Hakikat kavramı, bu sorular ışığında ne kadar güvenilir bir anlam taşıyabilir? Daha da önemlisi, hakikatin ölçütü nedir? Hakikat, yalnızca bilimsel doğrulara mı dayanmaktadır? Yoksa retorik söylemler ve otoritelerin kabulleri de hakikat kapsamında değerlendirilebilir mi?

Bu çalışma, hakikat kavramına dair temel sorunları Aristoteles'in *Apodeiktik* ve *Retorik* kanıtları bağlamında ele almayı ve bu kanıtların günümüz epistemolojik çerçevesindeki hakikat anlayışlarıyla ilişkisini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Aristoteles'in hakikat anlayışının, özellikle epistemolojik perspektiflerle olan etkileşimi, hakikatin doğasına dair önemli çıkarımlar sunmaktadır. Dolayısıyla, bu noktada kavramsal çerçevenin yapılandırılmasına geçmek mantıklı olacaktır.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Apodeiktik Kanıtlama

Aristoteles'e göre, mutlak anlamda doğru olan, zorunlu ilk önermelerden hareketle yapılan kanıtlamalara *Apodeiktik* tasım denir (Aristoteles, İA., 2011, 71a, s. 8). Aristoteles'in, yalnızca geçerlilik formunu dikkate alan tasım yapısından farklı olarak, bilimsel kanıtlamayı temel alan doğru, zorunlu ve kesin bilgiyi ortaya koymaya çalışan tasım yapısına *Apodeiktik tasım* denebilir. *Apodeiktik tasım*, doğru, zorunlu ve kesin bilgiye ulaşmanın bir yolu ya da aracıdır. Aristoteles'in *İkinci Analitikler* adlı eserinin başlangıç cümlesi, her tür öğretim ve öğrenimin, önceden bilinen bilgilerden hareketle yapıldığını belirtir (Aristoteles, İA., 2011, 71a, s. 9). Bu başlangıç, Aristoteles'e göre, kanıtlamanın öncelikle kanıtlama temeline dayandığının bir göstergesidir. Akıl yürütme, aralarında bir kanıtlayan ve kanıtlanan ilişkisi kurabildiğimiz önermeler için söz konusudur. Örneğin, "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesi ile "Aristoteles ölümlüdür" önermesi arasında bir kanıtlayan-kanıtlanan ilişkisi kurulabilir. Bu ilişki, her iki önermede ortak olan terimler (insan, ölümlü) aracılığıyla kurulur. Bütün insanların ölümlü olduğu bilindiği için, bu durum tek bir insan, yani Aristoteles için de geçerlidir. Bu bağlamda, akıl yürütme, biri kanıtlayan diğeri kanıtlanan olmak üzere en az iki önerme arasında bir ilişki kurmakla gerçekleşir. Dolayısıyla, kanıtlamaya dayalı bilimsel bilgi, Aristoteles'in hem mantığının hem de bilim teorisinin merkezinde yer alır (Cevizci, 2017, s. 18). Bu anlayışı daha derinlemesine kavrayabilmek için, *tasım*, *ispat* ve *kanıtlama* gibi temel kavramların anlaşılması büyük önem taşır.

Tasım, "öncül" adı verilen birçok önermeyle "sonuç" adı verilen bir önerme arasında mantık açısından geçerli bir ilişki kurarak gerçekleştirilen bir akıl yürütme biçimidir (Emiroğlu ve Altunya, 2018, s. 182-185). Klasik tasım örneği şu şekilde sunulabilir:

"Bütün insanlar ölümlüdür."

"Sokrates bir insandır."

"O halde Sokrates ölümlüdür."

Bu örnek üzerinden incelendiğinde, tasım bir kanıtlamadır. Tasımda bir şeyin bir şeye ait olduğu kanıtlanır ya da bir neden ile reddedilir. Önemli olan, ilgili tasdik ya da inkârın karşıdakinden istenmesi değil, ona kabul ettirilmesidir (Arslan, 2022, s. 137).

İspat, mantık, felsefe ve hukuk gibi bilim dallarında, bir şeyin doğruluğunu ortaya koymak amacıyla delil sunma anlamında kullanılan bir terimdir (Emiroğlu ve Altunya, 2018, s. 165-166). Bu bağlamda, dile getirilen bir tasımın öncülleri doğru olduğu sürece, bu tasım delil niteliği taşır ve sonuç zorunlu olarak doğrulanır. Böylece, söz konusu sonuç bir ispat halini alır. Yukarıdaki tasım, ispat bağlamında incelendiğinde, formel açıdan geçerli ve öncüller açısından doğru bir tasım olduğu görülmektedir. Bu nedenle, tasımın sonucu olan "O halde Sokrates ölümlüdür." ifadesi de bir ispat olarak kabul edilebilir.

Kanıtlama, yalnızca mantığa ve özellikle de salt mantığa ait bir terim olup, en az bir orta terime sahip olan, iki önerme arasında bu terimlerin içlemleri ve kaplamaları açısından kurulan mantıksal ilişkiye verilen addır (Cevizci, 1997, s. 18). Mantıksal açıdan, öncüllerin apaçık doğru olduğu ve bu öncüllerden apaçık olarak sonucun çıkarıldığı, döngüsel olmayan çıkarımlardır (Emiroğlu ve Altunya, 2018, s. 170-171). Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere, ispatın öncüllerindeki orta terim, sonucun nedenini ortaya koyduğunda, tasım sonucu kanıtlama halini alır. Örneğin, "insan" terimi orta terim olarak, Sokrates'in ölümlü olma nedenini açıklayarak, tasımın sonucunu apaçık bir kanıtlama durumuna getirir.

Kanıtlamanın, bir tasım formunda İkinci Analitikler'de öne çıkarılmasının temel nedeni, Aristoteles'in bilimsel yaklaşımıdır. Aristoteles, bilimsel yöntem olarak, önceden verili olan ve araştırılan olgulara dayalı bir yöntemi benimsemiştir (Aristoteles, İA., 2011, 71a, s. 9). Bu bağlamda, nedenler ve sonuçlar, Aristoteles'e göre evrensel ilişkileri ortaya çıkaran ve bizi tümelin bilgisini anlamaya yönlendiren mantıksal olarak geçerli açıklamalar olarak tasarlanmıştır. Dolayısıyla, Aristoteles'in bilgi anlayışı, doğru ve zorunlu bir bilgi olarak, zihinden bağımsız dış dünyayı ve bu dünyadaki olguları, ayrıca olguların nedenlerini içeren bir bilgidir. Aristoteles'e göre, bir şey hakkında bilgi edinmek için, o şeyin nedenini bilmek gereklidir (Aristoteles, İA., 2011, 71a, s. 9).

Bilimsel bilgi elde etmek, hem olgunun kendisine bağlı olduğu nedenin hem de olguyla nedeni arasındaki zorunlu bağıntının bilinmesinden ibarettir (Cevizci, 2017, s. 19). Örneğin, "insan olmak" olgusu, aynı anda "ölümlü olmanın" nedenini bilmemizi sağlar ve aynı zamanda olguyla nedeni arasındaki zorunlu bağlantının da farkına varmamızı sağlar. Bu durumda istenilen bilimsel bilgi elde edilmiş olur. Başka bir deyişle, Aristoteles'e göre, yalnızca belirli bir olgunun nedeni olarak, olgunun kendisine bağlı olduğu nedeni bildiğimizde bilimsel bilgiye sahip oluruz. Yani kanıtlama, olgunun niçin olduğu gibi olduğunu veya başka türlü olamayacağını açıklarken, Aristoteles'in hedeflediği kesin bilimsel bilgiye ulaşmamıza olanak tanır. Bu bilgi ise, dedüktif bir yapıya sahip olan ve kanıtlamanın sonucu olan tasımsal bilgidir.

Peki, bilimsel bilgi elde etmek için olgunun kendisine bağlı olduğu nedenin ve olguyla nedeni arasındaki zorunlu bağıntının bilinmesi, bu zorunlu bilgiye veya nedene nasıl ulaşılacağı sorusunu gündeme getirir. Aristoteles'e göre dedüktif tasım, tikel ya da tekil bir durumdan genel veya tümel bir çıkarım yapmaktır. Bu durumda, bu tür bir nedeni nasıl elde edebiliriz?

Bu sorunun çözümü için başvurulmuş ilke ise yeter sebep ilkesidir. Bu ilke şu şekilde formüle edilir: "Her olayın bir sebebi vardır; sebepsiz bir şey olamaz." Doğada meydana

gelen tüm olayların belirli bir sebebi vardır ve aynı koşullar altında, aynı sebepler aynı sonuçları doğurur. Örneğin, boğazı kesilen her hayvan ölür, ateşle temas eden barut yanar. Ölmenin sebebi boğazın kesilmesi, yanmanın sebebi ise ateşle temastır (Emiroğlu ve Altunya, 2018, s. 329-330).

Aristoteles'e göre, kendisine ilişkin bir açıklama getirilen, kendisine neden olduğu söylenen her şeyin bir nedeni vardır. Bu neden, her ne olursa olsun, bir açıklayıcı faktör olarak kabul edilir. Örneğin, matematiksel bir ispatın öncülleri, yukarıda verilen tasım örneğine benzer şekilde, dar anlamda nedenler olmasalar da, sonucun doğruluğunu açıklamaya ve gerekçelendirmeye yarayan nedenler olarak anlaşılabilir (Aristoteles, İA., 2011, 71a, s. 13). Bu bağlamda, öncüllerin oldukça anlaşılır bir biçimde sonuçtan sorumlu oldukları söylenebilir. Aristoteles, nedeni dar anlamda görmemektedir. Bir şeyin kendisinden meydana geldiği madde, işlevi, ereği ve amacını da o şeyin nedeni sayar. Örneğin, bir yatağın tahtası, üzerinde yatılma amacına hizmet eder ve bu durumda yatağın nedeni, hem maddi hem de ereksel olabilir (Arslan, 2022, s. 200-201).

Örneğin, "Tüm insanlar ölümlüdür. Sokrates bir insandır. O halde Sokrates ölümlüdür" şeklindeki çıkarımda, Sokrates'in ölümlü olmasının nedeni, tasımda onun insan olmasına bağlıdır. Bu tasımda, sonucu mümkün ve zorunlu kılan öncüller de gerekçeleri açıklayıcı ilkeler olarak kabul edilir ve bu ilkeler, nedeni açıklayan faktörler olarak işlev görür. Bu durumda şu çıkarım yapılabilir: Aristoteles, bu tasımdaki şekliyle, nedeni, bir şeyin ya da olgunun var olmasından ya da belli bir biçimde olmasından sorumlu olan açıklayıcı faktör olarak görmektedir. Açıklayıcı faktörün ne olduğunu bilmek, açıklayıcı faktörün açıkladığı şeyin ne olduğunu bilmektir. Dolayısıyla, açıklayıcı faktör bilindiğinde, bir şeyin neden var olduğunu ve neden olduğu gibi olduğunu anlayabiliriz. İnsan olan Sokrates, insan olması nedeni ile ölümlüdür; ve tasımın ilk öncülünde, insan olanın zorunlu olarak ölümlü olması gereği, Sokrates'in neden ölümlü olduğunu ve onun bu zorunluluğa dayanarak ölümlü olduğunu açıklamaktadır.

Aristoteles'e göre kanıtlama ya da apodeiktik tasım, mantıksal açıdan veya bilimsel yönden aşağıdan yukarıya doğru giden bir işlem olarak gerçekleştirilir. Ona göre, ilk olarak mümkün ve zorunlu ilke ortaya konulmalı ve bu ilkeyle oluşturulmuş kanıtlamaların katkısıyla yukarıya doğru, mümkün, zorunlu ve kesin kanıta ulaşmak bilimsel süreci oluşturur (Aristoteles, İA., 2011, 95a, s. 65). Aristoteles'in sıkça vurguladığı üzere, bilimde açıklanmak istenen ilk olgulardan hareket edilir; ardından bu olguların nedenleri bulunmaya çalışılır. Bu süreç, verili veya açıklanmaya muhtaç olan olguyu mantıksal olarak gerektiren, onu Aristotelesçi anlamda bir neden ile açıklayan öncülleri yani ilk ilkeleri bulmayı içerir.

İlk ilke (Arkhe), zamansal, mantıksal veya ontolojik düzeyde ilk olana verilen addır. Ontolojik açıdan, bir şeyin kendi ya da kaynağı olan şeydir; zamansal açıdan, öncesiz olanı ifade eder. Mantıksal açıdan ise, akıl yürütmenin kendisine dayandığı ve kendisine uygun olmak zorunda olduğu düşünce yasasını, kendisinden başka önermelerin çıkarıldığı genel önermeyi ifade eder. Ayrıca, bir çıkarımda, çıkarımın başına yerleştirilen ve kendisi başka önermelerden çıkarsanmamış olan önermeyi de kapsar (Cevizci, 1997, s. 25).

Aristoteles, bilim anlayışında, hem nedenleri kavramayı hem de bilinen şeyin zorunluluğunu görmeyi gerektiren bir bilgi kavrayışını temel alır. Tasımı inceledikten sonra, bilimin ilk ilkelerini ele alır. Ancak bu ilkelere geçmeden önce, bilgiyi imkansız kılan bazı görüşleri tartışır. Aristoteles, karşı çıktığı bu görüşlerin yerine temelci bir anlayış

geliştirmiştir. Bilimde her şeyin kanıtlanamayacağını, kanıtlanmaya kalkışıldığı takdirde bunun sonsuz bir geriye gidişe yol açacağını ve nihayetinde bilginin gelişiminin imkansız hale geleceğini ya da hiçbir şeyin bilinemeyeceğini öne sürer (Aristoteles, M., 1996, 1005 b 6-18). Bu doğrultuda, Aristoteles, bilimin ilk ilkelerinin kanıtlanamayacağını kabul eder ve bu ilkelerin apaçık ilkeler olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur.

Aristoteles'e göre, kanıtlamanın gerçekleşebilmesi için tasımın öncüllerinin zorunlulukla doğru olması gerektiğini kabul etmek, bu öncüllerdeki ilk ilkelerin de ne olduğunu bilmemizi zorunlu kılar. Bu noktada, bilmemiz gereken bir diğer şey ise, bu ilkelerin doğrudan doğruya kendileri üzerinden anlaşılır olması veya kendi başlarına bilinir olmalarıdır. Böylelikle, bu ilkelerle oluşturulmuş tasımların zorunlu sonuçlarının nedenleri, ilkeler yardımıyla bilinebilir.

Aristoteles'e göre, ilk ve temel ilkeler, bütün ilkelerin dayandırılacağı zorunlu varlıklar olarak metafiziğin inceleme alanına girer. Bu ilkeler, varlıkla ilgili ilkelerdir ve Aristoteles, bunları metafizik çerçevesinde ele alır (Aristoteles, M., 1996, 1005 b 6-18). İlk ilkeler, kesin ve koşulsuz olmalı, başka bir ilkedan türetilmemiş olmalıdır. Bu ilkeler, bilinen ilk önermelerdir ve bu nedenle ispatlanamazlar, çünkü kendi başlarına doğrudurlar. Anlaşılmaktadır ki, bu genel ilkeler kanıtlanamaz olup, aksiyom olarak adlandırılırlar (Aristoteles, İA., 2011, 95a, s. 66). Aristoteles'in ontolojik olarak ele aldığı aksiyomların ilk örneği, çelişmezlik ilkesidir. Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde, çelişmezlik ilkesi şu şekilde açıklanır:

"Böyle bir ilke, şüphe götürmeksizin bütün ilkeler arasında en kesin olanıdır. Aynı özelliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır." (Aristoteles, M., 1996, 1005 b 17-35).

Her bilimin kendine özgü ileri sürdüğü tezler veya ilkeler vardır. Bu tür ilkeler, bilimsel kanıtlama amacına daha uygun düşer. Aristoteles'in ifade etmeye çalıştığı üzere, bir cins için geçerli olan öncüller başka bir cinsle taşınmaz. "Bir cinsten bir başkasına geçiş yaparak kanıtlama yapılamaz; örneğin geometrik özellikler, aritmetikle tanıtlanamaz" (Aristoteles, İA., 2011, 75a, s. 20).

Aristoteles, *İkinci Analitikler* adlı eserinde, tezleri kendi içlerinde tanımlar ve hipotezler olarak ikiye ayırır. Tanım, en genel ifadesiyle, bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür ve "Bu nedir?" sorusuna cevap verir. Tanım, bir objeyi aynı cinsten olan şeylerle bir araya getirirken, onu farklı olanlardan ayıran bir ifadedir (Aristoteles, İA., 2011, 95a, s. 69). Aristoteles, tanım derken, daha çok nesne tanımlaması anlamında kullanmaktadır.

Yukarıda, ilkeler önce aksiyom ve tez olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmış ve daha sonra tez, tanım ve hipotez olmak üzere kendi içinde iki alt kategoriye bölünmüştür. Bu sınıflamadaki son ilke olan hipotez, şu şekilde açıklanabilir: Hipotez, genel olarak bir ilke, kabul, tahmin koşulu ve öncüle yol gösterici düşünceye verilen addır. Mantıkta, koşullu veya hipotetik bir önermenin koşul kısmı, ön bileşen olarak tanımlanabilir (Cevizci, 1997, s.28).

Aristoteles, hipotezi şu şekilde tanımlar: "Bir tez, beyanın bölümlerinden herhangi birini alırsa, örneğin bir nesnenin var olduğunu ya da bir nesnenin var olmadığını söylediğimde, bu bir hipotezdir; eğer bunu yapmıyorsa, bir tanımdır. Tanım, bir çeşit tezdır, çünkü aritmetikte birliğin niceliğe göre bölünemeyen şey olduğu söylenir, ancak bu bir hipotez değildir, çünkü birliğin ne olduğunu tanımlamak ile birliğin varlığını tasdik etmek aynı şey değildir" (Aristoteles, İA., 2011, 72a, s.11-12).

Burada, hipotez de tanım gibi aksiyomla birlikte elde edilen bir ilke olarak sunulmaktadır.

Hipotez de açıkladıktan sonra, onu diğer ilkelerle birlikte kısaca değerlendirebiliriz. Aksiyom ve tez (tanım ve hipotez), Aristoteles'in başka bilgilerin elde edilmesi için gerekli olan önbilgi olarak tanımladığı şeyler arasına girer. Önbilgi, önümüzdeki olguyu varsaymak ya da onun neliğini anlamak için gereklidir. Bazen her ikisi için de gereklidir; yani örneğin bir üçgenin hem var olduğunu varsayacağız, hem de onun neliğini anlayacağız. Bu bağlamda, kanıtlanamaz ilkeler sayesinde her bilimsel etkinlik mümkündür. Bu noktada ise, bu ilk ilkelerin nasıl bilinebileceği sorusu karşımıza çıkar.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Aristotelesçi bilim yolu, sonucu öncülde çıkararak bir süreçtir ve araştırılan bilimin ilk öncülleri olan ispatlanamaz ilkelerden başlar. Ancak, ilkeleri ve bu ilkeler üzerine dayanan ispatlarla oluşan diğer olguları, bildiğimiz tarzda bilemeyiz. İlkelerin ispatı yoktur; bilimsel ispatların sonucu olarak bilgi ortaya çıkarken, ilkelerin ispatlanamayan bilgisi farklı bir şekilde elde edilir. Aristoteles, ilk ilkeleri elde etme yolunu tümevarım yöntemi ile ilişkilendirir. Bu nedenle, tümevarım yönteminin doğasını anlamak önemlidir.

Tümevarım, aklın özel olandan genel olana, tikel olandan tümel olana, örneklerden kaidelere veya olaylardan kanunlara varış şeklindeki düşünme biçimidir. Tümevarım, bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında yargı vermek anlamına gelir. Tümdengelim ise karşıt bir akıl yürütme türüdür ve genelleme yapma sürecini ifade eder (Emiroğlu ve Altunya, 2018, s.313).

Bilimsel bir sonuç veya apodeiktik bir tasımın sonucuna erişebilmek için ilk ilkelerin bilgisi gereklidir ve bu ilk ilkelerin bilgisi, kanıtlanamaz olup her türlü kanıtlamadan önce gelen, kabul edilmesi zorunlu olan akli veriler olarak kabul edilir. Zorunlu olarak geriye götürülemez son ilke olarak da adlandırılacak bu ilkeler, bilimsel çıkarımların sonuçlarından daha önce ya da daha iyi bilinenlerdir. Bu tezleri bir araya getirdiğimizde veya ilişkilendirdiğimizde, bilimin ilk ilkelerinin apodeiktik tasım dışında bir yolla bilinmesi gerektiği sonucuna zorunlu olarak ulaşılmaktadır.

Aristoteles, bilgiyi edinmek için gerekli ilkelerin, Platon'un bilgi anlayışındaki gibi bizde önceden var olup olmadığını sorgular. Buna karşılık, bizde önceden bu ilkeler bulunmadığını, ancak bu ilkeleri bize verebilecek yetilerin bizde mevcut olduğunu belirtir. Aristoteles'e göre bu yetiler, hayvanlarda bile mevcut olan duyulardır. Duyular, dış dünyayı algılayabilmemiz için temel araçlardır ve Aristoteles'e göre bilgi edinme sürecinde dış dünya başlıca kaynak olarak kabul edilir. Duyular bu noktada büyük bir önem taşır (Çetinkaya, 2021, s.123).

Ancak, sadece duyuların varlığı, ilk ilkeleri oluşturan yeterli bir durum olarak görülmemektedir. Bu ilkelerin oluşabilmesi için devamlılık ve direnişin de mevcut olması gereklidir. Bu özelliklere sahip olmayan bir canlı, sadece basit bir izlenimden öteye gidemez. Devamlı tekrarlarla etkilenmiş canlılar, gözlem ve tecrübelerinden elde ettikleri bilgileri salt izlenimden çıkarıp gerçek bilgiye dönüştürürler. Platon'un görüşüne göre, önceden bilgiye sahip değiliz. Ancak, canlıların duyulabilir algı olarak adlandırılan bir doğuştan gelen ayırt etme gücüne ve olanak kapasitesine sahip olduklarını söyler. Duyumla algılama bütün canlılarda doğuştan mevcuttur, fakat bazı hayvanlar duyuların izlenimlerini koruyarak

bunlar üzerine tecrübe ve diğer süreçleri ekleyebilirler. Bu şekilde, bilimin ilkesine ulaşılır (Aristoteles, İA., 2011, 100a, 100b, s.75-77).

Anlaşılabileceği üzere, duyu organlarımızla tecrübe ettiğimiz varlıklar tikeldir. Yani, bizim için bilinen şeyler tikellerdir; ilk ilkelerin bilgisinden önce edinilen bilgi, tikellerin duyu algısına dayalı bilgidir. Ancak bu bilgi, bilimsel, kanıtlayıcı veya gerçek anlamda bir bilgi değildir. Dolayısıyla, bilim insanının görevi, bizimle ilişki içinde bilinen olandan daha fazla bilinebilir olana ulaşmaktır. Daha fazla bilinebilir olanlar ise, kendilerinden yola çıkarak açıklanacak olan ilk ilkelerdir.

Aristoteles, bu görüşünü *Metafizik*'te şu şekilde ifade eder:

“Öğrenmede herkes bu yöntemi izler, yani doğası bakımından daha çok bilinebilir olandan daha az bilinebilir olana geçilir. Nasıl ki davranışlar alanında görevimiz her birimiz için iyi olandan hareket etmek ve mutlak anlamda iyi olanın her birimiz için iyi olmasını sağlamaksa, aynı şekilde görevimiz bizim için daha bilinebilir olandan başlamak ve onu doğası bakımından bilinebilir olan şey haline getirmektir” (Aristoteles, M., 1996, 1028b).

Bizim için bilinen şeyler, tikellerdir; ilk ilkelerin bilgisinden önce gelen bilgi, tek teklerin duyu algısına dayalı bilgidir. Bu bilgi, bilimsel, kanıtlayıcı veya gerçek anlamda bir bilgi değildir. Bu durumda, bilim insanının görevi, bizimle ilişki içinde bilinen olandan daha fazla bilinebilir olana ulaşmaktır. Daha fazla bilinebilir olanlar ise, kendilerinden yola çıkarak açıklanacak olan ilk ilkelerdir.

Bu bağlamda, tek tek elde edilen verilerle bir genel sonuca gitmenin bize ne kadar kesin bilgi verebileceği sorusu gündeme gelir. Çünkü tek tek bakılarak kavranılacak bir varlığın öncesine bakmamız mümkün olsa da, sonrasına bakmamız mümkün değildir. Ayrıca, tek tek bireylerin tam sayılması veya tam olarak ele alınması da mümkün görünmemektedir. Bu durumu şöyle örneklendirebiliriz:

Sokrates'in iki ayağı vardır. Platon'un iki ayağı vardır. Aristoteles'in iki ayağı vardır. Öyleyse, bütün insanların iki ayağı vardır. Bu tür bir akıl yürütmenin sonucu, gelecekte de böyle olacağına dair kesin bir bilgi vermez. Bu sebeple, tümevarımlar asla kesin bilgiye götürmez. Bu noktada bir başka soru doğar: Kesin bilgiye nasıl ulaşacağız? Aristoteles, bu güçlüklerin farkında olduğu için, tasımda olduğu gibi tümevarımsal çıkarımları belirleyen kurallar geliştirmez. Onun söyledikleri, araştırmacının başlangıçta bilinir olandan daha genel bir olana, tikellerden ilk ilkelere ulaşmasını temin eden bir yol olarak anlaşılmalıdır (Aristoteles, İA., 2011, 95a, s.65).

Aristoteles, bu söylediklerini temellendirmek için ilk ilkelerin bilgisinin deneyime dayandığını ifade eder. Deneyim, çok sayıda hatıra veya bellek imgesine dayanır ve bu hatıralar, birçok tekrarlanmış algının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Algı, ilk ilkelerin bilgisini veren temeli meydana getirir.

Burada yapılması gereken şey, algıya dayanan tümevarımın, algı ile nesnelere kavrama noktasında benzerlik sergilediğine dikkat çekmektir. Her ikisi de nesnelere ilgili kavrayışları dolaylı ve yanılmazdır. Fakat, duyum bireysel bir nesneyi duyusallığı ve bireysel özelliği içinde algılarken, tümevarım nesnesini tümelliği içinde, bir tümelin örneği olarak kavrar. Söz konusu kavrayış ise tümele yönelen bir kavrayıştır ve bu nedenle rasyonel bir kavrayış olarak ortaya çıkar. Tümevarımda iş başında olan kavrayışı mümkün kılan akıl, tüm dengelsel çıkarımda gündeme gelen diskürsif akıldan farklı olarak nous ya da sezgisel akıldır (Aristoteles, İA., 2011, 95a, s.66).

Aristoteles, bilimin ve bilginin gözlemle başladığını söyler. Gözlemler sayesinde oluşturulan tümevarım yoluyla arkenin bilgisinin elde edileceğini ifade eder. Fakat, yalnızca kuru gözlem ve sonrasında gerçekleşen tümevarım bu sürecin tamamlanması için yeterli değildir. Bu sürecin yerine getirilmesini sağlayan temel şey, elbette ki sezgisel akıldır. İşte bu sezgisel akıl, araştırmacıya, kavramları, tümel önermeleri, tanımları, mantık yasalarını ve üzerinde çalıştığı bilimin ilk ilkelerine ulaşma imkânını sağlar. Duyum yoksa sezgisel akıl, sezgisel akıl yoksa duyum, işlevsiz kalır.

Aristoteles için önemli olan, tek tek şeylerin bilgisini derlemek değil, evrensel bilgiye ulaşmaktır. Aristoteles'e göre, tümevarım yoluyla en evrensel olana ulaşmak mümkün değildir; ancak tümevarım, evrensele yakın olan bilgilere ulaşmamızı sağlayabilir. En evrensele ulaşmanın yolu, tümevarımın da aracılık yaptığı tümdengelim yöntemidir. Tümevarım, özel olanlardan genel ilkelere doğru ilerlerken, tümdengelim, bu genel ilkelerden belirli sonuçlara ulaşır.

Aristoteles'e göre bilim, doğru bilgiye ulaşmaktır ve bu bilgi, şeylerin değişmeyen, zorunlu ve her zaman var olan niteliklerini konu alır. Bu nitelikler tümellerdir (Arslan, 2022, s.129). Ancak Aristoteles'in tümel anlayışı, tümellerin yalnızca genel olma durumlarıyla değil, aynı zamanda zorunlu ve gerçek özler olmalarıyla ilgilidir. Bilim, değişken olguların değil, değişmeyen ve zorunlu olanların bilgisini ortaya koyar. Bu nedenle, Aristoteles'in bilimi, varlıkların özlerine ve bu özlerin her zaman ve her yerde geçerli olan doğasına yönelir.

Bu bağlamda, Aristoteles'in yaklaşımı, bilimsel bilginin yalnızca gözlem ve tümevarım yoluyla değil, aynı zamanda tümdengelimsel akıl yürütme ile elde edilmesini savunur. Bilim, şeylerin özlerine ulaşmak ve onları doğru şekilde tanımlamak için sadece gözlemlerden elde edilen verilerle yetinmez, aynı zamanda bu gözlemlerden çıkarılabilecek zorunlu ilkelere ve genel yasalara dayalı akıl yürütmeyi içerir.

Böyle bir kesinlik iddiasını temel alan bilimsel kanıtlamanın ardından, Aristoteles'in bir diğer önemli kanıtlama şekli olan retorik kanıtlamaya geçmek yerinde olacaktır. Aristoteles'in bilimsel doğruluk ve kesinlik anlayışı, her zaman ve her koşulda geçerli olan değişmez ilkeler üzerine kuruludur. Ancak, bilgi ve ikna süreçleri yalnızca bu tür mutlak doğruluklara dayanmaz; insanın toplumsal ve pratik yaşamında kesinlikten uzak, olasılıklara ve duygulara hitap eden bir başka akıl yürütme biçimi de gereklidir. İşte bu noktada, Aristoteles'in **retorik** anlayışı devreye girer. Retorik, bilimin kesin sonuçlar aradığı yöntemlerden farklı olarak, olasılıklar üzerinden tartışmayı ve ikna etmeyi hedefler. Şimdi, bu kanıtlama biçimini daha ayrıntılı olarak ele alabiliriz.

2.2. Retorik Kanıtlama

Retorik, her türlü şiddet eylemini dışta bırakarak temelde dil aracılığıyla bir muhatabı yargıya varmaya veya bir karar almaya yönlendiren bir süreç olarak tanımlanır. Retorik, konuşmacı, konu ve dinleyici üçgeninde şekillenir ve ahlaki değerler, duygular ve mantığa dayanarak dinleyiciyi belirli bir konuda karar almaya veya yargıda bulunmaya sevk etme sanatıdır. Bu bağlamda, retorik yalnızca bir ikna yöntemi değil, aynı zamanda fikirsel ve davranışsal değişikliklere zemin hazırlayan bir araçtır.

"Retorik" sözcüğü, Yunancada "konuşma sanatı" anlamına gelir (Liddell ve Scott, 1958, s. 624). Her ne kadar Yunanca kökenli bir kelime olsa da, farklı eski uygarlıklarda

retorik; ikna etme, sanatsal konuşma veya yazma yeteneği anlamlarında kullanılmıştır (Dürüşken, 2001, s. 278). Retorik, yalnızca insanın konuşma yetisiyle değil, aynı zamanda edebi ve mitolojik eserlerde de izlerini bırakmıştır. Örneğin, Homeros'un *İlyada*'sında söz sanatında usta olan kişilerin hitaplarının Troya Savaşı'nın seyrini etkilediği görülür (Homeros, 2005, s. 256). Bu bağlamda, retorik hem doğru bilginin elde edilmesine yönelik bir araç hem de doğruluğu önemsemeksizin ikna etmeye çalışan bir yöntem olarak değerlendirilebilir. İkna ve inandırma, retorikğin özünü oluşturur.

Retorikğin sistematik bir disiplin haline gelmesi, Atina kent devletlerinde Kleisthenes'in tiranlık yönetimine son vermesiyle mümkün olmuştur. Bu dönem, yurttaşların hukuki haklarını savunmak amacıyla başvurdukları retorik yöntemlerin yaygınlaşmasına olanak tanımıştır. Özellikle Sicilya'da, Tiran Thrasybulos'un yönetiminin sona ermesinin ardından, Koraks ve öğrencisi Tisias'ın, mülkleri haksızca ellerinden alınmış yurttaşların haklarını mahkemelerde savunma mücadelesi verdiği bilinmektedir (Meyer, 2009, s. 179; Dürüşken, 1995, s. 234). Bu süreçte Koraks ve Tisias, retorikği teknik bir disiplin haline getiren ilk bireyler olarak öne çıkmıştır. Ancak, retorikğin felsefi temellerinin atılmasında Aristoteles'in katkıları büyüktür. Aristoteles, Sicilyalı Empedokles'i, Leontinili Gorgias'a hocalık yapmış olması nedeniyle, retorikğin ilk temsilcilerinden biri olarak kabul eder (Aristotle, 1994, 1394b, 1-10, s. 137).

Mahkemeler önünde hakların savunulmasında etkili ve ikna edici konuşma becerisine sahip olan bireylerin diğerlerine üstünlük sağlaması, bu yeteneğin bir sanat olarak değerlendirilmesine ve öğrenilip öğretilen bir disiplin olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, Koraks'ın öğrencisi Tisias tarafından yazıldığı bilinen *Retorik Sanatı* adlı eser, ikna sanatını teknik bir bakış açısıyla ele alan ilk yazılı kaynak olarak kayda geçmiştir (Reboul, 1996; akt. Altınörs, Güz 2011, s. 234). Bununla birlikte, retorik kavramının felsefi bir çerçevede ele alındığı ve günümüze ulaşan en eski metin olarak Platon'un *Gorgias* diyalogu öne çıkar (Dürüşken, 1995).

Gorgias, Atina'ya elçi olarak geldikten kısa bir süre sonra hitabet yeteneğiyle ün kazanmış ve yaşamı boyunca bu sanatı birçok öğrenciye öğretmiştir. Bununla birlikte, Gorgias yalnızca hitabeti bir eğitim aracı olarak kullanmamış, aynı zamanda bu sanatı ticari bir değer haline getirerek öğrencilerini sanatlarını gelir elde etmek amacıyla kullanmaya teşvik etmiştir. Bu durum, retorikği sofistlerin etkili bir aracı haline getirmiştir (Meyer, 2009, s. 198). Gorgias'la birlikte sofist hareketin bir diğer önemli temsilcisi, Abdera'lı Protagoras'tır. Protagoras, retorikğin dilsel yapısını bilimsel bir temelde ele alarak biçimsel doğruluğa vurgu yapmış ve bu yaklaşım sofist retorik anlayışının önemli bir özelliğini oluşturmuştur. Doğu (İon) sofistlerinin "doğruya" odaklanması, Batı (Sicilya) sofistlerinin ise "biçime" ağırlık vermesi, sofistlerin retorik anlayışında belirgin bir farklılaşmaya işaret etmektedir (Aristotle, 1994, 1394b, 1-10, s. 138).

Diğer ünlü sofistler arasında Prodikos, Hippias ve İsokrates de sayılabilir. İsokrates, Gorgias'ın parlak öğrencilerinden biri olarak Platon'un akademisine rakip bir retorik okulu kurmuş ve retorikği dönemin Yunan eğitim sisteminin ana unsurlarından biri haline getirmiştir (Zeller, 2008, s. 192). Antik Yunan'da, felsefi etkinliklerden sonra en önemli entelektüel etkinlik olarak retorikği görmek mümkündür (Dürüşken, 2001, s. 189).

Sofistlere göre bilgi, yaşamı kontrol altına almayı sağlayan bir araç olarak değer kazanmaktaydı. Doğru ve gerçek onlar için bireysel ve geçici bir nitelik taşırdı; ikna edilebilir

olan şey doğru kabul edilirdi. Bu doğrultuda, insanı "her şeyin ölçüsü" yapan bir öğretiyi yaymak için retorik bir araç olarak kullanmışlardır (Dürüşken, 2001, s. 190; Sönmez, 2008, s. 212). Sofistlere göre retorik, hakikati bulma veya belirleme çabası değil, belirli bir durumda yararlı görülen bir konuda muhatabı ikna etme sanatıdır (Zeller, 2008, s. 156). Bu yaklaşım, sofist retorikğin teorik temellerini ve uygulama alanlarını anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir.

Sokrates, sofistlerin aksine, uzun nutuklar atarak insanları kandırmayı amaçlayan güzel ve etkili sözlerden uzak durmuş, her zaman doğru olanın yanında yer almış ve dürüstlüğü ön planda tutmuştur (Birand, 2001, s. 123). Yazılı bir eser bırakmaması nedeniyle, onun retorik hakkındaki düşüncelerini Platon'un *Gorgias*, *Phaidros* ve *Devlet* gibi diyaloglarından öğrenmekteyiz. *Gorgias* diyalogunda, Sokrates retorik bir "kandırma işi" olarak tanımlar ve bu sanatın amacının doğruya ulaşmak değil, insanları inandırmak ve kandırmak olduğunu ifade eder (Platon, 1997, s. 3-4). Diyalogun ilerleyen bölümlerinde ise Sokrates, retorik doğru ile eğriyi ayırt etme kapasitesine sahip olmayan, kişinin yararına uygun biçimde doğru ya da eğriye inandırmayı amaçlayan bir sanat olarak tanımlar (Platon, 1997, s. 16-17).

Sokrates ayrıca, retorik bir çeşit "dalkavukluk" olarak görmekte ve siyasetin bir benzeri olarak nitelendirmektedir. Ona göre retorik, yüzünü doğruya değil, faydalı olana döndüren bir görenektir. Bu bağlamda, Sokrates retorik bir sanat olarak kabul etmez ve tıp ile aşçılık arasında kurduğu analojiyi şu şekilde ifade eder: "Tıpa göre aşçılık ne ise, doğru söylemeye göre de retorik odur; bedene göre aşçılık ne ise, ruha göre de retorik odur" (Platon, 1997, s. 28-32). Bu değerlendirmeler, Sokrates'in retorik çıkar odaklı, doğruluk arayışından uzak bir pratik olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Platon'un retorik konusundaki görüşleri, hocası Sokrates'in etkisini yansıtmaktadır. Platon, retorik egoist bir amaca hizmet eden bir araç olarak görür ve bu yaklaşımını birçok eserinde ifade eder. Örneğin, *Theaitetos* diyalogunda retorik "gevezelik" olarak tanımlar (Fırıncı, 2011, s. 134). Bu benzetme, Platon'un retorik küçümsediğini göstermektedir. Ona göre, retorik, hakikate ulaşma bilgisine ya da saygısına sahip olmaksızın insanları inandırma yollarını kullanan bir "inandırma ustasıdır." Ayrıca, Platon, retorikğin yerinin devletten sürgün edilen şiirin yanı olduğunu ve hatta durumunun şiirden daha kötü olması gerektiğini savunur (Aristoteles, 2008, 1392b5-8, s. 132).

Platon'un retorik hakkındaki genel yaklaşımının olumsuz olduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte, özellikle *Phaidros* diyalogunda, retorikğin olumsuz yanları eleştirilmekle beraber, bu eserde retorikğin olumlu bir biçimde değerlendirilmesi adına bir açık kapı bırakıldığı sezilmektedir. Bu açık kapıyı ustalıkla değerlendiren düşünür ise Aristoteles olacaktır. Platon, *Gorgias* diyalogunda retorikçinin tamamen bilgisiz olduğunu ileri sürerken, *Phaidros* diyalogunda retorikçinin ikna etme hususunda tamamen yetersiz olmadığına işaret eden bir yaklaşıma sahiptir.

Platon'un retorik hakkındaki diğer düşüncelerine *Devlet* adlı eserinde de rastlanmaktadır. Bu eserde, retorikğe yönelik eleştirilerini Sofistlere yönelik eleştirilerinden ayırmak mümkün değildir. Özellikle *Devlet*'in altıncı kitabında Sofistlere karşı sert eleştiriler yöneltir. Kalabalıklar karşısında etkileyici nutuklar atarak onları etkileyen Sofistleri "hayvan terbiyecilerine" benzetir. Bu eserde, retorik yöneten ve yönetilen arasındaki karşıtlık

bağlamında ele alınır ve retorik, bir sanat etkinliği olarak, "taklidin taklidi" şeklinde nitelendirilerek tehlikelerine dikkat çekilir (Fırıncı, 2011, s. 135).

Bu bilgiler ışığında, Antik Yunan uygarlığında retorik ne olduğu konusuna ilişkin, olumlu ya da olumsuz bakış açılarının, retorik bir ikna etkinliği olarak değerlendirdiği tespit edilebilir. Sofistler, retorik olumlu anlamlar yüklerken, Sokrates ve Platon, retorik genellikle olumsuz bir bağlamda ele almışlardır.

Aristoteles'e göre, retorik sanatını anlamak için öncelikle retorik ne olmadığını açıklamak gereklidir. Aristoteles, retorik, zorlayıcı yöntemlerle ikna etmeye dayanan ve "teknik olmayan" ikna biçimlerinden ayırır. Teknik olmayan ikna yolları, yasalar, tanıklar, anlaşmalar, işkenceler ve yeminler gibi unsurlara dayanır (Aristoteles, 2008, 1392b5-8, s. 132). Bu tür ikna yöntemlerinde dinleyicinin özgür iradesiyle karar verme imkânı bulunmaz. Zira burada söz konusu olan, bireyin özgür bir şekilde düşünmesi değil, bağlayıcı ve zorlayıcı koşullar altında karar almaya zorlanmasıdır.

Aristoteles, şiddet veya zorlayıcı koşullar altında bireylerin acılarını hafifletmek adına gerçeği gizleyerek yalan söyleyebileceğini ifade eder. Bu bağlamda, zor ve baskıya dayalı bir inandırma biçiminin retorik sanatıyla ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Çünkü retorik, retorun kendi çabalarıyla muhatabını zorlamadan ve bağlayıcı koşullara başvurmadan, sözlü bir şekilde ikna etmesini esas alır. Retorik sanatında muhatabın özgür iradesiyle karar verebilmesi temel bir unsurdur.

Aristoteles, "bir şey sanatsız ya da hazırlıksız bir şekilde üretilebiliyorsa, sanatın dikkatle uygulanmasıyla bu daha kesin sonuçlar doğurabilir" anlayışını savunur (Aristoteles, 2008, 1392b5-8, s. 132). Ona göre, bir ortamda alınacak kararların rastlantıya bırakılması, haklıyı haksız, doğruyu yanlış ya da tam tersini haklı gösterebilir. Bu farkındalıkla hareket eden Aristoteles, retorik sanatını şansa bırakmamak için derinlemesine incelemiş ve bu sanata dair sistematik bir eser kaleme almıştır.

Aristoteles'in *Retorik Sanatı* adlı eseri, kararların şansa bırakılmaması gerektiği anlayışını temel alır. Aristoteles, retorik diğer sanatlar gibi öğrenilen ve öğretilen bir alan olduğunu düşünmektedir. Ona göre, retorik sanatı, bilginin keşfedilmesi ve sunulması açısından doğal olarak varlık kazanmayan, felsefi bir çabayı gerektiren bir disiplindir (Aristotle, 1994, 1394b, 1-10, s. 141).

Bu sanat, kendiliğinden gelişen bir deneyim alanı değildir. Aksine, kendi yapısına ve amacına uygun bir bilgi yapılanmasının oluşturulmasına olanak tanır. Aristoteles'e göre, retorik, gerektiğinde öğretilen ve öğrenilerek geliştirilen bir yetkinlik alanıdır. Bu özellikleriyle retorik, sistematik bir öğrenme süreciyle insan tarafından şekillendirilen bir sanattır.

Aristoteles'e göre, retorik her türlü düşünsel alandaki temel görevi, "karmaşık bir tartışmayı bir çırpıda anlayamayan ya da uzun bir usavurma zincirini takip edemeyen kişilere, üzerinde düşündüğümüz konularla uğraşırken bize yol gösterecek sanatlar veya sistemler olmaksızın rehberlik etmek" olarak ifade edilmektedir (Aristoteles, 2008, 1357a, s. 40).

Bu bağlamda, bir şeyin bir başka şeyle ya aynı anda, ya sonradan ya da gizilgüç (potansiyel) olarak birlikte bulunabilmesi, hem konuşmacının hem de dinleyicinin dikkatli olmasını gerektirir. Herhangi bir konuyla ilgili olarak, öncelikle o konuya ilişkin durumların ve koşulların bilinmesi büyük önem taşır. Zira bu durumlar, o şeyin ne olduğunu

kanıtlamak için gerekli olanakları sağlar. Bu bilgilerin eksik olması, şeylerle ilgili yanlış sonuçlara ulaşılmasına neden olabilir.

Retorik, üstlendiği bu görevle, bize doğru ve etkili bir yol gösterici olarak hizmet eder. Bu nedenle, retorik sanatının bilgisine sahip olmak, hem doğru düşünme hem de etkili iletişim açısından büyük önem arz etmektedir.

Bir kişi, tartışılan bir olgunun ne olduğunu ve ne olması gerektiğini değerlendirirken, doğru ya da yanlış bir yargıya sahip olur. Ancak, bu yargıyı oluştururken, çeşitli durumlarla karşılaşma tehdidi altında kalır. Bu tehditler karşısında, kişi kendi yargısını savunmayı ya da karşıt yargılara karşı çıkmayı şansa bırakmadığında ve bunu öğrenerek sistemli bir şekilde yapmayı başardığında, bir sanat edinmiş olur.

Aristoteles, retorik bu tür bir sanat olarak değerlendirmiştir. Sözlerin doğruluğunu tasımlara dayandırarak daha ileri gitmiş ve retoriksel kanıtlama öğretisini geliştirmiştir. Bu bağlamda, Aristoteles'e göre retorik, bireyin düşüncelerini etkili bir şekilde savunmasını ve doğru bir şekilde ikna etmesini sağlayan bir sanat olarak tanımlanabilir.

Aristoteles, retorik, "belli bir durumda mevcut olan inandırma yollarını kullanma yetisi" olarak tanımlar. Bu özellik, başka herhangi bir sanatın işlevi değildir. Diğer sanatlar, kendi konularında öğretim ya da inandırma yapabilirler; örneğin, tıp sağlığın ve hastalığın ne olduğunu, geometri oylumların özelliklerini, aritmetik ise sayılarla ilgili hesaplamaları öğretir. Bu durum, diğer sanat ve bilimler için de geçerlidir. Ancak, retorik, bize sunulan hemen hemen her konu üzerinde inandırma yollarını kullanma gücü sağlar. İşte bu nedenle, retorik teknik bir karakteri vardır ve herhangi bir özel ya da belirli bir konu sınıfıyla ilişkilendirilmez (Aristoteles, 2008, 1355b, 26-34, s. 37).

Aristoteles'e göre, retorik tarzda bir konuşmanın üç temel ögesi bulunmaktadır: konuşmacı, konu ve dinleyici. Retorik bir konuşmanın amacı, konuşmacının dinleyicileri etkileyerek, belirli bir konu hakkında kendi istediği yönde bir yargı oluşturmalarını sağlamaktır. Dinleyici bu süreçte pasif bir konumda olup, yalnızca karar verici rolünü üstlenir. Konuşmacı aktif bir şekilde iletişim kurarken, dinleyici pasif kalır. Ancak dinleyicinin görevini, karar verici olarak yargıçlık yapmak oluşturur.

Konuşmacının görevi, dinleyicileri çeşitli kanıtlarla ikna etmek ve onları belirli konularda doğru yargıya yönlendirmektir. Bir duruma ilişkin yargıya varılabilmesi için, o durumun doğruluğunu ikna edici gerekçelerle savunmak gereklidir. Bu gerekçeleri etkili bir şekilde sunabilen konuşmacı, dinleyicilerini ikna ederek karar vermelerini sağlayabilir. Retorik sanatı, inandırmaya ve ikna etmeye yönelik bir sanattır. Bu sanatta başarılı olabilmek için, konuşmacı, genel olguları özel olgulara indirger ve bunları anlaşılır bir şekilde sunar, böylece dinleyicilerin daha kolay anlamalarını sağlar.

Retorik sanatına hâkim olan kişi, her tikel durumun koşullarına uygun stratejiler geliştirir (Aristoteles, 2008, 1355b, 26-34, s. 38). Bu şekilde konuşmacı, dinleyicilerin lehine karar vermesini sağlayabilir. Ancak sadece konuşmacı değil, dinleyici de retorik bilgisinden yoksun olmamalıdır. Eğer dinleyici retorik bilgisinden yoksunsa, vereceği kararlar şansa bırakılmış olur ve bu da bazen telafisi mümkün olmayan olumsuz sonuçlar doğurabilir. Örneğin, konuşmacı, dinleyicileri ikna etmek için onların bireysel zaaflarına veya özelliklerine saldırarak onları istediği kararlara yönlendirebilir. Retorik bilgisinden habersiz olan bir dinleyici, bu aldatıcı ve bireysel özelliklere dayalı kanıtlarla ikna edilebilir.

Bunun yanı sıra, ikna ve karar verme süreçlerinin gerçekleşmesi için üç temel inandırma tarzı bulunmaktadır. Bu inandırma türleri, her konuşmanın bileşenlerini oluşturur ve az ya da çok neredeyse her konuşmada kendilerini gösterirler. Bu inandırma tarzları, konuşmayı daha etkileyici bir hale getirir. Bu üç inandırma tarzı, Ethos, Pathos ve Logos'tur.

Ethos, konuşmacının ahlaki yönünü ifade eder. Pathos, dinleyicinin duygu yönüne hitap ederken, Logos ise konuşmanın mantıksal içeriğiyle ilgilidir (Aristoteles, 1995, 1392b5-8, s. 138). Kısaca, Ethos konuşmacının karakterini ve güvenilirliğini, Pathos dinleyicinin duygularını, Logos ise konuşmanın mantıksal yapısını ifade eder. Bu üç unsur, retorik bir konuşmanın etkililiğini artıran önemli bileşenlerdir.

Aristoteles, hukuk ve adaletin dayandığı temel noktayı etik kavramında bulmaktadır. Hukuk ve adalet, yasal düzenlemelerin yapılacağı zeminleri oluşturur. Platon'un *Devlet* adlı eserinde sürekli olarak dile getirdiği gibi, hukuk kurallarını oluşturacak öncülerin sağduyulu ve akli başında kişiler olması gerektiği vurgulanır; bu, tesadüfi bir ifade değildir. Çünkü yasa yapıcıların kararları, anlık değil, geleceğe yönelik olmalıdır. Bu öncüllerin kişisel duygularının etkisi altında kalarak kararlar alması olasıdır. Bu durumun engellenmesi için yasa yapıcıların, bireysel duygularını bir kenara bırakarak ortak amaçlar doğrultusunda etik tavırlar sergilemesi elzemdir.

Her insanda ortak bir takım amaçlar bulunur; bunlar öncelikle iyi, mutluluk ve bu değerlerin şekillenmesini sağlayan unsurlardır (Aristoteles, 2008, 1355b, 26-34, s. 37). Bir öncü, ancak ortak amaçları gözetmek suretiyle toplumdaki iyiyi ve mutluluğu inşa edebilir ve böylece istenmeyen kontrolsüzlüklerden uzak durabilir. Bu, erdemli bir davranış olup, erdemli tavır sergilemek hakkaniyettir. Hakkaniyetli bireyler ise etik açıdan kabul görürler.

İşte böyle bir genel yapıdaki öncü, özel anlamda ise retorik alanda ikna etme ve inandırma konusunda güçlüdür. Dinleyici için konuşmacının öne sürdüğü dışsal nitelikli kanıtlar değil, konuşmacının kendisinde barındırdığı etik tavırlar, konuşmanın güvenilirliği için asıl kanıtı oluşturur. Çünkü etik tavır sergileyen bir konuşmacı, diğer pek çok şeyden vazgeçebileceğini gösterebilir. Konuşma sırasında kesinliğin sağlanamayacağı bir durumda, konuşmacının ahlaki geçmişi, insanların ona güvenmesini sağlayan bir etken olur.

Bir başka inandırma veya kanıtlama tarzı, dinleyiciye dayalı yapılan kanıtlama yöntemidir. Bu yöntemde, dinleyici belirli bir ruh haline sokularak ikna edilmeye çalışılır. Bunun mümkün olabilmesi için, konuşmacının mutlaka dinleyici hakkında genel bilgilere sahip olması gerekir. Böylelikle konuşmacı, dinleyicilerin duygularını ve tutkularını çözümleyerek etkili bir şekilde iletişim kurabilir. Ancak doğru bilgiye sahip olmak, dinleyiciyi ikna etmek için yeterli değildir. Doğru kavramlardan ziyade, dinleyici kitlesinin bildiği ortak kavramlar üzerinden ve dinleyicilerin ortak çıkarlarına odaklanılarak ikna süreci daha etkili hale gelir. Bu şekilde konuşmacının dinleyici kitlesini ikna etme olasılığı daha yüksek olacaktır.

Duygusal durumlar, yaş, yapı ve baht gibi bilgilerle dinleyiciler üzerinde etki oluşturulabilir (Aristoteles, 1994, 1394b, 1-10, s.142) ve böylece ikna süreci kolaylaştırılabilir. Her insan değer ve saygı görmek ister; doyurulmayan her istek doğası gereği tahrike açıktır. Bir konuşmada konuşmacı, dinleyicinin bu özelliklerine hitap eder ve bu istekleri doyurursa, dinleyiciyi ikna etme olasılığı artar. Konuşma sırasında arzu, korku, heyecan, nefret, utanç,

sevgi, sakinlik ve öfke gibi duygular canlandırılarak konuşma yönlendirilebilir, bu da dinleyicinin ikna edilmesini kolaylaştırır.

Örneğin, öfke dinleyicilerde uyandırılabilir en güçlü duygulardan biridir. Öfke, bireylerle ilgilidir; öfke varsa, haksızlık vardır. Öfkeli kişi, özlem içinde hedefe yönelmiş bir kişidir ve hedefe ulaşmak hoş bir histir. Haksızlığa uğrayan bir kişiye, bu haksızlığın kaynağı konuşmacı tarafından açıklanırsa, kişi aydınlatılmış olur (Aristoteles, 2008, 1355b, 26-34, s.39). Bu aydınlatma, konuşmacının öfkeli bireyleri yönlendirmesi ve ikna etmesi açısından elini güçlendirir.

Bunun tersine, bireyleri öne sürülen kanıtlar aracılığıyla öfkelenmek de öfkeyi dindirme düzeyinde faydalı olabilir. Konuşmacı, öfkeli birine dostça yaklaştığı sürece ikna süreci kolaylaşırken, düşmanca yaklaşıldığında dışlanma riski ortaya çıkar ve ikna süreci imkansız hale gelir. Ayrıca, konuşmacı dinleyicilere bir umut ışığı olarak görüldüğünde ve dinleyicinin bir tehlike altında olduğunu hissettirdiğinde (Aristoteles, 2008, 1355b, 26-34, s.40), dinleyici konuşmacıyı kurtarıcı olarak görür ve onunla duygusal bağlar kurarak ona güven duyar. Bu durumda da öfke duygusundaki gibi ikna süreci kolaylaşacaktır.

Bir diğer kanıtlama yolu ise konuşmanın kendisiyle yapılan kanıtlamadır. Bu tür kanıtlama, mantığın ön planda olduğu ve usavurmanın arttığı bir yaklaşımdır. Konuşmacı, öne süreceği iddiaları örtük tasımlar ve örneklemeler aracılığıyla kanıtladığını dinleyiciye inandırmalıdır. Kanıtlamalar, her alanda belirli tasım ve tümevarım kurallarıyla yapılır. Retorikte kullanılan tasım biçimi örtük tasımdır; tümevarım biçimi ise örneklemedir. Tasım öğretisini bilen bir kişi, doğru olduğu iddia edilen bir yargının doğruluğunu anlayabilme donanımına sahip olacaktır. Eğer konuşmacı bir usavurma yapacaksa, konuşmada ya örtük tasım ya da örneklemeyle konuşmalıdır. Örtük tasımlar, kendilerinde bir zorunluluk varmış gibi izlenim sergiledikleri için, bu tür konuşmalarda kullanıldıklarında dinleyiciyi ikna etme açısından değer kazanır.

Önemli bir nokta şudur: Eğer örtük bir tasım, zorunluluğa dayalı öğelerle oluşturulmuşsa ve konuşmacı tarafından kullanılıyorsa, retorik bu kanıtlama biçimi güvenilir bir kanıtlama şekline dönüşebilir. Aristoteles, örtük tasımları üç türde ele alır: kanıtlayıcı, çürütücü ve maksimler.

1. Kanıtlayıcı örtük tasım: Bir şeyin öyle olup olmadığını göstererek, olumlu ya da olumsuz bir önermeyi kanıtlar (Aristoteles, 2008, 1401a, s.143-154).
2. Çürütücü örtük tasım: Bu tasım türü, diyalektik çürütmeyi anımsatır. Örtük tasımların çürütülmesi, ya karşı bir tasımla ya da bir itiraz ileri sürülerek gerçekleştirilebilir. Karşı tasımlar, kanıtlayıcı örtük tasımla aynı kanıtlamaları kullanır, ancak itirazlar dört farklı şekilde yapılabilir (Aristoteles, 2008, 1401a, s.143-154):
 - a. Zıt ifadeye doğrudan saldırı,
 - b. Ters bir ifadeyle karşılık verme,
 - c. Benzer ifadeden yola çıkarak karşı çıkma,
 - d. Daha önce alınmış kararlardan yararlanarak itirazda bulunma.
3. Maksimler: Tercih edilecek ya da uzak durulacak durumlar hakkında genel türden ifadelerdir. Bu tarz davranışlar, konuşmayı etik hale getirmek adına kullanılan kanıtlamalar olarak görülebilir. Evrensel olmayan bir şeyi evrensel gibi göstermek

maksimler aracılığıyla mümkün ve kolaydır. Örneğin, "Ey ölümlü insan, ölümsüz öfke emzirme göğsünde" ya da "Ölümlü yaratıklar, ölümsüz düşünceler değil, ölümlü düşünceler taşımalıdır" (Aristoteles, 2008, 1394b, 20-25, s.138).

Bir ifade çok kuru ve basitse, yani herhangi bir kafa karıştırıcı, bilmecemsi ya da paradoksal bir yapıda değilse, etkileyciliği de az olacaktır. Ancak, nedenler arasına bilmecemsi ya da paradoksal bir ifade eklendiğinde, maksimler evrensel olmayan bir şeyi evrensel gibi gösterdiği gibi, etkiliğini de artırmış olur. Çünkü "insanlar, herhangi bir özel bağlamda inandıkları şeyin genel terimlerle dile getirilmesini işitmekten zevk alırlar" (Aristoteles, 2008, 1395b, 5-6, s.140).

Bir maksime bir neden veya açıklama eklendiğinde ortaya çıkan şey, örtük bir tasımdır. Çünkü örtük tasımların öncülleri veya sonuçları birer maksim durumundadır. Örneğin, "İçimizde tek bir insan yok ki özgür olsun" ifadesi bir maksimdir. Bu ifadeye, "Çünkü herkes ya paranın ya da talihin kölesidir" (Aristoteles, 2008, 1394b, 1-10, s.137) ifadesini eklediğimizde bir örtük tasıma ulaşırız.

Örnekleme, retoriğe özgü bir tümevarım tarzında kanıtlama şeklidir ve kendi yapısı içinde ikiye ayrılmaktadır:

1. Gerçek olguları göstererek kanıtlama (Aristoteles, 2008, 1394b, 1-10, s.137): Bu kanıtlama tarzı, gerçeklere dayandırılması nedeniyle diğer kanıtlama türlerinden daha kıymetlidir. Örneğin: "Eğer kişi felsefeyle ilgileniyorsa, bunu kavraması kolaylaşacaktır. Çünkü bir kural olarak gelecek, geçmişe benzer" (Aristoteles, 1994, 1394b, 1-10, s.143).
2. Gerçeklikte bulunmayanlar aracılığıyla kanıtlama: Bu türde, konuşmacı olmayan şeyleri uydurur ve böylece dinleyicilere olmayan şeyleri varmış gibi kanıtlamaya çalışır. Betimleme aracılığıyla kanıtlama ve masallar aracılığıyla kanıtlama olmak üzere iki türü vardır (Aristoteles, 2008, 1394b, 1-10, s.137).

Aristoteles'e göre, retorik konuşmanın ikna edici ve inandırıcı olabilmesi için retorun, neyi söylemesi gerektiği ve o şeyi neyle kanıtlaması gerektiği bilgisine sahip olmasının yanı sıra, söylemek istediklerini nasıl söylemesi gerektiğinin bilgisini de edinmiş olması gereklidir. Bir konuşmada, konu ortaya koyulmalı ve bu konu kanıtlanmalıdır. Bu ikisinden biri eksik olduğunda, konuşma tam anlamıyla safsatadan başka bir şey olmayacaktır. Bu durumu önlemek için bir konuşma belirli bir düzene ve biçime ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, bir konuşmada giriş, konunun sunulması, kanıtlama ve sonuç mutlaka bulunmalıdır. Biçem, konuşmanın dışsal görünümünü oluşturur ve amacı dinleyicileri hoşnut tutmaktır. Aristoteles, biçem için dikkat edilmesi gereken üç özelliği belirtir:

1. İnandırmada dayanılacak temel olan şeylerin kendisi,
2. Ortaya konulacak olguların dil içindeki bir düzenlemeyle yapılması,
3. Konuya uygun bir sunuş (Aristoteles, 1994, 1394b, 1-10, s.143).

2.3. Mantıksal Düşünme Kavramı

Mantıksal düşünme, doğru kararlar alabilmenin ve hem basit hem de karmaşık problemleri çözebilmenin temel aracı olarak kabul edilmektedir. Mantığımızı kullanarak,

örneğin bir araç arızalandığında, alışverişe gitmeden önce alışveriş listesi yaparken ya da para hesaplamalarını gerçekleştirirken gündelik yaşamımızda sıkça başvurduğumuz bir beceridir. Bu bağlamda, mantıklı düşünmenin her aşamasında etkili bir problem çözücü ve düşünür olma gerekliliği açıkça ortaya çıkmaktadır (Savant, 1997, s.54).

Basit ve karmaşık problemlerin çözümü, her aşamada zihinsel sürecin devreye girmesini zorunlu kılar. Çünkü mantıksal düşünmenin tüm aşamaları, zihinsel bir süreci içerir ve bu süreç kaçınılmaz olarak gereklidir. Bilişsel bir yapı barındıran mantıksal düşünme süreci, bir problemi çözerek sonuca ulaşma amacı güder ve bu süreç yoğun bir akıl yürütme ile karar verme gereksinimini doğurur. Kısacası, bu sürece "mantıklı karar alma süreci" de denebilir. Mantıksal düşünme, üst düzey düşünme becerilerinden biri olarak, bilişsel bilgi basamağında bilgi ve kavrama seviyelerinin ötesine geçerek kendine yer edinmiş bir düşünme biçimidir (Çıbık Sert & Emrahoğlu, 2008).

Mantıksal düşünmenin bilişsel boyutu, aynı zamanda bilgi, deney ve gözlemlerle ilgili düşünülen kavramlar, sonuçlar ve üst düzey fikirleri kapsamı açısından da önemli bir etkiye sahiptir. Zihinde oluşturulabilen bu bilgi, yalnızca gözlem yaparak ya da başkaları tarafından aktarılacak suretiyle öğrenilemez; bu bilgi, insan zihninde yapılandırılarak anlam kazanır (Howe & Jones, 1993).

Lazear, mantıksal düşünmeyi oluşturan temel unsurların varlığının şart olduğunu belirtmiştir. Lazear'ın eserinden derlenen bilgilere göre, mantıksal düşünmenin olmazsa olmaz unsurları şu şekilde sıralanabilir:

1. Soyut yapıları tanıma: Çevremizdeki örüntüleri ayırt etme gücü.
2. Tümevarım yoluyla akıl yürütme: Parçalardan bütüne ulaşma sürecinde kullanılan mantıksal düşünme biçimi.
3. Tümdengelim yoluyla akıl yürütme: Bütünden parçalara ulaşma sürecinde kullanılan düşünme becerisi.
4. Bağlantı ve ilişkileri ayırt etme: Günlük yaşamda bireyleri etkileyen verilerin sıralanması ve sınıflandırılmasını içerir.
5. Karmaşık hesaplamalar yapma: Sayı ilişkilerini günlük yaşamda kullanabilme yeteneği.
6. Bilimsel yöntemi kullanma: Bu süreç, bir olayı gözlemeleme, yargılama, tartma, karar verme ve uygulama aşamalarını içerir (Lazear, 2000).

Bu unsurlardan hareketle, mantıksal düşünmenin ve dolayısıyla hakikatin mümkün olabilmesi için belirgin koşullar şunlardır: problem çözme becerisi, kavramsal analiz yapabilme, akıl yürütebilme, soyut yapıları tanıyabilme, iki durum arasındaki ilişkiyi ayırt edebilme ve çeşitli kıyaslar ile çıkarımlar yapabilme yetenekleri. Kısacası, mantıksal düşünme, mantıklı kararlar verebilmek için gerekli tüm aşamaları yerine getirmeyi zorunlu kılan bir düşünme türüdür. Ayrıca, mantıksal düşünme olmadan hakikatin varlığı şüpheli kabul edilebilir.

Görüldüğü üzere, mantıksal düşünme olmaksızın hakikatin varlığı şüpheye düşmektedir. Bu durumda aklımıza şu soru gelmektedir: Günümüzde hakikat dediğimiz şey

nedir? Bu soruya verilecek cevap, aslında Aristoteles'in apodeiktik ve retorik kanıtlamalarının hakikat karşılıklarının günümüzdeki etkililiğini de ortaya koyacaktır.

2.4. Hakikat Kavramı

On yedinci yüzyıla kadar süregelen inanç odaklı hakikat anlayışı, on yedinci yüzyıldan itibaren, akıl ve bilimsel sorgulamalarla yeniden şekillenmiştir. Descartes, mutlak hakikate kuşkuyu bir araç olarak kullanarak ulaşılabileceğini savunmuş ve "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesiyle kuşkuyu hakikate ulaşmanın ilk adımı olarak kabul etmiştir (Aydoğan, 2013, s. 92-93). Hobbes ise hakikati, insanlığın ortak kabullerine dayanan olgular olarak tanımlamıştır (Arendt, 2007, s. 230). Nietzsche, hakikatleri insan ilişkilerinin illüzyonları olarak görmüş, bunların zamanla kabul edilen zorunlu kavramlara dönüştüğünü belirtmiştir (Nietzsche, 1976, s. 46-47). Foucault ise hakikati, toplumsal yapılar tarafından üretilen ve sabit olmayan bir kavram olarak tanımlamıştır (Foucault, 2005, s. 165-177).

Yirminci yüzyılın sonlarına doğru, tanımlanması ve anlaşılması zor olan, homojen olmayan yapısıyla Postmodern düşünce kapsamında hakikat üzerine çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Postmodern düşünceye sıkı sıkıya bağlı olan düşünürler için tek bir hakikatin varlığından bahsetmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü bu düşünürlere göre, hakikat toplumun etiketlediği bir şeydir. Bu nedenle hakikat ile ilgili kavramlar, toplumdaki topluma, gruptan gruba hatta bireyden bireye değişen toplumsal inşalar olarak adlandırılmaktadır. Postmodern düşünürler, objektif gerçekliği sorgulayarak hakikat olgusunu daha da fazla yapı bozumuna uğratmayı amaçlamışlardır. Bu düşüncenin savunucuları, uç noktalara varılmasıyla soykırımı haklı çıkarmak için Nazilerin Aryan üstünlüğü inancını ve Marksizmin sınıf mücadelesinin bilimsel kesinliği düşüncelerini bile kullanmaktan çekinmemişlerdir (Keyes, 2017, s. 180). Bu uç noktalara ulaşılması, yapay, politik, siyasal ve ekonomik gündemlerin, yapay savaşların ve yarışların gerçeğin yerini alarak hiper gerçeklikleri oluşturmasına neden olmuştur. Aslında, bu hiper gerçeklikler, öz referanslarından veya gönderimlerinden daha gerçekçi algılanmaktadır. Hiper gerçeklikler ve simülasyonlar, yalnızca gerçeğin yerini alan kitle iletişim araçları aracılığıyla değil, aynı zamanda insanların günlük hayatlarının her alanına yayılan binalar, kurumlar, kültür, eğlence gibi yapılar aracılığıyla yeniden üretilmekte ve sürekli olarak var olmaktadır (Adanır, 2017, s. 41-42).

Hakikatin mahiyeti konusunda günümüzde de çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, Baggini'ye göre hakikat, filozofik tanımlardan öte, toplumun tam merkezinde yer alır ve hakikat, toplumda bizlerin nasıl yaşadığı ve evreni nasıl anlamlandırmanın gerektiği konusunda yol gösterir (Baggini, 2017, s. 23). Arendt ise hakikati, kendini kandırma, doğru ile yanlış arasında, gerçek ile hayal arasında bir ayrım olduğunu ve dolayısıyla gerçek dünya ile kendini kandıran kandırıcı arasında bir çatışma olduğunu varsayarak açıklar (Arendt, 2018, s. 49).

3. SONUÇ VE TARTIŞMA

Kavramsal çerçeve incelendiğinde, hakikat kavramının tarih boyunca farklı düşünsel perspektiflerle şekillendiği ve çeşitli filozoflar tarafından farklı biçimlerde ele alındığı görülmektedir. Ancak, özellikle son yüzyılda teknoloji ve medya alanındaki hızlı gelişmeler,

hakikatin algılanışını önemli ölçüde dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, hakikatin sadece mantıklı ve nesnel bir biçimde ortaya konulması gereken bir olgu olarak değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve bireysel etkileşimlerin şekillendirdiği bir kavram olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Teknolojinin etkisiyle, bilgiye erişim daha hızlı ve geniş çapta mümkün hale gelirken, aynı zamanda bilgi kirliliği, manipülasyon ve yanıltıcı içeriklerin yayılma riski de artmıştır. Bu durum, hakikat arayışını daha da karmaşık hale getirmiştir. Günümüz dünyasında, hakikatin doğasını anlamak, mantıklı düşünme ve eleştirel akıl yürütme süreçlerinin ötesine geçmeyi gerektiren bir mesele haline gelmiştir. Bu bağlamda, hakikat yalnızca bilimsel ve mantıksal bir doğrulama süreciyle değil, aynı zamanda medya ve toplumsal algılarla şekillenen, değişken ve çok boyutlu bir kavram olarak ele alınmalıdır.

Aristoteles, antik çağda başladığı hakikat tartışmalarını günümüze kadar uzanacak şekilde öngörerek, apodeiktik kanıtlama yönteminin mantıksal gücünü ve yönlerini vurgulamış, hakikate ulaşma sürecinde retorik kanıtlamanın karşısındaki baskın rolünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Aristoteles retorik kanıtlama yöntemine de değer vermiş, bu yaklaşımın önemini ve geçerliliğini belirli nedenlerle tartışmıştır.

İnsanlar, etkileyici hatiplerin, daha önce belirtilen özellikleri doğrultusunda, söylediklerini hakikat olarak kabul edebilirler. Bu inançların oluşmasında, bireylerin kişisel ihtiyaçları, inançları, korkuları, istekleri ve arzuları etkili olabileceği gibi, bazen de retorun kişisel özelliklerinin rolü söz konusu olabilir. Zira insanlar, genellikle inanmak arzusuyla hareket ederler ve bu sebeple, en küçük bir ipucu dahi onları inanmaya yönlendirebilir. Bu durumda, apodeiktik sorgulamalardan uzaklaşarak, bilimsel ve mantıksal temellere dayanmayan bir ifadeyi veya durumu hakikat olarak kabul edebilir ve ona epistemolojik açıdan doğruluk değeri atfederler. Bu durum, insanın duygusal bir varlık olmasından kaynaklanan bir eğilim olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla, bireylerin hakikate bu yollarla ulaşmaları, bilimsel bir yaklaşım benimsemelerinin önünde bir engel teşkil etmektedir.

İnsan, mantıksal düşünme yetisine sahip bir varlıktır ve mantıksal düşünme, doğru kararlar alabilmenin ve basit ya da karmaşık problemleri çözebilmenin temel aracıdır. Bu bağlamda, mantıklı düşünmenin her aşamasında etkin bir problem çözücü ve düşünür olma gerekliliği ortaya çıkar. Mantıksal düşünme, bilimsel olmayan, gerçek kanıtlara dayanmayan retorik yoluyla yapılan kandırmacalardan ve yalanlardan uzak durmamızı sağlamakta, aynı zamanda neyin hakikat, neyin hakikat olmadığına dair bir ayrım yapmamıza yardımcı olmaktadır. Problemlerin çözümünün her aşamasında zihinsel süreci etkin bir şekilde kullanmak önemlidir, çünkü mantıksal düşünme süreci, tüm aşamalarıyla zihinsel bir çaba gerektirir. Bilişsel bir yapı barındıran mantıksal düşünme, problemleri çözmek için yoğun akıl yürütme ve karar verme sürecini içermektedir. Ancak, retorik kanıtlama yollarıyla bu mantıksal deneyimi yaşamak mümkün değildir.

Apodeiktik kanıtlama süreci, mantıklı karar alma süreci olarak da tanımlanabilir. Bu bağlamda, hakikate ulaşma sürecinin her aşamasında akıl devreye girer. İnsan, bu süreçte kendisini hataya sürükleyebilecek duygu ve deneyimlerden uzak durarak hakikate yakın olma imkânını elde edebilir.

Üst düzey düşünme becerilerinden biri olan mantıksal düşünme, apodeiktik kanıtlama sürecine yer verirken, retorik kanıtlama yöntemlerine yer vermez. Bilişsel bilgi, bilgi ve kavrama basamağının ötesinde bir düşünme biçimi olup, her aşamasında akıl yürütme sürecini ve dolayısıyla apodeiktik kanıtlama yollarını kullanır. Oysa retorik kanıtlama,

bilişsel olmaktan ziyade duygusal süreçlere dayanır; bu nedenle böyle bir kanıtlamanın kesinlik değeri zayıftır.

Mantıksal düşünmenin bilişsel boyutu, aynı zamanda bilgi, deney ve gözlemlerle ilgili düşünülen kavramlar, sonuçlar ve üst düzey fikirleri kapsar. Buna karşın, duyguların bilimsel bir yönü yoktur; aksine, duyguların kapsayıcı olmak yerine ayrıştırıcı bir etkisi vardır. Bu nedenle, retorik kanıtlama yoluyla hakikate değil, ancak geçici, değişken ve yapay olana ulaşılabilir.

Apodeiktik kanıtlama sürecinde, zihinde oluşturulan bilgi, yalnızca gözlem yaparak veya başkası tarafından anlatılarak öğrenilemez; tecrübe edilen bilgi, aynı zamanda insanın zihninde yapılandırılarak anlam bulur. Retorik kanıtlama ise, insanın zihinsel yapılandırmalarından bağımsız olarak şekillenen ve duygusal yapıyı sömüren bir bilgi biçimi ortaya koyar. Bu şekilde edinilen bilginin hakikat olabilme imkânı bulunmamaktadır.

Apodeiktik kanıtlama, hakikate ulaşabilmek için tümel kavramlar oluşturmak ve soyut yapıları tanımak adına tümevarımsal akıl yürütme aracılığıyla bağıntı ve ilişkileri ayırt etmeyi, karmaşık hesaplamalar yapmayı, gözlemlemeyi, yargılamayı, tartmayı, karar vermeyi ve uygulamayı içerir. Bu süreç sonunda, tündengelimsel bir yol ile kanıtlama yapılır. Bu tarz bir kanıtlama sisteminin her aşamasında bilişsel süreçler devreye girer ve kanıtlamayı hakikate yaklaştırır.

Buna karşın, retorik kanıtlama sürecinde, hakikate yakınlaştırıcı hiçbir yönelim bulunmaz. Retorik kanıtlama, daha çok retorun ahlaki yapısına, kişiliğine, hitap kabiliyetine, kılık kıyafetine vb. özelliklerine dayanır. Retorik kanıtlama sürecinde akıl yürütme etmenleri bulunsa da, buradaki akıl yürütme, apodeiktik kanıtlama sürecindeki doğru bilgiye ulaşmaya yönelik bir akıl yürütme tarzında değildir. Buradaki akıl yürütme, doğruyu veya kesin olanı bulmaya yönelik mantıklı bir akıl yürütme değil, ikna etmeye yönelik bir akıl yürütme biçimidir. Bu tür akıl yürütmeler, mantıksal tutarlılık yerine ilk bakışta mantıklı görünen aldatmacalar ya da mantıksal tutarlılığa bürünmüş paradokslar şeklinde kendini gösterir. Sonuç olarak, bu tür bir kanıtlama süreci insanları hakikate yaklaştırmak yerine, hakikatten daha da uzaklaştıracaktır.

İlk çağdan bugüne kadar hakikate ulaşmak adına mantıksal düşünmenin imkânı için belirgin olan koşullar şunlardır: problem çözebilme, kavramsal analiz yapabilme, akıl yürütebilme, soyut yapıları tanıyabilme, iki durum arasındaki ilişkiyi ayırt edebilme ve çeşitli kıyas ve çıkarımlar yapabilme. Kısacası, mantıksal düşünme, mantıklı kararlar verebilmeyi gerektiren tüm aşamaları yerine getirmeyi zorunlu kılan bir düşünme türüdür. Bu aşamalardan saparak gerçekleştirilen kanıtlama veya hakikate ulaşma yolları, safсата üretmekten öteye geçemeyecektir.

Mantıksal düşünme süreçlerinde yeni bilgilerin ortaya çıkarılması ve doğrulanması yöntem ve yolları, Aristoteles'in Apodeiktik kanıtlama sürecinde de açıkça kurallara bağlanmıştır. Mantıksal düşünmenin temel yapısı, Apodeiktik kanıtlama süreciyle şekillenir. Diğer taraftan, sofist bir yönelim olan Retorik kanıtlama, kaygan ve temelsiz bir zemin oluşturur; bu zemin aracılığıyla süslü sözcükler ve uydurulmuş olgularla hakikat olarak kabul edilenler bile değiştirilebilir, yani yalan hakikat haline getirilebilir. Bu durumda, Retorik kanıtlama hakikatin oluşturulmasında temelsiz ve kaygan bir zemin oluşturur; burada, ikna etmek dışında bütün kural ve kaideler göz ardı edilerek, ikna etme süreci temel bir amaç halini alır.

Taraflardan birisi için mümkün olan bir şey, öteki taraf için de mümkün olabilir anlayışının varlığı, herhangi bir ortamda haklının haksız, haksızın haklı, doğru olanın yanlış ve yanlış olanın doğru olmasına yol açabilir. Bu nedenle, hiçbir alanda alınan kararlar rastlantıya bırakılmamalıdır.

Aristoteles, retorik dönemin önemli entelektüel alanlarından biri olarak ayrıntılı bir şekilde ele almış ve bunun öğretilere bir sanat olduğunu da vurgulamıştır. Aristoteles'e göre, retorik, sadece bir ikna etme aracı değil, aynı zamanda düşünsel süreçlerde önemli bir rol üstlenen bir beceridir. Retorik, karmaşık tartışmalarda akıl yürütme zincirini izleyemeyen ya da anlayamayan kişilere rehberlik edebilecek bir sanat olarak tanımlanır. Bu bağlamda, retorik bilgisiye sahip olmak, insanların daha etkili bir şekilde düşünmelerini ve iletişim kurmalarını sağlar. Dolayısıyla, retorik, doğru düşünmeyi ve mantıklı bir şekilde tartışmayı teşvik ederek, bireylerin daha sağlam bir şekilde kararlar almalarına yardımcı olur. Bu anlamda, retorik bilgisi sadece ikna etme amacına değil, aynı zamanda düşünsel netlik ve derinlik kazandırmaya yönelik bir araç olarak da değer taşır. Bu unsurlar elbette önemlidir; ancak bireyin mantıklı düşünebilmesi için apodeiktik kanıtlama yöntemlerini asla göz ardı etmemesi gerekmektedir. Apodeiktik kanıtlama, kesinlik taşıyan doğrulara ulaşma amacını güder ve mantıksal düşünme süreçlerinin temelini oluşturur. Dolayısıyla, bireyin doğru kararlar alabilmesi ve hakikate ulaşabilmesi için bu yöntemin rehberliğinde hareket etmesi kaçınılmazdır.

Tartışılan hakikatin ne olduğu ve ne olması gerektiği konusunda birey, doğru ya da yanlış yönünde bir yargıya sahiptir. Bu yargılar oluşturulurken birçok faktöre maruz kalınması söz konusu olabilir. İnsan, bu faktörler karşısında kendi yargısını savunmayı ya da karşıt yargılara karşı çıkmayı kadere bırakmadığında, bir sanat edinmiş olur ve kendisini olası durumlar karşısında koruyabilir. Aristoteles, retorik, tam da bu şekilde insanın belirli durumlarda doğruyu bilmesi ve kendini koruması için gerekli bir sanat olarak görmüştür. Bu nedenle, Aristoteles retorik, diğer Antikçağ filozoflarının görüşlerinden farklı bir araç olarak değerlendirmiştir. Tıpkı apodeiktik kanıtlama sürecinde olduğu gibi, doğruluğu tasımlar ve mantıksal temeller üzerine dayandırarak, Aristoteles retoriksel kanıtlama öğretisini geliştirmiş ve bu sanatın değerini yükseltmiştir.

Aristoteles, retorik farklı bir bakış açısıyla değerlendirerek bu alanın önemini vurgulamış ve değerini artırmıştır. Ancak onun tanımına baktığımızda, retorik temel işlevinin, belli bir durumda var olan inandırma yollarını kullanma yetisi olduğunu görmekteyiz. Aristoteles'e göre retorik, hakikate ulaşma çabasından ziyade insanı ikna etme ve inandırmanın bir sanatı olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda retorik, apodeiktik kanıtlanmanın hakikate yönelik, mantıksal ve kesin bilgiye ulaşma amacından farklı bir yerde konumlanmakta olup, bu hedefe hiçbir zaman tam anlamıyla yaklaşmamaktadır. Retorik, daha çok ikna etmeye ve duygusal etkilere dayalı bir yaklaşımı benimseyerek hakikatin mutlak doğasına erişmekten ziyade, algıyı yönlendirmeyi amaçlar. Bu nedenle, retorik epistemolojik derinliği, apodeiktik kanıtlanmanın sunduğu kesinlikten yoksundur.

Günümüz dünyasında retorik işlevi, kitle iletişim araçlarından politik söylemlere, reklamcılıktan sosyal medya manipülasyonlarına kadar geniş bir yelpazede karşımıza çıkmaktadır. Retorik, bireyleri bir düşünceye ikna etmek ya da bir davranışı benimsetmek için kullanılan güçlü bir araçtır. Ancak, bu ikna etme süreci çoğu zaman mantıksal kesinlik ve hakikate ulaşma amacı taşımaktan uzaktır. Örneğin, bir politikacı, seçmenlerini etkilemek

için retoriksel bir üslup benimseyerek, bilimsel ya da mantıksal bir temele dayanmayan ifadelerle geniş kitleleri yönlendirebilir. Benzer şekilde, sosyal medyada kullanılan retorik dil, doğruluğu sorgulanabilir bilgilerle bireylerin algılarını manipüle etmeye yönelik bir araç haline gelebilir.

Aristoteles'in retoriğe yüklediği değer, bu bağlamda iki yönlü değerlendirilebilir. Bir yandan, retoriğin ikna edici gücünü kabul ederek onun insanlar üzerindeki etkisini anlamak, bireylerin bilinçli kararlar almasına yardımcı olabilir. Diğer yandan, retorik, hakikati arayan bireyler için bir tehlike oluşturabilir, çünkü ikna sanatının ustaca kullanımı, hakikat ile yalan arasındaki sınırları bulanıklaştırabilir. Bu nedenle, Aristoteles'in apodeiktik kanıtla ile retoriği keskin bir şekilde ayırma çabası, günümüz için de büyük önem taşımaktadır. Mantıksal düşünme ve eleştirel değerlendirme becerileri, bireylerin retorik etkiler karşısında hakikate ulaşmalarını sağlayacak en güçlü araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Günümüz bilgi ve teknoloji çağında hakikat, toplumların düşünsel ve ahlaki gelişiminde merkezi bir yer tutması gereken bir kavramdır. Ancak, bu ideal konumdan uzaklaşarak, yerini bireyleri yanıltan, manipüle eden ve adeta zihinsel toksisite yaratan yapay oluşumlara bırakmıştır. Özellikle medya ve sosyal ağlar, bu yapay oluşumların etkisini artıran başlıca araçlar haline gelmiştir. Retorik odaklı içerikler, mantıksal akıl yürütmeye dayanan hakikat arayışlarını gölgede bırakmış, doğru bilgiye ulaşma çabalarını yoksullaştırmıştır.

Medya ve sosyal ağlar, bilginin hızla yayılması ve bireyler arasında iletişim kurulması açısından büyük bir potansiyele sahipken, aynı zamanda dezenformasyonun da merkezi haline gelmiştir. Algoritmaların kullanıcı ilgisine odaklanması, doğruluğu sorgulanmayan bilgiler ve manipülatif içeriklerin önceliklendirilmesine yol açmaktadır. Bu durum, bireylerin doğru ve yanlış arasındaki ayrımı yapmasını zorlaştırırken, retorik unsurları temel alan yanıltıcı söylemler hakikat algısını daha da çarpıtmaktadır.

Günümüz bağlamında bu durum, yalnızca bireylerin bilgiye ulaşmasını değil, toplumların sosyal ve politik karar alma süreçlerini de derinden etkilemektedir. Örneğin, sosyal medya platformlarında yayılan yalan haberler ve komplo teorileri, bireylerin yanlış bilgiler ışığında hareket etmesine neden olarak toplumsal kutuplaşmayı artırmaktadır. Hakikatin yerini alan bu tür yapay retoriksel oluşumlar, bilime dayalı düşüncenin ve rasyonel kararların önünde büyük bir engel oluşturmaktadır.

Bu noktada, Aristoteles'in apodeiktik kanıtla yöntemi dayalı hakikat arayışı, günümüz dünyası için kritik bir rehber niteliği taşımaktadır. Mantıksal düşünme becerilerini geliştirmek, bireylerin dezenformasyon ve manipülasyon karşısında bilinçli bir duruş sergilemesini sağlayabilir. Eleştirel düşünme, hakikatin yeniden merkezi bir konuma yerleşmesi için en etkili araçlardan biridir. Eğitim sistemlerinin bireylerde bu becerileri kazandırmaya odaklanması, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde hakikate dayalı bir anlayışın yeniden inşa edilmesini mümkün kılabilir.

Sonuç olarak, günümüz bilgi ve teknoloji çağında hakikat, bireylerin ve toplumların geleceği için vazgeçilmez bir değer olmaya devam etmektedir. Ancak bu değerın korunması, yalnızca doğru bilgiye ulaşma çabalarının güçlendirilmesiyle değil, aynı zamanda retoriksel manipülasyonların etkisini azaltacak eleştirel ve mantıksal düşünme alışkanlıklarının kazandırılmasıyla mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Adanır, O. (2017). *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar Ve Söyleşiler*. Eylül Sanat Yayınları.
- Arendt, H. (2018). *Siyasette yalan* (İ. Oranlı ve B. Şeker, çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Aristoteles (1966). *Birinci Analitikler*. (Hamdi Ragıp Atademir çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 2. Basılış.
- Aristoteles (2011). *İkinci Analitikler*. (Ali Houshiary çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. (Ahmet Arslan çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (2008). *Retorik*, (Mehmet H. Doğan çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristotle (1994). *The Art of Rhetoric*, (English Translation by John Henry Freese). Cambridge: Harvard University Press.
- Arslan, A. (2022). *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 10. baskı.
- Aydoğan, E. (2013). *Descartes Metafiziğinde Tanrı Problemi*. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 50(6), 1-12.
- Baggini, J.(2017). *A Short History of Truth Consolations for a Post-Truth World*. London: Quercus Editions Ltd.
- Birand, K. (2001). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Cevizci, A.(1997). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları. Genişletilmiş 2. Basım.
- Cevizci, A. (2017). *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 11. Baskı.
- Cevizci, A. (2005). *Paradigma Felsefe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çetinkaya, B. A. (2021). *Felsefe Tarihi Antik Doğu'dan Modern Batı'ya*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Çıbık Sert, A., ve Emrahoğlu, N. (2008). *Proje Tabanlı Öğrenme Yaklaşımının Fen Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Mantıksal Düşünme Becerilerinin Gelişimine Etkisi*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(2)
- Dürüşken, Ç. (2001). *Antik Çağ'da Doğan Bir Eğitim Sistemi Rhetorica Roma'da Rhetorica Eğitimi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (1995). *Rhetorica*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Emiroğlu, İ. ve Altunya, H. (2018). *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayınları.
- Fırıncı, T. (2011). *Platon'da Retorik Kavramı*. *Ethos: Felsefe ve Toplum Bilimlerde Diyaloglar* 4(2), Temmuz.
- Foucault, M. (2005). *Doğruyu Söylemek* (K. Eksen, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fuller, S. (2018). *What Can Philosophy Teach Us About the Post-truth Condition*, Michael A.
- Howe, A. C., ve Jones, L. (1993). *Engaging Children In Science*. Macmillan Publishing Company.
- Peters vd., (Yay. Haz.) *Post-Truth, Fake News Viral Modernity & Higher Education*, İçinde.
- Homerios (2005). *İlyada*, (Azra Erhat ve A. Kadir çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1997.

- Keyes, R. (2017). *Hakikat Sonrası Çağ, Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*. (çev. Deniz Özçetin). İzmir: Tudem Yayın Grubu.
- Lazear, D. (2000). *The Intelligent Curriculum*. Zephyr Press.
- Liddell, H. G. ve Scott, R. (1958). *A Lexicon, Abridged From Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, M. (2009). *Retorik*, (İsmail Yerküz çev.). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Nietzsche, F. (1976). *The gay science* (W. Kaufmann, çev.). New York: Random House.
- Platon (2015). *Devolet*. (Erhan Bayram çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2010). *Devolet*. (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimgöz çev.)İstanbul: Kültür Yayınları.
- Platon (1997). *Gorgias*. (Reyan Erben çev.). İstanbul. MEB.
- Platon (2020). *Phaidros*. (Furkan Akderin çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (1991). *Sofist*. (Ömer Naci Soykan çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Platon (2014). *Şölen*. (Eyüp Çoraklı çev.). İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Baskı.
- Reboul, O. (1996) *La Rhetorique*. Paris: Presses Universitaires de France. (Akt. Atakan Altınörs, Platon ile Aristoteles'in ve Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması. (2011). Ekev Akademi Dergisi, Yıl:15, Sayı: 49, Güz.
- Savant, N. (1997). *Statements and Definitions*. In *Logical Thinking*
- Sönmez, A. (2008). *Batı Retoriğinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tepe, H. (2016). *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: Bilge Su Yayınları.
- Timuçin, A.(2006). *Düşünce Tarihi I*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Basım.
- Zeller, E. (2008). *GreK Felsefesi Tarihi*. (Ahmet Aydoğan çev.). İstanbul: Say Yayınları.